

Kaarlo Arffman

REFORMAATIO VAI RESTITUUTIO?

Historiallinen argumentti reformaattoreiden ja
kastajaliikkeen väittelyssä lapsikasteen oikeutuksesta



Kaarlo Arffman

REFORMAATIO VAI RESTITUUTIO?

Historiallinen argumentti reformaattoreiden ja kastajaliikkeen
väittelyssä lapsikasteen oikeutuksesta

ZUSAMMENFASSUNG:

Reformation oder Restitution? Das historische Argument in
der Auseinandersetzung zwischen den Reformatoren und der
Täuferbewegung über die Berechtigung der Kindertaufe

HELSINKI 1994

SUOMEN KIRKKOHISTORIALLINEN SEURA
SOCIETAS HISTORIAE ECCLESIASTICAE FENNICA

Suomen kirkkohistorialliselle seuralle julkaistavaksi esittäneet
professori Simo Heininen ja teol. toht. Antti Raunio

Suomen kirkkohistoriallinen seura
PL 33 (Aleksanterinkatu 7)
FIN-00014 Helsingin yliopisto

Myynti: Tiedekirja, Kirkkokatu 14, 00170 Helsinki
Puh. (90) 635 177, telekopio 635 017

Kannen suunnittelu: Liisa Seppo
Kuva: Jerusalemin hävitettyjä muureja rakennetaan uudelleen.
Puupiiirros Wittenbergissä vuonna 1534 julkaistusta sak-
sankielisestä Raamatusta

Toinen painos

ISBN 951-9021-98-1
ISSN 0356-0759

Tekstinvalmistus: Magneettisesta tekstistä
Painaminen ja sidonta: Gummerus Kirjapaino Oy
Saarijärvi 1995

Saatteeksi

Nyt ilmestynvä tutkimus liittyy edelliseen työhöni, jonka aiheena oli kirkon historian merkitys Martti Lutherin teologiassa. Alun perin tarkoituksenani oli tehdä vastaavanlainen tutkimus Sveitsin reformaattoreista. Lutherin näkemystä olisi näin ollut mahdollista verrata sveitsiläisten käsitykseen. Huomioni kiinnittyi kuitenkin kastajaliikkeeseen. En ollut aikaisemmin tiennyt, että kastajat katsoivat puolustavansa kirkon vanhaa, osittain jopa 800-luvulle saakka säilynyttä kastekäytäntöä. Näin avautui yllättävän hedelmällinen näkökulma myös kastajia vastustaneiden reformaattoreiden ajatteluun. Olen iloinen voidessani tarjota tutkimukseni reformaatiosta, kastajista ja modernin eurooppalaisen ajattelun synnystä kiinnostuneille lukijoille.

Tutkimustyön olen voinut tehdä Suomen Akatemian humanistisen toimikunnan tutkijana. Kohtaamistani tutkijoista haluan kiittää etenkin zürichiläistä professoria Alfred Schindleriä, jolta olen saanut tutkimuksen lähteisiin liittyviä tietoja. Samoin kiitän lähimpiäni, jotka ovat jälleen monin tavoin tukeneet työtäni. Suomen kirkkohistoriallinen seura on ystävällisesti ottanut tutkimuksen julkaisusarjaansa. Kiitän erityisesti seuran sihteeriä dosentti Hannu Mustakalliota, joka on huolehtinut kirjan julkaisemisesta.

Oulussa 12.4.1994

Kaarlo Arffman

Sisällys

1. JOHDANTO	9
2. ”TAVALLISEN MIEHEN” VALLANKUMOUS KASTAJALIIKKEEN TAUSTANA.....	14
3. LASTEN KASTAMINEN NOUSEE KIISTAN KOHTEEKSI ..	19
3.1. Zürichin reformaatioliike ajautuu kriisiin	19
3.2. Radikaalit vaativat kirkon vanhan kastekäytännön palauttamista	24
3.3. Zwingli ryhtyy puolustamaan lasten kastamista	32
3.4. Augustinuksen todistus ei vakuuta radikaaleja	37
3.5. Taistelu St. Gallenin reformaatiosta.....	41
3.6. Johannes Oekolampadius nojautuu kastekäytännön historiaan	51
4. BALTHASAR HUBMAIERIN JA SVEITSIN REFORMAATTOREIDEN VÄITTELY KASTE- KÄYTÄNNÖN HISTORIASTA	57
4.1. Hubmaier ei anna arvoa Augustinuksen todistukselle	57
4.2. Zwingli ja Bullinger esittävät uusia todisteita	59
4.3. Hubmaier katsoo historian todistavan kastajien puolesta....	63
4.4. Oekolampadius puolustaa käsitystään	76
5. SVEITSIN KASTAJALIIKE VAIENNETAAN	83
5.1. Historiallinen argumentti Zürichin kastajaliikkeen vaientamisen perusteena	83
5.2. Basel seuraa Zürichin esimerkkiä.....	93
5.3. Bullinger kokoaa yhteen reformaattoreiden argumentaation .	99
5.4. Historiallinen argumentti 1530-luvun alun suurissa väittelyissä.....	101
6. WITTENBERGIN REFORMAATTORIT RYHTYVÄT TAISTELUUN KASTAJIA VASTAAN	107
6.1. Luther ja Melanchthon näkevät historian merkityksen eri tavalla	107

6.2. Reformaattorit nojautuvat vanhan kirkon aikaiseen kerettiläislainsäädäntöön	115
7. KASTAJAT JÄÄVÄT TAPPIOILLE	
STRASSBURGISSAKIN	119
7.1. Kastekäytännön historia nousee väittelyn kohteeksi	119
7.2. Spiritualistit leimaavat kiistan turhaksi	129
7.3. Martin Bucerin ja Pilgram Marbeckin väittely lapsi- kasteen perusteista	137
7.4. Kiista kastekäytännön historiasta kesän 1533 synodissa	141
7.5. Historiallinen argumentti jää reformaattoreiden aseeksi	151
8. MÜNSTERIN RESTITUUTIO	156
8.1. Historiallinen argumentti osoittautuu Münsterissäkin voimattomaksi aseeksi	156
8.2. Martin Bucer yrittää vaikuttaa münsteriläisiin historian avulla	165
8.3. Bernhard Rothmann kiistää historiallisen argumentin sitovuuden	171
8.4. Bucer korostaa historiallisen argumentin merkitystä	174
8.5. Reformaatiosta restituuioon	178
8.6. Luterilaiset teologit varoittavat kirkon historiasta irrottautumisesta	183
9. RINTAMALINJAT VAKIINTUVAT	188
9.1. Historiallinen argumentti Saksin ja Hessenin kirkko- politiikan teologisena perusteena	188
9.2. Bernin väittelyssä ei löydy yksimielisyyttä vanhan kirkon kastekäytännöstä	193
9.3. Kastajat uskovat jatkavansa vanhan kirkon käytäntöä	198
10. TUTKIMUKSEN TULOKSET	206
LÄHTEET JA KIRJALLISUUS	213
HENKILÖHAKEMISTO	227
ZUSAMMENFASSUNG	231

1. Johdanto

Tässä tutkimuksessa tarkastellaan reformaatiota yhdestä ainoasta – vaikkakin hyvin keskeisestä – kysymyksestä käsin: oliko lasten kastaminen perusteltua vai ei? Raamatun teksti ei suoraan vastaa tähän kysymykseen. Siksi vastausta oli etsittävä muilla perusteilla, esimerkiksi esittämällä Raamatun käyttöä koskevia periaatteita, Raamatun tekstistä seuraavia johtopäätöksiä tai vetoamalla kastekäytännön historiaan. Tässä tutkimuksessa keskitytään viimeksi mainittuun perusteeseen eli historialliseen argumenttiin. Kysymyksenasettelultaan tutkimus liittyy edelliseen työhöni.¹

Kastekäytännön historian sijasta olisi tietysti mahdollista käyttää *traditio*-sanaa. En ole kuitenkaan pitänyt sitä tarpeellisenä, koska traditio-käsite ei juuri esiinny tutkimukseni lähteissä. Lisäksi tämä käsite liittyy Rooman kirkon ja reformaation kirkkojen vuosisataiseen kiistaan. *Historiallinen argumentti* -käsitteeseen ei tällaista räsitettä liity. Se on täsmällisempi ja kattavampi ilmaus kuin lähteissä esiintyvät käsitteet (esimerkiksi isät, vanhat, todistukset, kronikat, tapa jne.). Myös patristinen argumentti on liian suppea käsite, koska monet kirjoittajat ottivat kantaa kastekäytännön koko historiaan, eivät pelkästään ensimmäisten vuosisatojen isien kannanottoihin.

Historialliseen argumenttiin sisältyy useita kysymyksiä: Oliko kirkon historia oikeaa käytäntöä etsittäessä otettava huomioon vai ei? Miten historiallinen argumentti ja sen suhde Raamattuun oli ymmärrettävä? Kenen puolesta historia todisti? Tutkimukseni nimi liittyy näistä kysymyksistä ensimmäiseen ja keskeisimpään. Siihen sisältyvät vaihtoehdot tulivat selvimmän esiin 1530-luvulla, kun *restituutio*-sanalla ryhdyttiin

¹ Sanan jäljet. Kirkon historian merkitys Martti Lutherin teologiassa. Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 185. Helsinki 1993.

kuvaamaan pyrkimystä palauttaa oikea usko liittymällä yksinomaan Raamattuun ja syrjäyttämällä apostolien jälkeinen kristinusko kokonaan. Tämän ajattelun mukaan kirkon historiaa ei siis tarvinnut ottaa mitenkään huomioon. Koska reformaattorit torjuivat tämän ajattelutavan, *reformaatiosta* ja *restituutiosta* tuli toisensa pois sulkevia vaihtoehtoja. On kuitenkin huomattava, että restituuatio-sanalla myöhemmin kuvattu ajattelutapa liittyi ainakin yhtenä mahdollisuutena reformaattoreiden ja kastajaliikkeen väliseen keskusteluun sen alusta lähtien.

Geneettisen metodin avulla on mahdollista seurata käytyä väittelyä sekä siihen osallistuneiden oppineiden argumentaatioissa ja mielipiteissä tapahtuneita muutoksia. Kannanottojen asettaminen alkuperäiseen yhteyteensä auttaa näkemään, miksi jossakin tilanteessa argumentoitiin juuri tietyllä tavalla. Samalla on mahdollista myös kysyä, mistä tällainen argumentaatio oli peräisin.

Vaikka esillä oleva näkökulma on sinänsä hyvin kapea, siitä käsin voi kuitenkin nähdä reformaation yllättävän laajasti. Tutkimus tarjoaa mahdollisuuden seurata, miten ja millaisissa puitteissa teologiaa reformaatioaikana käytännössä harjoitettiin. Samalla se avaa näkymän siihen, mitä kirkon historia kastajille ja heidän vastustajilleen merkitsi. Tämä kysymyshän on reformaation perillisille nykyään aivan yhtä ajankohtainen kuin 1500-luvulla. Lähtökohtana on edellisen tutkimukseni johdannossa kuvattu protestanttinen perinne, jonka mukaan reformaattorit sanoutuivat irti kirkon historiasta eivätkä antaneet sille ratkaisuja tehdessään mitään arvoa.

Koska olen jo käsitellyt Lutherin teologiaa varsin laajasti edellisessä tutkimuksessani, olen nyt tarkastellut sitä suhteellisen lyhyesti. Täydellisempää kuvaa historiallisen argumentin merkityksestä Lutherin teologiassa kaipaava lukija voinee perehtyä *Sanan jäljet* -kirjaani.

Vielä muutamia vuosikymmeniä sitten olisi tällaisen tutkimuksen tekeminen ollut verrattomasti vaikeampaa. Lähdejulkaisujen ansiosta se on nyt mahdollista ilman vaivalloista ja aikaa vievää arkistotyöskentelyä.²

² Sveitsin kastajaliikettä koskevan lähdejulkaisun (*QGTS*) kolmannen osan ilmestyminen on viivästynyt. Puute ei kuitenkaan ole kovin suuri, koska Bernin alueella pidettyjen suurten väittelyjen pöytäkirjat on julkaistu jo *QGTS* 4:ssä.

Kastajaliike on ollut jo maailmansotien välisestä ajasta lähtien varsin monipuolisen tutkimuksen kohteena. Erityisesti sen syntyyn liittyy edelleen monia keskustelunalaisia kysymyksiä.³ Asettamalla kastajaliikkeen sen oman ajan tapahtumien yhteyteen tutkimus on kuitenkin saavuttanut merkittäviä tuloksia ja pystynyt muuttamaan reformaatiosta vallinnutta kuvaa. Se on osoittanut, että kastajaliike oli muuttuva, monitahoinen ja hajanainen virtaus, oikeastaan vain sarja toisiinsa joskus hyvinkin torjuvasti suhtautuneita ryhmiä ja vaikuttajia. Tämä hajanaisuus näkyy myös kastajia koskevasta tutkimuksesta. Yhtenäisiä laajoja esityksiä kastajaliikkeestä tai sen merkittävimpien osienkaan (esimerkiksi Sveitsin kastajaliikkeen) vaiheista ei ole. Sama koskee myös kastajien ja reformaattoreiden välistä väittelyä.

Koska kastajaliikettä ja siihen kantaa ottaneita reformaattoreita koskeva tutkimus kuitenkin on tavattoman laajaa, olen pyrkinyt rajoittamaan mukaan otetun kirjallisuuden vain välttämättömään. Historialliseen argumenttiin tähänastisessa reformaattoreiden ja kastajien kohtaamista koskevassa tutkimuksessa vain viitataan siellä täällä. Joskus se on sivuutettu hyvin kevyesti tai siihen nojautuminen on leimattu ristiriitaiseksi argumentaatioksi.⁴ Nykyinen protestanttinen ajattelu on näin heijastunut tutkimukseen. Perusteellisimmin historiallisen argumentin merkitystä on käsitellyt amerikkalainen *John H. Yoder* Sveitsin väittelyjä koskevissa tutkimuksissaan.⁵

Tämän tutkimuksen varsinaisena kohteena on kastajaliikkeen synnystä 1530-luvun lopulle ulottuva ajanjakso. Reformaattoreiden puolelta katsottuna voi Melanchthonin kastajaliikettä vastaan vuonna 1536 julkaisemaa kirjasta ja Bernin väittelyä vuonna 1538 pitää keskustelun päätepesteinä. Tämän jälkeen kannanotot harvenivat eikä uusia näkökohtia enää esitetty. Kastajaliikkeen tukahduttaminen jäi maallisen esivallan asiaksi. Kastajien puolelta hyvin tärkeitä lähteitä löytyy 1530- ja 1540-

³ Kastajaliikettä koskevasta keskustelusta esim. *Bergsten* 1961, 13–30, *Goertz* 1975, *Deppermann* 1979, 9–35 ja *Goertz* 1988, 137–143.

⁴ Nykyisistä tutkijoista näin on tehnyt esimerkiksi *Martin Brecht* (1985, 110 ja 1986, 327). Vanhemmassa tutkimuksessa on historian näkökulma joskus voitu sivuuttaa kokonaan, vaikka se olisi esillä lähteissä. Ks. esim. s. 121 alav. 14.

⁵ *Yoder* 1962 ja 1968.

luvun taitteestakin. Tutkimuksen lopussa seurataan siksi kastajien kannanottoja huomattavasti kauemmaksi.

Eräs tällaisen tutkimuksen ongelma on käsitteiden valinta. Oikeastaan kaikki käsitteet *reformaatio*-sanasta alkaen ovat ongelmallisia, koska niihin sisältyy tietty teologinen kannanotto. Joillakin sanoilla asioista on kuitenkin puhuttava. Olen yrittänyt käyttää mahdollisimman selviä ja neutraaleja käsitteitä. Ainakin muutamia niistä on syytä selittää lähemmin.

Lapsikaste-sana on huono, koska siihen helposti liittyy ajatus, että lapsen saama kaste on jotakin muuta kuin aikuisen saama kaste. Siksi olisi parasta puhua vain lasten kastamisesta. Toiston välttämiseksi olen kuitenkin käyttänyt myös *lapsikaste*-sanaa. Tätä ratkaisua voi perustella lähteillä. Kastajaliikkeen vastustajatkin nimittäin puhuivat *lapsikasteesta*. Reformaatioliikkeen johtajista olen käyttänyt varsin laajasti *reformaattorit*-nimitystä. Siihen liittyneet papit taas kutsuivat itseään mielellään saarnaajiksi. Näin he halusivat erottautua paaville uskollisina pysyneistä virkaveljistään ja samalla korostaa Jumalan sanan julistamista papin tärkeimpänä tehtävänä.

Uuden – oman käsityksensä mukaan oikean – kasteen ottaneista ihmisistä olen käyttänyt nimitystä *kastajat*. Tämäkin käsite on huono, koska kaikki liikkeen jäsenet eivät toimittaneet kasteita. Saksankielisessä muodossaan (*die Täufer*) se on kuitenkin viime vuosikymmeninä vakiinnuttanut asemansa. Englanninkielisessä tutkimuksessa taas käytetään uudesti *kastajat*-sanaa (*the Anabaptists*). Liikkeen jäsenet itse kutsuivat toisiaan tavallisimmin veljiksi ja sisariksi tai kristityiksi.⁶ Ehkä on myös syytä huomauttaa, että olen käyttänyt *kastajat*- ja *kastajaliike*-nimitystä kaikista niistä ryhmistä, joiden jäsenet olivat ottaneet aikuisina uuden kasteen. En ole siis yrittänytkään erottaa ”varsinaista kastajaliikettä” muista ryhmistä. Toisaalta kastajaliikkeen piirissä oli hyvinkin selvästi erottuvia ryhmiä (esimerkiksi hutterilaiset), joilla on omat jo vakiintuneet nimityksensä.

Entä miten puhua niistä, jotka pitivät lasten kastamista perusteettomana, mutta eivät kuitenkaan (vielä) olleet ottaneet uutta kastetta? Olen

⁶ Tästä myös *Clasen* 1972, 12–14.

käyttänyt nimitystä *radikaalit*, joka on alun perin lähtöisin englanninkielisestä maailmasta, mutta näyttää vakiintuvan myös saksankieliseen tutkimukseen.⁷ Strassburgin tapahtumien yhteydessä olen käyttänyt radikaalit-käsitettä kaikista papiston toteuttamaan reformaatioon tyytymättömistä ryhmistä. Kastajat-nimitystähän heistä ei voi käyttää, koska osa piti kasteesta syntynyttä riitaa aivan turhana eikä hyväksynyt kastajien toimintaa.⁸

⁷ Englanninkielisessä tutkimuksessa on *radical*-sana merkinnyt yleensä konservatiivisuuden vastakohtaa. Vastaava saksankielinen *radikal*-sana taas on merkinnyt perusteisiin saakka menevää, loppuun asti ajateltua. Luterilaisen tai zwingliläisen reformaation näkökulmasta katsottuna kastajaliike ei ollut tässä mielessä radikaali, vaan pinnallinen äärimmäisyysliike. Käsite radikaali reformaatio (*die radikale Reformation*) on kuitenkin vakiintunut myös saksankieliseen tutkimukseen.

⁸ Varsinkin ranskankielisessä kirjallisuudessa näistä ryhmistä on käytetty myös *nonkonformistit*-käsitettä (*les non-conformistes*).

2. ”Tavallisen miehen” vallankumous kastaja- liikkeen taustana

Saksan valtakunta oli joutunut 1520-luvun alkupuolella uuden ja vanhan taistelukentäksi. Martti Luther oli noussut arvostelemaan katolisen kirkon käytäntöä, opetusta ja johtajia. Paavin ja keisarin yritykset vaientaa hänet olivat ainakin toistaiseksi epäonnistuneet. Luther oli tosin joutunut hyvin ahtaalle. Hänen voimanaan oli kuitenkin profeetallinen näky historian lopputaistelun alkamisesta. Siihen tukeutuen Luther oli leimannut paavin odotetuksi antikristukseksi ja sanoutunut irti hengellisestä yhteydestä hänen kanssaan. Lutherin vakaumuksen mukaan antikristuksen mahtia vastaan ei ollut mitään muuta turvaa kuin Jumalan sana. Siksi Luther oli kärjistänyt teologiansa Jumalan sanan ja ihmisten sanojen väliseksi paradoksaaliseksi vastakohtaksi.¹

Sanoja olivat seuranneet teot. Lutherin kannattajat alkoivat muuttaa seurakuntien elämää uusien ajatusten mukaiseksi. Vapaasti saarnattu Jumalan sana näytti murtavan kaikki esteet. Leisnigin seurakunnalle keväällä 1523 osoittamassaan kirjoituksessa Luther esitti rohkean kuvan seurakunnasta, joka pystyi Jumalan selvän sanan perusteella toimimaan ja arvioimaan oppia.² Kirkon hajaantumista ei tarvinnut pelätä, koska kristittyjä sisäisesti ohjaava sana huolehti todellisen yhteyden säilymisestä.³ Jumalan sanan selvyuden korostaminen ja selvän sanan julista-

¹ Tästä lähemmin *Arffman* 1993, 60–63.

² *Arffman* 1993, 69.

³ *Contra Henricum regem Angliae*; WA 10:2, 219,21–220,4.

minen näyttivät riittävän kirkon elämän perustaksi. Mitään muita näkökohtia ei enää tarvittaisi.⁴ Kirkon menneisyydestä Lutherin kirjojen lukijat saivat miltei pelkästään kielteisen kuvan. Se näytti olevan vain Jumalan sanan vastaisia vääriä perinteitä ja oppeja, jotka oli työnnettävä sivuun.⁵

Saksista leviävät uutiset saivat aikaan syvälle ulottuvan muutoksen ilmapiiriin. Oliko vanha järjestys tosiaan menettänyt voimansa? Tiesivätkö sen edustajat itsekkin perusteidensa heikkouden? Uskoa koskeva keskustelu levisi oppineiden ja papiston piiristä tavallisen kansan pariin. Alistumisen ja entiseen tyytymisen aika näytti olevan ohi. Luku- ja kirjoitustaidon oppineet käsityöläisetkin tarttuivat vuodesta 1523 lähtien monin paikoin kynään saadakseen mielipiteensä julkisuuteen. Kirjapainoilla oli töitä.⁶

Papistolle murrosaika avasi toisenlaisia näkymiä. Uudet ajatukset näyttivät perustuvan ajan pätevimpään tietoon. Ne tuntuivat myös ratkaisevan monet vaikeat kysymykset. Eikö Lutherin esimerkkiä siis kannattanut seurata? Vanhassa kirkollisessa järjestelmässä oli korkeimmat virat usein varattu ylemmistä yhteiskuntaluokista lähtöisin oleville papeille. Nyt tämä järjestelmä näytti murtuvan. Papin sanoma ja hänen henkilökohtaiset ominaisuutensa nousivat uudella tavalla tärkeiksi. Astumalla Lutherin esimerkin mukaisesti rohkeasti esiin ja pitämällä kiinni perustelluista näkemyksistään saattoi nuori ja vaatimattomassakin asemassa oleva pappi nousta suunnannäyttäjäksi ja saavuttaa vaikutusvaltaisen aseman.

Humanismi oli jo luonut perinteisistä opillisista auktoriteeteista riippumattoman ja niihin kriittisesti suhtautuvan oppineen mallin. Kirjapainotaidon ansiosta käytettävissä olevan kirjallisuuden määrä kasvoi ennen kokemattomalla tavalla. Tavallinen seurakuntapappi tai koulumestari saattoi 1520-luvulla koota itselleen jo melkoisen kirjaston. Yhä useampi voi päästä käsiksi tiedon lähteisiin ja tehdä omia johtopäätöksiään. Tätä mahdollisuutta myös käytettiin. ”Tavallisen miehen” vallankumouksen rinnalla oli käynnissä ”tavallisen oppineen” vallankumous. ”Tavallinen

⁴ Ks. myös *De instituendis ministris ecclesiae*; WA 12, 191.

⁵ *Arffman* 1993, 69–70, 73–77.

⁶ Lähemmin *Arnold* 1990, 3–4, 38–40, 327.

mies” etsi tiennäyttäjiä – ”tavallinen oppinut” kuulijoita uusille ajatuksilleen. Thomas Müntzerin rooli on ehkä tunnetuin esimerkki siitä, mitä saattoi tapahtua, kun nämä kaksi vallankumousta kohtasivat. Vanhat auktoriteetit olivat menettäneet merkityksensä, mutta myöskään Luther ei välttämättä merkinnyt mitään.

Keskiajan yhteiskunnassa liittyivät hengellinen ja maallinen erottamattomasti yhteen. Muutoksen ilmapiiri ja muutoksen vaatimus levisivät siksi myös maallisten asioiden piiriin. Vaikenemisen aika näytti päättyvän. Patoutuneet jännitykset, ristiriidat ja tyytymättömyys puhkesivat esiin. Kristinuskon sanoma vapaudesta ja oikeudenmukaisuudesta sai yhteiskunnallisen ulottuvuuden. Selvimmin tämä tuli esiin talonpoikaissodan nimellä tunnetussa kapinaliikkeiden ja taistelujen sarjassa vuosina 1524–1525. Talonpoikien yhteenliittyminen oli alkanut jo ennen Lutherin esiintymistä. Nyt se sai uudenlaista sävyä ja uutta kaikupohjaa. Liikehdinnän painopiste oli Lounais-Saksassa. Kun Schwabenin liitto ei suostunut uudistuksiin, radikaalit johtajat saivat pettyneet talonpojat mukaansa ja kansannousu alkoi Schwarzwaldin eteläosassa kesällä 1524. Seuraavan talven kuluessa liikehdintä levisi joka suuntaan, Württembergiin, Frankeniin ja Thüringeniin saakka pohjoiseen, Elsassiin, itäiseen Schwabeniin, Sveitsin valaliiton alueelle ja Tiroliin. Edessä näytti olevan vastustamaton käänne ja uuden ajan alku. Entisen järjestyksen päättäväisimmät puolustajat olivat aluksi varsin passiivisia. Habsburgien sotilaallinen voima oli Pavian taisteluun (24.2.1525) saakka sidottu Italiaan. Kapinalliset kokoontuivat useisiin keskuksiin, mutta heillä ei ollut yhteistä johtoa eikä yhteisiä tavoitteita. Vastustajat saattoivat koota voimansa rauhassa. Sotatoimet alkoivat maaliskuussa, ja ratkaiseva käänne tapahtui toukokuussa (Frankenhausenin taistelu Thüringenissä 15.5. ja Zabernin taistelu Elsassissa 17.5.). Lounaisimmassa Saksassa kapinan voima murtui kuitenkin vasta kesä–heinäkuun vaihteessa. Kymmenettuhannet kapinalliset olivat menettäneet henkensä. Voittajat palauttivat järjestyksen monin paikoin armottoman kovin ottein. Tappion kärsineiden mieleen jäi pohjaton katkeruus ja viha.⁷

⁷ Talonpoikaissodan ja reformaation suhteesta *Lortz* 1962, 323–336 ja *Lau* 1964, 41–43.

Talonpoikaissota oli näkyvin ja dramaattisin osa ”tavallisen miehen” vallankumousta.⁸ Osa kapinallisista halusi vain torjua uudet rasitukset ja aateliston mielivallan sekä palauttaa ”vanhan hyvän järjestyksen”. Osa taas näki kapinan tavoitteet paljon laajemmin ja tavoitteli uutta, Jumalan tahdon mukaista ja todella oikeudenmukaista yhteiskunnallista ja kirkollista järjestystä. Siihen kuului myös kirkkoon kokoontuvan seurakunnan oikeus toimia, huolehtia omista asioistaan ja esimerkiksi valita itse papinsa. Nämä ajatukset nousivat vuosina 1523–1524 esiin monin paikoin sielläkin, minne talonpoikaissota ei varsinaisesti ulottunut. Etelä-Saksan kaupungeissakin ”tavallinen mies” nousi vaatimaan muutosta.⁹ Olosuhteet saattoivat olla hyvinkin erilaisia, mutta kysymykset olivat samoja: Mikä oli pysyvää, mikä taas muutettavissa olevaa? Kuka nousisi oikean tien näyttäjäksi? Miten oli suhtauduttava vanhaan järjestykseen ja sen edustajiin?

Kastajaliike syntyi tämän kuohuvan ajan lapsena, ”tavallisen miehen” vallankumouksen yhtenä säikeenä.¹⁰ Se katsoi asioita uskovasta, kokoon-tuvasta seurakunnasta ja sen pyhistä toimituksista käsin. Uutta, parempaa ja kristillisempää elämänmuotoa tavoittelevat ihmiset eivät ennen pitkää voineet olla pohtimatta kirkon tapaa kastaa vastasyntyneet lapset. Mistä tämä käytäntö oli lähtöisin? Oliko se perusteltu vai oliko siitä luovuttava? Kysymys ei ollut pelkästään yhdestä kirkollisen käytännön yksityiskohdasta. Leimatessaan lasten kastamisen vääräksi tavaksi kastajat asettivat koko myöhäiskeskiaikaisen yhteiskuntajärjestyksen kyseenalaiseksi.¹¹ Lapsena saatu kastehan liitti – juutalaisia lukuunottamatta – kaikki keisarin alamaiset katolisen kirkon jäseniksi. Saksan valtakunta taas oli sitoutunut katolisen kirkon uskoon ja edellytti sitä kaikilta alamaisiltaan. Lasten kastamisella oli näin laajat yhteiskunnalliset ja poliittiset ulottuvuudet. Siitä luopuminen merkitsi koko yhteen kasvaneen kirkollisen ja valtiollisen järjestyksen perustan pettämistä.

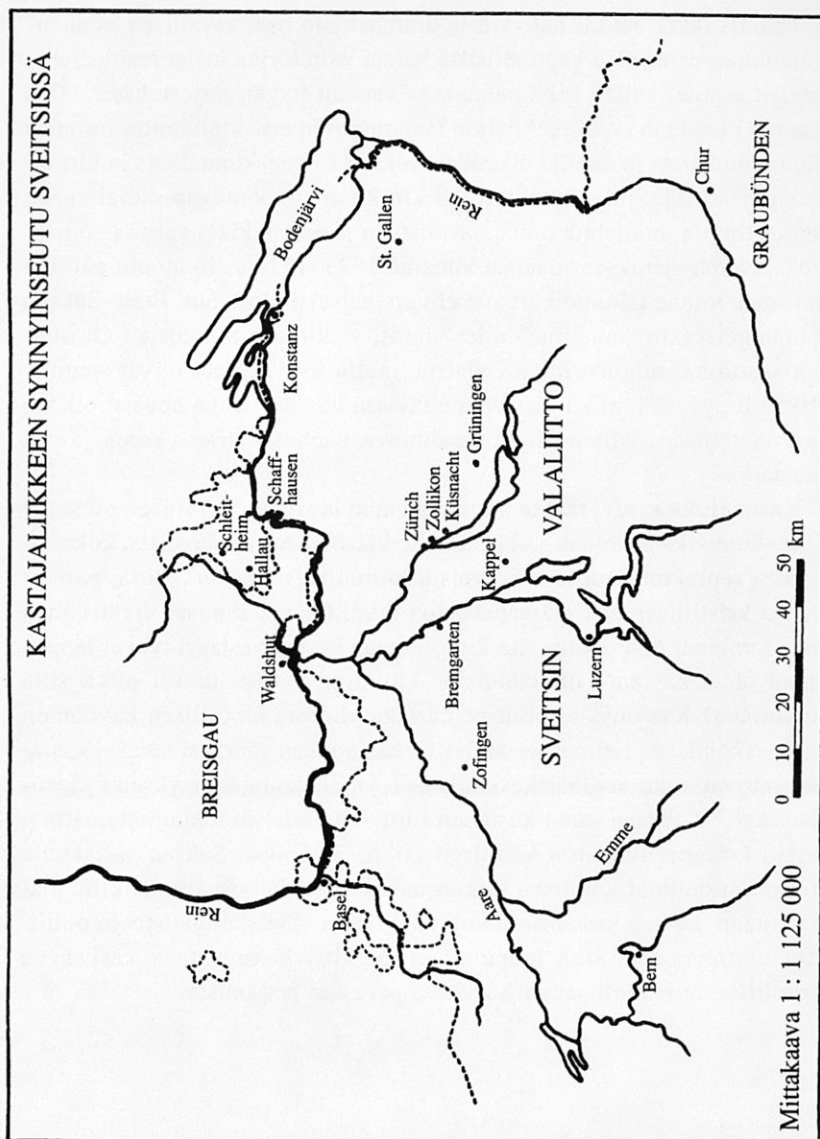
⁸ Tästä *Packull* 1987, 59.

⁹ *Lortz* 1962, 324.

¹⁰ Kastajaliikkeen ja talonpoikaissodan suhteesta *Goertz* 1987.

¹¹ Tästä *Fast* 1960, 224 ja *Dülmen* 1987, 180.

KASTAJALIIKKEEN SYNNYINSEUTU SVEITSISSÄ



3. Lasten kastaminen nousee kiistan kohteeksi

3.1. Zürichin reformaatioliike ajautuu kriisiin

Lutherin kapina katolisen kirkon johtoa vastaan oli saanut nopeasti vastakaikua myös Sveitsissä. Valaliitto koostui käytännöllisesti katsoen itsenäisistä alueista (Ort), joista useimmat olivat kaupunkivaltioita.¹ Niitä johtivat pormestarit ja kahdesta osasta koostuvat raadit.² Monissa kaupungeissa oli jo ennen reformaatiota totuttu viettämään perinteisten messujen rinnalla jopa päivittäin myös toisenlaista jumalanpalvelusta, jossa saarna oli keskeisessä asemassa. Tällaisia jumalanpalveluksia varten oli perustettu erityisiä papinvirkoja, joihin pyrittiin saamaan tunnettuja saarnaajia.³ Lutherin sanoma sai kannatusta varsinkin näiden Jumalan sanan ympärille kokoontumaan tottuneiden ihmisten piirissä. Myös Sveitsissä ryhdyttiin vaatimaan muutosta. Liikehännän keskuspaikaksi muodostui Zürich,⁴ ja sen suunnannäyttäjäksi nousi Grossmünsterin, kaupungin pääkirkon, kirkkoherrana (Leutpriester) vuodesta 1518 lähtien toiminut Ulrich Zwingli. Helmikuussa 1522 Zwingli ja hänen kannattajansa rikkoivat paastomääräyksiä vastaan. Perinteinen kirkollinen järjestys alkoi murtua.

¹ Valaliitosta ja Sveitsin reformaation lähtökohdista *Locher* 1979, 17–21.

² Iso raati kokoontui vain tärkeitä päätöksiä tehtäessä. Sillä välin asioita hoiti pieni raati.

³ *Schindler* 1984, 60.

⁴ Zürichin kaupungissa oli noin 5 000, sen alaisuuteen kuuluvalla maaseudulla (Untertanenland) noin 50 000 asukasta. *Stayer* 1978, 94.

Zwingli näki alusta lähtien Zürichin yhtenä jakamattomana yhteisönä. Hän pyrki saamaan taakseen raadin tuen ja reformoimaan sen avulla koko yhteisön. Zwinglin ajattelussa oikea kirkollinen ja poliittinen järjestys kuuluivat erottamattomasti yhteen ja tukivat toisiaan.⁵ Kaupungin johdon tuki ei kuitenkaan ollut Zwinglille mikään itsestäänselvä asia. Osa raadin jäsenistä vastusti omavaltaista kirkolliseen järjestykseen puuttumista. Monet muutkin suhtautuivat Zwingliin varauksellisesti.⁶ Tammikuussa 1523 pidetty suuri väittely oli kuitenkin Zwinglille menestys. Raati totesi hänen opetuksensa Raamatun mukaiseksi ja sellaisena ainakin toistaiseksi sallituksi.⁷ Raadin päätös ei merkinnyt, että se olisi hyväksynyt Zwinglin koko opin tai sitoutunut siihen. Talvesta 1523 lähtien Zwingli kuitenkin käytännössä nousi Zürichin kirkkopoliitiikan suunnannäyttäjäksi. Toisaalta raati piti tiukasti kiinni omista eduistaan. Konstanzin piispan menettäessä otteensa se pyrki saamaan itselleen päätösvalan Zürichin kirkollisissa asioissa. Samalla raati vastusti radikaaleja muutoksia. Se yritti näin säilyttää kaupunkivaltion hengellisen yhtenäisyyden ja ottaa huomioon myös muiden valaliiton jäsenten reaktiot.

Ainakin keskusteluissa perinteinen seurakuntaelämä oli joka tapauksessa joutunut perusteellisen uudelleen arvioinnin kohteeksi. Tämä koski myös kastetta ja ehtoollista. Zwinglin käsityksen mukaan katolinen kirkko oli harhautunut opettamaan niistä Raamatun vastaisesti. Kuitenkin yksin ihmisen uskonsuhde Kristukseen oli tärkeä. Kaste ei pelastanut ketään. Se oli vain kastettavan sitoutumista Kristukseen ja jatkuvaan parannukseen. Mutta pystyikö vastasyntynyt lapsi tähän? On varsin ymmärrettävää, että myös kirkon perinteinen tapa kastaa lapset joutui kriittisen arvioinnin kohteeksi. Säilyneet lähteet osoittavat, että Zwingli oli jo miettinyt kastekäytäntöä ja keskustellut siitä ystäviensä kanssa. Kastajaliikkeen johtajien myöhempien todistusten mukaan hän oli keskusteluissa ja jopa saarnoissaan hyväksynyt sen, että vastasyntyneiden lasten

⁵ Tästä Walton 1968, 68–69 ja Stayer 1975, 22.

⁶ Tästä Stayer 1975, 24–25.

⁷ Lähemmin Oberman 1977, 274–275, 299–300.

kastamisesta luovuttaisiin.⁸ Kasteesta keväällä 1525 kirjoittamassaan teoksessa Zwingli itsekin myönsi, että hän oli aluksi hyväksynyt kastekäytännön muuttamisen.⁹ Myös vuodelta 1523 säilyneet tiedot viittaavat tähän.

Tammikuussa 1523 pidetyn väittelyn artiklojen selityksessään Zwingli pohti konfirmaatiota ja tuli siinä yhteydessä myös kasteeseen. Hänen käsityksensä mukaan konfirmaatio oli syntynyt samaan aikaan, kun vastasyntyneitä lapsia oli alettu yleisesti kastaa.¹⁰ Konfirmaation avulla oli haluttu varmistaa, että lapsena kastetut tulivat tuntemaan uskon. Zwingli totesi tietävänsä kyllä – kuten ”vanhat” osoittivat – että lapsia oli jossain määrin kastettu vanhoista ajoista saakka. Se ei kuitenkaan ollut aikaisemmin ollut yhtä tavallista kuin myöhemmin.¹¹ Lapsia oli ensin yhdessä opetettu, ja heidät oli kastettu sen jälkeen, kun he olivat uskoneet sydämessään ja tunnustaneet uskonsa suullaan. Zwingli toivoi, että pienenä kastettuja lapsia olisi voitu opettaa tehokkaasti – samaan tapaan kuin ennen lapsikasteen yleistymistä oli tehty.¹² On selvää, että tällaisesta ajattelusta oli enää lyhyt hyppäys kastekäytännön muuttamiseen. Balthasar Hubmaierin myöhemmän kertomuksen mukaan Zwingli olikin myöntänyt kahdenkeskisessä keskustelussa keväällä 1523, että lapsia olisi ennen kastetta tullut opettaa. Vanhan kirkon katekumenaatti olisi näin voitu elvyttää.¹³

⁸ Felix Manzin kirje Zürichin raadille (vuodenvaihteessa 1524–1525); *QGTS* 1, 27. Hans Hottingerin kuulustelu (18.–25.2.1525); *QGTS* 1, 53. Konrad Grebelin kuulustelu (12.7.1525); *QGTS* 1, 90. Balthasar Hubmaierin kuulustelu 11.4.1526; *QGTS* 1, 195. *Locher* 1979, 240, 244.

⁹ Z 4, 228: Denn der irrumb hat ouch mich vor etwas jaren verfu(e)rt, das ich meint, es wäre vil wäger, man touffte die kindle erst, so sy zu gutem alter komen während, ... *Stayer* 1975, 37.

¹⁰ Z 2, 123: das die firmung erst in einen bruch kummen sye, als man die kinder gemeinlich hat angehebt in der kindtheit, ja, so bald sy worden sind, touffen, ...

¹¹ Z 2, 123: Wiewol ich weiss, als die alten anzeigend, das man von alter har die kind etwan getoufft hat, ist es doch nit also gemein xin als zu unseren zyten, ...

¹² Z 2, 123, 12–19.

¹³ Ein gesprech ... auf Mayster Vlrichs Zwinglens zu Zürich Tauffbuchlen ... (1526); *QGT* 9, 186: Da hastu mir recht geben, das man die Kinder nit Tauffen solle, ee sy im glauben vnderricht seyent. Es sey vor zeytten auch

Zwinglin ajattelussa kiinnittää huomiota se, että hän tarkasteli kaste-käytäntöä vanhan kirkon näkökulmasta. Koska vanha kirkko ei ollut yleisesti kastanut lapsia, tästä tavasta voitiin luopua. Zwinglin ajatuskullussa näkyy hänen raamattuhumanistinen taustansa. Tällaisessa ajattelussa lähdettiin liikkeelle siitä tosiasiasta, että kristinuskko oli syntynyt kreikkalais-roomalaisen maailman piirissä. Antiikin maailmassa toiminut vanha kirkko oli pitänyt kiinni Raamatun opetuksesta. Barbaarien hyökkäykset ja Rooman valtakunnan tuhoutuminen olivat kuitenkin joltaneet kulttuurin rappioon. Seuraukset olivat ulottuneet myös hengellisen elämän alueelle. Vaikka Zwingli Lutherin tavoin korosti Raamatun asemaa kristillisen uskon ainoana perustana, se ei hänen käsityksensä mukaan merkinnyt vanhan kirkon sivuuttamista. Vanha kirkko ja koko antiikin maailma olivat konteksti, jonka yhteydessä Raamattu voitiin ymmärtää oikein.¹⁴

Entä Zwinglin lähteet? Minkä tietojen perusteella hän oli päättänyt ajattelemaan, että vanha kirkko ei ollut yleisesti kastanut lapsia? Tähän kysymykseen säilyneet lähteet eivät vastaa. Kuten jäljempänä osoitetaan, monet muutkin sveitsiläiset ja eteläsaksalaiset oppineet ajattelivat 1520-luvun alussa samaan tapaan. Zwinglin tekstistä ei myöskään käy ilmi, mitä hän tarkoitti ”vanhoilla”, jotka osoittivat, että lasten kastaminenkin oli vanha käytäntö. Todennäköisesti Zwingli viittasi yleiseen katoliseen käsitykseen, jonka mukaan lasten kastaminen oli peräisin jo varhaisimmasta kirkosta. Myös kanoninen oikeus sisälsi tähän viittaavaa aineistoa.¹⁵

Kesästä 1523 lähtien Zwinglin kannattajien joukossa alkoi ilmetä tyytymättömyyttä reformaation hitaaseen etenemiseen.¹⁶ Erimielisyys puhkesi esiin vuoden lopulla. Zürichin reformaatioliikkeen piiriin muodostui

also gewesen, derhalb man sy Catechumenos genennt hat. *Bergsten* 1961, 110.

¹⁴ Lähemmin *Locher* 1981, 111–112 ja *Schindler* 1984, 27, 49.

¹⁵ Zwingli oli juuri edellä kirjoittanut vanhoista opettajista (by den alten lere-ren), jotka eivät olleet tunteneet konfirmaatiota (Z 2, 122, 20–22), ja vanhoista (von den alten), joilta hän oli kuullut entisinä aikoina voimassa olleesta konfirmaatiokäytännöstä (Z 2, 123, 1–4). Kanonisesta oikeudesta ks. s. 40.

¹⁶ Tästä käydyistä keskustelusta *Goertz* 1975, 11–13.

radikaali siipi,¹⁷ jonka keskeisimpiä hahmoja olivat Konrad Grebel ja Felix Manz. Noin 25-vuotias Grebel kuului vanhaan zürichiläiseen sukuun, mutta oli reformaation vuoksi riitaantunut raatimiehenä toimivan isänsä kanssa. Hiukan nuorempi Manz taas oli arvostettuun sukuun kuuluvan kaniikin avioton poika. Molemmat olivat saaneet opillista sivistystä. Radikaalit saivat tukea Zürichin maaseudulta, jossa oltiin tyytymättömiä uudistusten hitauteen, varsinkin siihen, että kymmenysten perimistä ei lopetettu.¹⁸ Radikaalien mielestä myös kastekäytäntöä oli ryhdyttävä muuttamaan raadista välittämättä. Siihen olikin helppo puuttua. Zürichin alueella olevissa Witikonin ja Zollikonin seurakunnissa jotkut vanhemmat kieltäytyivät jo vuonna 1523 kastattamasta lapsiaan.¹⁹ Vuoden 1524 kuluessa kastekysymys nousi yhä keskeisemmäksi. Ainakin Konrad Grebel näyttää tutkineen määrätietoisesti kastekäytännön historiaa koskevia tietoja.²⁰

Myös radikaalit pyrkivät koko Zürichin hengellisen elämän reformoimiseen.²¹ Heidän mielestään reformaatioon liian varovaisesti ja epäröiden, osittain jopa kielteisesti suhtautuva raati oli kuitenkin sivuutettava. Seurakuntaelämää oli ryhdyttävä muuttamaan päättäväisesti sitä kuuntelematta. Zürichin hengellinen elämä olisi näin voitu ohjata oikeaan suuntaan. Olisi syntynyt toimintakykyinen, raadin jarrutuksesta riippumaton seurakunta. Ennen pitkää myös kaupungin johdon olisi ollut pakko hyväksyä tapahtuneet tosiasiat. Erimielisyyden ytimenä oli siis kysymys, missä määrin raadilla oli oikeus päättää hengellisestä elämästä.²²

¹⁷ Lähemmin *Stayer* 1975, 33–35.

¹⁸ *Stayer* (1975, 27–33 ja 1978, 95–96) on pitänyt Zürichin maaseudun kylien tyytymättömyyttä radikalismien varsinaisena juurena, samoin myös *Goertz* (1988, 18). Radikaalien maaseudulta tammikuussa 1525 saama tuki ja esimerkiksi Witikonin papin Wilhelm Reublinin karkottaminen (*QGTS* 1, 36) osoittavat, että kaupungin radikaaleilla ja Zürichin maaseudun tyytymättömyydellä oli yhtymäkohtia. *Packull* (1987) puhuu Zürichin kastajaliikkeen sosiaalista taustaa käsittelevässä artikkelissaan yleisemmin ”tavallisen miehen” reformaatiosta.

¹⁹ *Packull* 1987, 58. *Stayer* (1975, 37) ajoittaa tämän vasta seuraavaan vuoteen.

²⁰ *Brecht* 1973, 150.

²¹ Tästä lähemmin *Stayer* 1975, 21.

²² Lähemmin *Yoder* 1962, 154, 162–166, 168 ja *Stayer* 1975, 21.

Zwinglin lähtökohtana oli luottamus Raamatun sanaan ja sen valtavaan voimaan. Saksin tapahtumat olivat jo osoittaneet, miten Jumalan sana pystyi murtamaan vastustuksen ja kääntämään epätoivoiseltakin näyttävän tilanteen voitoksi. Luther oli myös osoittanut, että reformaatioliikkeen oli otettava maalliset vallanpitäjät huomioon ja toimittava heidän sietokykynsä rajoissa. Zwinglin käsityksen mukaan Zürichissäkin voitiin tyytyä raadin hyväksymiin reformeihin ja luottaa siihen, että Raamatun mukainen saarna ajan mittaan vaikuttaisi ja saisi raadin saattamaan reformaation loppuun.²³

3.2. Radikaalit vaativat kirkon vanhan kastekäytännön palauttamista

Säilyneistä lähteistä ensimmäinen yksityiskohtaisempi esitys Zürichin radikaalien ajatuksista löytyy Konrad Grebelin ja hänen ystäviensä Thomas Müntzerille Thüringeniin lähettämästä kirjeestä, joka on päivätty 5.9.1524.¹ Zürichiläiset olivat saaneet tietoja Müntzerin näkemyksistä. Kirjeellään he yrittivät päästä yhteisymmärrykseen hänen kanssaan. Zürichiläiset hyväksyivät Müntzerin kritiikin lasten kastamista kohtaan – sellaisena kuin he olivat sen ymmärtäneet. Samoin he hyväksyivät ajatuksen, että ”heikkojen veljien” huomioon ottaminen ei saanut estää reformaation toteuttamista. Sen sijaan zürichiläiset eivät hyväksyneet oikean järjestyksen toteuttamista voimakeinoin. Lisäksi he yrittivät saada Müntzerin omaksumaan heidän käsityksensä oikeasta jumalanpalveluksesta.² Kirje osoittaa, että Grebelin ystäväpiiri oli jo hyvin varma asiastaan.³ Sen mukaan oikea kirkko oli uskoviensa yhteisö, joka pystyi

²³ Tästä Yoder 1968, 136–137.

¹ Tämän kirjeen vaiheista ja säilymisestä St. Gallenissa Bender 1950, 111.

² QGTS 1, 13–21. Yoder 1962, 31.

³ QGTS 1, 14: Nach dem wir aber die gschrift ouch zehand genommen habend und von allerley artiklen besechen, sind wir etwass bericht worden und habend den grossen und scha(e)dlichen mangel der hirten, ouch unseren erfunden, ...

toimimaan, valvomaan jäseniään ja harjoittamaan kirkkokuria. Se ei turvautunut väkivaltaan, vaan kärsi mielummin vainoa. Kristus vahvisti kuitenkin sitä ja säilytti sen loppuun saakka. Lapsikasteesta luopuminen ja uskonsa tunnustavien ihmisten kastamiseen siirtyminen oli kiinteä osa tätä näkyä oikeasta lopunajan kirkosta.⁴

Zürichiläisten kirjeessä oli kaksi viittausta historiaan. Heidän käsityksensä mukaan Augustinus, Tertullianus, Theofylaktos ja Cyprianus olivat erehtyneet opettaessaan, että kaste teki kastettavan autuaaksi.⁵ Kirjeen lähettäjät sanoutuivat siis irti näiden isien opetuksesta. Heidän mielestään lukuisat raamatunkohdat osoittivat, että Kristuksen kärsimys sinänsä pelasti sellaiset lapset, jotka eivät vielä pystyneet erottamaan hyvää ja pahaa.⁶ Vähän myöhemmin zürichiläiset selittivät käsitystään kastekäytännön historiasta. Nyt he nojautuivat vanhimpaan kirkkoon. Heidän käsityksensä mukaan tapa kastaa lapset oli vastoin koko Raamatua ja paaviutta. Se oli syntynyt vasta apostolien ajan jälkeen. Kirkko oli Cyprianuksen ja Augustinuksen ajoista lähtien 600 vuoden ajan kastanut sekä uskovia aikuisia että lapsia, jotka eivät vielä pystyneet uskomaan.⁷ Paaviuden mainitseminen tuntuu tässä yhteydessä yllättävältä. Kirjeen lähettäjien tarkoituksena lieene ollut sanoa, että myöskään vanhimmat paavit eivät olleet tunteneet tai ainakaan hyväksyneet tapaa kastaa vastasyntyneitä lapsia. Tämä tapa oli tullut kirkkoon vasta Cyprianuksen ja Augustinuksen ajasta lähtien. Oikea ja väärä käytäntö olivat sen jälkeen eläneet rinnakkain, kunnes väärä käytäntö oli lopulta 600 vuoden

⁴ Yoder 1962, 31–33.

⁵ Bysanttilaisen teologin, Ochrydan arkkipiispana toimineen Theofylaktoksen (k. 1108) mainitseminen tuntuu varsin yllättävältä. Brechtin (1973, 150 alav. 17) mukaan zürichiläisten tiedot lienevät perustuneet Johannes Oekolampadiuksen toimittamaan lähdejulkaisuun. Cyprianuksen ja Augustinuksen mainitseminen taas saattaa pohjautua kanoniseen oikeuteen (De consecratione D. 4 c. 127, 129; CIC 1, 1400–1404).

⁶ QGTS 1, 18. Yoder 1968, 67.

⁷ QGTS 1, 18: dass der kindertouff ein unsinniger, gotzlesteriger gewel sy wider alle gschrift, ouch wider dass bapstumb; wan wir findend, dass fil jar nach der apostlen zitt durch Cipryanum und Augustinum sechshundert jar lang gloubende und ungloubende mitteinandren getoufft sind worden etc. Cyprianusta ja Augustinusta koskevasta viittauksesta Brecht 1973, 150 alav. 17.

jälkeen syrjäyttänyt kokonaan oikean ja jäänyt yksin vallitsevaksi.⁸ Tämä osoittanee, että Zürichin radikaalit sijoittivat jo tällöin oikean kastekäytännön lopullisen katoamisen paavi Nikolaus I:n (858–867) jälkeiseen aikaan.⁹

Miten Grebel ja hänen ystävänsä olivat päätyneet tällaiseen käsitykseen kastekäytännön historiasta? Mitä tietolähteitä heillä oli ollut käytössään?¹⁰ Radikaalien piirtämä kuva näyttää paljon yksityiskohtaisemmalta kuin Zwinglin vuonna 1523 esittämät viittaukset.

Saksin reformaatioliikkeen radikaalien johtajien vaikutusta ei säilyneiden lähteiden perusteella voi osoittaa. Zürichin radikaalit tiesivät, että Thomas Müntzer oli vuoden 1524 aikana ilmestyneissä kirjasissaan leimannut lasten kastamisen perusteettomaksi tavaksi. Hänen käsityksensä mukaan apostolien aikana oli kastettu vain aikuisia katekumeeneja, jotka ensin olivat saaneet opetusta.¹¹ Voi kuitenkin kysyä, oliko näissä ajatuksissa Konrad Grebelille ja hänen ystävilleen enää mitään uutta. Müntzer ei myöskään näytä tehneen ajatuksistaan kovin pitkälle meneviä johtopäätöksiä.¹² Zürichin radikaalien muista mahdollisista yhteyksistä Müntzerin kanssa ei ole säilynyt tietoja.¹³ Sen sijaan tiedämme, että Konrad Grebel oli ollut kesästä 1524 lähtien kirjeenvaihdossa Andreas Karlstadtin kanssa. Sen sisältöä ei kuitenkaan tunneta.¹⁴

⁸ Tästä myös Yoder 1968, 66–67.

⁹ Lähemmin Yoder 1968, 68–69.

¹⁰ Konrad Grebelin lähteistä myös Brecht 1973, 149–152.

¹¹ Protestation oder empietung Tome Mu(e)ntzers von Stolberg am Hartzs seelwarters zu Alstedt seine lere betreffende vnnd tzum anfang von dem rechten Christen glawben vnnd der tawffe; *TM*, 227–229. Bergsten 1961, 201–202. Elliger 1975, 396.

¹² Elliger 1975, 633.

¹³ Lähemmin Elliger 1975, 630. Heinrich Bullingerin 1560-luvulla kirjoittaman reformaatiohistorian (*BRG*, 237) mukaan Zürichin radikaalien ajatukset olivat peräisin Zwickauun profeetoilta ja Müntzeriltä. Tästä Bender 1950, 112–119.

¹⁴ Hillerbrand 1962, 162–164. Rupp (1959, 2) mukaan Felix Manzin Zürichin raadille vuodenvaihteessa 1524–1525 lähettämän kirjeen (ks. s. 36) kieli viittaa siihen, että Manz on käyttänyt pohjatekstinä Karlstadtin kasteesta kirjoittamaa, mutta sittemmin kadonnutta traktaattia (ks. s. 30). Karlstadt karkotettiin Saksista syyskuussa 1524. Lokakuun lopulla hän kävi Zürichissä ja otti yhteyttä Grebelin ystäväpiiriin.

Kastajia vastaan seuraavana keväänä julkaisemassaan kirjassa Zwingli leimasi lapsikasteen liittämisen paavi Nikolaukseen radikaalien oppineen kirkiryhmän valheeksi.¹⁵ Heinrich Bullinger taas totesi Berniin vuoden 1525 lopulla lähettämässään kirjoituksessa, että lapsikasteen liittäminen paavi Nikolaus I:een oli ”Konrad Grebelin valhe”.¹⁶ Minkä tietojen perusteella Grebel – tai radikaalien kirkiryhmä – oli päätenyt tällaiseen käsitykseen, ei ole pystytty osoittamaan. Lähinnä kysymykseen tulee kanoninen oikeus. Gratianuksen kokoelman kastetta koskevassa osassa oli monia vanhan kirkon katekumenaattiin liittyviä ohjeita.¹⁷ Saattaa olla, että Zürichin radikaalit pitivät erästä Nikolaus I:n dekreettiä¹⁸ myöhäisimpänä asiakirjana, jossa puhuttiin kastettavien opettamisesta. Toinen tietolähde, joka on saattanut vaikuttaa radikaalien ajatteluun, on elsassilaisen humanistin Beatus Rhenanuksen Baselissa vuonna 1521 julkaisema Tertullianuksen teosten kokoelma. Beatus Rhenanus oli eräässä siihen kirjoittamassaan johdannossa viitannut kastekäytännön historiaan ja todennut, että ”vanhojen” aikana oli kastettu yleensä aikuisia. Tämä käytäntö oli ollut voimassa Kaarle Suuren ja Ludvig Hurskaan aikaan saakka.¹⁹ Konrad Grebelin tiedetään lähettäneen Beatus Rhenanuksen julkaiseman kirjan vuoden 1522 alussa langolleen Joachim Vadianukselle St. Galleniin.²⁰ Zürichin radikaaleja koskevista lähteistä ei muita viittauksia siihen kuitenkaan löydy.²¹

Lisäksi on selvää, että Zürichin radikaalien käsitys oikeasta kastekäytännöstä on nähtävä laajempaa taustaa vasten. Se liittyy Sveitsin ja Etelä-Saksan reformaatioliikkeen piirissä levottomana syksynä 1524 käytyyn keskusteluun. Monet muutkin vaikuttajat kuin Konrad Grebel ja hänen ystävänsä ajattelivat, että esiin noussutta kastekysymystä ei voitu sivuuttaa. Sen suhteen oli päästävä selvytyteen.

¹⁵ Z 4, 278,23–279,1. *Berg* 1991, 81 alav. 123.

¹⁶ *HB* 3:2, 81. *Fast* 1959, 21.

¹⁷ De consecratione D. 4; *CIC* 1, 1361–1412.

¹⁸ De consecratione D. 4 c. 57; *CIC* 1, 1382: Catecismi baptizandorum a sacerdotibus unusquisque ecclesiae possunt fieri, sicut in sancta hac Romana ecclesia (cui, Deo auctore, ministerium nosti famulatus exhibemus) solempniter fieri conprobantur.

¹⁹ Ks. s. 73.

²⁰ Lähemmin *Bender* 1950, 193–194.

²¹ Ks. myös s. 72–73.

Ehkä läheisin keskusteluyhteys zürichiläisillä oli St. Gallenin uudistusmielisten kanssa. Sikäläinen reformaatioliike näyttää saaneen alkusysäyksen Balthasar Hubmaierilta.²² Jotkut – todennäköisesti Hubmaierilta vaikutteita saaneet – uudistusmieliset pitivät lasten kastamista vääränä käytäntönä jo kesällä 1523.²³ Selväpiirteinen reformaatioliike muotoutui kuitenkin vasta vuoden 1524 kuluessa Johannes Kesslerin pitämien raamattuluentojen ympärille.²⁴ Kessler oli opiskellut Wittenbergissä vuosina 1522–1523, muuta palannut sen jälkeen satulasepäksi kotikaupunkiinsa. Myös humanistina tunnettu kaupunginlääkäri Joachim Watt (Vadianus) antoi tukensa reformaatiopyrkimyksille. Sen sijaan St. Gallenin papeilla ei ollut liikkeessä merkittävää osaa. Kastekäytäntö ei aluksi näytä olleen huomion kohteena. Johannes Kessler on nimittäin kuvannut Sabbata-nimisessä kronikassaan, miten hämmäntynyt hän oli, kun tämä kysymys nousi ensimmäisen kerran esille raamattuluentoilla kesällä 1524.²⁵ Reformaatioliikkeen piiriin alkoi – samoin kuin Zürichissäkin – muotoutua radikaali siipi. Sen näkyvin hahmo oli entinen premonstratenssimunkki Wolfgang Schorant, joka tunnettiin paremmin Uolimanninimisenä.²⁶ Kastekysymys askarrutti kuitenkin myös reformaation maltillisia kannattajia. Niinpä Vadianus, Konrad Grebelin lanko ja opettaja, oli joulukuun lopulla vakuuttunut, että kastekäytäntö oli ennen pitkää korjattava totuuden sanan mukaiseksi. Keskustelun aiheena oli vain se, miten tämä korjaus oli viisainta tehdä.²⁷

Samanlainen keskustelu oli käynnissä Waldshutissa Reinin varrella. Pienen kaupungin merkittävin oppinut oli teologian tohtori Balthasar Hubmaier. Hän oli luonut näyttävän uran Ingolstadtin yliopiston professorina ja Regensburgin tuomiokirkon saarnaajana. Vuodesta 1521 lähtien Hubmaier oli toiminut pappina Waldshutissa. Ollessaan talvella 1522–1523 Regensburgissa hän omaksui reformaatioliikkeen sanoman ja ryhtyi Waldshutiin palattuaan saarnaamaan sen mukaises-

²² *Fast* 1960, 228.

²³ Benedikt Burgauer Konrad Grebelille 21.7.1523; *QGTS* 2, 330. *Fast* 1960, 226 alav. 10 ja 1973, 330 alav. 4.

²⁴ *Yoder* 1962, 49.

²⁵ *QGTS* 2, 602–603.

²⁶ *Yoder* 1962, 49.

²⁷ Vadianus Grebelille 28.12.1524; *Va Br* 3, 99.

ti.²⁸ Myös tapa kastaa lapset alkoi askarruttaa Hubmaieria. Se tuntui hänestä perusteettomalta.²⁹ Keväällä 1523 Hubmaier keskusteli kasteesta Zwinglin kanssa. Miehet näyttävät olleen yhtä mieltä vanhan kirkon katekumenaatin elvyttämisestä siten, että lapsia opetettaisiin ennen kastetta.³⁰

Koska Waldshut kuului Habsburgien alueisiin, Hubmaier joutui väis-tämättä ristiriitaan Itävallan hallituksen kanssa. Waldshutilaiset asettui-vat kuitenkin hänen puolelleen ja antoivat kesällä 1524 selkeästi tukensa reformaatioliikkeelle.³¹ Se merkitsi kapinaa. Itävaltalaiset eivät kuiten-kaan pystyneet heti kukistamaan omapäistä kaupunkia. Se sai tukea myös zürichiläisiltä.³² Kastekysymyksen noustua keskustelun kohteeksi myös Hubmaier ryhtyi käsittelemään sitä kirjeissään. Syksyllä hän näyt-tää keskustelleen kasteesta uudelleen Zwinglin kanssa. Nyt keskustelun tulos ei kuitenkaan tyydyttänyt häntä. Marraskuussa lähettämässään ly-hyessä viestissä Hubmaier vaati Zwingliä ”Jumalan tähden” selvittämään käsityksensä kasteesta.³³

Myös Baseliin oli Zürichin esimerkin mukaisesti syntynyt selväpiir-teinen reformaatioliike. Baselin raati noudatti kuitenkin lähinnä raamat-tuhumanismin pohjalta noussutta linjaa. Se tosin kannatti perinteisen kirkollisen järjestyksen puitteissa tapahtuvia uudistuksia, mutta torjui reformaation. Toisaalta raati yritti pitää yllä asiallisen keskustelun va-pautta eikä hyväksynyt reformaatioliikkeen tukahduttamista.³⁴ Keväällä 1523 se antoi käskykirjeen, jonka mukaan saarnaajien oli vältettävä turhia riitoja, opetettava pelkästään Raamatun totuutta ja oltava valmiit perustelevaan oppinsa sen avulla.³⁵

Baselin reformaatioliikkeen suunnannäyttäjäksi oli noussut teologian tohtori Johannes Oekolampadius. Hän oli tutustuttuaan Lutherin oppei-

²⁸ Bergsten 1961, 103–107. Windhorst 1976, 6–12.

²⁹ Lähemmin Bergsten 1961, 110–112.

³⁰ Ks. s. 21. Myös Sachsse 1914, 157–158.

³¹ Bergsten 1961, 120–139.

³² Bergsten 1961, 144–165.

³³ Hubmaier Zwinglille (marraskuussa 1524?); Z 8, 254: Caeterum scribe mihi propter deum de baptisate. Bergsten 1961, 212–213. Windhorst 1976, 14.

³⁴ Lähemmin Arffman 1985, 160–175.

³⁵ Käskykirje on painettuna BRA 1, 65–69.

hin jättänyt Altomünsterin birgittalaisluostarin ja tullut Baseliin, äitinsä kotikaupunkiin, marraskuussa 1522.³⁶ Jo keväällä 1523 Oekolampadius oli saanut raadin tuella teologian professorin viran Baselin yliopistosta.³⁷ Viimeistään syksystä 1523 lähtien hän piti myös saarnoja Baselin Pyhän Martin kirkossa.³⁸ Oekolampadius oli perehtynyt laajasti vanhan kirkon isien kirjoituksiin ja teologiaan. Baseliin palattuaankin hän oli toimittanut painettavaksi latinaksi kääntämiään kreikkalaisten isien teoksia.³⁹

Lasten kastamisesta keskusteltiin kesällä 1524 Baselissakin.⁴⁰ Syksyllä Oekolampadius katsoi parhaaksi neuvoa kirjanpainaja Johann Bebeliä luopumaan Andreas Karlstadtin lapsikastetta vastaan kirjoittaman traktatin julkaisemisesta. Zwinglille marraskuussa lähettämässään kirjeessä Oekolampadius totesi varovasti, että hän ei vielä hyväksynyt Karlstadtin vaatimusta lopettaa lasten kastaminen, vaan oli pitänyt siihen saakka kiinni Augustinuksen kasteopista. Oekolampadiuksen sanamuoto osoittaa, että hän tunsi itsensä epävarmaksi eikä pitänyt kastekysymystä lopun käsiteltynä.⁴¹

Myös Strassburgissa reformaatioliike oli saanut nopeasti vastakaikua. Sielläkin seurattiin Zürichin esimerkkiä. Muutamat papit alkoivat tehdä muutoksia seurakuntaelämään, ennen muuta messuun. Strassburgin reformaatioliikkeen näkyvimpiä hahmoja olivat Pyhän Laurentiuksen seurakunnan kirkkoherra Matthäus Zell, Pyhän Aureliuksen seurakunnan kirkkoherra Martin Bucer, Pyhän Tuomaan alttarisäätiön rovasti Wolfgang Capito ja tuomiokirkon saarnaaja Kaspar Hedio. Raati salli heidän toimintansa, koska reformaatioliikkeellä oli takanaan laajojen piirien tuki.⁴²

Myös kastekäytäntö joutui uudelleen arvioinnin kohteeksi. Kanonisen oikeuden kummeja koskevat määräykset tuntuivat perusteettomilta,⁴³ samoin myös monet kasteeseen perinteisesti liittyneet seremoniat. Itse kas-

³⁶ Arffman 1985, 170.

³⁷ Lähemmin Arffman 1985, 178–180.

³⁸ Lähemmin Staehelin 1939, 220–221.

³⁹ Lähemmin Staehelin 1939, 173–186.

⁴⁰ Lähemmin Bender 1950, 127.

⁴¹ Z 8, 251,11–252,10.

⁴² Deppermann 1979, 149–151. Greschat 1990, 64–76.

⁴³ Matthäus Zellin puolustuskirjoitus vuoden 1523 lopussa; QGT 7, 7.

tetta reformaatioliikkeen johtajat pitivät vain sisimmässä tapahtuvan hengellisen kasteen merkinä. Heidän käsityksensä mukaan yksin usko oli tärkeä, vaikka kastettakaan ei saanut halveksia.⁴⁴ Tästä lähtökohdasta käsin oli luonnollista kysyä, oliko lasten kastaminen perusteltua vai olisiko ollut parempi kastaa ainoastaan uskonsa tunnustavia ihmisiä. Maallikkosaarnaajana huomiota herättänyt puutarhuri Clemens Ziegler vastusti lasten kastamista kesällä 1524 julkaisemassaan kirjasessa.⁴⁵ Syksyllä tästä kysymyksestä keskusteltiin reformaatioliikkeen piirissä jo kii-vaasti. Martin Bucer käsitteli sitä Zwinglille 31.10. lähettämässään kirjeessä. Hän tiesi jo, että Zwingli oli lasten kastamisesta eri mieltä Zürichin radikaalien kanssa. Bucer selitti hyväksyvänsä tämän linjan, mutta halusi kuitenkin tietää, millä raamatunkohdilla lasten kastamista Zürichissä perusteltiin.⁴⁶ Zürichin saarnaajille pari viikkoa myöhemmin lähettämässään kirjeessä Capito ja Bucer selittivät hyväksyvänsä lasten kastamisen sillä edellytyksellä, että kastettuja myös opetettaisiin.⁴⁷ Tämän vaatimuksen taustana lieene ollut vanhan kirkon katekumenaatin palauttamisesta käyty keskustelu. Lutherille 23.11. lähettämässään kirjeessä Strassburgin reformaatioliikkeen saarnaajat totesivat pitäneensä siihen saakka kiinni lasten kastamisesta.⁴⁸ Heidän käsityksensä mukaan tämä tapa ei kuitenkaan oikeastaan ollut alkukirkon käytännön ja Raamatun mukainen.⁴⁹ Myös strassburgilaisten käsityksen mukaan vanhimman kirkon käytäntö oli siis kastekysymystä ratkaistaessa huomioon otettava näkökohta. He eivät kuitenkaan selittäneet, mihin tietoihin heidän käsityksensä perustui.

⁴⁴ Capito ja Bucer Zürichin saarnaajille (marraskuun puolivälissä 1524); *QGT* 7, 248,32–33.

⁴⁵ *QGT* 7, 14,30–15,17, 16,21–22.

⁴⁶ *Z* 8, 243,3–5.

⁴⁷ *Z* 8, 248,32–249,2.

⁴⁸ *WA Br* 3, 384: id quod tu doces et nos tecum adhuc observare solemus.

⁴⁹ *WA Br* 3, 384: Quare licet usui primitivae ecclesiae, ac etiam Scripturae, quae doctos Christum iubet baptizari, magis forte responderet, non nisi adultos baptizari, ...

3.3. Zwingli ryhtyy puolustamaan lasten kastamista

Ulrich Zwingli oli joutunut syksyllä 1524 ratkaisun eteen. Radikaalit vaativat Raamatun ja vanhan kirkon mukaisena pitämäänsä kastekäytäntöön palaamista. Zwingli oli kuitenkin arvioimassa kantaansa uudelleen. Hän oli kallistumassa kirkon perinteisen kastekäytännön puolustajaksi. Miksi?

Zwinglin ajatuksista ei ole joulukuuta edeltävältä ajalta säilynyt lähempiä tietoja. Hänen mielenmuutoksensa perusteista voi siksi päätellä jotakin vain myöhempien lähteiden perusteella. Tutkijoiden yleisen käsityksen mukaan Zwingli arvioi kantaansa uudelleen juuri Zürichin reformaatioliikkeen radikaalin siiven vaatimusten vuoksi. Hänen käsityksensä mukaan radikaalien esittämälle tielle lähteminen olisi johtanut yhteenottoon raadin kanssa ja Zürichin vasta muotoutumassa olevan kirkon hajoamiseen. Zwingli oli ollut valmis harkitsemaan lapsikasteesta luopumista, jos se olisi tapahtunut raadin suostumuksella ja koko Zürichin kirkon puitteissa. Sen sijaan kastekäytäntöön puuttuminen oli väärin, jos se uhkasi johtaa kaupunkiyhteisön hajoamiseen.¹ Kasteen sekä Zwingli että radikaalit ymmärsivät Kristukseen sitoutumiseksi. Zwinglin käsityksen mukaan Zürichin kirkko teki näin yhteisönä kastaessaan lapsia. Radikaaleille tällainen yhteinen sitoutuminen ei riittänyt. Heidän käsityksensä mukaan kaste edellytti henkilökohtaista uskon tunnustamista ja Kristukseen sitoutumista. Tähän vastasyntyneet lapset eivät kyenneet.²

Radikaalit eivät tyytyneet Zwinglin kantaan, vaan vaativat oikean kastekäytännön selvittämistä. Zürichin raati taas halusi pitää kiinni kaupunkivaltion hengellisestä yhtenäisyydestä. Siksi se järjesti todennäköisesti joulukuun alkupuolella kahtena peräkkäisenä tiistaina keskustelun, jossa kastekysymystä yritettiin selvittää. Keskusteluissa olivat mukana Zwingli ja muutamia muita papiston edustajia, radikaalien johtajat ja raadin edustajina neljä raatimiestä.³ Varsinkin toisessa keskustelussa oli

¹ Locher 1979, 244.

² Tästä Bergsten 1961, 376–377.

³ Konrad Grebel Joachim Vadianukselle 15.12.1524; *QGTS* 1, 30. Locher 1979, 244.

tunnelma jo kiihkeä. Zwingli katsoikin keskustelujen jatkamisen hyödyttömäksi. Hänen mukaansa radikaalit lupasivat olla särkemättä Zürichin kirkon yhtenäisyyttä. Näkemyksestään he eivät kuitenkaan luopuneet.⁴ Zwingli piti kastekysymystä sittenkin vain toisarvoisena, ulkonaisena asiana.⁵ Sen sijaan Grebelille ja hänen ystävilleen siitä oli tullut hyvin tärkeä. Zürichin reformaatioliikkeen etenemistapaa koskeva erimielisyys keskittyi nyt siihen.

Keskustelujen sisällöstä on säilynyt vain vähän tietoja. Antoisin lähde on Zwinglin seuraavana keväänä julkaisema *Kasteesta, uudelleen kastamisesta ja lasten kastamisesta* -niminen kirja.⁶ Siinä on useita viittauksia edellisen talven keskusteluihin ja niissä esitettyihin mielipiteisiin. Kirjan tulkintaan liittyy kuitenkin jonkin verran epävarmuutta. Zwingli nimittäin käytti yleensä nimityksiä ensimmäinen ja viimeinen keskustelu.⁷ Neuvotteluja oli kuitenkin kolme. Joulukuussa pidettyjen lisäksi järjestettiin 17.1. julkinen, kaikille avoin keskustelu, jossa koko raati oli mukana.⁸ Zwinglin useaan kertaan mainitsema ”viimeinen keskustelu” tarkoittaneekin tätä tammikuussa järjestettyä neuvottelua. Muutamissa kohdissa saattaa toisena vaihtoehtona tulla kysymykseen maaliskuussa 1524 tapahtunut vangittujen kastajien kuulustelu.⁹ Myös Zwinglin mainitsema

⁴ Von der Taufe, von der Wiedertaufe und von der Kindertaufe; Z 4, 207, 11–208, 1. In *catabaptistarum strophas elenchus*; Z 6:1, 37, 5–9.

⁵ Wer Ursache gebe zu Aufruhr; Z 3, 407, 20–24, 411, 12–16.

⁶ Von der Taufe, von der Wiedertaufe und von der Kindertaufe (Z 4, 206–337).

⁷ Z 4, 279, 13–14, 18–19, 322, 17–323, 2.

⁸ Z 4, 286, 16–287, 1.

⁹ Tätä käsitystä voi perustella monella tavalla: 1. Kun Zwingli kirjoitti teostaan huhti–toukokuussa 1525 oli 17.1. pidetty väittely tai 20.3. järjestetty kuulustelu ”viimeinen keskustelu”, jossa kastekysymystä oli käsitelty. Joulukuun keskustelut olivat jo kauempana takanapäin. 2. Zwinglin kuvaus sopii paremmin koko raadin edessä pidettyyn julkiseen väittelyyn kuin pienemmässä piirissä käytyyn keskusteluun (esim. Z 4, 323, 2–5, jonka mukaan Zwingli pyysi, että hänen vastustajiltaan kysyttäisiin heidän perusteitaan, ja pormestari käski heitä osoittamaan ne) tai vangittujen kastajien kuulusteluun (esim. Z 4, 279, 18–281, 6). 3. Näin ymmärrettynä kuvaus (esim. Z 4, 279, 24–280, 3, 322, 16–24) sopii hyvin yhteen muiden joulutammikuulta säilyneiden lähteiden kanssa. Nekin viittaavat siihen, että kummankin osapuolen argumentaatiossa tapahtui juuri tammikuussa käänne (ks.

keskustelu, jonka kunnianarvoisa raati oli viimeksi käynyt hänen vastustajiensa kanssa,¹⁰ tarkoittanee tätä kuulustelua.¹¹ Keväällä ilmestynyttä teosta ei siis näiltä osin voi käyttää joulukuun keskustelujen lähteenä.

Zwinglin mukaan radikaalit nostivat jo ensimmäisessä keskustelussa esiin uuden näkökohdan. He nimittäin leimasivat lapsena saadun kasteen ”paavin kasteeksi” eli paavin toimesta käyttöön otetuksi tavaksi.¹² Tämän sanonnan käyttäminen voinee merkitä vain sitä, että radikaalit olivat jo edenneet ajattelussaan. Pelkkä lapsikasteen torjuminen ei enää riittänyt heille: mikäli lapsena saadun kasteen pätevyys kiellettiin, oli johdonmukaista ajatella, että lapsena kastetut oli kastettava uudelleen. Puhumalla paavin kasteesta he halusivat rinnastaa lapsena saadun kasteen Apt 19:1–7:ssä mainittuun Johanneksen kasteeseen. Tästä taas voitiin tehdä se johtopäätös, että lapsena kastetut oli kastettava uudelleen samoin kuin Paavali oli kastanut uudelleen Efesossa tapaamansa Johanneksen kasteella kastetut miehet. Radikaalit näyttävät siis tulleen tietoisiksi siitä, että heidän oli otettava ratkaiseva askel, annettava kastaa itsensä oikein ja osoitettava näin koko Zürichin kirkolle oikea tie.¹³ On selvää, että

s. 39–41). Keskustelujen ajoituksesta myös Yoder 1962, 55 alav. 2. Yoder katsoo muutamien ”viimeistä keskustelua” koskevien viittausten tarkoittavan selvästi maaliskuussa järjestettyä vangittujen kastajien kuulustelua.

¹⁰ Z 4, 230,26–28.

¹¹ Tähän viittaa myös se, että tämä keskustelu kesti kolme päivää (dry tag).

¹² Von der Taufe, von der Wiedertaufe und von der Kindertaufe; Z 4, 279,13–15,23–24, 280,9–10.

¹³ Ainakin myöhemmin talvella ja keväällä 1525 Zürichin kastajat ajattelivat näin (Z 4, 282,19–24). Yoder (1962, 42) ei ole ottanut huomioon paavin kaste -käsitteen esiintymistä jo joulukuussa selittäessään, että uudelleen kastaminen ei ollut esillä vielä joulu–tammikuun keskusteluissa eikä edes tiedetä, ajattelivatko radikaalit sitä itsekään ennen ensimmäistä (21.1.1525) tapahtunutta kastetta. Tämä käsite nähdäkseni osoittaa, että radikaalit harkitsivat uuden kasteen ottamista ja olivat löytäneet sille perusteen Apt 19:stä. Tätä käsitystä tukee myös se, että Martin Bucer torjui Strassburgissa 26.12. päiväämässään selvityksessä uudelleen kastamisen ja sen perustelemisen Apt 19:llä (QGT 7, 27,17–22). Ei myöskään voi ajatella, että radikaalit olisivat päätyneet 21.1. ottamaan uuden kasteen ja sen jälkeen muutaman päivän kuluessa (ennen kuulusteluaan) löytäneet sille perusteluksi Apt 19:n ja rinnastuksen Johanneksen kaste – paavin kaste. Heillä täytyi olla Apt 19:stä löytynyt toimintamalli tiedossaan jo ennen ensimmäistä kastetta. Sen sijaan on kyllä mahdollista, että radikaalit jouduttuaan 21.1. vaikeaan tilan-

puhe paavin kasteesta perustui radikaalien kastekäytännön historiasta muodostamaan käsitykseen. Siitä, miten historian näkökulma mahdollisesti tuli esille keskustelussa, ei ole kuitenkaan säilynyt tietoja.

Zwingli käsitteli kastekysymystä Strassburgiin toisen keskustelun jälkeen lähettämässään kirjeessä. Hän vastasi strassburgilaisten kysymyksiin ja puolusti lasten kastamista varsin laajalla raamatunselityksellä yrittäen osoittaa, että uskon ei tarvinnut aina edeltää kastetta.¹⁴ Vanhan testamentin ympärileikkauskäytäntö ja Uuden testamentin opetuksesta seuraavat johtopäätökset puhuivat lasten kastamisen puolesta.¹⁵ Tämän todistuksen Zwingli esitti varmana ja selvänä.¹⁶ Toisaalta hän näki kastekysymyksen vielä ainakin jossain määrin avoimena. Zwinglille oli Zürichin kirkon yhtenäisyyden säilyminen tärkein näkökohta. Siksi hän toivoi Jumalan vaikuttavan asioihin joko niin, että koko yhteisö luopuisi lasten kastamisesta, tai niin, että se tyytyisi rauhassa perinteiseen käytäntöön.¹⁷ Ainoa viittaus kastekäytännön historiaan oli lyhyt toteamus, että lasten kastaminen perustui Jumalan sanan eikä paavin auktoriteettiin.¹⁸

Zwinglin kanta on nähtävä vuoden 1524 lopun tilanteesta käsin. Etelä-Saksan kapinallike heijastui Zürichiinkin. Levoton muutoksen ilmapiiri voimistui. Mutta mihin suuntaan oli lähdettävä? Maaseudun talonpojat vastustivat kymmenyksiä ja korkoja. Perinteisen kirkollisen järjestyksen mureneminen merkitsi monille vain vapautumista velvollisuuksista ja rajoituksista. Toiset taas eivät hyväksyneet reformaatiota ollenkaan, vaan toivoivat vanhan järjestyksen palauttamista tarvittaessa kovakouraisinkin ottein. Zwinglin näkökulmasta katsottuna reformaatioliikkeen radikaali siipi oli vain yksi – eikä ehkä vaarallisinkaan – Zürichin hengellistä yhtenäisyyttä uhkaava taho.¹⁹

teeseen toimivat tämän mallin mukaisesti ilman, että he etukäteen olivat päättäneet tehdä niin. Vangitsemisensa jälkeen radikaalit perustelivat uudelleen kastamista juuri Apt 19:llä. Hans Hottingerin kuulustelu (18.–25.2.1525 ja 25.2.1525); *QGTS* 1, 52–53 ja 57. *Yoder* 1962, 43–45.

¹⁴ Z 8, 269,11–271,4. *Yoder* 1962, 35.

¹⁵ Z 8, 271,4–275,22.

¹⁶ Z 8, 271: Oportet autem in discutiendis opinionibus certum aliquem locum adduci, in quo id, quod sentimus, clare adseratur.

¹⁷ Z 8, 275,18–22. *Yoder* 1962, 36.

¹⁸ Z 8, 271,24–25.

¹⁹ Lähemmin *Yoder* 1962, 37 ja *Locher* 1979, 228–231.

Zwingli yritti vastata näihin haasteisiin uudella kirjalla, joka valmistui joulukuun lopulla ja ilmestyi tammikuun puolivälissä.²⁰ Siinä hän otti kantaa myös Konrad Grebelin ystäväpiirin vaatimuksiin. Zwingli moitti radikaaleja epäkristillisestä ja Raamatun ohjeiden vastaisesta kiihkosta, jolla he ajoivat asiaansa.²¹ Hän myönsi, että lapsikasteen puolustajillaan ei ollut tukenaan yksiselitteisen selvää raamatunkohtaa.²² Tästä huolimatta Zwingli ei ottanut esille kastekäytännön historiaa. Hänen ratkaisunsa oli tavallaan päinvastainen. Zwingli nimittäin selitti, että sellaisissa kysymyksissä, joihin ei löytynyt suoraa vastausta Uudesta testamentista, oli käännettävä Vanhan testamentin puoleen. Lasten kastaminen oli perusteltua, kun se nähtiin Vanhassa testamentissa säädetyn ympärileikkauskäytännön valossa.²³

Felix Manz taas kirjoitti keskustelujen jälkeen radikaalien puolesta raadille kirjeen, jossa hän vaati kastekysymyksen selvittelyn jatkamista. Radikaalien mielestä eri mieltä olevat eivät olleet suostuneet kuuntelemaan heidän perusteitaan. Manz vetosi siksi raadin tammikuussa 1523 antamaan käskykirjeeseen ja vaati perinteisen kastekäytännön puolustajia perustelemaan kantansa kirjallisesti Raamatun avulla. Myös omasta puolestaan hän yritti tehdä näin.²⁴ Raamattuun vetoamisen lisäksi Manz leimasi lasten kastamisen paavien luomaksi käytännöksi. Historia osoitti kuitenkin, että se oli vastoin ensimmäisten paavien aikaista käytäntöä.²⁵

²⁰ Welche ursach gebind ze ufruren. Welches die waren ufrurer sygind. Und wie man zu cristlicher einigkeit und fryden kommen möge. (Z 3, 374–469). Köhler 1914, 364–365.

²¹ Z 3, 403,21–408,2.

²² Z 3, 409,14–19.

²³ Z 3, 409–412.

²⁴ QGTS 1, 23–28. Locher 1979, 245.

²⁵ QGTS 1, 23, 27: kinder touff, von bapsten erdacht, der da ouch wider erstlich baepst und ir constitution ist, als uss den historien kündtlich wirt, ...

3.4. Augustinuksen todistus ei vakuuta radikaaleja

Zürichin raati ei heti reagoinut Manzin esittämiin vaatimuksiin. Näyttää siltä, että se ei täysin ymmärtänyt, miten vakava asia kastekysymys radikaaleille oli. He eivät aikoneet enää hyväksyä olojen pysymistä entisellään. Tammikuun 12. päivänä Jakob Hottinger esti sairaalan pappia saarnaamasta lapsikasteesta.¹ Nyt raadin oli puututtava asiaan. Se päätti järjestää kiistan selvittämiseksi julkisen väittelyn. Raati ei kuitenkaan aikonut missään tapauksessa lähteä muuttamaan perinteistä kastekäytäntöä. Radikaalien käsitys nimittäin leimattiin jo väittelyä koskevassa käskykirjeessä erehdykseksi.²

Käsketty väittely pidettiin Zürichin raatihuoneessa tiistaina 17.1. 1525. Koko raati oli seuraamassa keskustelua. Minkäänlaista pöytäkirjaa ei kuitenkaan ole säilynyt.³ Väittelyssä mukana olleen Heinrich Bullingerin reformaatiohistorian mukaan radikaalit selittivät, että kastekäskey koski vain aikuisia, evankeliumin ymmärtäneitä ihmisiä. Lisäksi he koetivat osoittaa, että apostolit eivät olleet kastaneet lapsia.⁴ Zwingli kuvasi väittelyä lyhyesti Joachim Vadianukselle St. Galleniin kaksi päivää myöhemmin lähettämässään kirjeessä. Hän ei säästellyt sanojaan, vaan totesi esittäneensä asiansa niin vakuuttavasti, että ei ollut nähnyt kenenkään pystyneen aikaisemmin samaan.⁵ Vain Konrad Grebel ja muutamat hänen ystävänsä olivat pitäneet kiinni kannastaan.⁶

Ainakin Zürichin raati oli yhtä mieltä Zwinglin kanssa. Väittelyn jälkeisenä päivänä julkaistun käskykirjeen mukaan vanhempien oli kar-

¹ Konrad Grebel Vadianukselle 14.1.(1525); *QGTS* 1, 33. Yoder 1962, 40. Saarnan häiritsemisestä Sveitsin reformaatioliikkeen taistelukeinona lähemmin *Fast* 1975.

² *QGTS* 1, 33.

³ Yoder 1962, 40.

⁴ *BRG*, 238.

⁵ Z 8, 295–296: Nam nos hesterna die, qua ad obiectionem eorum respondimus, sic de baptismo disseruimus, ut, qui equis animis adfuerunt, adserant necessarium esse, ut mundus hanc sententiam de baptismo audiat. Certum est sic disseruisse, quomodo hactenus neminem viderimus.

⁶ Z 8, 296.

kotuksen uhalla edelleen annettava kastaa lapsensa kahdeksan päivän kuluessa syntymästä. Seuraavana lauantaina (21.1.) julkaistulla toisella käskykirjeellä raati määräsi lisäksi Konrad Grebelin ja Felix Manzin puhekieltoon, karkotti muutamia näkyvimpiä muualta kotoisin olleita radikaaleja sekä kielsi perinteisen kastekäytännön vastustajia pitämästä enää kokouksia.⁷ Raati yritti näin pysyä kovin ottein tilanteen herrana.

Samalla raadin päätökset asettivat kuitenkin radikaalit valinnan eteen. Keskustelujen ja väittelyjen tie oli kuljettu loppuun. Radikaalit olivat vakuuttuneita siitä, että kaste ei ollut pelkkä ulkonainen seremonia. Siksi raadilla ei ollut valtaa päättää siitä. Lauantai-iltana (21.1.) radikaalit kokoontuivat päivällä julkaistua käskykirjettä uhmaten Felix Manzin kotiin ja ottivat ratkaisevan askeleen: Konrad Grebel kastoi rukouksen jälkeen Georg Cajakobin, joka oli toiminut aikaisemmin pappina Graubündenin alueella, mutta tullut vuoden 1525 alussa Zürichiin ja liittynyt radikaaleihin. Sen jälkeen tämä kastoi muut läsnäolijat. Seuraavalla viikolla liikehdintä levisi muutaman kilometrin päässä Zürichistä olleeseen Zollikonin kylään. Kymmeniä ihmisiä kastettiin, ja radikaalit näyttivät saavan zollikonilaiset taakseen.⁸ Samalla he hylkäsivät kokonaan perinteisen messun ja ryhtyivät viettämään ehtoollista omassa piirissään yksinkertaisella, Raamatun mukaisena pitämällään tavalla. Radikaalit yrittivät näin murtautua eteenpäin siitä umpikujasta, johon he raadin päätösten vuoksi olivat joutuneet. He toivoivat voivansa osoittaa oikean tien koko reformaatioliikkeelle.⁹ Talonpoikaissota oli jo luonut muutoksen ilmapiiriin. Saisivatko radikaalit ainakin Zürichin maaseudun mukaansa?

Raadin arvovalta oli näin joutunut koetukselle. Siksi se ei voinut jäädä sivustakatsojaksi. Uuden kasteen ottaneet ihmiset vangittiin jo tammi-kuun lopulla. Tämän jälkeen raati yritti tukahduttaa liikkeen asteittain kovenevin ottein.¹⁰ Toisaalta se antoi nyt entistä avoimemmin tukensa Zwinglin toteuttamalle reformaatiolle. Niinpä perinteinen messu korvattiin jo pääsiäisenä uudella jumalanpalveluksella. Radikaalien vaatimuk-

⁷ Zürichin raadin käskykirjeet 18. ja 21.1.1525; *QGTS* 1, 35–36.

⁸ Lähemmin *Locher* 1979, 245–246. Tapahtumien tulkinnasta etenkin *Stayer* 1975, 39–40.

⁹ *Stayer* 1975, 39.

¹⁰ Lähemmin *Locher* 1979, 246–248.

set alkoivat siis osittain toteutua, mutta Zwinglin ja raadin toimesta.¹¹

Historiallisen argumentin merkityksestä Zürichin kastajaliikkeen synnyssä hahmottuu varsin selvä kuva. Kastekysymyksen tullessa vuoden 1524 kuluessa radikaaleille yhä tärkeämmäksi heidän huomionsa kiinnitettiin myös kastekäytännön historiaan. Radikaalit leimasivat lapsena saadun kasteen paavin kasteeksi ja rinnastivat sen Apt 19:ssä mainittuun Johanneksen kasteeseen. Heidän käsityksensä mukaan ”paavin kaste” oli syrjäyttänyt kirkon alkuperäisen kastekäytännön kokonaan vasta 800-luvulta lähtien. Felix Manzin Zürichin raadille lähettämään kirjeeseen saakka radikaalit nojautuivat tähän käsitykseen kastekäytännön historiasta.

Zwingli sen sijaan vaikeni kastekäytännön historiasta. Kastekysymyksestä keväällä 1525 julkaisemassaan kirjassa hän käsitteli kuitenkin laajasti tärkeintä siihen liittyvää argumenttiaan, Augustinuksen Kasteesta donatolaisista vastaan -teoksesta löytynyttä todistusta. Se osoitti, että Augustinuksen aikana oli kastettu lapsia ja pidetty tätä tapaa apostoleilta saatuna.¹² Zwinglin mukaan Augustinuksen todistus oli luettu radikaaleille ”viimeisen keskustelun jälkeen”.¹³ Miksi Zwingli ei nojautunut tähän myöhemmin tärkeänä pitämäänsä ja vakuuttavalta tuntuvaan argumenttiin jo joulukuussa, vaikka radikaalit olivat esittäneet oman käsityksensä kastekäytännön historiasta? Vain yksi selitys tuntuu luonteelta: Zwingli ei tuntenut sitä vielä joulukuussa. Hän löysi sen tai sai tietää siitä vasta sen jälkeen, viimeistään 17.1. pidetyssä väittelyssä. Zwinglin Vadianukselle 19.1. kirjoittama voitonriemuinen kuvaus kaksi päivää aikaisemmin pidetystä väittelystä saattaa viitata siihen, että Augustinuksen sana oli juuri tällöin ollut esillä ensimmäisen kerran. Zwingli oli löytänyt argumentin, joka sai ainakin raadin vakuuttumaan ja toimimaan päättäväisesti.¹⁴

¹¹ Lähemmin Yoder 1962, 45–46.

¹² De baptismo contra Donatistas; *PL* 43, 174: Et si quisquam in hac re auctoritatem divinam quaerat, quanquam quod universa tenet Ecclesia, nec conciliis institutum, sed semper retentum est, nonnisi auctoritate apostolica traditum rectissime creditur: ...

¹³ Z 4, 322: Unnd nach dem letsten gsprach habennd wir inen die vorgesetzten wort Augustini vorgelesen.

¹⁴ Väittelystä mukana olleen Heinrich Bullingerin reformaatiohistorian (*BRG*, 238) mukaan Zwingli argumentoi väittelystä samoin kuin muutamaa kuu-

Zwinglin argumentointiin liittyy vielä eräs asia, johon on syytä viitata. Edellä on jo käsitelty kanonista oikeutta ja sen mahdollista vaikutusta Zürichin radikaalien ajatteluun. Gratianuksen kokoelman kastetta koskevassa osassa¹⁵ on kuitenkin myös monia kohtia, joista ilmenee, että vanha kirkko tunsi lasten kastamisen. Joukossa on tunnettujenkin isien lausuntoja. Miksi Zwingli ei nojautunut niihin?

Lähteistä ei löydy suoraa vastausta tähän kysymykseen. Saattaa olla, että Zwingli katsoi viisaimmaksi vaieta ”paavin oikeudesta”. Viittaamalla siihen sisältyviin lausuntoihin hän olisi vain vahvistanut radikaalien esittämää kuvaa, jonka mukaan lasten kastaminen perustui pelkästään paavin määräyksiin. Lisäksi vanhan kirkon aikaiset lasten kastamisesta kertovat lähteet eivät vielä sinänsä olisi riittäneet Zwinglille. Radikaalitahan myönsivät, että kirkossa oli ollut jopa vuosisatojen ajan rinnakkain sekä heidän oikeana että vääränä pitämäänsä käytäntöä. Zwingli tarvitsi nimenomaan todisteita, jotka osoittaisivat, että lasten kastaminen oli kirkon alkuperäinen, jo apostolien hyväksymä käytäntö. Tällaisen todisteen hän sai Augustinukselta, vanhan kirkon arvovaltaisimmalta opettajalta. Zwingli oli näin löytänyt Raamatusta – ennen muuta Vanhan testamentin ympärileikkauskäytännöstä – ja Augustinuksen lausunnosta selälaiset perusteet, joita hän piti vastaansanomattomina.

Tammikuun väittelystä ja kastajaliikkeen synnystä lähtien Zwinglin ja radikaalien osat vaihtuivat. Kastekäytännön vanhin historia oli nyt Zwinglille tärkeä näkökohta. Tämä näkyy selvästi hänen kastajia vastaan keväällä 1525 julkaisemastaan kirjasta. Sen sijaan Zürichin kastajat eivät enää tammikuun väittelyn jälkeen vedonneet kastekäytännön historiaan. Lähteistä ei kahden seuraavan vuoden vuoden ajalta löydy yhtään tällaista kohtaa. Heidän käsityksensä kastekäytännön historiasta kuitenkin tuskin oli muuttunut. Zwinglin esittämään Augustinuksen todistukseen oli vaikea sanoa mitään. Siksi kastajat lienevät sivuuttaneet sen vääränä tietona, joka ei Raamatun valossa voinut pitää paikkaansa. Kastajat olivat vakuuttuneita, että Raamattu osoitti heidän kantansa oikeaksi. Siksi he vaativat vastustajiaankin perustelemaan väitteensä Jumalan selvällä

kautta myöhemmin kirjoittamassaan teoksessa. Siinä taas Augustinuksen todistuksella oli varsin keskeinen asema. Ks. s. 48–49.

¹⁵ De consecratione D. 4; *CIC* 1, 1361–1412.

sanalla.¹⁶ Augustinuksen todistus ei tämän vuoksi riittänyt estämään Zürichin reformaatioliikkeen hajoamista. Zwinglin löytämä argumentti osoittautui tässä suhteessa tehottomaksi.

3.5. Taistelu St. Gallenin reformaatiosta

Zürichin reformaatioliikkeen hajoaminen saattoi Zwinglin johtoaseman kovalle koetukselle. Kestäisikö hänen arvovaltansa haasteen? Olivatko hänen argumenttinsa pitäviä? Pystyisikö raati säilyttämään otteensa? Entä mitä tapahtuisi muualla? Seuraisivatko reformaatioliikkeen näkyvimmat keskuksat Zwingliä vai kastajia? Kallistaisiko talonpoikien nousu vaakakupin jälkimmäisten puolelle?

Strassburgissa kastekysymys oli vuodenvaihteessa edelleen väittelyn kohteena.¹ Myös uuden kasteen ottaminen ja sen perusteleminen Apt 19:llä olivat jo esillä.² Tuntuu todennäköiseltä, että Strassburginkin radikaalit olivat leimanneet lapsikasteen paavin kasteeksi. Martin Bucer laati joulukuun lopulla esillä olleista kysymyksistä laajan selvityksen, jonka myös muut reformaatiota kannattavat papit allekirjoittivat. Vaikka Bucer torjuikin radikaalien vaatimukset, hänen käsityksensä kasteesta oli kuitenkin hyvin lähellä heidän näkemystään. Selvityksen mukaan kristillinen elämä alkoi parannuksesta. ”Vanhojen” aikana parannus oli edeltänyt myös kastetta, sillä heidän aikanaan oli yleensä kastettu vain kasteen

¹⁶ Ainoat viittaukset kastekäytännön historiaan ovat pari vangittujen kastajien kuulusteluissa esittämää lausuntoa, joiden mukaan lapsikaste perustui paavin käskyyn. Lapsena kastettujen oli siksi annettava kastaa itsensä jumalallissella kasteella. Esim. kastajien kuulustelu (16.–25.3.1525); *QGTS* 1, 62. Yleensä kastajat nojautuivat kuulusteluissa pelkästään Raamattuun. Esim. Felix Manzin kuulustelu (18.7.1525 ja tammikuun 1527 välisenä aikana); *QGTS* 1, 93 ja Zollikonin kastajien kirje raadille (ennen 6.11.1525); *QGTS* 1, 116.

¹ Capito Zwinglille 31.12.1524; *QGT* 7, 29,34–37.

² Martin Bucerin Strassburgin reformaatioliikkeen saarnaajien puolesta kirjoittama 26.12. päivätty laaja selvitys (Grund und ursach); *MB* 1, 255,7–20.

ymmärtäviä ihmisiä, ei lapsia.³ Siksi Bucer ei halunnut tuomita niitä, jotka ehkä tahtoivat lykätä lapsensa kastamista.⁴ Wolfgang Capito puolestaan vakuutti Zwinglille 31.12. lähettämässään kirjeessä, että Strassburgin reformaatioliike pitäisi yhtä hänen kanssaan.⁵

Seuraavat tiedot ovat helmikuun alusta. Capito kirjoitti silloin uudelleen Zwinglille. Nyt hän perusteli lasten kastamista myös kastekäytännön historialla: Strassburgin reformaatioliikkeen johtajien käsityksen mukaan lapset voitiin kastaa kirkon tavan ja Raamatusta seuraavien johtopäätösten perusteella.⁶ Capiton kirje herättää kysymyksen, olivatko strassburgilaiset saaneet jo tietää Zwinglin esittämästä Augustinuksen todistuksesta ja omaksuneet sen. Vielä marraskuussahan Strassburgin saarnaajat olivat pitäneet lapsikastetta vanhan kirkon käytännön vastaisena.

Sen sijaan Johannes Oekolampadiuksella oli tammikuussa kerrottavana huolestuttavampia uutisia. Oekolampadius oli saanut Balthasar Hubmaierin Waldshutista 16.1. lähettämän kirjeen. Hubmaier oli selvillä Zürichin tapahtumista ja tiesi siellä tapahtuvasta väittelystäkin. Zwinglin kantaa hän piti jo selvänä.⁷ Sen sijaan hän oli halunnut tiedustella Oekolampadiuksen ja Strassburgin reformaatioliikkeen johtajien käsitystä lasten kastamisesta. Itse Hubmaier oli suhtautunut siihen kielteisesti ja selittänyt kastavansa lapsia enää vain silloin, kun vanhemmat niin välttämättä halusivat.⁸ Hubmaierille lähettämässään vastauskirjeessä Oekolampadius oli asettunut varovasti Zwinglin puolelle. Hän oli nojautunut jälleen Augustinuksen perisyntioppiin ja koettanut puolustaa lasten kastamista siitä käsin.⁹

³ MB 1, 247: in den versamlungen gottes ist je und je die beicht der sünd das erst gewesen, die bey den alten auch dem tauff vorgangen ist, dann man gemeinklich nur die verstendigen, nit kinder geteufft hat. Bucerin sanonnassa on yhtäläisyyksiä Beatus Rhenanuksen tekstin kanssa (ks. s. 73 alav. 59). Tämä saattaa viitata siihen, että hänen lähtökohtanaan oli juuri Beatus Rhenanuksen kuvaus vanhan kirkon kastekäytännöstä.

⁴ MB 1, 262,3–11.

⁵ QGT 7, 29,37.

⁶ Capito Zwinglille 6.2.(1525); Z 8, 300: Nobis consuetudo et ratio est, ut baptisemus, ...

⁷ O Br 1, 342: Ubi Zuinglius cum suo Leone per diapason dissidet a nobis.

⁸ O Br 1, 342–343.

⁹ Oekolampadius Hubmaierille (n. 18.1.1525); O Br 1, 344–345.

Oekolampadius näyttää kuitenkin tunteneen itsensä edelleen epävarmaksi. Siksi hän kirjoitti myös Zwinglille ja tiedusteli tämän kantaa Hubmaierille esittämiinsä perusteisiin.¹⁰ Zwinglin vastaus on valitettavasti kadonnut.¹¹ Tammikuun lopulla Oekolampadius kirjoitti kuitenkin uudelleen Hubmaierille ja koetti vielä perustella näkemystään. Hän myönsi, että Raamatussa ei ollut yksiselitteisen selvää sanaa, jolla lasten kastaminen olisi voitu perustella ja vastaväitteet torjua.¹² Siellä ei kuitenkaan ollut myöskään kieltoa. Omasta puolestaan Oekolampadius ei torjunut jyrkästi Hubmaierin kantaa, vaan suhtautui tämän kuvailemaan kastekäytäntöön varsin suopeasti.¹³ Vanhan kirkon kastekäytäntöön Oekolampadius ei – yllättävää kyllä – puuttunut.

Hubmaier piti Oekolampadiusen kirjeiden sovinnollista sävyä osoituksena siitä, että tämäkin itse asiassa myönsi lapsikasteen perusteettomuuden.¹⁴ Zwinglin aiheuttamasta pettymyksestä huolimatta Hubmaier saattoi muutenkin pitää asemaansa reformaatioliikkeessä varsin vahvana. Saksassa ”tavallisen miehen” nousu näytti vain voimistuvan. Hallaussa, Waldshutin itäpuolella olevan Klettgaun talonpoikien keskuspaikassa, otti miltei koko seurakunta uuden kasteen.¹⁵ Myös Schaffhausenin reformaatioliikkeen johto näytti kallistuvan kastajien puolelle.¹⁶ Keisarin joukkojen Paviassa 24.2. saaman voiton jälkeen Waldshutin poliittinen asema kuitenkin muuttui. Sveitsiläiset eivät uskaltaneet enää tukea sitä. Waldshutin reformaation kohtalo näytti nyt riippuvan kokonaan Saksan talonpoikaiskapinan onnistumisesta.¹⁷

Vähän ennen pääsiäistä Hubmaier teki oman ratkaisunsa: Zürichin Witikonista karkotettu Wilhelm Reublin kastoi hänet. Pääsiäisenä Hubmaier puolestaan kastoi suuren osan waldshutilaisista, myös raadin jäse-

¹⁰ Oekolampadius Zwinglille (18.1.1525); Z 8, 291–293.

¹¹ Yoder 1962, 60.

¹² O Br 1, 355: Nulli adhuc adcurrunt loci in scripturis, qui cogant ad asserendum baptismum illorum, ...

¹³ O Br 1, 356. Windhorst 1976, 15–16.

¹⁴ Bergsten 1961, 264.

¹⁵ Lähemmin Stayer 1978, 97–98 ja Bierbrauer 1987, 43–45.

¹⁶ Lähemmin Bender 1950, 139–142 ja Bergsten 1961, 268–271.

¹⁷ Bergsten 1961, 245–247.

nistä.¹⁸ Valitsemalla juuri pääsiäisen kastejuhlan ajankohdaksi Hubmaier mitä ilmeisimmin halusi palata takaisin vanhan kirkon kastekäytäntöön. Silloinhan kasteet oli yleensä toimitettu kirkkovuoden suurimpina juhlinna, mieluummin juuri pääsiäisenä. Hubmaier onnistui näin – päinvastoin kuin Zürichin kastajat – saamaan kaupungin reformaatioliikkeen pääosan mukaansa. Hänen näkökulmastaan katsottuna oli lapsikasteen puolustaminen ja uudesta kasteesta kieltäytyminen tämän jälkeen seurakunnan yhteydestä erottautumista.¹⁹ Hubmaierin ja Zürichin kastajien aseman erilaisuutta kuvaa hyvin se, että Hubmaier toisin kuin Zürichin lannistettut kastajat ei nähnyt evankeliumin puolustamisessa aseina mitään väärää.²⁰

Zwinglin kannalta katsottuna vieläkin tärkeämpää oli, mitä St. Gallenissa tapahtui. Koska kaupunki kuului valaliiton piiriin, olisi kastajien voitolla saattanut olla arvaamattomat seuraukset. Zwingli kirjoittikin heti Zürichin väittelyn jälkeen (19.1.) Vadianukselle ja kehotti tätä varoittamaan veljiä, jotta lasten kastamisesta ei syntyisi riitaa.²¹

Tämä toivomus ei kuitenkaan toteutunut. Konrad Grebel kastoi Uolimannin helmikuussa Schaffhausenissa.²² Maaliskuussa hän tuli St. Galleniin ja johti Sitterjoella palmusunnuntaina pidettyä suurta kastejuhlaa.²³ Jo muutaman viikon kuluttua kastettuja oli useita satoja.²⁴ St. Gallenin radikaalit näyttivät saavan reformaatioliikkeen mukaansa ja nousevan kaupunkiyhteisön suunnannäyttäjiksi. He saivat vastakaikua myös St. Gallenin benediktiiniläisluostarin alaisuuteen kuuluvalla maaseudulla. Liikkeellä oli näin yhtymäkohta talonpoikien nousuun.²⁵ Zwingli pelkäsi, että Konrad Grebel saisi vedetyksi Vadianuksenkin

¹⁸ Hubmaierin kuulustelu Zürichissä tammikuussa 1526; *QGTS* 1, 391–392. *Stayer* 1975, 41.

¹⁹ *Windhorst* 1976, 41.

²⁰ Lähemmin *Yoder* 1962, 173. Tästä problematiikasta myös *Stayer* 1985, erityisesti s. 76.

²¹ *Z* 8, 295, 19–20.

²² Johannes Kesslerin Sabbata-kronikka; *QGTS* 2, 604.

²³ Em. kronikka; *QGTS* 2, 605. Ajoituksesta *Fast* 1973, 373 alav. 3.

²⁴ Lähemmin *Fast* 1960, 230 ja *Yoder* 1962, 50.

²⁵ *Fast* 1960, 230. *Stayer* 1975, 45–46.

puolelleen.²⁶ Siksi hän ilmoitti tälle maaliskuun lopulla aikovansa kirjoittaa kastekysymystä selvittelevän kirjan.²⁷ Kesslerin kronikan mukaan kastajat kokoontuivat St. Gallenissa joka ilta ja saarnasivat lasten kastamista vastaan. Kessler kertoo myös, että kastajat vetosivat kastekäytännön historiaan. Heidän mukaansa apostolit eivät olleet kastaneet lapsia, vaan vasta paavi oli keksinyt tämän käytännön.²⁸ Myös St. Gallenissa juuri radikaalit näyttävät siis nojautuneen ensimmäisinä historiaan.

Vaikka St. Gallenin raati sallikin reformaatioliikkeen toiminnan, olivat kastajien yritys toteuttaa reformaatio ja heidän milloin missäkin järjestämänsä kokoontumiset sille jo liikaa.²⁹ Uolimann kutsuttiin raadin eteen vastaamaan kastajien toiminnasta. Pöytäkirjan mukaan hän puolusti uudelleen kastamista pienen raadin edessä 25.4. Mk 16:16:lla, jossa mainittiin ensin kaste ja sen jälkeen usko, sekä vetoamalla kastekäytännön historiaan. Oikea Mk 16:16:n mukainen kastekäytäntö oli hänen mukaansa säilynyt Cyprianuksen ja Tertullianuksen aikaan saakka. Silloin oli ruvettu kastamaan sairaita lapsia (joiden pelättiin kuolevan). Kastejuhlina pääsiäisenä ja helluntaina oli lisäksi alettu kastaa niitä lapsia, jotka osasivat Isä meidän -rukouksen.³⁰ Lausunnon jatko tarkoittaa, että Augustinuksen ja Theofylaktoksen kirjoitukset osoittivat kastekäytännön vääristyneen tämän jälkeen yhä enemmän. Näin se oli lopulta muuttunut ihmisjärjen eikä Raamatun mukaiseksi.³¹ Uolimannin käsitys kastekäytännön historiasta oli siis varsin samanlainen kuin Konrad Grebelin edellisenä syksynä esittämä: Lasten kastaminen oli ollut 200-luvul-

²⁶ Vadianukselle 31.3. lähettämässään kirjeessä (Z 8, 313,9–314,3) Zwingli valitti Grebelin aktiivisuutta ja kehotti Vadianusta ”vahvistamaan itseään”, jotta Grebel ei johtaisi häntä harhaan.

²⁷ Zwingli Vadianukselle 31.3.1525; Z 8, 314,3–8.

²⁸ *QGTs* 2, 608: wie er nit von Christo ingesetz, von den apostlen nie gebrucht, sunder von den päpsten on grund erdichtet, ...

²⁹ Johannes Kesslerin Sabbata-kronikka; *QGTs* 2, 609.

³⁰ *QGTs* 2, 379. Uolimannin tarkoittama Cyprianuksen kirjoitus lienee tämän Fidukselle lähettämä kirje, jonka mukaan Karthagon konsiili oli päättänyt, että lapset voitiin kastaa alle kahdeksan päivän ikäisinäkin (*CSEL* 3:2, 717–721), ja Tertullianuksen kirjoitus De Baptismo -teos, jossa lasten kastaminen ja vanhan kirkon kastejuhlat olivat esillä (*PL* 1, 1220–1222). *Fast* 1973, 379 alav. 8.

³¹ *QGTs* 2, 379: darnach Augu(stin)us und Philactum (!) unnd darnach für unnd für usss menschen vernunft unnd nit uss der geschriff. *Yoder* 1968, 67.

ta lähtien aluksi vain marginaalinen ilmiö. Vuosisatojen kuluessa se oli kuitenkin vähitellen yleistynyt ja syrjäyttänyt lopulta oikean käytännön kokonaan. On ilmeistä, että Uolimann oli omaksunut tämän käsityksen juuri Grebeliltä.

Raadin pöytäkirjassa ei sanota mitään kuulijoiden reaktioista Uolimannin esitykseen. Asia siirrettiin seuraavaan päivään, jolloin iso raati kokoontui käsittelemään sitä. Tässä keskustelussa esitetyistä argumenteista ei ole säilynyt tietoja. Raati ei näytä kuitenkaan torjuneen täysin Uolimannin kantaa. Päätöksessään se vaati häntä pidättymään uusista kasteista ja ehtoollisenvietoista ”veljellisen rakkauden vuoksi” siihen asti, kunnes asiasta päästäisiin parempaan selvyyteen.³²

Kastajien kokoontumista ja toimintaa tämä vaatimus ei pysäyttänyt. Raadin oli siksi palattava asiaan. Toukokuun 12. päivänä se käski niin kastajia kuin pappejakin esittämään perusteensa kirjallisesti.³³ Kiistan kumpikin osapuoli näyttää ymmärtäneen, että St. Gallen oli nyt ratkaisun edessä. Siksi ne yrittivät tehdä kaikkensa vaikuttaakseen raatiin. Lapsikasteen puolustaminen näyttää jääneen Vadianuksen asiaksi. Niin hänen kuin kastajienkin laatimat kirjoitukset ovat kuitenkin kadonneet.³⁴ Myös Zürichissä oltiin selvillä St. Gallenin tapahtumista. Sekä Grebel että Zwingli yrittivät vaikuttaa edessä olevaan ratkaisuun kirjeellään. Zwingli saattoi lisäksi lähettää St. Galleniin kirjapainosta juuri valmistuneen kirjansa.³⁵

Zwinglin Kasteesta, uudelleen kastamisesta ja lasten kastamisesta -niminen kirja oli tilinteko Zürichin kastajaliikkeen kanssa ja hänen kommentaarinsa edellisen talven tapahtumiin. Zürich oli kuitenkin jo tehnyt ratkaisunsa. Siksi Zwingli pyrki kirjallaan vaikuttamaan muiden kastajaliikkeen vaikutuspiiriin joutuneiden kaupunkien johtoon ja papis-
toon.³⁶ Kirjoitustyön kuluessa oli St. Gallenin tilanne muuttunut Zwing-

³² *QGS* 2, 379.

³³ *QGS* 2, 381–382.

³⁴ *Yoder* 1962, 50–52.

³⁵ Zwinglin omistuskirjoitus St. Gallenin raadille ja koko seurakunnalle 27.5. 1525 (Z 4, 206–214) sekä saatekirje Vadianukselle 28.5.1525; Z 8, 331–333. Grebel Vadianukselle 30.5.1525; *QGS* 1, 78–79. Grebelin St. Gallenin raadille lähettämä kirje on kadonnut. Siitä *Fast* 1973, 388 alav. 2.

³⁶ *Haas* 1975, 64.

lin kannalta katsottuna yhä uhkaavammaksi. Siksi hän omisti kirjan vastoin alkuperäistä suunnitelmaansa St. Gallenin raadille ja koko seurakunnalle.³⁷ Zwingli toivoi, että raati seuraisi Zürichin esimerkkiä ja yrittäisi tukahduttaa kastajaliikkeen heti alkuunsa.

Jo Vadianukselle 31.3. lähettämässään kirjeessä Zwingli oli ilmoittanut, että hän aikoi selittää Raamatun kastetta koskevaa opetusta uudella, myös vanhoille isille (veteres) tuntemattomalla tavalla.³⁸ Näin Zwingli myös teki. Hän selitti heti kirjansa alussa, että kaikki kastetta käsitelleet kirkon opettajat olivat erehtyneet apostolien ajoista lähtien.³⁹ Zwingli tiesi, miten yllättävältä ja radikaalilta hänen väitteensä kuulosti. Hän selittikin ottavansa tämän asian esille vain vastenmielisesti.⁴⁰ Zwinglin mukaan vanhat opettajat (die uralten) eivät kuitenkaan olleet osanneet perustella lasten kastamista oikein. He olivat korostaneet liikaa kasteen ulkonaista puolta eivätkä olleet ymmärtäneet, että mikään ulkonainen ei pelastanut, ei kastekaani. Tärkeää oli vain se, mitä ihmisen sisimmässä tapahtui. Kaste oli pelkästään ulkonainen seremonia, joka osoitti, että kastettu oli liitetty Kristukseen ja tahtoi elää hänessä sekä seurata häntä.⁴¹

Eikö kirkon historiansa aikana tunnustamaa uskoa siis tarvinnut oikeaa oppia kysyttäessä ottaa mitenkään huomioon? Varsinkin Zwinglin suhtautuminen vanhaan kirkkoon ja sen teologiseen perinteeseen tuntuu yllättävän jyrkältä. On nimittäin muistettava, että hän oli samaan aikaan joutumassa ehtoollisen luonnetta koskevaan kiistaan Lutherin ja tämän kannattajien kanssa. Tässä kiistassa sveitsiläiset nojautuivat alusta lähtien isiin ja syyttivät vastustajiaan heidän opetuksensa hylkäämisestä.⁴²

Oikeaa kastekäytäntöä selittäessään Zwingli korosti voimakkaasti, että kaiken oli perustuttava Raamattuun. Vaikka lasten kastamisesta ei

³⁷ Z 4, 206–214. Köhler 1927, 188–190.

³⁸ Z 8, 314,5–8.

³⁹ Z 4, 216: Im touff – verzych mir alle menschen – kan ich nit anderst finden, denn das alle lerer etwa vil geirret habend syd der apostlen zyten har.

⁴⁰ Z 4, 216,16–19.

⁴¹ Z 4, 248, 252,7–16.

⁴² Lähemmin Arffman 1993, 121–124.

ollut koskaan ollut riitaa ja vaikka se oli vain toisarvoinen, ulkonainen asia, oli sitä koskeva erimielisyys kuitenkin ratkaistava Raamatun avulla.⁴³ Jos Uuden testamentin kirjoituksia tutkittiin huolellisesti, ne todistivat pikemminkin sen puolesta, että lapsia oli kastettu jo Kristuksen ja apostolien aikana, kuin tätä käsitystä vastaan.⁴⁴ Zwingli myönsi kuitenkin kirkon vanhinta kastekäytäntöä koskevien lähteiden puutteellisuuden; yksiselitteisen selviä dokumentteja ei ollut.⁴⁵

Tämän vuoksi on ymmärrettävää, että lapsikasteen alkuperää koskeva Augustinuksen lausunto oli Zwinglille hyvin tärkeä.⁴⁶ Hän viittasi siihen monta kertaa⁴⁷ ennen kuin käsitteli sitä seikkaperäisesti. Zwingli tiesi, että Augustinus oli kirjoittanut kasteesta paljon, jopa kokonaisia kirjoja. Hän viittasi Augustinuksen Syntisten ansioista ja anteeksiantamisesta -teokseen sisältyvään kastetta käsittelevään kirjeeseen⁴⁸ sekä tämän Petilianusta vastaan kirjoittamaan kirjaan.⁴⁹ Zwingli ei kuitenkaan puuttunut niihin lähemmin. Hänen varsinainen todisteensa oli Augustinuksen kasteesta donatolaisia vastaan kirjoittama teos. Zwingli pahoitteli, että hän ei tilan puutteen vuoksi voinut käsitellä sitäkään tyhjentävästi, mutta esitti kuitenkin tärkeimmän kohdan laajahkona sitaattina.⁵⁰

Zwinglin mielestä Augustinus oli esittänyt myös heikosti perusteltuja näkemyksiä.⁵¹ Hän ei halunnutkaan esittää tämän lausuntoa dogmaattisessa tai juridisessa mielessä, vastaansanomattomana auktoriteettina, vaan selitti käyttävänsä sitä pelkästään historiallisena lähteenä.⁵² Sellaisena se hänen käsityksensä mukaan osoitti, että Augustinuksen aikana

⁴³ Z 4, 325,17–21.

⁴⁴ Z 4, 324,8–10. Tämän käsityksen Zwingli yritti osoittaa oikeaksi laajan raamatunselityksen avulla (Z 4, 298,18–318,5).

⁴⁵ Z 4, 296,1–7.

⁴⁶ Sen sijaan Yoder (1968, 59) ei pidä Augustinuksen todistusta Zwinglille kovinkaan merkittävänä.

⁴⁷ Z 4, 279,1–7, 282,26–27, 318,3–9.

⁴⁸ De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum libri tres (kastetta käsittelevä kirje Marcellinukselle on painettuna PL 44, 185–200).

⁴⁹ De unico baptismo contra Petilianum ad Constantinum (PL 43, 595–614).

⁵⁰ Z 4, 320,6–322,4.

⁵¹ Z 4, 321,1–4.

⁵² Z 4, 318,20–27, 321: Wir zühend die wort allein von desswegen haryn, das er darinn anzeigt von des kindertouffs ursprung,...

valtaosa kirkkoa oli kastanut lapsia⁵³ ja uskonut, että tämä tapa oli peräisin apostoleilta.⁵⁴ Zwingli myönsi kuitenkin edelleen, että jotkut lapset oli kastettu vasta sen jälkeen, kun he olivat ensin saaneet opetusta.⁵⁵ Ehkä sekä kastettuja että kastamattomia (opetusta saavia lapsia) oli kutsuttu katekumeeneiksi? Lasten kastaminen ei kuitenkaan voinut olla mitenkään peräisin vasta paavi Nikolaus I:n ajalta 800-luvulta.⁵⁶ Koska Augustinuksen aikana ei ollut tiedetty, että lasten kastamisesta olisi päätetty jossakin konsiilissa, sen täytyi olla apostolien ajalta peräisin oleva tapa, jota ei ollut vanhan kirkon aikana asetettu koskaan kyseenalaiseksi.⁵⁷

Zwinglin mielestä lasten kastamisesta syntynyt kiista voitiin rinnastaa siihen riitaan, joka oli syntynyt vanhassa kirkossa harhaoppisten toimitettaman kasteen pätevyydestä. Molempien syynä oli nimittäin halu erottaa kirkosta ja perustaa oma lahko. Kirkko oli siis joutunut kasteen-uusijoiden vuoksi suuriin vaikeuksiin jo 200-luvulla, mutta selvittänyt tämän ongelman.⁵⁸ Vanhan kirkon aikaisen riidan yhdistäminen lasten kastamisesta syntyneeseen kiistaan oli Zwinglin kannalta katsottuna kuitenkin monitahoinen asia. Vahvistuihan samalla myös vaikutelma, että kastajaliike ei ollut uusi asia, vaan kastekäytäntö ja pätemättömän kasteen uusiminen oli ollut keskustelun aiheena jo kristinuskon alkuaikoina.

Zwinglin kirja olikin samalla osoitus hänen perusteidensa voimattomuudesta. Raamattu ei ollut pystynyt pitämään Zürichin kirkkoa koossa. Yritys nojautua pelkästään siihen oli johtanut hajaannukseen. Augustinuksen todistukseen vetoaminenkaan ei ollut auttanut. Zwingli koetti kuitenkin vakuuttaa, että Zürichin radikaalit olivat joutuneet lähtemään kaikista keskusteluista voitettuina. Koko Zürichin raati pystyi todista-

⁵³ Z 4, 322: das zu siner zyt die allgemein christenlich kilch den meren teil ire unwüssende kinder toufft.

⁵⁴ Z 4, 324,5–7.

⁵⁵ Z 4, 324: obglych etlich erst nach der leer getoufft habend, ... *Schindler* 1984, 59.

⁵⁶ Z 4, 322,7–323,20. Zwingli mainitsi tässä yhteydessä paavi Nikolaus II:n (paavina 1058–1061). Koska kysymyksessä olleen paavin ajasta oli kuitenkin kulunut 600 vuotta (Z 4, 278,26–279,1), Zwingli lienee tarkoittanut paavi Nikolaus I:tä (paavina 858–867). Myös *Yoder* 1968, 68.

⁵⁷ Z 4, 323,21–324,7.

⁵⁸ Z 4, 277,15–278,22.

maan tämän.⁵⁹ Radikaalien johtajat olivat myöntäneet moneen kertaan, että jo Augustinus oli tuntenut lasten kastamisen.⁶⁰ Siitä huolimatta he eivät olleet luopuneet kastekäytännön historiasta omaksumastaan käsityksestä, vaan uskottelivat yksinkertaisille ihmisille, että lasten kastaminen oli alkanut vasta paavi Nikolauksen aikana ja että Zwingli oli anti-kristus.⁶¹ Itse asiassa Zwinglin esitys ei kuitenkaan ollut aivan oikeudenmukainen kastajia kohtaan. Hehän eivät näytäneet väittäneenkään, että lasten kastaminen olisi alkanut vasta 800-luvulla, vaan, että tämä väärä käytäntö oli syrjäyttänyt näihin aikoihin kokonaan oikean ja alkuperäisen käytännön. Kastajien taipumattomuuden vuoksi Zwingli saattoi vain todeta tehneensä parhaansa, leimata kastajat itsepäisiksi, häiriintyneiksi ja kunnianhimoisiksi vastustelijoiksi⁶² sekä ihmetellä, mitä heille pitäisi tehdä.⁶³

St. Gallenissa ainakin Zwinglin omistuskirjoitus ja ehkä otteita itse kirjastakin luettiin seurakunnalle.⁶⁴ Omistuskirjoituksen ainoa kastekäytännön historiaan viittaava kohta oli Zwinglin vakuutus, että kirkko lopulta voittaisi kastajat samalla tavalla kuin se oli voittanut vastaavanlaiset harhaoppiset – donatolaiset – jo tuhat vuotta aikaisemmin.⁶⁵ Niukoista lähteistä ei ilmene, oliko Zwinglin esittämällä Augustinuksen todistuksella mahdollisesti jotakin vaikutusta St. Gallenissa. Kesäkuun 6. päivänä raati päätti kieltää uudelleen kastamisen ja kastajien omat ehtoollisenvietot sakkorangaistuksen uhalla.⁶⁶ Lisäksi se perusti kaiken varalta tilapäisen 200 miestä käsittävän vartioston.⁶⁷ Raadin päättäväisyys riitti murtamaan kastajaliikkeen voiman. Zürichin tapahtumat olivat jo osoittaneet, että ”tavallisen miehen” nousu raatia vastaan ei kannattanut. Suuri osa St. Gallenin kastajaliikkeen jäsenistä mukautui raadin tahtoon.

⁵⁹ Z 4, 287, 1–2, 322, 26–27.

⁶⁰ Z 4, 278, 23–279, 4.

⁶¹ Z 4, 322, 14–24.

⁶² Z 4, 277, 20–22, 287, 9–288, 3. Yoder 1968, 59.

⁶³ Z 4, 322: Wie sol einer denen lüten tun?

⁶⁴ Johannes Kesslerin Sabbata-kronikka; *QGTS* 2, 610–611. *Fast* 1973, 385 alav. 1.

⁶⁵ Z 4, 214, 1–2.

⁶⁶ Raadin pöytäkirjat 6. ja 7.6.1525; *QGTS* 2, 389–391.

⁶⁷ Taustasta etenkin *Stayer* 1975, 45–46.

Liike ei kuitenkaan kadonnut. Edes sen kannattajien järjestämiä raamatutaluentoja ei kielletty. St. Gallenin hengellisen elämän valtaumaksi kastajaliike ei kuitenkaan enää voinut nousta.⁶⁸

3.6. Johannes Oekolampadius nojautuu kastekäytännön historiaan

Myös Baseliin oli viimeistään kesällä 1525 syntynyt pieni kastajaseurakunta. Talonpoikaissodan käänteen jälkeen muuttunutta ilmapiiiriä kuvaa se, että tämä ryhmä toimi aluksi salaa, yrittämättäkään vaikuttaa julkisesti. Todennäköisesti elokuun alussa kastajat ottivat kuitenkin yhteyttä reformaatiota kannattaviin pappeihin ja yrittivät saada heidät puolelleen. Oekolampadiusen asunnossa pidettiin keskustelu, johon osallistui useita kastajia ja baselilaisia pappeja. Se päättyi kuitenkin osanottajien täydelliseen erimielisyyteen.¹

Ilmeisesti vain muutama päivä tämän keskustelun jälkeen Oekolampadius kertoi Baselin kastajista Berchtold Hallerille Berniin lähettämässään kirjeessä. Siitä näkyy, miten tuhtunut Oekolampadius oli kastajien vuoksi. Lisäksi on todennäköistä, että kirjeessä tulivat esille juuri ne perusteet, joilla Oekolampadius oli keskustelussa puolustanut lasten kastamista.² Hän korosti, että kastajien uusi oppi oli ollut siihen saakka katoliselle kirkolle tuntematon.³ Se oli pelkkä otaksuma, ei Jumalalta saatu ilmoitus.⁴ Origenes, Cyprianus ja Augustinus todistivat, että tapa kastaa lapset oli peräisin apostoleilta. Tämän jälkeen Oekolampadius otti lyhyesti esille muutamia Raamatusta nousevia ja lapsikasteen puolesta

⁶⁸ Lähemmin *Fast* 1960, 231–232, *Yoder* 1962, 51–52 ja *Locher* 1979, 249.

¹ *Yoder* 1962, 63–65.

² Kirjettä voi tältä osin sanoa miltei tiivistelmäksi vähän myöhemmin ilmestyneestä väittelyn kuvauksesta.

³ Oekolampadius Hallerille 8.8.1525; *O Br* 1, 380: quorum nova doctrina catholice ecclesie hactenus fuit incognita, ...

⁴ *O Br* 1, 380–381: Porro presumptio est, non revelatio.

puhuvia näkökohtia. Lopuksi hän viittasi Zwinglin asiasta kirjoittamaan kirjaan.⁵

Kastajaseurakunnan paljastuttua Baselin raati tarttui asiaan ja yritti tukahduttaa liikkeen heti alkuunsa. Osa kastajista karkotettiin, osa sai jäädä sen jälkeen, kun he olivat luvanneet pysyä kuolemanrangaistuksen uhalla erossa liikkeestä.⁶ Oli kuitenkin kyseenalaista, onnistuisiko kastajaliikkeen tukahduttaminen pelkästään voimakeinoin. Koska kastajat katsoivat voittaneensa pappien kanssa käymänsä keskustelun ja levittivät tällaista tietoa, Oekolampadius kirjoitti siitä selostuksen, joka ilmestyi painettuna elo–syyskuun vaihteessa.⁷ Kysymyksessä ei siis ole pöytäkirja, vaan Oekolampadiusen muistikuvii ja ehkä merkintöihinkin perustuva kuvaus.⁸ Sellaisena se ei välttämättä anna oikeaa ja täydellistä kuvaa kastajien ajattelusta. Sen sijaan kirjasta kyllä ilmenevät ne argumentit, joiden perusteella Oekolampadius piti lasten kastamista elokuussa 1525 oikeana käytäntönä.

Kuvauksen mukaan Oekolampadius oli tuonut keskusteluun heti aluksi historian näkökulman toteamalla, että kastajien oppi oli aivan uusi, vasta kahden edellisen vuoden aikana esitetty. He eivät kyenneet osoittamaan ketään, joka olisi opettanut sitä aikaisemmin. Kastajat eivät pystyneet myöskään osoittamaan, että heidän vaatimansa kastekäytäntö olisi ollut joskus voimassa.⁹ Kastajat olivat kuitenkin torjuneet kastekäytännön historian esille ottamisen ja pitäneet tärkeänä vain sitä, että heidän käyttöön ottamansa kaste oli apostolien ja Raamatun mukainen.¹⁰ Oekolampadius oli vastannut tähän toteamalla, että hän ei halveksinut Raamattua, mutta halusi kuitenkin tietää, mistä kastajien vaatima käytäntö oli peräisin. Kastekäytännön historiaa ei siis Oekolampadiusen käsityksen mukaan voitu sivuuttaa. Kuvauksessaan hän esitti lapsikasteen puolesta puhuvat historian todisteet. Ne osoittivat, että kirkko apostolien

⁵ *O Br* 1, 381.

⁶ *Staehelin* 1927, 381 alav. 2.

⁷ *Oekolampadius* 1525, a ij a.

⁸ *Yoder* 1962, 65.

⁹ *Oekolampadius* 1525, a ij b: sagen an / wer hats bissher also gelert / oder / wenn hat man sollich gewonhait gehalten.

¹⁰ *Oekolampadius* 1525, a ij b: Ey / wir haben es vonn Aposteln / vnd die geschriffelt helt es also inn / wir keren vns nit an den brauch oder gewonhait.

ajoista lähtien ei ollut koskaan kieltänyt lasten kastamista.¹¹

Augustinus todisti 1. Mooseksen kirjan selityksessään, että äitikirkon tapana oli ollut kastaa lapset.¹² Kysymys oli tullut esille hänen johtamassaan Mileven konsiilissa. Tuohon aikaan ei tosin kukaan ollut kiistänyt lasten kastamista, vaan konsiilin aiheena oli ollut pelagiolainen harhaoppi. Pelagiolaiset olivat kieltäneet perisyntin, mutta kastaneet kuitenkin siitä huolimatta lapsia, koska he eivät olleet voineet kiistää, että tämä tapa oli peräisin apostoleilta. Pelagiolaiset olisivat saaneen hyvän perusteen opilleen, jos he olisivat pystyneet osoittamaan, että apostolit eivät olleet hyväksyneet lasten kastamista.¹³

Cyprianus taas oli sata vuotta ennen Augustinusta kuvannut Fidukselle lähettämässään kirjeessä Karthagon konsiilia. Lapsikastetta ei ollut silloinkaan asetettu kyseenalaiseksi, vaan jotkut olivat vaatineet, että lapset oli kastettava juuri kahdeksan päivän ikäisinä. Tämä osoitti, että kasteen toimittaminen vain kolmena vuotuisena kastejuhlanä ei ollut peräisin apostoleilta. Tällaista tapaa ei ollut otettu käyttöön lapsia, vaan pakanuudesta kristinuskoon kääntyviä aikuisia ajatellen.¹⁴

Kolmas todistaja oli viisikymmentä vuotta ennen Cyprianusta elänyt Origenes, joka oli Roomalaiskirjeen selityksessään todennut, että tapa kastaa lapset oli peräisin apostoleilta. Tämän todistuksen täytyi olla oikea, koska Origenes oli elänyt niin pian apostolien ajan jälkeen. Hänet olisi otettu kiinni valheesta, jos siihen olisi ollut aihetta. Origeneeseen vetoaminen oli kuitenkin ollut katolisille oppineille ongelmallista, koska kirkko oli 500-luvulta lähtien virallisesti pitänyt häntä harhaoppisena. Siksi myös Oekolampadius katsoi tarpeelliseksi korostaa, että Origenes

¹¹ *Oekolampadius* 1525, a ij b.

¹² *Oekolampadius* 1525, a ij b: das es die gewonhait der muter der Kirchen gewesen / die kinder zeteüffen. Kysymyksessä oleva Augustinuksen Gene-sis-kommentaarin kohta lienee *PL* 34, 426: *Consuetudo tamen matris Ecclesiae in baptizandis parvulis nequaquam spernenda est, neque ullo modo superflua deputanda, nec omnino credenda nisi apostolica esset traditio.*

¹³ *Oekolampadius* 1525, a ij b–a iij a. Kysymyksessä oleva Augustinuksen Petrus Diaconukselle kirjoittaman kirjeen kohta oli myös Gratianuksen koelmassa (*D.* 4 c. 3; *CIC* 1, 1362).

¹⁴ *Oekolampadius* 1525, a iij a. Cyprianuksen kirjeen kohta on *CSEL* 3:2, 717–721.

oli ollut rohkea ja ahkera, vaikka olikin erehtynyt allegorioittensa kanssa.¹⁵

Todisteiden esittelyn jälkeen Oekolampadius perusteli vielä kastekäytännön historiaan vetoamista. Kastajien oppi merkitsi sitä, että he kieläytyivät pitämästä satojatuhansia apostolien ajasta lähtien lapsena kastettuja kristittyinä veljinä. Näin he tekivät Kristuksen valtakunnan ahtaaksi ja kapeaksi, perustivat lahkon ja liittyivät paholaiseen.¹⁶

Kuvauksen mukaan kastajat olivat protestoineet tällaista käsitystä vastaan ja selittäneet, että Oekolampadius ei itsekään ollut toiminut vaatimuksensa mukaisesti, vaan opetti vastoin monia roomalaisia ja paavillisia tapoja, jotka olivat olleet voimassa jo kauan. Omasta mielestään kastajat olivat toimineet samalla tavalla kuin Oekolampadius: hekään eivät olleet välittäneet tavoista, vaan apostolin sanoista.¹⁷

Oekolampadiusen mukaan reformaatioliikkeen vastustamat väärinkäytökset olivat kuitenkin luonteeltaan aivan erilaisia kuin lasten kastaminen. Ne olivat vastoin Raamattua, uskoa ja rakkautta. Niitä ei myöskään ollut hyväksytty kirkossa yksimielisesti ja kaikilla tahoilla.¹⁸ Oekolampadius oli näin esittänyt kaksi oikeaa käytäntöä koskevaa periaatetta. Lisäksi hän koetti osoittaa vielä useilla esimerkeillä, että reformaattorit olivat ottaneet jälkimmäisen periaatteen huomioon. Niinpä paavinvallan vastustaminen oli luvallista, koska aina oli ollut monia, jotka olivat vastustaneet sitä, että paavi esiintyi kirkon päämiehenä. Kaikkien seutujen kristityt eivät olleet koskaan olleet kuuliaisia hänelle. Pappien selibaatin vastustaminen oli yhtä oikeutettua, koska Kreikan ja idän kirkko ei ollut koskaan hyväksynyt sitä. Oppia messusta uhrina ei ollut uskottu. Kirkkojen kuvia ei ollut koskaan hyväksytty kaikkialla. Luostarielämää tiedettiin, että se oli ihmisten keksintö. Pyhien rukoileminen ja oppi kiirastulesta voitiin osoittaa vääräksi pyhien omilla kirjoituksilla. Lasten

¹⁵ *Oekolampadius* 1525, a iij a. Origeneen kommentaarin kohta on PG 14, 1047: Pro hoc et Ecclesia ab apostolis traditionem suscepit, etiam parvulis baptismum dare.

¹⁶ *Oekolampadius* 1525, a iij a–b.

¹⁷ *Oekolampadius* 1525, a iij b.

¹⁸ *Oekolampadius* 1525, a iij b: vnnd das man nit ainhellighlich / vmb vnd vmb darein verwilliget hat / ...

kastaminen sen sijaan oli aivan toisenlainen asia. Sitä ei ollut kielletty Raamatussa. Se ei aiheuttanut vahinkoa rakkaudelle ja uskolle. Lasten kastaminen oli myös kristittyjen yksimielisesti säilyttämä käytäntö.¹⁹

Tämän jälkeen keskustelu oli siirtynyt kasteeseen aikojen kuluessa liittyneisiin tapoihin ja Raamatun todistukseen. Oekolampadiuksen käsitteksen mukaan Raamatun avulla ei voitu osoittaa vastaansanomattomasti, että apostolit olivat kastaneet lapsia. Raamatun valossakin se oli kuitenkin todennäköisempää kuin päinvastainen vaihtoehto. Kastajat taas eivät pystyneet osoittamaan, että lasten kastaminen olisi Raamatussa kielletty.²⁰ Koska lapsikasteen apostolinen alkuperä voitiin osoittaa Raamatun avulla vain todennäköiseksi, oli tietysti selvää, että isien todistuksen merkitys vastaavasti korostui.

Kuvauksen loppupuolella kastekäytännön historia tuli esiin vielä kahdessa yhteydessä. Kastajien moitittua Baselin saarnaajia Zwinglin kritiikittömästä seuraamisesta Oekolampadius oli todennut, että hän ei halunnut pitää kiinni Zwinglistä, vaan siitä, mistä kirkko oli kaikkialla maailmassa aina pitänyt kiinni. Olisiko hänen pitänyt luopua siitä ja ruveta pitämään kiinni kastajien opista?²¹ Keskustelun lopussa kastajat olivat vaatineet saarnaajia esittämään sellaisen raamatunkohdan, jossa lasten kastaminen oli mainittu. Oekolampadius oli vastannut tähän vaatimalla kastajia osoittamaan, missä se oli kielletty. Tätä vaatimusta hän oli perustellut vetoamalla historiaan: koska lapsikaste oli Raamatun mukaisesti pysynyt voimassa heidän aikaansa saakka, siitä ei voitu luopua ilman kirkasta ja selvää Raamatun todistusta.²²

Ainakaan Oekolampadiuksen kuvauksen mukaan kastajat eivät lähteneet ollenkaan keskustelemaan kastekäytännön historiasta, vaikka Oekolampadius nosti tämän näkökohdan esiin useita kertoja. Sen sijaan he halusivat pitäytyä yksinomaan Raamatun tekstiin ja vaativat vastapuolta

¹⁹ *Oekolampadius* 1525, a iij b: der also vnwidrsprechlich gehallten.

²⁰ *Oekolampadius* 1525, a iij b–a iiij a.

²¹ *Oekolampadius* 1525, a iiij a: Ist das dem Zwinglin angehanget / das jr ho(e)ret / Das die Kirch / in dem vmbkrayss der welt allzeyt gehalten / Ich so(e)lt ja euch anhangen.

²² *Oekolampadius* 1525, b v a–b: Dann / dieweyl sollicher Christlicher brauch gema(e)ss der geschriff / biss auff vns gehalten / mo(e)cht so(e)llicher nit hin gestellt werden / es wer dann hell vnnd klar geschriff da.

osoittamaan, missä kohtaa Raamatussa lasten kastaminen oli mainittu.²³ Kastajien käsityksen mukaan tällaisen maininnan puuttumisesta voitiin tehdä se johtopäätös, että lasten kastaminen oli väärä käytäntö. Pelkästään Raamatun tekstiin nojautuminen vastasi Zürichin kastajien tammi-kuusta lähtien omaksumaa argumentaatiota. Oekolampadiusen kuvauksen mukaan kastajien johtajana esiintynyt mies tunsi Zürichissä käydyt keskustelut. Kuvauksessa ei mainittu hänen nimeään. Kysymyksessä lie-nee kuitenkin ollut aiemmin Zürichissä ja St. Gallenissa vaikuttanut kutoja Lorenz Hochrütiner.²⁴

Kuvauksen mukaan Oekolampadius puolusti lasten kastamista monessa suhteessa eri tavalla kuin Zwingli. Tämä oli aluksi nojautunut pelkästään Raamattuun ja siitä tehtyihin johtopäätöksiin. Augustinuksen lausunto oli ollut hänelle lähinnä ratkaiseva lisätodiste, joka osoitti, millainen vanhimman kirkon käytäntö oli ollut. Oekolampadius taas uskoi, että lapsikastetta ei voitu osoittaa oikeaksi pelkästään Raamatun tekstin tai siitä seuraavien johtopäätösten avulla. Siksi hän tarkasteli kastekysymystä kirkon historian näkökulmasta koettaen osoittaa, että reformaattorit olivat ottaneet sen muissakin yhteyksissä huomioon ja että kysymys voitiin ratkaista sen avulla. Oekolampadius pystyi esittämään myös erilaisen ja runsaamman lapsikasteen apostolisen alkuperän puolesta puhuvan todisteaineiston kuin Zwingli. Kastajia Oekolampadius ei kuitenkaan pystynyt vakuuttamaan sen paremmin kuin Zwinglikään.

²³ *Oekolampadius* 1525, a iij a, b v a–b.

²⁴ Yoder 1962, 65.

4. Balthasar Hubmaierin ja Sveitsin reformaattoreiden väittely kastekäytännön historiasta

4.1. Hubmaier ei anna arvoa Augustinuksen todistukselle

Alkukesällä 1525 myös Balthasar Hubmaier sai luettavakseen Zwinglin St. Gallenin raadille ja seurakunnalle omistaman kirjan. Samaan aikaan Waldshutin poliittinen asema muuttui. Etelä-Saksan kapinallisten tappio näytti ratkaisevan myös tämän kaupungin kohtalon. Zürichin välittämän aselevon vuoksi itävaltalaiset joutuivat kuitenkin jättämään Waldshutin vielä toistaiseksi rauhaan. Kapinallisella kaupungilla oli enää vain yksi toivo: Sveitsin naapurit olivat oppineet kunnioittamaan valaliittolaisten sotilaallista voimaa. Ehkä reformaatioliikkeen suunnannäyttäjäksi nousut Zürich ei sittenkään jäisi seuraamaan sivusta Waldshutin reformaation häviötä?¹ Näiden tunnelmien keskellä Hubmaier kirjoitti Zwinglille nopeasti vastauksen, joka valmistui jo heinäkuussa. Hän ei tinkinyt omasta kannastaan, mutta koetti kuitenkin kirjoittaa sovinnollisesti. Hubmaier toivoi, että hän voisi löytää vielä yhteisen tien Zwinglin kanssa. Heidän välinsä eivät näin olisi sittenkään rikkoontuneet.² Kastekysy-

¹ Bergsten 1961, 332–333.

² Westin & Bergsten 1962, 116.

myksen selvittämisen jälkeen zürichiläisten taas olisi ollut entistä vaikeampi olla auttamatta Waldshutia. Hubmaier ei siksi maininnut kirjasaan Zwingliä suoraan nimeltä eikä muodollisesti ottanut kantaa hänen kirjaansa. Lisäksi Hubmaier lähetti 10.7. Zürichin raadille kirjeen ja pyysi, että se sallisi hänen väitellä kastekysymyksestä ”rakkaan veljensä” Zwinglin kanssa. Hubmaier lienee ajatellut, että hänen kirjansa ”Uskovien kristillisestä kasteesta” olisi voinut olla tällaisen väittelyn lähtökohtana. Painettuna se ilmestyi Strassburgissa syyskesällä.³

Hubmaier perusteli kantaansa laajalla raamatunselityksellä. Myös ryhtyessään ottamaan kantaa kastekäytännön historiaan hän korosti Raamatun merkitystä kirkon ainoana auktoriteettina: Lasten kastaminen ei olisi ollut oikein siinäkään tapauksessa, että kirkko olisi aina tehnyt niin. Vääryys oli aina vääryyttä.⁴ Historiallista argumenttia ei siis oikeaa käytäntöä etsittäessä tarvinnut ottaa huomioon. Hubmaier ei kuitenkaan halunnut jättää sitä vastustajiensa aseeksi, vaan yritti osoittaa Zwinglin kastekäytännön historiasta esittämän kuvan vääräksi. Hänen käsityksensä mukaan kanoninen oikeus todisti, että lapsia ei ollut aina kastettu. Cyprianuksen, Augustinuksen ja muut isät Hubmaier totesi sivuuttavansa tässä yhteydessä kokonaan.⁵ Näin hänen ei tarvinnut ottaa kantaa myöskään Zwinglille tärkeään Augustinuksen todistukseen. Hubmaierin mukaan kastekäytännöstä oli kiistelty jo yli tuhat vuotta. Dekreettien mukaan paavi oli määrännyt, että kasteet tuli toimittaa vain kahtena vuotuisena juhlanä, pääsiäisenä ja helluntaina. Kasteelle oli päästetty vain niitä, jotka pystyivät itse tunnustamaan uskonsa.⁶ Sen jälkeen oli säädetty, että kastettavien oli valmistauduttava kasteeseensa paastoamalla.⁷ Oli kuitenkin selvää, että pienet lapset eivät voineet paastota eivätkä

³ Hubmaier Zürichin raadille 10.7.1525; *QGT* 1, 87–88. *Westin & Bergsten* 1962, 116–117.

⁴ *QGT* 9, 153: Ob es alweg also gewesen wer, ist es darumb nit recht thon, dann vnrecht ist alweg vnrecht.

⁵ *QGT* 9, 153: Yedoch so finden wir eben inn des Bapsts bu(e)chern, wir wollen Cyprianum, Augustinum vnnd ander stan lassen, das es nit alweg also gewesen ist, geb wenn es habe angefangen.

⁶ *QGT* 9, 153. Myös De consecratione D. 4 c. 12, 13, 54, 55, 58, 59; *CIC* 1, 1365, 1382–1383.

⁷ *QGT* 9, 154. Myös De consecratione D. 4 c. 18, 58, 59; *CIC* 1, 1367, 1383 sekä *Decreti* 2. pars C. 2 q. 1 c. 9; *CIC* 1, 442–443.

siis päästä kasteelle. Myöhemmin nämä säädökset oli kuitenkin kumottu ja kasteen toimittaminen oli hätätilanteissa sallittu milloin tahansa.⁸ Päävit ja konsiilit olivat siis muuttaneet käytäntöä mielensä mukaan. Hubmaier selitti myös tietävänsä hyvin, että Augustinuksen mukaan kaste riitti pelastamaan pienet lapset.⁹ Augustinus oli kuitenkin opettanut aivan väärin. Tämän jälkeen Hubmaier totesi käsitelleensä kastekäytännön historiaa jo aivan tarpeeksi. Kasteesta puhuttaessa ei tarvittu ollenkaan ihmisten todistuksia. Vastustajien merkityksettömään jaaritteluun riitti siksi lyhyt vastaus.¹⁰

Hubmaierin vastausta lukiessa ei voi välttyä vaikutelmalta, että Zwinglin argumentointi oli tavallaan sittenkin tehonnut. Päinvastoin kuin Zwingli Hubmaier työnsi isien kirjoitukset sivuun ja suhtautui kielteisesti etenkin Zwinglille tärkeään Augustinukseen.¹¹ Toisaalta on mielenkiintoista, että Hubmaier mainitsi toisiinsa rinnastettuina nimenomaan Cyprianuksen ja Augustinuksen. Zürichin radikaalithan olivat edellisenä syksynä sijoittaneet lapsikasteen alun juuri näiden isien aikaan. Isien kirjoitusten sijasta Hubmaier keskittyi kanoniseen oikeuteen ja yritti osoittaa siitä tekemiensä johtopäätösten avulla, miten mielivaltaisesti kastekäytäntöä oli muutettu.

4.2. Zwingli ja Bullinger esittävät uusia todisteita

Oekolampadius lähetti Hubmaierin kirjasen Zwinglille lokakuun alussa.¹ Lähteistä ei selviä, oliko tämä mahdollisesti saanut sen muita teitä jo

⁸ *QGT* 9, 154. Myös *De consecratione* D. 4 c. 14, 15, 17, 18; *CIC* 1, 1366–1367.

⁹ *QGT* 9, 154. Myös *Decreti* 2. pars C. 15 q. 1 c. 3; *CIC* 1, 747 ja *De consecratione* D. 4. c. 3; *CIC* 1, 1362.

¹⁰ *QGT* 9, 154.

¹¹ Tästä myös *Bergsten* 1961, 363–364.

¹ Oekolampadius Zwinglille 2.10.1525; *Z* 8, 375,2–7.

aikaisemmin.² Hubmaierin vastaus näyttää olleen Zwinglille ikävä yllätys. Siihen saakka molemmat olivat vältäneet avointa riitaa. Hubmaieria oli pidetty reformaatioliikkeen piirissä arvostettuna teologina. Nyt myös Zürichin kastajat levittivät hänen kirjaansa. Jo pelkästään Hubmaierin korkea oppiarvo antoi lannistetuille kastajille uutta itseluottamusta. Oli selvää, että asia ei voinut jäädä tähän. Zwinglin ”Totuudenmukainen, perusteltu vastaus tohtori Balthasar Hubmaierin kastekirjaseen” ilmestyi marraskuun puolivälissä.³

Zwingli näyttää kokeneen erityisen pahaksi sen, että Hubmaier ei ollut maininnut häntä suoraan nimeltä. Tämän sovinnonhalu tuotti siis päinvastaisen tuloksen kuin hän oli ajatellut.⁴ Zwinglin äänenpainot olivat varsin jyrkkiä. Hän korosti, että kastajat olivat lahko, koska he olivat toimineet seurakuntien kutsutuista johtajista mitään välittämättä. Oppien arvioiminen kuului kuitenkin Raamatun mukaan kirkolle.⁵ Zwingli siis reagoi siihen, että hänen perusteensa eivät olleet vakuuttaneet kastajia, korostamalla entistä voimakkaammin oikeasta opista huolehtivan kirkon auktoriteettia. Tämä oli kuitenkin ongelmallista, koska Hubmaierilla oli Waldshutissa samankaltainen asema kuin hänellä itsellään Zürichissä.⁶ Kummankin osapuolen hyväksymää oppia arvioivaa kirkkoa ei enää ollut.

Kastekäytännön historiaan Zwingli ei nyt kovin laajasti puuttunut. Hän viittasi jo esittämäänsä Augustinuksen lausuntoon ja täsmensi historiasta löytyvien todisteiden merkitystä: Tapa kastaa lapset ei voinut perustua niihin. Sen sijaan niiden avulla voitiin osoittaa, että kastajien käsitys kastekäytännön historiasta oli aivan väärä.⁷ Augustinuksen lisäksi Zwingli mainitsi nyt toisena todistajana Origeneen, jonka Johannes Oekolampadius oli jo tuonut esille: tämä 1400 vuotta aikaisemmin elänyt

² Westin & Bergsten 1962, 117.

³ Bergsten 1961, 342–343.

⁴ Lähemmin Windhorst 1976, 90.

⁵ Z 4, 591: dann die kilch sol unser leer urteilen ...

⁶ Waldshut jakaantui kahteen seurakuntaan. Hubmaier oli kirkkoherrana niistä suuremmassa, ”ylemmässä” seurakunnassa. Bergsten 1961, 95.

⁷ Z 4, 623: Nit, das ich ützi mit der kundschaft Augustini bewären wölte am touf, sunder anzeygen, wie offentlich sy lugind, da sy sagtend, der kindertouf wäre vom bapst unnd vom tüfel.

opettaja oli todistanut Roomalaiskirjeen kommentaarissaan, että kirkko oli saanut apostoleilta tavan kastaa lapsetkin.⁸ Zwingli siis näki tässä yhteydessä historiallisen argumentin merkityksen varsin rajoitettuna. Toisaalta hän ei enää asettanut vastustamaan kirkon oppiperinnettä samalla tavalla kuin edellisessä kirjassaan, vaan esimerkiksi yritti Augustinukseen liittyen osoittaa, että kastettavat lapset voivat olla osallisia uskosta.⁹

Zürichin raati toimi Zwinglin esittämän käsityksen mukaisesti. Kastajaliike oli tällä välin levinnyt etenkin Grüningenin hallintoalueelle Zürichin ylämaahan. Sikäläiset kastajat valittivat, että heitä ei ollut tarpeeksi kuunneltu. Raati järjesti siksi 6.–8.11. uuden kastekäytäntöä koskevan väittelyn, johon myös kastajien vangitut johtajat osallistuivat. Historian näkökulma ei kuitenkaan tullut siinä esille.¹⁰ Balthasar Hubmaier oli jo ollut matkalla Zürichiin osallistuakseen väittelyyn, mutta joutui sotatapahtumien vuoksi kääntymään takaisin.¹¹ Väittelyn jälkeen raati totesi lapsikasteen puolustajien olleen oikeassa¹² ja jatkoi kastajaliikkeen tukahduttamista. Myös muualla seurattiin Zürichin esimerkkiä.¹³

Vuoden 1525 lopulla Zwingli sai uuden tukijan, kun Heinrich Bullinger otti kantaa kastajaliikkeeseen. Bullinger oli nuori, lupaava 21-vuotias oppinut. Hän oli toiminut vuodesta 1523 lähtien Kappelin sistersiläisluostarin opettajana ja tullut tunnetuksi reformaation kannattajana.¹⁴ Zürichiläiset olivat kutsuneet Bullingerin jo 17.1.1525 pidettyyn väittelyyn.¹⁵ Hän oli siis nähnyt kastajaliikkeen synnyn ja joutunut myöhemminkin tekemisiin sen kanssa. Saatuaan tietää liikkeen leviämisestä myös Bernin alueelle Bullinger lähetti sinne marras-joulukuussa laajan

⁸ Z 4, 623,17–624,1, 632,15–17. Kysymyksessä olevasta Origeneen tekstistä ks. s. 53–54.

⁹ Z 4, 633: Sich, das ist der gloub der kilchen, als Augustinus redt.

¹⁰ *Bergsten* 1961, 344–345. Väittelyyn liittyvät asiakirjat ovat painettuina *QGT* 1:ssä, erityisesti s. 114–115, 120–128, 131–133.

¹¹ *Westin & Bergsten* 1962, 164.

¹² Zürichin pormestari ja raati Grüningenin hallintoalueen tuomareille 15.11.1525; *QGT* 1, 132.

¹³ *Bergsten* 1961, 345.

¹⁴ *Gäbler* 1981, 199–200.

¹⁵ Bullingerin omaelämäkerta (*Diarium*); *HBD*, 9: Tigurum vocabar, ut interestem disputationi cum Anabaptistis.

kastetta käsittelevän kirjeen. Vastaanottaja Heinrich Simler oli Kappelin luostarin priorin veli.¹⁶

Bullinger tarkasteli kastekysymystä syntiinlankeemuksesta alkaneen pelastushistorian puitteissa.¹⁷ Hänen mukaansa kastajaliikkeen synnyssä ei ollut mitään yllättävää, sillä harhaoppien voima oli oleva juuri viimeisinä aikoina suurimmillaan. Ainoa turva niitä vastaan oli Jumalan sanassa riippuminen.¹⁸ Uuden testamentin mukaan profeetat olivat kirjoittaneet kirjansa myöhempien aikojen uskovien vuoksi. Ne opettivat, että Jumala oli syntiinlankeemuksen jälkeen tehnyt isien kanssa liiton. Tällä liitolla oli merkki, ensin ympärileikkaus, sitten kaste. Kristuksen jälkeen ei veren vuodattamista nimittäin enää tarvittu.¹⁹ Kaikki oppineet kristityt olivat aina olleet sitä mieltä, että kaste oli tullut ympärileikkauksen tilalle. Todisteina Bullinger mainitsi joukon vanhan kirkon isien (Lactantius, Origenes, Augustinus, Tertullianus ja Gregorius Suuri) kirjoituksia.²⁰ Apostolit olivat ymmärtäneet kasteen näin ja kastaneet lapsia. Tätä käytäntöä vastaan esitetyt perusteet olivat aivan epäjohdonmukaisia ja kestävättömiä.²¹

Myös Hubmaierin esittämä ajatus, että opetuksen oli aina oltava kasteen edellytys, oli kestävätkin ja Raamatun vastainen. Lisäksi 1300 vuotta aikaisemmin elänyt Origenes ja 1100 vuotta aikaisemmin elänyt Augustinus todistivat, että lasten kastaminen oli alkanut jo apostolien aikana.²² Bullinger asetti siis Hubmaieria vastaan samat todistajat kuin Zwinglikin. Origeneen elinajan hän ajoitti kuitenkin sata vuotta myöhemmäksi kuin Zwingli. Bullinger ihmettelikin, miten kastajat saattoivat väittää, että vasta paavi Nikolaus oli aloittanut lasten kastamisen. Eihän Origeneen ja Augustinuksen aikana tiedetty vielä mitään paavista! Bullingerin tekstistä näkyy vieläkin hänen kiihtymyksensä. Bullinger nimittäin siirtyi yhtäkkiä käyttämään monikon toista persoonaa aivan kuin

¹⁶ Berg 1991, 66–67.

¹⁷ Tästä erityisesti Berg 1991, 68.

¹⁸ HB 3:2, 71.

¹⁹ HB 3:2, 72–76.

²⁰ HB 3:2, 76.

²¹ HB 3:2, 77–80.

²² HB 3:2, 80–81.

olisi ollut yhä väittelyssä kastajien kanssa.²³ Tekstiin myöhemmin lisäämässään huomautuksessa hän totesi, että ajatus paavi Nikolauksesta lapsikasteen käyttöön ottajana oli Konrad Grebelin valhe.²⁴ Sen sijaan uudelleen kastamisen oli aloittanut arkkihereetikko Novatianus.²⁵ Bullinger kehottikin ”rakkaita poikia” lukemaan Dionysios Aleksandrialaista ja Eusebius Kesarealaista sekä tulemaan sitten keskustelemaan asiasta uudelleen.²⁶

Koska Bullingerin kirjoitusta ei painettu, on vaikea sanoa, miten laajasti se vaikutti. Ainakin Zürichin ja Bernin saarnaajat lienevät kuitenkin tunteneet kirjeen.²⁷ Sen sijaan emme tiedä, saiko Balthasar Hubmaier sitä koskaan luettavakseen.

4.3. Hubmaier katsoo historian todistavan kastajien puolesta

Aselevon päätyttyä itävaltalaiset olivat ryhtyneet kukistamaan vielä jäljellä ollutta kapinallisuutta. Joulukuun 5. päivänä myös Waldshut joutui antautumaan. Hubmaier oli jo tätä ennen sairastunut ja menettänyt asemansa kaupungin henkisenä johtajana. Hänen onnistui kuitenkin paeta Waldshutista ja hankkiutua Zürichiin.¹ Täällä Hubmaier vangittiin. Raati salli hänen kuitenkin keskustella Zürichin saarnaajien kanssa. Hubmaier muistutti tällöin Zwingliä siitä, että tämä oli keväällä 1523 hyväksynyt

²³ *HB* 3:2, 81: Worumb redent ir dann, dass der bapst Nicolaus inn uffgsetzt habe, so man doch do zumal nütz, ja nitt ein har vom bapst wüst?

²⁴ *HB* 3:2, 81: Con(rad) Grebels lug.

²⁵ Novatianus perusti 200-luvun puolivälissä oman kirkon, koska hän ei hyväksynyt keisari Deciuksen vainon aikana uskosta luopuneiden ottamista takaisin kirkkoon. Novatianuksen kannattajat kastoivat uudelleen heidän yhteisönsä liittyvät kristityt.

²⁶ *HB* 3:2, 81: Lieben knaben, besehend Dyonisium (!) Alexan(drinum) und Eusebium Cesariensem bass und dann kummend wider! Bullingerin lähteenä kysymykseen tulevat kohdat ovat *GCS* 9:2, 612–615, 626–629, 636–641, 644–646. Myös *Berg* 1991, 81 alav. 127.

²⁷ Tästä *Fast* 1959, 21.

¹ *Bergsten* 1961, 346–351.

vastasyntyneiden lasten kasteesta luopumisen ja vanhan kirkon katekumenaatin elvyttämisen. Näin hän oli osaltaan vaikuttanut siihen, että myös Hubmaier oli alkanut pitää lapsikasteesta luopumista välttämättömänä.²

Hubmaier oli joutunut surkeaan tilanteeseen. Itävaltalaiset vaativat Zürichin raatia luovuttamaan hänet rangaistavaksi. Lisäksi Hubmaier oli vakavasti sairas. Välttyäkseen joutumasta vihollistensa käsiin hän suostui peruuttamaan kasteoppinsa. Peruutuksessaan Hubmaier pyysi zürichiläisiltä anteeksi vedoten siihen, että Augustinus ja hänen jälkeensä monet muut, myös käsillä olevana aikana, olivat erehtyneet kasteen suhteen.³ Tähän sanontaan saattaa sisältyä peitettyä kritiikkiä Zwingliä kohtaan, olihan tämä nojautunut juuri Augustinukseen. Zwinglin oli kuitenkin vaikea puuttua siihen, koska hän itsekin oli väittänyt kaikkien isien erehtyneen kasteesta opettaessaan.

Kun Hubmaierin oli määrä lukea tämä peruutus julkisesti Zürichin Fraumünsterissä hän ryhtyikin puolustamaan kastajien käsitystä. Tämä saattoi johtua väärinkäsityksestä: Hubmaier ehkä luuli, että raati sittenkin luovuttaisi hänet heti peruutuksen jälkeen itävaltalaisille. Välikohtauksen jälkeen Hubmaieria kidutettiin ja pidettiin entistä ankarammassa vankeudessa. Zürichissä hän oli kuitenkin välttänyt kuoleman. Päästäkseen lähtemään kaupungista hän suostui keväällä peruuttamaan erehdyksensä. Huhtikuun lopulla Hubmaier sai poistua itävaltalaiden tietämättä Zürichin alueelta.⁴

Kevään kuluessa Hubmaier oli tervehtynyt niin paljon, että jaksoi tehdä pitkän ja vaarallisen matkan kauas itään. Kastajat nimittäin olivat löytäneet turvapaikan Määristä, joka oli varsin itsenäinen aateliston hallitsema rajakreivikunta. Heinäkuussa 1526 Hubmaier saapui Nikolsburgiin. Leonhard ja Hans von Liechtenstein, joiden alueisiin kaupunki kuului, suhtautuivat myönteisesti reformaatioon ja sallivat Hubmaierinkin toimia vapaasti. Hän sai nopeasti johdon käsiinsä ja onnistui Liech-

² Georg Binderin Joachim Vadianukselle 20.12.1525 lähettämä kuvaus; *Va Br* 3, 128. *Bergsten* 1961, 384–385.

³ *QGT* 1, 149: diewyl nun Augustinus und vil ander nach im, auch zu unsern zytten, in dem touff geirrt habend, ...

⁴ Lähemmin *Bergsten* 1961, 385–395 ja siinä mainitut lähteet.

tensteinin perheen tuella muuttamaan Nikolsburgin kastajaseurakunnaksi. Hubmaierin silmissä kaupunki tuntui suorastaan Emmaukselta, jonne Wittenbergissä ylösnoussut Kristus oli vaeltanut ja jonne häntä pyydettiin jäämään.⁵

Määrillä oli Hubmaierille muutakin annettavaa. Siellä vaikuttivat myös Böömin veljet (*unitas fratrum*), hussilaisuuden suuntaus, joka oli luonut maanalaisina toimivien seurakuntien verkoston. Böömin veljet olivat koettaneet järjestää seurakuntiansa toiminnan vanhan kirkon järjestyksen mukaiseksi. Yhteisön jäsenille syntyneet lapset kastettiin. Siihen liittyvät aikuiset taas kastettiin uudelleen.⁶ Hubmaierille tämä puoli Böömin veljien kastekäytännöstä on epäilemättä ollut rohkaiseva esimerkki: jo ennen kastajaliikkeen syntyä oli ollut kristittyjä, jotka olivat kastaneet lapsena kastetut ihmiset uudelleen heidän liittyessään todella uskovaan seurakuntaan.

Vuoden 1526 lopulla Hubmaier laajensi Uskovien kristillisestä kasteesta -kirjan uudeksi teokseksi.⁷ Siinä hän perusteli uudelleen kastamista viittaamalla Cyprianukseen ja Karthagon konsiliin; niiden mukaan harhaoppisten kastamat ihmiset oli kastettava uudelleen. ”Picardeiksi kutsutut veljet” pitivät tästä käytännöstä vieläkin kiinni.⁸ Samoihin aikoihin kirjoittamassaan Nikolsburgin seurakunnan uuden kastekäytännön kuvauksessa Hubmaier valitti, että koko Eurooppa oli lapsia kastamalla langennut karkeaan erehdykseen. Poikkeuksena olivat – kuten hän oli kuullut – vain picardit, venäläiset, moskovalaiset ja valakialaiset.⁹ Asiaa lähemmin tuntematon lukija sai Hubmaierin viittauksista sellaisen kuvan, että tämän oikeana pitämä kastekäytäntö oli säilynyt idässä vanhan kirkon ajoista saakka. Lutherille idän kirkko oli tässä mielessä ollut jo vuosina 1518–1520 tärkeä. Hän oli koettanut osoittaa monissa yhteyksissä, että oikea käytäntö oli säilynyt idässä usein silloinkin, kun se oli

⁵ Bergsten 1961, 398–401, 405–415.

⁶ Bergsten 1961, 429.

⁷ Westin & Bergsten 1962, 327.

⁸ QGT 9, 334.

⁹ QGT 9, 350: Der erst Jrsal ... ist, das wir all bisssher in der gantzen Europa, nyemant denn Picarden, Reissenn, Moscouiten vnd Vualachen (als ich hör) aussgnommen, des wegs der warhait so groblich verfelet haben, jn dem das wir die kindlen getaufft, ...

kadonnut lännen kirkosta.¹⁰ On mahdollista, että Hubmaier yritti seurata tässä Lutherin esimerkkiä. Kastajaliike olisi näin – ainakin osittain – voinut nojautua idän kirkossa säilyneeseen katkeamattomaan käytäntöön. Böömin veljien kastekäytännön toisesta puolesta eli siitä, että hekin kastivat yhteisön jäsenille syntyneet lapset, Hubmaier vaiken kokonaan.¹¹

Myöskään Hubmaier ei ollut saapunut Määriin tyhjin käsin. Hän oli onnistunut kuljettamaan mukanaan muutamia Waldshutissa kirjoittamia käsikirjoituksia ja jopa kirjanpainajan! Hubmaieriin Zürichissä tutustunut Simprecht Sorg nimittäin seurasi häntä Nikolsburgiin.¹² Hubmaier käytti hänen palveluksiaan hyväkseen ja ryhtyi tekemään oppiaan tunnetuksi pienten kirjasten välityksellä. Nyt hän saattoi julkaista myös mukanaan tuomansa käsikirjoitukset ja aloittaa näin uuden hyökkäyksen Sveitsin reformaattoreita vastaan.

Vuoden 1526 lopussa Nikolsburgissa ilmestyi Keskustelu Ulrich Zwinglin kastekirjasta -niminen teos. Se oli Hubmaierin uusi vastaus Zwinglin keväällä 1525 julkaisemaan kirjaan.¹³ Hubmaier oli kirjoittanut sen Waldshutissa marraskuussa 1525 sen jälkeen, kun hänen osallistumisestaan Zürichissä 6.–8.11. pidettyyn väittelyyn ei ollut tullut mitään. Waldshutin joutuminen itävaltalaisien käsiin oli näyttänyt tuolloin jo selvältä. Hubmaier oli luopunut toivosta päästä sovintoon Zwinglin kanssa. Siksi hän oli päättänyt ryhtyä avoimeen hyökkäykseen ja koettaa osoittaa Zwinglin näkemyksen vääräksi dialogin muotoon puetun kirjan avulla. Zwinglin tällä välin kirjoittaman vastauksen Hubmaier oli saanut vasta, kun työ oli ollut jo lopussa. Näin hän ei ollut voinut ottaa kantaa siihen.¹⁴

Dialogissaan Hubmaier yritti käyttää hyväkseen Zwinglin heikkoja kohtia. Hän muistutti jälleen Zwingliä siitä, että tämä oli alunperin itse-

¹⁰ Tästä *Arffman* 1993, 29, 36, 42, 43, 50.

¹¹ Ainakin periaatteessa on tietysti mahdollista, että Hubmaier ei tiennyt siitä. *Yoder* (1968, 160–161) antaakin ymmärtää, että Hubmaier ei ollut oikein selvillä edes siitä, keitä picardit olivat. Tämä ei kuitenkaan tunnu uskottavalta. Picardi-käsitteestä *Westin & Bergsten* 1962, 334 alav. 18.

¹² *Bergsten* 1961, 408.

¹³ *Westin & Bergsten* 1962, 166.

¹⁴ *Westin & Bergsten* 1962, 164–165. *Windhorst* 1976, 91–92.

kin hyväksynyt lapsikasteesta luopumisen¹⁵ ja käyttänyt perinteisen kato-
lisen uskon puolustajia vastaan juuri niitä hermeneuttisia periaatteita,
joihin kastajat nyt nojautuivat.¹⁶ Samoin oli aivan ristiriitaista, että
Zwingli oli saarnoissaan selittänyt lapsikasteen olevan jo tuhat vuotta
vanhan käytännön, ja väittänyt, että Jumala ei ollut voinut sallia koko
maailman erehtyvän näin kauan. Zürichin reformaattorihan oli kirjassaan
selittänyt, että kaikki opettajat olivat erehtyneet kasteopissaan jo aposto-
lien ajoista alkaen! Koska Zwinglin argumentointi oli näin ristiriitaista,
hänen olisi ollut parasta antaa kastajia kohtaan tuntemansa vihan laantua,
noudattaa Gamalielin neuvoa (Apt 5:38–39) ja katsoa, mitä kastajaliik-
keestä tulisi.¹⁷ Zwinglin aikaisempien kannanottojen valossa ei hänen
nojautumisensa tuhatvuotiseen käytäntöön tunnu kovin uskottavalta,
mutta saattaa tietysti pitää paikkansa. Siinä tapauksessa kysymyksessä
oli uusi piirre Zwinglin argumentaatiossa. Hänen aikaisempi, kärjistetty
sanoutumisensa irti koko kasteeseen liittyvästä oppiperinteestä uhkasi
kuitenkin viedä siltä pohjan.

Myös Hubmaier yritti nyt nojautua isien opetukseen, milloin siitä vain
näytti löytyvän tukea hänen käsitykselleen.¹⁸ Hän ei tyytynyt edes isien
yksittäisiin lausuntoihin, vaan kärjisti historiaan nojautumisen väitteek-
si, että koko teologinen perinne oli hänen takanaan. Kastajat eivät siis
suinkaan olleet mitään itsepäisiä vastustelijoita, kuten Zwingli oli väittä-
nyt.¹⁹ Tällaisissa yhteyksissä Hubmaier viittasi pari kertaa myös samoi-
hin aikoihin kirjoittamaansa isien todistusta käsittelevään kirjaseen.²⁰

Parissa kohdassa Hubmaier otti kantaa myös kastekäytännön histo-
riaan. Hän puuttui Zwinglin antamaan kuvaan, jonka mukaan kastajat
uskoivat lasten kastamisen alkaneen vasta paavi Nikolaus I:n aikana.
Hubmaier totesi omasta puolestaan, että hän ei ollut koskaan opettanut
näin. Hubmaierin sannonnasta ei voi aivan varmasti päätellä, sanoutuiko

¹⁵ QGT 9, 186, 199.

¹⁶ QGT 9, 178.

¹⁷ QGT 9, 180.

¹⁸ Esim. QGT 9, 176, 185, 188, 197, 202, 208.

¹⁹ QGT 9, 196: Gott sey gelobt das wir nit allain Saturnisch lätzköpff seind,
wie du vnns nennest, sonder all Theologi mit vns, dich aussgenommen.
Yoder 1968, 59 alav. 12.

²⁰ QGT 9, 197, 209.

hän irti pelkästään Zwinglin epätarkasta kuvauksesta vaiko myös Zürichin kastajien käsityksestä. Myös Hubmaierin lyhyen kannanoton loppuosa on jossain määrin epäselvä. Sen lähtökohtana lienee kuitenkin ajatus, että kirkon alkuperäisen kastekäytännön oli täytynyt jossain vaiheessa turmeltua ja vaihtua lasten kastamiseen. Hubmaierin käsityksen mukaan tämän muutoksen ajankohta ei sinänsä ollut tärkeä. Muutakaan dekreetteihin perustuvaa käsitystä kuin Zürichin kastajien näkemys ei ollut esitetty. Hubmaier piti siis jälleen kanonista oikeutta eräänlaisena kirkon historian normatiivisena lähdekokoelmana. Lopuksi hän totesi vielä, että oli paljon muitakin kuvitelmia, joista hän ei halunnut vastata.²¹

Sen sijaan Zwinglin esittämälle Augustinuksen lausunnolle ei Hubmaierin mielestä voitu antaa paljonkaan arvoa. Augustinus oli esittänyt muitakin kastetta koskevia mielipiteitä, jotka olivat aivan perusteettomia ja joita ei missään tapauksessa voitu hyväksyä. Augustinuksen lausunto osoitti vain, että hän ei pystynyt perustelemaan lasten kastamista Raamatulla. Augustinus ei ollut löytänyt edes sitä koskevaa konsiilin päätöstä. Siksi hän oli voinut vain todeta, että lasten kastaminen oli vanha tapa; voitiin hyvin ajatella, että se oli peräisin jo apostoleilta. Tällä selityksellään Hubmaier ei kuitenkaan pystynyt kiistämään sitä tosiasiaa, että Augustinuksen mukaan lasten kastaminen oli ollut jo hänen aikanaan yleisesti hyväksytty ja vanhana pidetty käytäntö. Hubmaier totesikin, että kirkkoon oli tullut jo apostolien aikana monia erehdyksiä. Silti niitä ei voitu hyväksyä. Kaikki riippui pelkästään siitä, mitä Jumala piti oikeana ja hyvänä.²²

Toisessa Augustinuksen lausuntoon liittyvässä kannanotossaan Hubmaier vielä täsmensi käsitystään historiaan nojautumisesta. Zwingli oli Augustinuksen lausuntoa selittäessään todennut varovasti – ja toisaalta varomattomasti – sen osoittavan, että hänen aikanaan valtaosa kirkkoa oli kastanut lapsia.²³ Hubmaier tarttui tähän sanontaan ja käänsi sen Zwingliä vastaan. Hän korosti, että yleinen kristillinen kirkko ja sen

²¹ QGT 9, 198: Jch hab es nye gesagt, darzu was geet es mich an, wenn er angfanngen. Es sagts auch kainer, der anders die Decret gelesen hat. Ander vil Stempneyen da mag ich nit verantwurten.

²² QGT 9, 207.

²³ Ks. s. 49 alav. 53.

valtaosa eivät suinkaan olleet sama asia. Zwinglin sanojenkin mukaan osa kirkkoa oli ollut aina lasten kastamista vastaan. Sillä, oliko kysymyksessä isompi vai pienempi osa, ei ollut mitään merkitystä.²⁴ Kristuksen sanojen rinnalla eivät Augustinuksen sanat kuitenkaan merkinneet mitään.²⁵ Myös vanhan kirkon kerettiläiskastekysymyksen yhdistämisen lasten kastamisesta syntyneeseen riitaan Hubmaier torjui.²⁶

Ennen kirjan painamista Hubmaier kirjoitti siihen Nikolsburgissa vielä Leonhard ja Hans von Liechtensteinille omistetun esipuheen ja päätös-sanat. Niiden sävyssä näkyvät hänen pettymyksensä Zwingliin ja kovat kokemuksensa Zürichissä. Varsinkin esipuheessa kuuluu zürichiläisten ”julmista erehdyksistä”²⁷ katkeroituneen miehen ääni.²⁸ Hubmaierin mielestä Zwingli ei ollut voittanut vastustajiaan Raamatun avulla, vaikka hän itse kehuikin niin tehneensä, vaan väkivaltaan turvautumalla.²⁹ Kastajien syyttömyyden julki tulemista ei kuitenkaan voitu estää.³⁰

Myös Hubmaierin argumentoinnin sävy oli entisestään jyrkentynyt. Hän vaati kiistan ratkaisemista yksinomaan selvien kastetta koskevien raamatunkohtien avulla, niihin mitään lisäämättä.³¹ Kasteasiassa oli oltu jo tuhat vuotta vailla jumalallista valoa. Suurena syyllisenä tähän Hubmaier piti Augustinusta.³² Isien (Augustinus, Hieronymus ja Gregorius), kanonisen oikeuden ja skolastikkojen mukaansa viemänä kirkko oli langennut niin kauaksi totuudesta, että siitä ei ollut jäänyt mitään jäljelle.³³

²⁴ QGT 9, 208: Die allgmain Christlich Kirch vnd jr merer tail reimbt sich nit, sonder man sicht, dz allweg ain tayl darwider gewesen. Er sey der meerer oder minder, es gilt hie nit vbermeren.

²⁵ QGT 9, 208.

²⁶ QGT 9, 198.

²⁷ QGT 9, 167.

²⁸ Etenkin QGT 9, 169–170.

²⁹ QGT 9, 170.

³⁰ QGT 9, 171.

³¹ QGT 9, 169: vnnd das auch mit teütschen, hellen, klaren, ainfeltigen schriff-ten, den tauff allain betreffende, on allen zusatz. Myös 171, 172.

³² QGT 9, 171: sunder den Jrrenden vnd blinden auff den rechten weg Götlicher warhait zu weysenn, des wir denn in dem gegenwertigen Punkten so lanng zeyt her, namlich ob Tauset Jaren (Augustinus ist nit wenig darann Schuldig), gar jhemerlich gefelt habenn;...

³³ QGT 9, 172: Also ist mit Augustino, Hieronymo, Gregorio, mit den Bäbstlichen rechten vnd Schullerern vnns auch beschehen, darumb wir so ferr von

Kristittyjen ei kuitenkaan pitänyt katsoa ihmisiin,³⁴ vaan palauttaa oikea Kristuksen kaste ja ryhtyä käyttämään sitä.³⁵ Jälkisanoina Hubmaier tarjosi Zwinglille kysymyksen selvittämiseksi vielä uutta julkista väitteilyä ja ehdotti sen paikaksi puolimatassa Zürichin ja Nikolsburgin välillä olevaa Regensburgia.³⁶

Samanaikaisesti Zwinglille kirjoittamansa vastauksen kanssa Hubmaier oli ryhtynyt kokoamaan Waldshutissa lähteitä, joiden oli määrä osoittaa, että kenelläkään ei ollut syytä loukkaantua kastajien vuoksi eikä kukaan heidän vastustajistaan toisaalta voinut peitellä erehdystään.³⁷ Kokoelmassa oli kaksi osaa: ensimmäinen koostui isien lausunnoista, toinen Hubmaierin oman ajan arvostettujen teologioiden kannanotoista. Kokoelma lienee ilmestynyt Nikolsburgissa ensimmäisenä Hubmaierin kirjoituksista.³⁸ Hän jatkoi kuitenkin sen täydentämistä, ja työn tuloksena ilmestyi vielä vuoden 1526 kuluessa toinen, laajempi painos. Historiallinen osa oli siinä huomattavasti laajempi kuin ensimmäisessä painoksessa. Lisäksi molemmissa oli Nikolsburgissa 21.7.1526 päivätty kaupungin kirkkoherralle Martin Göschlille omistettu esipuhe ja päätössanat.³⁹

Ensimmäisen painoksen tarkastelu osoittaa, että kiistan varsinaista aihetta, lasten kastamista koskevia ja kastajien käsitystä tukevia lähteitä Hubmaier ei ollut kirkon historiasta löytänyt. Sen sijaan hän esitti joukon vanhan kirkon aikaisia tekstejä, joissa puhuttiin uskosta kastetta edeltävänä asiana tai katekumeenien uskosta ja heidän valmistautumisestaan kastejuhlaan. Niiden perusteella Hubmaier yritti luoda kuvan kirkosta, joka oli ymmärtänyt uskon ja kasteen suhteen samoin kuin kastajat. Koska vastasyntyneet lapset eivät voineet mitenkään osoittaa uskoaan tai valmistautua kasteeseen, heitä ei tullut kastaa. Ainoa lasten kastetta

dem wort seyend abgefallen, das ganntz vnnd gar nichts bey vnns mer vberbliben, wölches doch einner Christenlichen Kirchen oder gotseligem wesen gleych sehe.

³⁴ QGT 9, 172.

³⁵ QGT 9, 171.

³⁶ QGT 9, 214.

³⁷ QGT 9, 228.

³⁸ Der Vralten vnnd gar neuen Leerern Vrteil, das man die jungen khindlen nit tauffen solle, biss sy jm glauben vnnderricht sind (QGT 9, 227–240).

³⁹ Westin & Bergsten 1962, 224–226.

käsitlevä teksti oli kanoniseen oikeuteen sisältyvä Augustinuksen lausunto, jossa tämä oli torjunut paavi Bonifacius I:n kummien roolia vastaan esittämän kritiikin ja puolustanut sitä, että kummit lausuivat kastelupaukset ja uskontunnustuksen kastettavan lapsen puolesta. Hubmaier asettui paavi Bonifaciuksen puolelle ja leimasi Augustinuksen kannanoton valheelliseksi.⁴⁰ Augustinus esiintyi Hubmaierin kokoelmassa vain tässä kielteisessä yhteydessä.⁴¹

Hubmaierin oman ajan teologisten auktoriteettien lausunnot oli otettu Erasmus Rotterdamilaisen, Lutherin sekä Sveitsin ja Etelä-Saksan reformaatioliikkeen kirjallisten vaikuttajien teoksista. Suuri osa näistä kirjoittajista oli jo asettunut julkisesti vastustamaan kastajaliikettä. Hubmaier yritti kuitenkin osoittaa sitaattien avulla, että heidän kirjoituksistaan voitiin löytää sellaisia kohtia, jotka näyttivät tukevan kastajien oppia. He eivät vain olleet osanneet tai uskaltaneet tehdä niitä johtopäätöksiä, jotka kastajat olivat tehneet.⁴²

Hubmaierin oma käsitys kastekäytännön historiasta ja sen merkityksestä tuli selvimmin esiin kokoelman esipuheessa ja päätössanoissa. Hän korosti, että usko perustui yksin Jumalan sanaan.⁴³ Ihmisten todistusta ei oikeastaan tarvittu.⁴⁴ Hubmaierin mukaan kirkon käytäntö oli alkanut vääristyä jo Cyprianuksen aikana, kun vanhemmat olivat alkaneet tuoda lapsiaan ehtoolliselle. Hubmaier yritti kuitenkin pitää kiinni siitä, että koko kirkko ei ollut erehtynyt. Vain ”muutamit” olivat tietämättömyyttään langenneet tähän vanhaan erehdykseen.⁴⁵ Kun väärälle ehtoolliskäytännölle ei ollut löydetty muita perusteita, sitä oli yritetty perustella ryhtymällä myös kastamaan lapsia.⁴⁶ Hubmaierin mielestä asiat oli kuitenkin nähtävä yksityisen ihmisen uskosta käsin. Se oli ensin. Kirkko oli vasta sen varaan syntynyt raken-

⁴⁰ QGT 9, 232.

⁴¹ Tästä myös Bergsten 1961, 364.

⁴² Tämän ajatuksen Hubmaier esitti selvimmin päätössanoissaan (QGT 9, 238).

⁴³ QGT 9, 228.

⁴⁴ QGT 9, 238: Dise vrtail zaig ich darumb an, nit das ich bedürffe der menschen zeücnuss, ...

⁴⁵ QGT 9, 227: der alt jrnsal, so etlich von der zeyt Cyprianj bissher auss vnwissenhayt gebraucht.

⁴⁶ QGT 9, 227.

nus.⁴⁷ Augustinuksen kuuluisan toteamuksen, jonka mukaan hän ei olisi uskonut evankeliumia, ellei katolisen kirkon auktoriteetti olisi saanut häntä tekemään niin, Hubmaier työnsi sivuun ryhtymättä selittämään sitä.⁴⁸

Lähdekokoelman toisessa painoksessa oli ensimmäinen, historiallinen osa vielä huomattavasti laajempi. Samalla se oli muuttunut selvemmin kuvaukseksi lähteiden sisällöstä. Hubmaier oli kuitenkin tehnyt työn varsin huolimattomasti. Kokoelma nimittäin sisälsi nyt huomattavasti enemmän virheitä. Niiden joukossa oli varsin harhaanjohtaviakin tietoja. Niinpä Hubmaier esimerkiksi ajoitti reunahuomautuksessaan piispa Donatuksen (Thonatus) jo vuoteen 137 ja väitti tämän opettaneen, että sellaisia lapsia, jotka eivät osanneet uskontunnustusta, ei tullut kastaa.⁴⁹ Augustinuksen Hubmaier esitti jälleen kielteisessä valossa. Toisaalta Hippon piispa oli nyt päässyt myös Hubmaierin oikeana pitämää käytäntöä puolustaneiden isien joukkoon.⁵⁰ Hubmaierin käsitys Augustinuksesta oli siis muuttunut ainakin monitahoisemmaksi.⁵¹ Zwinglin esittämät Augustinuksen ja Origeneen lausunnot hän sivuutti mainitsemattakaan niitä. Hubmaierin konsiilien päätöksistä kokoama erillinen esitys päättyi vuoteen 710.⁵² Kokoelman varsinainen historiallinen katsaus taas päättyi paavi Nikolaus I:een, joka oli vuonna 863 julkaisemassaan katekismuksessa opettanut, miten kasteoppilaita tuli ohjata.⁵³ Hubmaier siis katsoi, että lapsikaste ei ollut vielä tällöin syrjäyttänyt ainakaan kokonaan hänen alkuperäisenä pitämäänsä kastekäytäntöä.

Varsinaisen historiallisen katsauksen lopuksi Hubmaier vetosi tunnettuun humanistiin Beatus Rhenanukseen (1485–1547), jonka hän tunsi.⁵⁴ Hubmaierin mukaan Beatus Rhenanus oli sanonut vanhojen käytännön

⁴⁷ QGT 9, 228: Wann auff vnsern aygnen glauben vnd veriehung wirdt bauen die kirchen, vnnd nit wir auff der kirchen glauben. Glaub ist die grundfeste, vnd die Kirch ist der baw.

⁴⁸ QGT 9, 228. Kysymyksessä oleva teksti on Augustinuksen *Contra epistolam Manichaei quam vocant fundamenti* -teoksesta (PL 42, 176): Ego vero Evangelio non crederem, nisi me catholicae Ecclesiae commoveret auctoritas.

⁴⁹ QGT 9, 244.

⁵⁰ QGT 9, 245.

⁵¹ Tästä myös *Bergsten* 1961, 364–365.

⁵² QGT 9, 249.

⁵³ QGT 9, 247.

⁵⁴ Beatus Rhenauksen suhteesta reformaatioon *Teichmann* 1905.

olleen se, että aikuiset kastettiin ja pestiin uudestisyntymisen pesulla. Tämä tapa oli ollut käytössä Kaarle Suuren ja Ludvig Hurskaan aikaan saakka.⁵⁵ Vielä nämä keisarit olivat nimittäin kieltäneet pappeja kastamasta ketään paitsi kuoleman hädässä muulloin kuin perinteisinä kast juhlina pääsiäisenä ja helluntaina.⁵⁶

Hubmaier ei maininnut Beatus Rhenanuksen yhteydessä Tertullianusta. Hänen esityksensä perustui kuitenkin tältä osin Beatus Rhenanuksen toimittamaan Tertullianuksen teosten laitokseen, joka oli ilmestynyt Baselissa vuonna 1521.⁵⁷ Beatus Rhenanus oli toimittanut sen kovalla kiireellä Frobenin kirjapainolle, jolla juuri silloin ei ollut sattunut olemaan muita painotöitä.⁵⁸ Kastekäytännön historiaa hän oli käsitellyt Tertullianuksen Sotilaan seppeleestä -teokseen kirjoittamassaan johdannossa (Annotationes). Tässä Tertullianuksen montanolaiselta kaudelta peräisin olevassa teoksessa oli kuvattu vanhan kirkon katekumenaattia ja katekumeenien kastamista. Beatus Rhenanuksen mukaan Tertullianus oli esittänyt teoksessaan vanhojen kastekäytännön. Heidän aikanaan oli nimittäin yleensä kastettu ja pesty aikuisia uudestisyntymisen pesulla.⁵⁹ Jättämällä pois yleensä-sanan Hubmaier muutti Beatus Rhenanuksen tekstin sisältöä ja aivan kuin pakotti tämän todistamaan, että vanha kirkko oli kastanut pelkästään aikuisia. Muuten hänen selostuksensa vastasi Beatus Rhenanuksen tekstiä.⁶⁰

Vuoden 1527 alussa ilmestyi vielä kolmaskin kastekysymykseen liittyvä teos. Tämä Lapsikasteesta-niminen kirja oli Hubmaierin vastaus Johannes Oekolampadiuksen julkaisemaan Baselissa elokuussa 1525 käydyin keskustelun kuvaukseen. Hubmaier oli ryhtynyt kirjoittamaan

⁵⁵ QGT 9, 247: Beatus Romanus (!) sagt, das der alten brauch sey gewesen, das die erwaxnen mit dem Badt der widergeburt getaufft vnd geweschen worden, welcher sit ist gehalten worden biss auff die zeyt Kaiser Caroli Magnus vnd Ludouicus.

⁵⁶ QGT 9, 247. Hubmaierin suhteesta Beatus Rhenanukseen *Westin & Bergsten* 1962, 14.

⁵⁷ Tästä teoksesta *Horawitz* 1872, 22–32 ja *Scarpattetti* 1985, 106.

⁵⁸ *Horawitz* 1872, 23.

⁵⁹ *Rhenanus* 1521, 408: Baptizandi ritum ostendit, qui in usu ueterum fuit. nam tum adulti ferè regenerationis lauacro tingebantur. Tertullianuksen *De corona militis* -teos on painettuna *PL* 2, 73–102.

⁶⁰ *Rhenanus* 1521, 408.

sitäkin jo Waldshutissa syksyllä 1525. Oekolampadius näyttää tunteneen Hubmaierin vastauksen jossain muodossa vuoden 1525 lopulla. Ehkä liikkeellä oli käsin kirjoitettuja kopioita. On myös mahdollista, että Hubmaier oli yrittänyt julkaista kirjan, mutta se ei ollut onnistunut. Oekolampadiusen Zwinglille 1.12.1525 lähettämästä kirjeestä ilmenee myös, että Oekolampadius ei ollut aikonut vastata Hubmaierille – ehkä siitä syystä, että tämän kirjaa ei ollut painettu.⁶¹ Teoksen sisältö osoittaa, että Hubmaier oli täydentänyt sitä vielä Nikolsburgissa vuoden 1526 lopulla. Muodoltaan se oli samanlainen dialogi kuin Hubmaierin Zwingliä vastaan julkaisema kirja. Hubmaier otti sopivia puheenvuoroja Oekolampadiusen julkaisemasta kuvauksesta ja kirjoitti niihin oman vastauksensa. Kirjallaan Hubmaier katkaisi aikaisemmat ystävälliset suhteensa Oekolampadiukseen.⁶²

Hubmaierin argumentaatio oli nyt toisenlainen kuin hänen julkaisemassaan lähdekokoelmassa. Historian näkökulma jäi lähes sivuun. Hubmaier nojautui historiaan vain koettaessaan osoittaa Baselin keskusteluun Oekolampadiusen puolella osallistuneen Jakob Immelin perusteet kestävämmiksi. Tässä yhteydessä Hubmaier vetosi myös siihen, että yleinen kastekäsky ei monien isien (Origenes, Basileios Suuri, Athanasios, Tertullianus, Hieronymus), Erasmus Rotterdamilaisen ja Zwinglin mukaan koskenut lapsia.⁶³ Myös Johannes Oekolampadiusen yritys nojautua isiin oli Hubmaierin mielestä aivan perusteeton. Kastajia oli turha syyttää uudesta opista, sillä Kristuksen oppi oli leimattu aina uudeksi opiksi (Mk 1:27, Apt 17:18). Raamattu yksin ratkaisi.⁶⁴

Hubmaier torjui Oekolampadiusen nojautumisen historiaan asettamalla yhä uudelleen Raamatun sitä vastaan; Kristus oli kehottanut tutkimaan Raamattua eikä historioita.⁶⁵ Augustinuksen johtama Mileven konsiili ei merkinnyt mitään, koska Augustinus oli erehtynyt karkeasti muisakin lausunnoissaan. Myös Cyprianusta ja Karthagon konsiiliin päätöstä

⁶¹ Z 8, 790,3–7. *Westin & Bergsten* 1962, 256–257.

⁶² *Westin & Bergsten* 1962, 257.

⁶³ *QGT* 9, 267.

⁶⁴ *QGT* 9, 259: lass dise verlegne Argument vnder der banck stecken vnd handle mit haytterer schrift.

⁶⁵ *QGT* 9, 260: Ergründe die schrift, sagt Christus, nit die Historien. Myös 262: Gib zeüchnuss mit Schrift, schrift, schrift, ...

oli arvioitava Raamatun avulla. Kastajien kannalta katsottuna oli Oekolampadiuksen esittämä Origeneen lausunto epäilemättä hankalin. Hubmaier yritti kääntää huomion pois siitä selittämällä, että oli väärin nostaa esiin vain tämä yksi kohta. Jos katsottiin esimerkiksi Origeneen selitystä Lk 3:een tai 2. Mooseksen kirjaan, niistä löytyi ”paljon muuta”.⁶⁶ Lisäksi Origenes oli erehtynyt pahasti monissa muissa asioissa. Siksi hän oli voinut erehtyä myös lapsikasteen alkuperästä kirjoittaessaan.⁶⁷ Hubmaierin mielestä Oekolampadius olikin yrittänyt nojautua tapaan, vanhaan käytäntöön, pyhiin isiin, konsiileihin ja kirkon perinteeseen vain siitä syystä, että hän ei pystynyt perustelemaan käsitystään Raamatun avulla.⁶⁸

Tässäkin kirjassa – samoin kuin Zwinglille kirjoittamassaan vastauksessa – Hubmaier yritti paljastaa vastustajansa ajattelun ristiriitaisuuden ja käyttää sitä hyväkseen. Niinpä hän koetti kääntää reformaation yksin Raamattu -korostuksen Oekolampadiusta vastaan ja esittää itsensä johdonmukaisena Raamatun puolustajana. Myös Oekolampadiuksen yritys nojautua kirkon historiaan oli Hubmaierin mielestä aivan ristiriitaista ajattelua. Hänen oli turha koettaa vedota siihen, että kirkko ei ollut voinut erehtyä kastekäytännössään niin kauan. Juuri tällä perusteellahan paavin puolustajat olivat vastustaneet reformaatiota.⁶⁹ Yhtä vähän uskotavaa oli kastajien syyttäminen siitä, että he kieltäytyivät pitämästä lapsena kastettuja sukupolvia uskonveljinä ja tekivät näin Kristuksen valtakunnan liian ahtaaksi. Oekolampadiushan oli Lutherin kannattajien kanssa kiistelllessään itse leimannut harhaoppisiksi kaikki, jotka olivat uskoneet väärin ehtoollisesta. Eikö juuri hän ollut siis kaventanut Kristuksen valtakunnan?⁷⁰

⁶⁶ Origeneen Lk 3:a koskevat homiliat ovat painettuina *OW* 9, 125–166, hänen 8. homiliansa 2 Ms:aan *PG* 12, 350–361 ja *OW* 6, 217–234.

⁶⁷ *QGT* 9, 261.

⁶⁸ *QGT* 9, 267, 268.

⁶⁹ *QGT* 9, 260.

⁷⁰ *QGT* 9, 261.

4.4. Oekolampadius puolustaa käsitystään

Baselin ilmapiiri oli edelleen jännittynyt. Raati koetti pitää kiinni kaupunkiyhteisön rauhasta ja hengellisestä yhtenäisyydestä. Reformaatioliikkeen vaikutusvalta kasvoi, mutta hengellinen elämä jatkui kuitenkin valtaosin perinteiseen tapaan. Raadin ei onnistunut tukahduttaa myöskään kastajaliikettä, joka kaikessa hiljaisuudessa vähitellen voimistui.

Kesäkuussa 1527 Baselissa oli vangittuna Carlin-nimisenä tunnettu zürichiläinen kastaja, todennäköisesti Karl Brennwald.¹ Hän vaati julkista väittelyä ja esitti sitä varten neljä lasten kastamista, esivaltaa, valaa ja uskovien harhaanjohtamista koskevaa teesiä. Kirkon historian näkökulma ei tullut niissä esille. Sen sijaan Carlin vaati neljännessä teesissään, että kirkon opin ja käytännön oli perustuttava yksin Kristuksen sanoihin; joka opetti tai teki toisin kuin Kristus oli opettanut, oli harhaanjohtaja.² Tällainen teesi on eräs osoitus Sveitsin kastajien pyrkimyksestä nojautua yksin Raamatun tekstiin.³

Raati suostui Carlinin vaatimukseen ja päätti järjestää väittelyn kesäkuun 25. päivänä. Oekolampadiuksen ja Thomas Geyerfalkin oli määrä edustaa reformaatioliikettä, Baselin uuden apulaispiispan Augustinus Mariuksen ja Leonhard Rebhanin perinteisen uskon puolustajia. Apulaispiispa piti kuitenkin Oekolampadiusta vielä vaarallisempana harhaopettajana kuin kastajia; tämän mukaanhan kaste oli vain ulkonainen, toisarvoinen seremonia. Siksi hän kieltäytyi osallistumasta suunniteltuun väittelyyn ja tarjoutui sen sijaan opettamaan Carlinia. Raadin oli tämän vuoksi luovuttava väittelystä ja pyydyttävä molemmilta kastajaliikettä vastustavilta tahoilta lausunto Carlinin teeseistä. Carlinin asian myöhemmistä vaiheista ei ole säilynyt tietoja. Sen sijaan Oekolampadiuksen ja Mariuksen kirjoittamat lausunnot ovat tallella. Oekolampadiuksen lausunto ilmestyi jo parin kuukauden kuluttua myös painettuna. Mariuskin julkaisi oman lausuntonsa, mutta vasta aivan toisenlaisessa tilanteessa vuonna 1530.⁴

¹ Yoder 1962, 110.

² Carlinin teesit perusteluineen ovat painettuina *BRA* 2, 545–546.

³ Tästä myös Yoder 1962, 111.

⁴ Molemmat lausunnot ovat painettuina *BRA* 2, 547–611. Yoder 1962, 110.

Oekolampadius piti lausunnossaan kiinni kasteopistaan. Kaste ei hänen mukaansa välittänyt armoa. Se oli vain ulkonainen asia, liiton merkki.⁵ Oekolampadiuksen mielestä kastajien tapa tulkita Raamattua oli aivan kestävä.⁶ Sen sijaan Jumalalta Pyhän Hengen voitelun (1 Jh 2:27) saaneet ihmiset näkivät hengelliset asiat oikein eli rakkauden mukaisesti.⁷ Koska Carlin ei ollut teeseissään vedonnut kirkon historiaan, myöskään Oekolampadiuksella ei varsinaisesti ollut tarvetta tehdä niin. Hän epäili, että perinteisen uskon puolustajat tyytyisivät perustelemaan lasten kastamista sillä, että se oli kirkon vanha tapa. Oekolampadius korosti siksi, että tämä peruste ei yksinään riittänyt.⁸ On selvää, että hän halusi näin korostaa reformaatioliikkeen itsenäisyyttä ja erilaisuutta perinteisen uskon puolustajiin verrattuna. Raadille tarkoitettussa lausunnossa oli tietysti myös viisasta koettaa nojautua yksin Raamattuun ja toimia näin saarnaajille keväällä 1523 annetun ohjeen mukaisesti.

Aivan kokonaan Oekolampadius ei kuitenkaan sivuuttanut historian näkökulmaa. Hän oli periaatteessa valmis hyväksymään sen, että lapset kastettaisiin vasta kolmannella ikävuodellaan. Tätä käytäntöä Oekolampadius perusteli viittaamalla Gregorius Nazianzolaiseen.⁹ Sen sijaan vanhan kirkon elämästä säilyneet esimerkit osoittivat hänen mielestään, miten jyrkästi se oli torjunut kasteen uusimisen.¹⁰ Yllättävältä tuntuu se, että Oekolampadius yritti leimata kastajaliikkeen jo vanhan kirkon aikana tunnetuksi harhaopiksi. Hänen mukaansa tämä erehdys oli ilmaantunut jo tuhat vuotta aikaisemmin. Silloin sen kannattajia ei ollut kuitenkaan nimitetty baptisteiksi eli kastajiksi, vaan katabaptisteiksi eli hukuttajiksi, koska he olivat yrittäneet tuhota Kristuksen verellä lunastetut kalliit sielut ja heidän hyvän omantuntonsa.¹¹ Tällainen yritys nojautua

⁵ BRA 2, 554, 555, 561–562.

⁶ BRA 2, 553–554.

⁷ BRA 2, 554–555.

⁸ BRA 2, 548.

⁹ BRA 2, 554. Kysymyksessä oleva Gregorius Nazianzolaisen teksti on Oratio 40 (PG 36, 399–400). Yoder 1962, 112 alav. 9.

¹⁰ BRA 2, 558–559.

¹¹ BRA 2, 558: Die alten vor tausent jaren, als sich diser irsal auch erheben wolt, nanten solche nit Baptisten, dz ist teuffer, aber catabaptisten, das ist ertrencker, darumm dz sie die edle seelen, durch das blut Christi erlo(e)szt und die gu(e)ten conscientzen in eüweren tauf ertrenckten und umbrachten.

vanhaan kirkkoon oli kuitenkin kaksitahoinen asia. Oekolampadiuksen näkemys hän voitiin kääntää myös lapsikasteen puolustajia vastaan: tapa kastaa lapset ei sen mukaan ollut ennenkään ollut yksimielisesti hyväksytty käytäntö, vaan sitä oli vastustettu jo vanhan kirkon aikana.

Oekolampadiuksen lausunto osoittaa, että yhteisestä vastustajasta huolimatta hän näki lasten kastamisen edelleen eri tavalla kuin Zwingli. Oekolampadius ei pitänyt sitä Jumalan käskyyn perustuvana, vastaansanomattomana asiana.¹² Hän oli edelleen sitä mieltä, että kastekäytännön muuttamiselle löytyi perusteita vanhasta kirkostakin. Lapsikasteesta oli myös kiistelty jo silloin.

Sen sijaan Baselin raadin käsitys asiasta oli suoraviivaisempi. Heinäkuun 6. päivänä antamassaan käskykirjeessä se kielsi uudelleen kastamisen ja kastajien kokouksiin osallistumisen sekä käski kastamaan kaikki syntyvät lapset. Kirkon perinteisen kastekäytännön raati totesi olleen voimassa apostolien ajasta saakka.¹³ Saarnaajien raadilta keväällä 1523 saaman ohjeen mukaan oppia oli arvioitava yksinomaan Raamatun avulla. Nyt osoittautui, että tällainen ohje ei estänyt raatia itseään tarkastelemasta kastekäytäntöä myös sen historian näkökulmasta.

Vain parisen viikkoa Carlinin asian käsittelyn jälkeen Oekolampadius sai Hubmaierin häntä vastaan Nikolsburgissa julkaiseman kirjan.¹⁴ Baselin kastajille se epäilemättä oli uusi, tervetullut ase. Koska kirja oli nyt ilmestynyt painettuna, Oekolampadius katsoi, että hänen oli vastattava siihen. Kirjanen valmistui jo elokuun puolivälissä¹⁵ ja ilmestyi painettuna yhdessä Oekolampadiuksen Carlinin teeseistä kirjoittaman lausunnon kanssa syyskuun alussa.¹⁶

Oekolampadiuksen käsitys lieenee perustunut katabaptisti-sanaan, jonka reformaattorit olivat saaneet Gregorius Nazianzolaiselta (Oratio 40; PG 36, 421). Ks. myös Oekolampadius Zwinglille 12.10.1525; Z 8, 384,9–11.

¹² Tästä myös Yoder 1962, 111.

¹³ BRA 2, 635: wie dann von zytten der appostell an biszhar cristenlich gebrucht.

¹⁴ Oekolampadius ilmoitti Hubmaierin kahdesta kirjasta Zwinglille 19.7. (1527) lähettämässään kirjeessä (Z 9, 176,14–177,4). Oekolampadiuksen edellinen kirje Zwinglille on päivätty 14.7. (1527).

¹⁵ Omistuskirjoitus Berchtold Hallerille ja Franz Kolbille 18.8.1527; Oekolampadius 1527, A ij b.

¹⁶ Oekolampadius 1527, vi a.

Oekolampadius käsitteli varsin laajasti Raamatun ymmärtämistä ja koetti osoittaa, että Hubmaierin periaatteet olivat aivan väärä.¹⁷ Kiistan kumpikaan osapuoli ei pystynyt esittämään sellaista yksiselitteisen selvää raamatunkohtaa, joka olisi omalla voimallaan ratkaissut kysymyksen.¹⁸ Kaste oli vain ulkonainen asia. Sellaisia koskevat kysymykset oli ratkaistava rakkauden säännön mukaisesti. Pyhän Hengen voitelun avulla kristityt pystyivät ymmärtämään, miten oli meneteltävä.¹⁹ Lisäksi lasten kastamista voitiin perustella myös Raamatun avulla, esimerkiksi Vanhan testamentin ympärileikkaukäytännöllä.²⁰

Koska Hubmaier oli leimannut Oekolampadiusen yrityksen nojautua kastekäytännön historiaan aivan perusteettomaksi, tämän oli selitettävä jälleen kantaansa. Hänen kirjasestaan voi tosin löytää erilaisia historiallisen argumentin käyttöön liittyviä korostuksia. Oekolampadius saattoi asettaa kirkon oppiperinteen ja käytännön Raamatun vastakohdaksi sekä korostaa reformaatioliikkeen argumentaation painavuutta selittämällä, että he eivät nojautuneet kirkon käytäntöön, isiin, konsiileihin tai kirkkoon, vaan Raamatun selviin sanoihin.²¹ Toisaalta Oekolampadius korosti, että kastajien eikä reformaatioliikkeen tuli osoittaa oppinsa oikeaksi. Kastajien oppi oli nimittäin uusi. Sen sijaan tapa kastaa lapset oli apostolien ajoista alkaen kristillisenä pidetty järjestys. Tällaisesta kristikunnan vanhasta käytännöstä ei voitu luopua varsinkin, kun oli riittävä näyttö siitä, että se perustui jumalalliseen oikeuteen.²² Oekolampadiusen kanta näyttää siis tässä suhteessa jyrkentyneen. Hän korosti, että kastajat olivat itse luoneet oppinsa. Se ei perustunut mihinkään Jumalan käskyyn, vaan oli kristikunnan halveksimista.²³

¹⁷ Esim. *Oekolampadius* 1527, G iij a–G iij b.

¹⁸ *Oekolampadius* 1527, G iij a.

¹⁹ *Oekolampadius* 1527, G iij a, H iij a. Myös *Arffman* 1985, 220.

²⁰ *Oekolampadius* 1527, K a–K iij a.

²¹ *Oekolampadius* 1527, L a: Sihestu hie in diser Jmelins red / werden nit fürgehalten breüch / vetter / concilia / kirch. Hie seind klare wort / die mustu lassen gelten / ...

²² *Oekolampadius* 1527, G iij a: Wa nun sollich christenlich alt harkommen vnd possession / wo(e)llen wir auch vns nit abtringen lassen / zuuorab / dieweil wir gnugsamlichen schein haben / das vnser possession auss go(e)ttlichen recht sey.

²³ *Oekolampadius* 1527, H ij a.

Kirjasen lopussa Oekolampadius käsitteli Raamatun ja kirkon kastekäytännön suhdetta vielä yksityiskohtaisemmin. Hän totesi jälleen, että kastajien oppi oli uusi. Sitä ei voitu perustella yhdelläkään Raamatun sanalla, jossa lasten kastaminen olisi kielletty. Hubmaierin oli myös turha yrittää puolustaa oppiaan sillä, että Kristuksen oppia oli sanottu uudeksi. Kristuksen oppi ei nimittäin ollut uusi. Se oli vain yritetty leimata uudeksi opiksi. Sen sijaan Hubmaierin oppi oli perusteeton ja uusi, vaikka hän ei olisi halunnut sitä pidettävän sellaisena. Samalla Hubmaierin oppi oli kirkon pilkkaamista. Jos kirkko olisi erehtynyt niin kauan kastaessaan lapsia, se ei olisi ollut enää kirkko. Erehtyminen muissa asioissa ei ollut yhtä kohtalokasta, sillä niissä oli kysymys vain uskon yksityiskohdista. Sen sijaan erehtyminen lasten kastamisessa olisi merkinnyt sitä, että vuosisatoihin ei olisi enää ollut oikein kastettuja kristittyjä eikä siis myöskään kirkkoa.²⁴ Tapaa kastaa lapset ei voitu rinnastaa reformaattoreiden vastustamaan paavinvaltaan, koska paavinvaltaa ei – päinvastoin kuin lasten kastamista – ollut koskaan hyväksytty koko kirkossa.²⁵

Hubmaierin mukaan reformaattorit olivat nojautuneet kirkon oppiin ja käytäntöön, koska he eivät pystyneet perustelemaan kantaansa Raamatulla. Oekolampadiuksen mielestä Hubmaier oli koettanut luoda näin sellaisen kuvan, että hänen oppinsa oli oikea jo pelkästään tällä perusteella. Tosiasiassa Hubmaier ei välittänyt mitään hänelle esitetyistä lasten kastamisen puolesta puhuvista raamatunkohdista. Sen sijaan juuri reformaattorit arvioivat kirkon käytäntöä ja oppiperinnettä Raamatun avulla. He pitivät kiinni siitä, mikä oli Raamatun mukaista. Sen sijaan siitä, mikä oli vastoin Raamatua, oli luovuttava.²⁶ Oekolampadiuksen

²⁴ *Oekolampadius* 1527, N iij b: Item dein leer ist spo(e)tlich einer kirch / das sie so lang geirret hett / dann sie wer doch kein kirch gewesen. Ander yrsal mo(e)gen in der kirchen / das ist / in einem grossen hauften der kirchen erfunden werden. Diser yrsal hette gantz kein kirchen lassen sein in so vyl hundred iaren.

²⁵ *Oekolampadius* 1527, N iij b: Es ist kein gleichnüss mit den Ba(e)pstleren / denen zu keiner zeit iederman zugefallen ist.

²⁶ *Oekolampadius* 1527, N iiij a: Vnnd dieweyl dann schriff mit vns daran ist / so sollen wir billich nit verwerffen lassen alle breüch / va(e)tter vnd concilia / was mit der gschrift daran ist / wie auch so sie wider die gschrift seind / sollen sie vns nicht gelten.

mielestä Hubmaierin syytös oli valheellinen myös siksi, että tämä oli itse yrittänyt nojautua kirkon opettajiin. Oikein ymmärrettynä yksikään heistä ei kuitenkaan tukenut kastajien oppia. Varsinkin Hubmaierin suhtautuminen kastajia vastaan esitettyyn Origeneen Roomalaiskirjeen selityksen kohtaan näyttää suuttaneen Oekolampadiusta. Hänen mielestään Hubmaier oli koettanut kääntää huomion Origeneen muihin kirjoituksiin vain siksi, että hänen ei olisi tarvinnut ottaa tätä kohtaa huomioon. Hubmaierin mainitsemissa muissa kohdissa ei kuitenkaan ollut mitään, mikä olisi ollut ristiriidassa Roomalaiskirjeen selityksestä löytyneen kohdan kanssa. Oekolampadius siteerasikin jälleen tätä kohtaa, jonka mukaan kirkko oli saanut opin lasten kastamisesta apostoleilta. Myös Hubmaierin yritys vedota siihen, että Origenes oli erehtynyt muissa asioissa, oli perusteeton. Ennen kastajia ei kukaan ollut väittänyt, että tämä olisi erehtynyt selittäessään lapsikasteen alkuperää.²⁷

Myös Oekolampadiuksen kirjanen oli tyypillinen reformaation alkuvaiheen taistelukirjanen. Hän koetti osoittaa vastustajien nojautumisen historialliseen argumenttiin perusteettomaksi ja temmata tämän aseensa omaan käyttöön. Oekolampadius esitti tärkeitä Raamatun ja kirkon oppiperinteen suhteeseen liittyviä näkökohtia. Hänen argumentointinsa jäi nyt kuitenkin hajanaisemmaksi kuin syksyllä 1525 ilmestyneessä kirjasessa.

Oekolampadiuksen kirjanen jäi viimeiseksi sanaksi Hubmaierin ja Sveitsin reformaattoreiden välisessä kiistassa. Vastausta ei enää tullut. Hubmaier tuskin sai Oekolampadiuksen vastausta enää käsiinsäkään. Böömin ja Unkarin kuningas Ludvigin kaaduttua elokuussa 1526 taistelussa turkkilaisia vastaan oli Itävallan arkkiherttuasta tullut myös Määrin hallitsija. Nikolsburgin kastajien asema vaikeutui.²⁸ Sveitsissä liikkui jo loppukesällä 1527 tieto Hubmaierin kuolemasta.²⁹ Hänet olikin vangittu kesä–heinäkuussa. Hubmaieria säilytettiin tämän jälkeen Wienin lähellä, kunnes hän lopulta kohtasi kuoleman polttoroviolla 10.3.1528.³⁰ Kastajaliike oli menettänyt pätevimmän teologinsa.

²⁷ *Oekolampadius* 1527, N iiiij a.

²⁸ *Bergsten* 1961, 402.

²⁹ Bonifacius Amerbach Johannes Montanukselle 1.8.1527; *O Br* 2, 88. Oekolampadius Zwinglille 18.8.(1527); *Z* 9, 189.

³⁰ *Bergsten* 1961, 477–479.

Zwingli sai Hubmaierin häntä vastaan julkaiseman kirjan todennäköisesti vasta Oekolampadiukselta heinäkuun lopulla 1527.³¹ Zwingli ei pitänyt Hubmaierille vastaamista enää tarpeellisenä. Zürichissä oli tällä välin tehty jo uusia kastekiistaan liittyviä ratkaisuja.

³¹ Oekolampadius Zwinglille 19.7.(1527); Z 9, 176,14–177,2. *Westin & Bergsten* 1962, 165–166.

5. Sveitsin kastajaliike vaiennetaan

5.1. Historiallinen argumentti Zürichin kastajaliikkeen vaiennamisen perusteena

Zürich joutui reformaatioliikkeelle antamansa tuen vuoksi vaikeaan poliittiseen tilanteeseen. Valaliiton vanhin osa (die fünf Orte: Schwyz, Uri, Unterwalden, Luzern, Zug) piti tiukasti kiinni perinteisestä katolisesta uskosta. Tammikuussa 1525 perinteisen uskon puolustajat olivat jopa suostuneet yhteistoimintaan sveitsiläisten perivihollisen Itävallan kanssa. Touko–kesäkuussa 1526 Badenissa Zürichin ja Baselin välillä järjestettiin väittely, jossa Johannes Eck puolusti perinteistä uskoa. Vastapuolen pääväittelijänä oli Johannes Oekolampadius. Perinteisen uskon puolustajat ilmoittivat Eckin voittaneen väittelyn ja vaativat Raamatun selittämistä kirkon tunnustettujen opettajien mukaisesti sekä reformaatioliikkeen tukahduttamista.¹ Zürichillä oli syytä pelätä sotilaallista yhteenottoa. Lisäksi siellä vaikutti edelleen reformaatiota vastustava oppositio.² Ehtoollisesta syntyneen kiistan vuoksi Zürichin reformaatioliike oli kaikesta lisäksi ajautumassa eroon myös Lutherista ja hänen eteläsaksalaisista kannattajistaan.

Kaiken tämän keskellä Zürichin johto ei halunnut jäädä katsomaan sivusta kastajaliikkeen vahvistumista. Sen otteet tiukkenivat vuoden 1526 kuluessa. Kun käskyt, uhkaukset ja vangitsemiset eivät auttaneet, raadin oli osoitettava, että se seisoj sanoiensa takana. Zürichin kastajalii-

¹ Locher 1979, 182–187.

² Locher 1979, 177–179.

ke sai ensimmäisen marttyyrinsa 7.1.1527, kun Felix Manz hukutettiin kaupungin läpi virtaavaan Limmatjokeen.³ Raati epäilemättä tiesi jo kuolemantuomiosta päättäessään, että se herättäisi laajaa huomiota ja että suuri osa zürichiläisistä kokisi asian vastenmieliseksi. Siksi päätöstä perusteltiin varsin laajasti. Myös teologiset perusteet esitettiin laajemmin ja täsmällisemmin kuin aikaisemmissa kastajaliikettä koskevissa päätöksissä.

Kuolemantuomion syyksi ilmoitettiin se, että Manz oli häntä kohtaan osoitetusta pitkämielisyydestä huolimatta rikkonut sovintoalan, jossa hän oli luvannut luopua kastajaliikkeestä.⁴ Tätä Manzille esitettyä vaatimusta taas perusteltiin sillä, että saarnaajat sekä Raamattuun perehtyneet ja ymmärtävät miehet olivat osoittaneet raadille oikean käytännön Raamatun avulla. He olivat näyttäneet, että uudelleen kastaminen oli vastoin Raamattua sekä yleistä kristillistä järjestystä ja että lasten kastaminen oli siihen saakka yhteisessä kristikunnassa käytössä ollut, oikea ja Jumalan sanan mukainen tapa.⁵

Samana päivänä (5.1.) Manzin kuolemantuomion kanssa raati teki myös Sinitakiksi (Blaurock) kutsuttua Georg Cajakobia koskevan päätöksen: Graubündenin alueelta syntyisin olevana hänet oli ruoskittava ja karkotettava sen jälkeen Zürichin alueelta. Päätöksen perustelu oli huomattavasti lyhyempi, mutta teologiselta osaltaan samansuuntainen kuin Manzin tuomiossa. Sen mukaan Cajakobin mielipiteet olivat Raamatun vastaisia ja lisäksi myös vastoin koko kristikunnan siihen saakka yksimielisesti voimassa pitämää käytäntöä.⁶ Siksi ne olivat johtaneet vain levottomuuteen ja riitaan sekä vaarantaneet keskinäisen rauhan, yhteyden ja esivallan auktoriteetin säilymisen.⁷

³ Manz ei kuitenkaan ollut kastajaliikkeen ensimmäinen marttyyri, vaan ensimmäinen kuolemantuomio oli pantu toimeen perinteistä katolista uskoa tunnustavassa Schwyzissä jo keväällä 1525. *Clasen* 1972, 371.

⁴ Raadin päätös 5.1.1527; *QGTS* 1, 225.

⁵ *QGTS* 1, 224: und der kindertouff, so untzhar in gmeynen cristenheit gebrucht, gerecht unnd dem wort gotes gemäss sige.

⁶ *QGTS* 1, 227: wider das wort gotes und darinn nit gegründt ist, ouch mit demselbenn nit erhalten werden mag, darzu gmeynem loblichen bruch, der durch alle christenheit untzher einhelenglich gehalten, ganntz widrig, nachteilig und verletzlich ist ...

⁷ *QGTS* 1, 227.

Manzin ja Cajakobin asian käsittelystä on lisäksi säilynyt kolmaskin asiakirja ”Zürichissä Felix Manzin ja muiden uudestikastajien asiassa annettu tuomio”. Myös tässä asiakirjassa on esitetty Manzin ja Cajakobin tuomion perusteet. Sen sijaan sen loppuosa on kadonnut. Asiakirjan tarkoitus ja luonne jää siksi jossain määrin epäselväksi.

Manzin tuomitsemista perusteltiin tässäkin asiakirjassa myös historiallisella argumentilla. Sen mukaan saarnaajat olivat osoittaneet raadille Raamatun avulla, että uudestikastaminen ei voinut olla oikein. Siksi se oli vastoin yleistä kristillistä järjestystä. Sen sijaan tapa kastaa lapset oli – siihen saakka yhteisessä kristikunnassa käytettynä – oikea ja Jumalan sanan mukainen.⁸ Cajakobia koskevassa osassa viitattiin vain Raamattuun: saarnaajat olivat osoittaneet hänelle ja hänen kannattajilleen oikean opin sen avulla.⁹ Asiakirjan säilyneen osan lopussa taas todettiin molemmista tuomituista, että heidän oppinsa oli vastoin Jumalan sanaa sekä myös koko kristikunnan yksimielisesti voimassa pitämää yleistä käytäntöä.¹⁰ Sellaisena se oli johtanut pahennukseen ja rauhan särkymiseen. Manz ja Cajakob olivat näin vastuussa lahkoon perustamisesta.¹¹

Raadin antamien tuomioiden perustelu vastasi Zürichissä jo vakiintunutta tilannetta. Kastajat eivät olleet talven 1525 jälkeen enää vedonneet kastekäytännön historiaan, vaan yksinomaan Raamattuun. Sen sijaan saarnaajat olivat nojautuneet isiin. On kuitenkin mielenkiintoista, että raati ei Zwinglin tavoin vedonnut vanhaan kirkkoon, vaan siihen, että kirkko oli aina yksimielisesti kastanut lapset. Tämän kirkon historian yksimielisen todistuksen se katsoi niin varmaksi perusteeksi, että sitä voitiin käyttää kuolemantuomion yhtenä – vaikkakaan ei välittömänä – perusteena. Koska kastajaliikkeen johtajien tuomitseminen oli maallisen esivallan asia, ei saarnaajien tarvinnut ottaa kantaa siihen. Ainakin passiivisesti he kuitenkin hyväksyivät raadin langettamat tuomiot ja niiden perusteet.

⁸ QGTS 1, 222: und der kinder-tauff (: so bisshar in gemeiner christenheit gebraucht:) gerecht und dem worth gottes gemess seig, ...

⁹ QGTS 1, 223.

¹⁰ QGTS 1, 224: auch gemeinem bruch, der durch ganze christenheit einhel-
ligklich gehalten, gantz wider und entgegen ist, ...

¹¹ QGTS 1, 224.

Zürichin kastajaliikkeelle talvi 1526–1527 oli merkittävä murrosvaihe. Kahden vuoden kuluessa oli tullut aivan selväksi, että kastajat eivät saisi vedetyksi koko reformaatioliikettä mukaansa kuten he alunperin olivat toivoneet. ”Tavallisen miehen” vallankumous oli tässä mielessä epäonnistunut. Raadin vastarinnan murtamiseen ei ollut mitään mahdollisuuksia. Kastajaliike näytti jäävän pieneksi, vainotuksi vähemmistökksi.¹² Sen johtajista Konrad Grebel oli kuollut ruttoon Graubündenissä elokuussa 1526.¹³ Felix Manzin kuoleman ja Georg Cajakobin karkotuksen jälkeen liike oli menettänyt kaikki näkyvimmat johtajansa. Samaan aikaan se oli leviämässä laajalle alueelle Sveitsissä ja Etelä-Saksassa. Zürichin rinnalle oli jo noussut toisia keskuksia. Samalla liikkeen yhtenäisyys oli kuitenkin joutunut koetukselle. Sen piirissä oli ristiriitaisia käsityksiä siitä, mitä todellisen kristityn elämä käytännössä oli.

Helmikuussa 1527 joukko liikkeen johtajia kokoontui salaa Schleithheimissa Schaffhausenin luoteispuolella. Heidän onnistui sovittaa esiin tulleet erimielisyydet. Sveitsin kastajaliike kääntyi sisäänpäin muusta hengellisestä elämästä ja yhteiskunnasta jyrkästi erottautuvaksi oikealla tavalla uskovien ryhmäksi.¹⁴ Se näyttää säilyneen jokseenkin yhtenäisenä.¹⁵ Vaikka kastajaliike oli joutunut kokemaan pettymyksen toisensa jälkeen, se oli kuitenkin saanut kokea omalla tavallaan, että Jumalan sana pystyi luomaan toimivan seurakunnan ja pitämään sen koossa.¹⁶ Teologisesti koulutettuja johtajia Sveitsin kastajilla ei enää ollut.¹⁷ Raamatun sanan kuunteleminen ja sen ymmärtäminen jo totutulla tavalla riitti vai-

¹² Tästä *Stayer* 1975, 40 ja *Haas* 1975, 77.

¹³ *Locher* 1979, 252.

¹⁴ Tästä *Haas* 1975, 52–53, 65–78.

¹⁵ *John H. Yoder* (1972, 45) on pitänyt vasta Schleithheimin kokousta kastajaliikkeen varsinaisena synnyinhetkenä. Hänen mukaansa sitä edeltänyt liike oli koko yhteisön reformoimiseen pyrkinyttä radikaalia zwingliläisyyttä. Yoder on näin antanut kastajaliike-käsitteelle tavallisesta poikkeavan merkityksen. Tätä käsitettä on kuitenkin voitava käyttää jo vuosista 1525–1527. Tästä myös *Stayer* 1975, 20. Yoder on kuitenkin epäilemättä oikeassa siinä, että liikkeen luonne, ennen muuta sen välittömät tavoitteet ja suhde reformaattoreiden ja raatien edustamaan kristilliseen yhteisöön olivat talveen 1527 tultaessa muuttuneet.

¹⁶ Lähemmin *Yoder* 1962, 96–99, 169.

¹⁷ *Yoder* 1962, 153.

notun liikkeen perustaksi. Todennäköisesti Michael Sattlerin kirjoittamissa niin sanotuissa Schleitheimin artikloissa tehtyjä päätöksiä perusteltiin yksinomaan Raamatulla. Mielenkiintoista kuitenkin on, että ainoa kohta, jossa voi nähdä jonkinlaisen viittauksen kirkon historiaan, liittyy juuri kastekäytäntöön. Lasten kastaminen nimittäin leimattiin ”paavin suurimmaksi ja ensimmäiseksi iljetykseksi”. Sen sijaan Raamatun todistus ja voima sekä apostolien tapa osoittivat kastajien käsityksen oikeaksi.¹⁸ Ainakaan oma-aloitteisesti eivät Sveitsin kastajat enää tämän jälkeen vedonneet kastekäytännön historiaan.¹⁹

Kastajien ja heidän vastustajiensa perusteet ilmenevät hyvin Berchtold Hallerin ja Zwinglin keväällä 1527 käymästä kirjeenvaihdosta. Kastajaliike oli levinnyt myös Bernin alueelle. Haller kertoi Zwinglille 25.4.1527 lähettämässään kirjeessä kastajien kanssa käymistään keskusteluista ja kuvasi heidän nojautumistaan yksin Raamattuun. Lisäksi hän pyysi neuvoja kastajien perusteiden kumoamiseen.²⁰ Zwingli vastasi jo kolme päivää myöhemmin. Hän yritti osoittaa varsin laajalla raamatunselityksellä ja Raamatusta tehdyillä johtopäätöksillä, että kastajien oppi oli perusteeton. Tämän todistelun keskellä Zwingli vetosi myös Origeneen Roomalaiskirjeen selitykseen. Tämä opettaja, joka oli elänyt kohta apostolien ajan jälkeen, todisti, että tapa kastaa lapset oli peräisin apostoleilta ja oli säilynyt kirkossa hänen aikaansa asti.²¹ Jos lapsia ei olisi kastettu, heidän ei myöskään olisi katsottu kuuluvan kirkkoon.²² Zwinglin kirje osoittaa jälleen, että hän ymmärsi vanhan kirkon opettajat lähinnä eksegeesin apuvälineeksi. Nyt Zwingli jätti Augustinuksenkin syrjään. Origeneen todistus osoitti vakuuttavimmin, millainen vanhan kirkon käytäntö oli ollut. Raamattu taas oli ymmärrettävä sen yhteydessä.

¹⁸ Schleitheimin artiklat; *QGTS* 2, 27–35, etenkin 28–29. Schleitheimin artikloista myös *Yoder* 1962, 97.

¹⁹ Erinomainen esimerkki kastajien argumentoinnista on Grüningenin kastajien maapäiville keväällä 1527 jättämä kirjelmä (*QGTS* 1, 234–238).

²⁰ *Z* 9, 104,6–105,3.

²¹ *Z* 9, 109: Quod et Origenes testatur in epistola ad Romanos, qui fuit vicinus hisce temporibus, perhibens, quod mos baptizandorum infantium usque ad sua tempora permanserit in ecclesiis ab apostolis traditus.

²² *Z* 9, 109,26–29.

Vaikka kastajilla ei enää ollut paljonkaan mahdollisuuksia saada kirjoituksiaan julkisuuteen, he yrittivät ainakin pitää oman joukkonsa koossa. Liikkeen piirissä kiersi käsin jäljennetty kirjanen, jossa Zwinglin perusteet yritettiin osoittaa vääriksi. Se oli todennäköisimmin Konrad Grebelin kirjoittama. Vain Zwinglin latinaksi kääntämät ja siteeraamat osat tästä ”kumoamiskirjasesta” (libellus confutationis) ovat säilyneet. Reformaattorin lapsikasteen puolesta esittämistä perusteista sen kirjoittaja näyttää pitäneen huomionarvoisina ainoastaan Uudessa testamentissa olevia mainintoja kokonaisten perheiden kastamisesta ja yleensä yritystä osoittaa lapsikaste oikeaksi niin sanotun synekdokeen avulla.²³ Sen sijaan kastekäytännön historia ei – ainakaan Zwinglin siteeraamissa osissa – tullut ollenkaan esille. Kirjanen vastasi näin Zürichin kastajien ajattelutapaa.

Heinä-elokuun vaihteessa 1527 Zwingli ryhtyi kirjoittamaan uutta kastekysymystä käsittelevää kirjaa. Sillä hän yritti osoittaa lähinnä ”kumoamiskirjasessa” ja Schleitheimin artikloissa esitetyt perusteet vääriksi ja todistaa vielä kerran, että kastajaliikkeen lähtökohta oli aivan kestävä. Zwinglin teos ”Uudestikastajien juonien kumoaminen”²⁴ ilmestyi jo elo–syyskuun vaihteessa. Se jäi hänen viimeiseksi tilinteokseen kastajaliikkeen kanssa.²⁵ Keskustelun aika oli jo ohi. Zwingli kirjoitti siksi latinaksi, omisti kirjansa ”kaikille Kristuksen evankeliumin palvelijoille”²⁶ ja kehotti heitä toimimaan päättäväisesti kastajaliikettä vastaan.²⁷

Ainoa kastajien teksteissä esille tullut viittaus kirkon historiaan oli Schleitheimin artikloissa esitetty väite lapsikasteesta ”paavin suurimpana iljetyksenä”. Zwingli puuttui jälleen tähän sanontaan. Hänen mielestään kastajat eivät olleet pystyneet esittämään Raamatun todistusta ja apostolien tapaa, joihin he olivat väittäneet nojautuvansa.²⁸ Reformaattorit olivat jo voittaneet ne, jotka olivat väittäneet lapsikasteen olevan

²³ Yoder 1962, 90–94. Synekdokeella Zwingli tarkoitti esitystä, jossa osan ymmärrettiin tarkoittavan kokonaisuutta tai päinvastoin. Lähemmin Yoder 1968, 71–75.

²⁴ In catabaptistarum strophas elenchus (Z 6:1, 21–196).

²⁵ Köhler 1960, 1–3.

²⁶ Z 6:1, 21,4–5.

²⁷ Z 6:1, 28,8–10.

²⁸ Z 6:1, 111,5–10.

paavin ja paholaisen kirkkoon tuoma tapa.²⁹ Tästä huolimatta kastajat kierrättivät joukossaan kirjaa, jossa koetettiin osoittaa kanonisen oikeuden avulla, että lasten kastaminen perustui paavin käskyyn.³⁰ Todennäköisesti kysymyksessä oli Hubmaierin Uskovien kristillisestä kasteesta -teos. Nämä mahdollittomat ihmiset tekivät näin siitä huolimatta, että he olivat jo aikoja sitten saaneet tietää lapsikasteen olleen tavallinen käytäntö Origeneen aikana ”vähän yli 150 vuotta Kristuksen taivaaseenastumisen jälkeen” ja Augustinuksen aikana 400 vuotta Kristuksen jälkeen.³¹ Kummankin mukaan lapsikaste oli peräisin apostoleilta ja säilynyt heidän aikaansa asti. Se oli siis ollut käytössä jo ennen kuin paavinvalta oli syntynyt.³² Lasten kastaminen oli Kristuksen ja apostolien auktoriteetiltaan alulle panema tapa.³³

Kirjan lopussa Zwingli palasi pohtimaan vielä uudelleen kysymystä, olivatko apostolit kastaneet lapsia. Hänen käsityksensä mukaan tähän kysymykseen ei voitu vastata pelkästään Uuden testamentin tekstin avulla. Asia oli nähtävä laajemmin. Myös kristinuskon syntyyn liittyneet historialliset tosiasiat oli otettava huomioon. Kastekäytännön muotoutumista selvitettäessä ei voitu syrjäyttää Vanhaa testamenttia, sillä se oli ollut Kristuksen ja ensimmäisten kristittyjen ohjeellinen pyhä kirja. Evankeliumeja ei ollut heidän aikanaan vielä kirjoitettu eikä apostolien kirjeitä koottu. Kastajat olivat siksi väärässä selittäessään, että apostolit olivat pitäneet Uuden testamentin kirjoituksia ainoana ohjeenaan,³⁴ ja vieläpä väittäessään, että näiden kirjoitusten vaikeneminen lapsikasteesta oli ymmärrettävä sitä koskevaksi kielloksi. Uuden testamentin kirjoitukset ei olleet voineet olla apostolien ainoa ohje, koska niitä ei ollut heidän aikanaan vielä kirjoitettukaan! Lapsikasteesta vaikenemista taas

²⁹ Z 6:1, 115,17–18.

³⁰ Z 6:1, 115,18–116,2.

³¹ Z 6:1, 116,2–8.

³² Z 6:1, 116: nam uterque testatur baptismum infantium ex more apostolorum ad sua dimanasse tempora, quibus temporibus pape nomen et in ecclesias sive monarchia sive tyrannis non fuit.

³³ Z 6:1, 117,10–12.

³⁴ Z 6:1, 184: sed ut ostendam literatores catabaptistas in hoc errare, quod putant apostolos baptismum omnino ad eam literam direxisse, que nondum scripta erat, ...

ei voitu ymmärtää kielloksi, koska Uuden testamentin kirjoittajat itse todistivat, että he eivät olleet merkinneet muistiin kaikkea Kristukseen liittyvää (Jh 21:25). Zwinglin mielestä kastajien (virheellisistä) lähtökohdista käsin oli vaikea osoittaa, että apostolit olivat kastaneet lapsia. Sen sijaan tämä tehtävä oli helppo, jos kuuliija ei halunnut sulkea korviaan totuudelta. Kysymystä käsiteltäessä huomioon otettavat näkökohdat Zwingli jakoi nyt kahteen ryhmään. Ensimmäisen muodostivat argumentit eli Raamatusta löytyvät todisteet (argumenta), toisen kirkon kastekäytännön historiaan liittyvät todisteet (testimonia).³⁵

Esitettyään lapsikasteen apostolisen alkuperän puolesta puhuvat raamatulliset perusteet Zwingli tuli historian todistukseen. Hän korosti jälleen Vanhan testamentin vaikutusta kirkon kastekäytännön muotoutumiseen. Kaste oli ollut alusta lähtien samanlainen lapsille annettu liiton merkki kuin ympärileikkaus. Todisteinaan Zwingli mainitsi Origeneen Roomalaiskirjeen selityksen ja Augustinuksen Marcellinukselle kirjoittaman kirjeen, jonka aiheena oli kaste.³⁶ Lisäksi Zwingli selitti näiden todisteiden merkitystä: hän ei esittänyt niitä siksi, että ne olisivat olleet Raamatun veroisia auktoriteetteja, vaan liittääkseen uskon niiden avulla historiaan. Tällaisten todisteiden avulla voitiin vakuuttua siitä, että lasten kastaminen oli vanha käytäntö ja että jo apostolit olivat kastaneet lapsia.³⁷

Zwinglin kirjan lisäksi Zürichissä ilmestyi vuoden 1527 kuluessa toinenkin kannanotto kastajaliikettä vastaan: ”Kristillinen kehoitus todelliseen toivoon Jumalassa ja varoitus uskottomasta uudestikastamisesta”. Sen kirjoittaja oli Küsnachtissa Zürichin järven itärannalla olleen Johanniittojen ritarikunnan järjestötalon johtaja Konrad Schmid. Hän oli saanut teologisen koulutuksen ja tullut jo tunnetuksi Zwinglin kannattajana

³⁵ Z 6:1, 184: Argumentis ergo primo utemur, deinde testimoniis. Argumenta vero nullicunde quam ex ipsa scriptura petemus ...

³⁶ Z 6:1, 187,11–23. Kysymyksessä olevista Origeneen ja Augustinuksen kirjoitusten kohdista ks. s. 54 alav. 15 ja s. 48 alav. 48.

³⁷ Z 6:1, 187: Quos non in hoc adduco, ut eis auctoritatem tribuam scripture, sed propter historie fidem ... ne vetustatem baptismi infantium ignoremus simulque possimus adsequi indubitatum esse, quod apostoli citra omnem controversiam infantes baptizaverint.

ja tukijana.³⁸ Schmid oli huolestunut kastajaliikkeen leviämisestä Grüningenin alueelle Künsnachtin itäpuolelle. Siksi hän omisti kirjasensa Grüningenin virkamiehille ja koetti tarjota heille teologiset perusteet kastajaliikkeen tukahduttamiseen.³⁹

Schmid selitti kirjasen alussa, että hän ei ollut kirjoittanut sitä väitelläkseen kasteesta, vaan rohkaistakseen Grüningenin virkamiehiä. Zwingli oli jo esittänyt vakuuttavasti lapsikasteen perusteet.⁴⁰ Vaikka Schmid näin teologina väistyikin kohteliaasti Zwinglin taakse, hänen kirjasensa oli kuitenkin itsenäinen kannanotto. Schmid käsitteli lasten kastamista ensin Raamatun näkökulmasta. Sen jälkeen hän otti esille kastekäytännön historian. Jeesus, kasteen herra, oli ottanut lapset vastaan ja puhunut heistä pyhiä sanoja.⁴¹ Siksi vanhimmat kirkon opettajat Tertullianus, Cyprianus ja Augustinus olivat pitäneet aivan selvänä asiana, että lapset oli kastettu apostolien ajasta lähtien.⁴² Tämän lähemmin Schmid ei halunnut lähteä käsittelemään historian todistusta. Se ei hänen mielestään ollut tarpeen, koska riittävän selvästi oli jo osoitettu, että kirkko ei ollut tuntenut koskaan uudestikastamista.⁴³ Omaksumalla tällaisen käytännön kastajat olivat eronneet koko maailmaan levinneen kristillisen kirkon eli seurakunnan pyhästä, rauhallisesta yhteydestä ja väittivät olevansa oikea Jumalan seurakunta ja Kristuksen vaimo (Hoosea 2).⁴⁴ Schmid halusikin kysyä kastajilta, oliko kristillinen kirkko, Kristuksen vaimo, ollut olemassa ennen heidän liikkeensä syntyä. Jos he vastasivat, että kirkkoa ei ollut enää ollut olemassa, se merkitsi, että Kristus oli jäänyt leskeksi. Tämä taas oli aivan vastoin Raamattua, jonka mukaan Kristuksella oli oleva vain yksi vaimo (Hoosea 2:21, Ef 5:25–32). Jos kastajat sen sijaan

³⁸ Schmidistä Fretz 1931, 210 ja Locher 1979, 576–580. Schmidin kirjanen mainitaan Zürichin pormestarin ja raadin Augsburgiin 15.9.1527 lähettämässä kirjeessä ja on siis ilmestynyt syyskesällä ennen tätä ajankohtaa.

³⁹ Schmid 1527, A ij a.

⁴⁰ Schmid 1527, B iiij b–B v a.

⁴¹ Schmid 1527, (B vj b).

⁴² Schmid 1527, C a: Darumb die Eltesten lerer Tertulianus / Ciprianus / Augustinus sagend / sye habend nye anders funden / denn das die kindly syen von der Zwo(e)lffbotten zyten / biss an sy getoufft worden.

⁴³ Schmid 1527, C a.

⁴⁴ Schmid 1527, C ij b.

vastasivat, että kirkko oli ollut olemassa ennen heitäkin, se merkitsi Kristuksen leimaamista avionrikkokajaksi. Tällaisesta vastauksestahan voitiin tehdä ainoastaan se johtopäätös, että Kristus oli jättänyt kirkon, jatkuvasti elävän oikean vaimonsa, ja liittynyt uuteen vaimoon (eli kastajaliikkeeseen).⁴⁵

Myös Zürichin raati koetti tehostaa kastajaliikkeen vastaista taistelua. Sen aloitteesta Zürichissä järjestettiin 14.8.1527 kokous, jossa Sveitsin reformaatioliikettä kannattavat tai sen toiminnan ainakin sallineet raadit sopivat yhteisistä toimintalinjoista.⁴⁶ Jo Zürichin 2.8. päivätyssä kokouskutsussa kastajaliikkeen torjumista perusteltiin Raamatun lisäksi myös kastekäytännön historialla. Sen mukaan uudestikastaminen oli vastoin Raamattua ja yleistä kristillistä järjestystä. Lasten kastaminen taas oli – yhteisessä kristikunnassa siihen saakka käytössä olleena – oikea ja Raamatun mukainen käytäntö.⁴⁷ Sama perustelu toistui kokouksen päätöksessäkin. Lasten kastamisen todettiin olevan oikein, koska se oli siihen asti yhteisessä kristikunnassa voimassa ollut käytäntö.⁴⁸ Kohta apostolien jälkeen eläneet kristilliset opettajat olivat todistaneet selvästi, että tämä tapa oli tullut heille apostoleilta.⁴⁹

Zürichin alueella pantiin tämän jälkeen vuonna 1528 täytäntöön kaksi kastajien kuolemantuomiota ja vuonna 1530 yksi.⁵⁰ Niihin liittyvät asiakirjat olivat jo lyhyempiä ja kaavamaisempia kuin Felix Manzin asiassa. Tuomioiden perusteena oli raadin uudestikastamista koskevan kiellon rikkominen. Tämän kiellon teologisia perusteita ei enää esitetty.⁵¹ Saman havainnon voi tehdä muistakin kastajaliikettä koskevista asiakirjoista; varsinaiseen ratkaisuvaiheeseen verrattuina olivat myöhempien päätös-

⁴⁵ Schmid 1527, C iij b.

⁴⁶ Zürichin, Bernin ja St. Gallenin edustajat hyväksyivät tämän asiakirjan. Baselin ja Schaffhausenin edustajilla ei ollut valtuutusta siihen. Lähemmin Fast 1973, 1–2 alav. 1. Myös Locher 1979, 253.

⁴⁷ Zürich Schaffhausenille 2.8.1527; QGTS 2, 38: unnd der kindertouff (so bishar in gmeiner cristenheyt gebrucht) gerecht unnd dem wort gottes gemäs syg, ...

⁴⁸ QGTS 2, 2.

⁴⁹ QGTS 2, 4.

⁵⁰ Locher 1979, 253.

⁵¹ Jakob Falkin ja Heini Reimannin tuomio 5.9.1528; QGTS 1, 290–291. Konrad Winklerin tuomio 20.1.1530; QGTS 1, 332–334.

ten perustelut varsin lyhyitä ja viittauksenomaisia.⁵² Raadin onnistui pysäyttää kastajaliikkeen eteneminen Zürichin alueella. Sen salaista toimintaa ei kuitenkaan pystytty täysin estämään.

5.2. Basel seuraa Zürichin esimerkkiä

Baselin tilanne oli Zürichiin verrattuna monessa suhteessa erilainen. Vanha ja uusi usko vaikuttivat edelleen rinnakkain. Reformaatioliike oli jo saanut puolelleen baselilaisten enemmistön. Raati tosin salli sen toiminnan, mutta suhtautui siihen kuitenkin varsin varauksellisesti, jopa kielteisesti. Sen sijaan raati ei halunnut ryhtyä päättäväisiin toimiin kastajaliikettä vastaan.¹ Tällainen tilanne oli yleensä radikaalille liikehdinnälle hyvin suotuisa. Reformaatiota kannattaville Baselin maaseudun papeille syksyllä 1528 lähettämässään kiertokirjeessä Johannes Oekolampadius torjui jälleen kastajaliikkeen, mutta ei ottanut esille kastekäytännön historiaa.² Raadin asenteen vuoksi oli varsin ymmärrettävää, että Oekolampadius piti tärkeänä kastajien vastustamista ”hengellisillä aseilla”.³

Talvella 1528–1529 Basel ajautui uskoa koskevan erimielisyyden vuoksi sisällissodan partaalle. Helmikuussa reformaation kannattajat pääsivät kuitenkin voitolle. Valtaan noussut uusi raati päätti kieltää mesun ja muut perinteisen uskon ilmenemismuodot sekä luoda Baseliin uuden, yhtenäisen kirkollisen järjestyksen.⁴ Raadin julkaiseman reformaatiojärjestyksen kuudes kappale käsitteli kastetta. Sen mukaan kaikki lapset oli kastettava viivytelemättä. Uudestikastaminen todettiin kielletyksi, ja kastajaliikkeen kannattajia uhattiin ankarilla rangaistuksilla.⁵ Myös Oekolampadius lienee ollut teologisena asiantuntijana vaikutta-

⁵² Esim. Zürichin kokouksen päätös elo–syyskuussa 1527; *QGTS* 2, 7.

¹ *Yoder* 1962, 120.

² *O Br* 2, 244–245.

³ *O Br* 2, 244: *Armum autem adversus eorum insidias spiritualibus armis!*

⁴ Lähemmin *Locher* 1979, 371–372.

⁵ *BRA* 3, 391, 401–402. *Staehelin* 1939, 483, 528.

massa reformaatiojärjestyksen syntyyn.⁶ Toisaalta on muistettava, että hän oli aikaisemmin hyväksynyt vastasyntyneen lapsen kasteen lykkäämisen myöhempään ajankohtaan.⁷ On mahdollista, että reformaatiojärjestyksen suoraviivaisella käskyllä haluttiin torjua lopullisesti myös tämä ajatus.

Kevään 1529 jälkeen raadin tavoitteleman uuden yhtenäisyyden tiellä oli vain yksi vakavasti otettava este: kastajaliike. Maaseudulla se oli jo saanut puolelleen kokonaisia kyliä.⁸ Vuoden 1529 lopulla raati aloitti kuitenkin määrätietoisen taistelun kastajaliikettä vastaan. Joulukuussa vangittiin Häfelfingenissä suuri joukko sen kannattajia. Raati ei rangaisut heitä heti, vaan katsoi parhaaksi järjestää ensin asiaa koskevan julkisen väittelyn. Vangittujen kastajien johtajat ja reformaatioliikkeen saarnaajat kohtasivat raadin edessä joulukuun 29. päivänä. Keskustelun sisällöstä on säilynyt tietoja vain Johann Gastin kastajaliikettä vastaan vuonna 1544 julkaisemassa kirjassa.⁹ Tällaisen lähteen luonteen vuoksi siihen on tietysti suhtauduttava hyvin kriittisesti. Keskustelun osapuolten esittämien perusteiden osalta ei Gastin kertomuksessa kuitenkaan näytä olevan mitään sellaista, mikä ei sopisi muiden lähteiden antamaan kuvaan.

Gastin mukaan Oekolampadius aloitti keskustelun esittämällä kristillisen uskon kohta kohdalta Athanasioksen uskontunnustuksen ja apostolisen uskontunnustuksen mukaisesti. Hänen mielestään näissä tunnustuksissa oli esitetty kaiken epäilyn yläpuolella oleva usko, jota Kristus ja apostolit olivat opettaneet.¹⁰ Oekolampadius nojautui siis heti keskustelun aluksi vanhaan kirkkoon. Pormestari Adelberg Meyer korosti tämän jälkeen Oekolampadiuksen esittämän uskon universaalisuutta sekä yhtäpitävyyttä Kristuksen ja apostolisen opin sekä katolisen kirkon kanssa. Tämän jälkeen hän kehotti kastajia tuomaan esiin, mitä heillä oli tätä

⁶ Staehelin 1939, 477–478.

⁷ Oekolampadius Zwinglille 20.8.(1527); Z 9, 196,1–19.

⁸ Locher 1979, 372.

⁹ De anabaptismi exordio, erroribus, historiis abominandis, confutationibus adiectis libri duo. Teoksen Baselin keskustelua koskeva osuus on painettuna myös O Br 2, 792–796.

¹⁰ O Br 2, 792.

uskoa vastaan.¹¹ Keskustelu pääsi kuitenkin alkuun vain hitaasti. Kastajien puolesta puhui eräs mies, josta Gast käyttää nimitystä Tornator (sorvaaja). Todennäköisesti kysymyksessä oli Lausenista kotoisin ollut Jakob Treyer.¹² Hänen mukaansa lasten kastaminen oli pahalaisesta ja perustui paavin määräykseen.¹³ Oekolampadius vastasi selittämällä, että kastajien esittämät raamatunkohdat oli ymmärrettävä toisella tavalla. Kaikkien aikojen kirjoittajat, kirkon opettajat ja katolisen kirkon konsensus todistivat, että hänen käsityksensä oli oikea.¹⁴ Keskustelussa ei kuitenkaan päästy eteenpäin. Kastajien mielestä Jumalan sana osoitti heidän oppinsa oikeaksi. Siksi he pitivät kiinni vakaumuksestaan ja torjuivat Oekolampadiusen selitysyriitykset.¹⁵ Hänen yrityksensä nojautua historian todistukseen jäi tehottomaksi. Myöskään yritys keskustella Raamatun pohjalta ei tuottanut tulosta. Oekolampadius saattoi vain leimata kastajat kapinallisiksi ja kieroutuneiksi ihmisiksi.¹⁶ Gastin mukaan pormestari Meyer antoi ymmärtää, että kastajia ei ollut vangittu heidän uskonnollisen vakaumuksensa, vaan aivan muiden rikkomusten vuoksi.¹⁷ On kuitenkin selvää, että tällainen ajatus on ristiriidassa tapahtumien tosiasiallisen kulun kanssa.¹⁸ Väittelyn jälkeen neljä kastajaa luopui liikkeestä.¹⁹

¹¹ Yoder (1962, 121) epäilee Gastin kertomuksen paikkansapitävyyttä myös tältä osin. Hän korostaa, että Gast pyrki yleensäkin korostamaan Baselin reformoidun kirkon yhteyttä katolisen kirkon kanssa. Toisaalta vanhan kirkon uskontunnustuksissa ei otettu kantaa kiistanalaisiin kysymyksiin eikä niissä ylipäänsä ollut mitään, mitä kastajaliike ei olisi voinut hyväksyä. Miksi Oekolampadius ja Meyer siis olisivat nostaneet ne esille? Yoderin kritiikki ei kuitenkaan vakuuta. Esimerkiksi Oekolampadiusen Hallerille 16.1.1530 lähettämä kirje (ks. s. 96) osoittaa, että kysymys reformaation suhteesta vanhaan kirkkoon oli muissakin yhteyksissä esillä.

¹² Staehelin 1934, 799 alav. 2 ja Yoder 1962, 122 alav. 4.

¹³ O Br 2, 793: Baptismus parvulorum est ex diabolo et papae figmentum.

¹⁴ O Br 2, 793: testes omnium seculorum scriptores, ecclesiasticos doctores adducebat, ecclesiae catholicae consensum.

¹⁵ O Br 2, 793: "Quid blateras, seductor", inquit; "nihil ad rem, quaecunque contra nos infers, faciunt. Verbum Domini habemus purum et inviolabile; huic adhaerebimus, donec vita supererit. Spiritus sanctus ex me iam loquitur, illius verba sono."

¹⁶ O Br 2, 794.

¹⁷ O Br 2, 795.

¹⁸ Yoder 1962, 122–123.

¹⁹ Staehelin 1939, 530.

Gastinkin mukaan kastajilla oli laaja kannatus Baselin väestön piirissä.²⁰ Raati taas piti kiinni valitsemastaan linjasta. Kun väittäely ei tuottanut tulosta, se tarttui kovempiin otteisiin. Vangituista kastajista yksi – Hans Lüdin – mestattiin 12.1.1530²¹ ja useita muita karkotettiin Baselin alueelta.²² Pakon eteen joutuneina kymmenet kastajat luopuivat uskostaan.²³

Myös Baselissa kastajaliikkeen tukahduttaminen jäi raadin asiaksi. On kuitenkin selvää, että saarnaajat hyväksyivät sen valitseman linjan. Keskukselun aika oli ohi. ”Hengelliset aseet” olivat vaihtuneet pyövelin miekkaan. Jäljelle jäivät molemminpuoliset syytökset.²⁴ Koviin otteisiin tarttuminen ei kuitenkaan ollut ongelmatonta. Zwinglille 15.1.1530 lähettämässään kirjeessä Oekolampadius kuvasi, miten suurta ja myönteistä huomiota Hans Lüdinin uskonrohkeus kuoleman edessä oli herättänyt.²⁵

Lokakuussa 1529 pidetyn Marburgin neuvottelun päätteeksi hyväksytty niin sanotut Marburgin artiklat levisivät painettuina nopeasti Sveitsiin.²⁶ Sekä perinteisen katolisen uskon puolustajat että kastajat pitivät niitä osoituksena reformaattoreiden ristiriitaisuudesta.²⁷ Heidän mielestään Marburgin artiklat osoittivat, että Zwingli ja Oekolampadius olivat luopuneet yksin Raamattu -periaatteestaan ja tunnustaneet konsiilien auktoriteetin. Myös Berchtold Haller oli ilmoittanut Oekolampadiukselle tällaisesta kritiikistä ja kysynyt hänen mielipidettään.²⁸ Oekolampadius vastasi näihin syytöksiin Hallerille 16.1.1530 lähettämässään kirjeessä.

²⁰ *O Br* 2, 796.

²¹ *Staehelin* 1939, 531.

²² *O Br* 2, 796.

²³ Lähemmin *Yoder* 1962, 123.

²⁴ Esim. Oekolampadius Johann Zwickille 3.1.1530 (*O Br* 2, 405) ja Joachim Vadianukselle 16.1.1530 (*O Br* 2, 408).

²⁵ *Z* 10, 400,20–26.

²⁶ *Staehelin* 1939, 606.

²⁷ Oekolampadius Zwinglille 24.11.1529; *Z* 10, 337,13–338,1.

²⁸ Hallerin Oekolampadiukselle lähettämä kirje on kadonnut. Sen sisällön voi kuitenkin päätellä Oekolampadiuksen 16.1.1530 lähettämästä vastauskirjeestä (*O Br* 2, 410): *Principio obiiciunt, quod nostram sententiam concilio- rum autoritate approbemus, qui hactenus nihil preter scripturam admittere soliti simus. Syytös näyttää perustuneen Marburgin artiklojen ensimmäiseen kohtaan, jossa viitattiin Nikaian konsiiliin ja uskontunnustukseen (MR, 67).*

Hänen mielestään Marburgin artikloiden kritisoijat olivat ymmärtäneet reformaation väärin. Oekolampadius korosti nyt, että hän ei ollut koskaan hylännyt Raamatun perustalle rakentaneita konsiileja.²⁹ Päinvastoin hän oli konsiileja tärkeinä pitävien ihmisten vuoksi vedonnut usein niiden päätöksiin. Neljän ensimmäisen ekumeenisen konsiilin uskonoppia koskevat päätökset olivat koskemattoman pyhiä ja Jumalan sanaan perustuvia. Uskovat eivät olleet koskaan hylänneet niitä.³⁰ Vastaavasti myös reformaattorit torjuivat niiden hylkäämät harhaopit.³¹ Sen sijaan suurten konsiilien kristittyjen elämää koskeviin säädöksiin Oekolampadius suhtautui kriittisemmin. Hän korosti kuitenkin, että konsiilien arvovaltaa ei saanut asettaa kyseenalaiseksi ilman perusteita.³²

Oekolampadiuksen Berniin lähettämä kirje on yksi osoitus siitä, miten opin varmuudesta oli tullut reformaattoreille hyvin tärkeä asia. On myös selvää, että toisinajattelijoiden vaientaminen kuolemantuomioiden avulla edellytti sitä. Tällaisia päätöksiä tekevien raatimiesten oli oltava vakuuttuneita, että he olivat varmasti oikeassa ja toimivat Jumalan tahtomalla tavalla. Kirkon konsensus ja vanhan kirkon käytäntö olivat tässä yhteydessä hyvin tärkeitä näkökohtia. Oekolampadiuksenkin käsityksen mukaan vanhan kirkon dogmaattisia ratkaisuja ei voitu ryhtyä vastustamaan. Raamatun ja vanhan kirkon opin suhdetta hän ei kuitenkaan tämän lähemmin selittänyt.

Kastajat taas pitivät tällaista ajattelua reformaation alkuperäisestä yksin Raamattu -periaatteesta luopumisena. Reformaattorit olivat tämän periaatteen nojalla ryhtyneet 1520-luvun alkupuolella poistamaan ilmeisinä pitämiään epäkohtia. He olivat korostaneet, että Raamatun selvien sanojen tieltä oli kaiken niiden vastaisen käytännön ja opillisen perinteen väistytävä. Vainottu, alkuperäiset teologiset johtajansa jo menettänyt kastajaliike oli kehittänyt reformaattoreiden periaatetta omaan käyttöön-

²⁹ *O Br* 2, 410: Sed dicant isti, ubi unquam concilia reieimus, verbi divini autoritate suffulta!

³⁰ *O Br* 2, 410: Sunt enim illa prima quatuor oecumenica concilia, quantum ad fidei dogmata attinet, vere sacrosancta et in verbo Dei fundata a nulloque fideli unquam reiecta.

³¹ *O Br* 2, 410: Placet confessio fidei patrum.

³² *O Br* 2, 410.

sä sopivaksi aseeksi. Kastajien mukaan yksin Raamattu -periaate teki kaikki muut näkökohdat tarpeettomiksi. Oikeasta opista ja käytännöstä keskusteltaessa oli vain Raamatun tekstillä merkitystä. Se taas oli ymmärrettävä kastajien hermeneuttisen periaatteen mukaisesti: hengellisissä asioissa kaikki, mikä ei ollut nimenomaan käskettyä, oli kiellettyä. Oekolampadius saattoi epäilemättä aivan vilpittömästi todeta, että hän ei ollut koskaan ajatellut näin. Kastajat taas pitivät reformaattoreita luopioina, jotka eivät olleet jaksaneet vastustaa houkutusta mukautua valanpitäjien tahtoon. Siksi he olivat luopuneet reformaation alkuperäisestä teologisesta lähtökohdasta ja pettäneet sen asian.³³ Ryhtyessään vetoamaan lähemmin määrittelemättömään yksin Raamattu -periaatteeseen reformaattorit eivät olleet voineet aavistaa, että tästä periaatteesta voitaisiin kehittää heitä itseään vastaan käytettävä ase. Kastajat taas eivät pystyneet näkemään ja myöntämään, että he eivät ainoastaan pitäneet kiinni yksin Raamattu -periaatteesta, vaan olivat kehittäneet sen omaan käyttöönsä sopivaksi ja antaneet sille uuden sisällön.

Helmikuun alussa Baselissa tuomittiin jälleen kolme kastajaa kuolemaan. Koska yksi heistä oli valmis luopumaan käsityksistään, Oekolampadius puhui hänen puolestaan. Gastin mukaan hän myönsi tuomion voimassa olevien lakien mukaiseksi, mutta pyysi raatia ottamaan kuitenkin huomioon tuomitun mielenmuutoksen ja armahtamaan hänet. Raati suostui tähän. Myös kahden muun tuomiot muutettiin sakoiksi.³⁴ Marraskuussa 1530 raati antoi uuden kastajaliikettä koskevan käskykirjeen, jonka määräyksiä ryhdyttiin sen jälkeen toteuttamaan. Vuoden 1531 alkukaudena raadin onnistui päättäväisen kovin ottein – muun muassa kuolemantuomioiden avulla – murtaa Baselin kastajaliikkeen selkäranka. Liike ei tosin kokonaan lakannut olemasta, mutta reformoidun kirkon kanssa kilpaileva joukkoliike se ei enää ollut.³⁵

³³ Kastajien parissa eli kauan ajatus, että reformaattorit kannanotoistaan huolimatta sisimmässään sittenkin ajattelivat edelleen samoin kuin he. Niinpä Johann Gast kertoo kirjassaan augsburgilaisista kastajista, jotka yrittivät saada Johannes Oekolampadiuksen liittymään kastajaliikkeeseen ja puolustamaan sen perusteita (*O Br 2*, 797): Et si adversarii ea, quibus utimur argumentis, refellere conarentur, illis te obice!

³⁴ *O Br 2*, 789. *Staehelin* 1939, 531.

³⁵ Lähemmin *Staehelin* 1939, 532.

Myös Oekolampadius ja muut saarnaajat joutuivat tekemisiin kastajien kanssa.³⁶ Historiallinen argumentti tai yleensä opin perusteet eivät kuitenkaan tulleet enää esille. Molemmat osapuolet olivat jo valinneet oman tiensä. Saarnaajat hyväksyivät raadin linjan. Maaliskuun lopulla 1531 Oekolampadius totesi tyytyväisenä kastajaliikkeen heikentyvän ja reformoidun kirkon auktoriteetin vahvistuvan.³⁷ Kastajat kärsivät ja maksoivat uskostaan kovan hinnan.

5.3. Bullinger kokoaa yhteen reformaattoreiden argumentaation

Heinrich Bullinger ei ollut puuttunut kastekysymykseen vuoden 1525 jälkeen. Hänen asemansa Zürichin oppineiden joukossa oli vakiintunut. Vuonna 1529 Bullinger palasi kuitenkin papiksi kotikaupunkiinsa Bremgarteniin.¹ Koska kastajaliike näytti edelleenkin vaaralliselta, Bullinger päätti kirjoittaa sitä vastaan vielä uuden, perusteellisemman kannanoton. Tämä kuvaus ”Itse itsensä lähettämien uudestikastajien hävyttömästä röyhkeydestä, ärsyttävästä sekavuudesta ja valheellisesta opista” ilmestyi vuoden 1531 alussa.² Bullinger oli pukeutunut ajatuksensa dialogiksi. Kirjan Jojada edusti häntä itseään ja sai lopuksi keskustelukumppaninsa Simonin vakuuttuneeksi, että lasten kastaminen oli oikea käytäntö.³ Bullinger ei kuitenkaan tyytynyt tähän, vaan kävi samalla tavalla läpi kaikki muutkin kastajaliikkeen kiistanalaisiksi nostamat asiat. Historian näkökulma oli kirjassa kauttaaltaan esillä. Tämä oli luonnollista, sillä historia oli Bullingerille tärkeä muissakin yhteyksissä.⁴ Myös oikeaa kastekäytäntöä koskevan kiistan hän näki pelastushistorian puitteissa.

³⁶ Esim. *Staehelin* 1939, 532–534.

³⁷ Oekolampadius Konrad Samille 29.3.1531; *O Br* 2, 578.

¹ *Gäbler* 1981, 201.

² Bullingerin Bremgartenin ja sen lähiseutujen papeille omistama esipuhe on päivätty jouluna 1530 (*Bullinger* 1531, A v b).

³ *Bullinger* 1531, LXVIa.

⁴ *Staedtke* 1975, 65.

Bullinger tiesi, että kastajaliike ei ollut yhtenäinen, vaan sen piirissä oli monenlaisia ryhmiä omine erityisoppeineen. Lapsikastetta koskeva esitys kuului dialogin Sveitsin kastajaliikkeen pääsuuntausta ”tavallisia uudestikastajia” vastaan suuntautuneeseen osaan. Historian näkökulma tuli esiin jo tämän osan alussa olleessa tiivistelmässä. Bullingerin mukaan uudestikastaminen ei ollut lähtöisin Jumalasta, vaan se oli kristillisistä yhteyttä vastaan suuntautuvaa uutta lahkoutumista ja vanhan kirkon harhaoppien uudistamista. Lapsikaste taas oli Jumalasta. Se oli ollut käytössä apostolien ajoista saakka eikä suinkaan ollut vasta paavien keksintö.⁵

Tämän jälkeen Bullinger ryhtyi perustelemaan näitä väitteitä. Uudestikastamiselle ei hänen mielestään löytynyt tukea kirkon historiasta. Vanhan kirkon tapa kastaa siihen liittyvät harhaoppiset ei ollut uudestikastamista, koska harhaoppiset eivät olleet uskoneet Pyhään Kolminaisuuteen.⁶ Sen sijaan lapsikasteen apostolinen alkuperä voitiin todistaa ja samalla osoittaa kastajien käsitys kastekäytännön historiasta vääräksi.⁷ Bullinger esitti ensin Raamatun opetuksesta seuraavat johtopäätökset, jotka puhuivat lapsikasteen apostolisen alkuperän puolesta.⁸ Sitten hän siirtyi historian todistukseen.⁹ Bullinger esitti todisteensa aikajärjestyksessä ja täsmällisesti ajoitettuina. ”Suuren Origeneen” Roomalaiskirjeen viidennen luvun selityksen hän ajoitti vuoteen 212 ja Cyprianuksen kirjeen Fidukselle vuoteen 255.¹⁰ Lactantius taas oli todennut vuonna 320, että kaste oli tullut ympärileikkauksen tilalle kokoamaan kaikki pakanat.¹¹ Hieronymus oli vuonna 370 puolustanut lasten kastamista.¹² Tämän

⁵ Bullinger 1531, VIIa.

⁶ Bullinger 1531, LIb.

⁷ Bullinger 1531, LXIIIa.

⁸ Bullinger 1531, LXIIIa–LXVa.

⁹ Bullinger 1531, LXVa–b: Wenn man nun zu den hystorien vnd Chronicken kumpt / findt man glychs / das ja der Kindertouff von Apostlen har vff vns reychen ...

¹⁰ Bullinger 1531, LXVb.

¹¹ Bullinger 1531, LXVb. Kysymyksessä oleva Lactantiuksen teos on *Divinarum institutionum liber 4* (PL 1, 491). Haas 1974, 362 alav. 125.

¹² Bullinger 1531, LXVb. Kysymyksessä olevat Hieronymuksen kirjoitukset ovat Epistola 107 ad Laetam (PL 22, 867–878) ja *Adversus Pelagianos* (PL 23, 614–618).

jälkeen Augustinus oli neljäkymmenen vuoden kuluessa käsitellyt lapsikastetta kirjoittaessaan donatolaisille, Marcellinukselle ja Petilianukselle. Myös hän oli todistanut, että kirkko oli saanut tämän tavan apostoleilta.¹³ Nämä todisteet osoittivat, että lasten kastaminen oli vanha käytäntö. Se ei siis voinut mitenkään olla paavien keksintö.¹⁴

Tämän kauemmaksi Bullinger ei enää jatkanut todisteluaan. Hänen käsityksensä mukaan kirkossa oli tärkeintä kuunnella yksin Kristusta. Kristinuskon ensimmäisten 500 vuoden aikana näin oli tehty. Ainakin oppi ja jumalanpalvelus olivat silloin olleet Kristuksen opetuksen mukaisia.¹⁵ Siksi vanhaa kirkkoa ei kiistanalaisia kysymyksiä pohdittaessa voinut sivuuttaa.

5.4. Historiallinen argumentti 1530-luvun alun suurissa väittelyissä

Baselin tapahtumien jälkeen huomio kääntyi Berniin. Valaliiton voimakain kaupunkivaltio oli ryhtynyt toteuttamaan reformaatiota talvella 1528. Myös kastajaliike oli saanut Bernin alueella lujan jalansijan. Sen tukahduttaminen oli vaikeaa. Raati yritti siksi etsiä ratkaisua järjestämällä muutamia suuria väittelyjä, jotka kestivät useita päiviä. Niistä tehtiin myös osittain hyvinkin laajat pöytäkirjat.¹

Merkittävin Bernin alueella vaikuttanut kastajaliikkeen johtaja oli Aarausta kotoisin ollut Hans Meyer, joka tunnettiin yleisesti nimellä Pfistermeyer. Hän oli ottanut kasteen Zürichin Zollikonissa elokuussa 1525. Sen jälkeen Pfistermeyer oli vaikuttanut lähinnä kotiseudullaan Bernin, Baselin ja Solothurnin rajaseudulla. Jokainen niistä oli jo vuorolleen karkottanut hänet alueeltaan. Vuosina 1530–1531 Pfistermeyerin johtama liike laajeni entisestään. Bernin raadin oli vaikea puuttua siihen,

¹³ Bullinger 1531, LXVb. Augustinuksen kirjoituksista ks. s. 48.

¹⁴ Bullinger 1531, LXVb.

¹⁵ Staedtke 1975, 70.

¹ Lähemmin Haas 1974, IX–XI.

koska Pfistermeyer vaikutti valaliittolaisten yhteisesti hallitsemalla alueella (die Freien Ämter im Aargau). Sen vouti kannatti perinteistä katolista uskoa eikä halunnut ryhtyä toimiin Pfistermeyeria vastaan. Maaliskuun lopulla 1531 Bernin viranomaiset onnistuivat kuitenkin saamaan hänet käsiinsä. Koska Pfistermeyerillä oli Aaren laaksossa paljon kannattajia, joista osa kaiken lisäksi oli Zürichin viranomaisten ulottumattomissa, raati katsoi parhaaksi järjestää asiaa koskevan julkisen väittelyn. Pfistermeyerin vaikutusalueelta tulleet osanottajat olisivat sen jälkeen voineet todistaa, että hänen väitteensä oli kumottu pätevästi ja asiaa oli käsitelty muutenkin oikein.² Pfistermeyerin kannattajia väittelyyn ei kuitenkaan kutsuttu, vaan hän sai puolustautua yksin. Väittely pidettiin Bernissä 19.–21.4.1531.³

Kasteen käsittelyyn päästiin väittelyn toisena päivänä. Kastekäytännön historia näyttää olleen esillä kahteen kertaan. Ensimmäisestä sitä koskeneesta keskustelusta on väittelyn suppeassa pöytäkirjassa vain lyhyt maininta.⁴ Bernin saarnaajat yrittivät todistaa, että lasten kastaminen oli kirkon alkuperäinen tapa. Heidän esittämänsä todisteet eivät kuitenkaan vakuuttaneet Pfistermeyeria. Raamatun todisteiden ja niistä seuraavien johtopäätösten käsittelyn⁵ jälkeen hän nimittäin puolustautui selittämällä, että lasten kastaminen oli aloitettu vasta paavien aikana.⁶ Saarnaajat puolestaan torjuivat tämän väitteen. Heidän mukaansa lapsikaste oli ollut käytössä jo ennen paaveja. ”Ikivanhat opettajat” Origenes, Cyprianus, Lactantius ja Augustinus olivat käsitelleet tätä tapaa kuten keskustelussa oli jo aikaisemmin osoitettu. Pfistermeyer totesi kuitenkin päivän keskustelujen päätteeksi, että hän ei ollut vieläkaan vakuuttunut lapsikasteen oikeutuksesta. Pfistermeyer pyysi siksi miettimisaikaa seuraavaan aamuun saakka.⁷

Aamulla Pfistermeyer ilmoitti muuttaneensa käsitystään vielä jäljellä

² Haas 1974, XIII–XV.

³ Väittelyn QGTS 4:ssä painettu pöytäkirja on sen kestoon nähden varsin lyhyt, vain eräänlainen yhteenvedo. Haas 1974, X.

⁴ QGTS 4, 56.

⁵ QGTS 4, 44–56.

⁶ QGTS 4, 56: Nun findt man doch, das der kinderthouff sich erst under den ba(e)psten yngerissen hat.

⁷ QGTS 4, 56–57.

olevista kiistakysymyksistä, koron ottamisesta ja lasten kastamisesta. Hän myönsi nyt, että kastajien tapa käyttää Raamattua oli väärä. Niinpä oli uskottava, että ehtoollisen jakaminen naisillekin oli oikein ja aina voimassa ollut käytäntö, vaikka sitä ei ollutkaan mainittu Uudessa testamentissa. Yksiselitteisen selvää mainintaa ei siis voitu pitää myöskään lasten kastamisen ehtona. Lisäksi Pfistermeyer viittasi keskustelussa esillä olleeseen Apt 16:3:een. Sen mukaan Paavali oli ympärileikannut Timoteuksen juutalaisten tähden, vaikka hän piti pakana-kristittyjen ympärileikkaamista tarpeettomana. Tämä kohta näytti osoittavan, että Paavali itsekkin oli toiminut vastoin aivan yksiselitteisiltä tuntuvia Uuden testamentin kohtia. Voitiin siis ajatella, että kasteen suhteen oli mahdollista tehdä samoin ja kastaa lapset Vanhan testamentin ympärileikkausta koskevan opetuksen mukaisesti.⁸ Sen sijaan kastekäytännön historiaa Pfistermeyer ei ottanut esille. Sillä ei näytä olleen ainakaan kovin merkittävää vaikutusta hänen mielenmuutokseensa. Hans Pfistermeyerin luopuminen – varsinkin kun hän vielä ryhtyi käännyttämään entisiä uskonveljiään – oli kastajaliikkeelle kipeä tappio. Etenkin John Yoder on korostanut, että kaste ja muusta yhteisöstä jyrkästi erottautuva oikea seurakunta eivät olleet aikaisemminkaan olleet Pfistermeyerille yhtä tärkeitä kuin kastajaliikkeen muille johtajille.⁹

Zwinglin ja Oekolampadiuksen kuoltua syksyllä 1531 Sveitsin kastajaliike näyttää saaneen uutta rohkeutta, olivathan sen näkyvimmat teologiset vastustajat nyt poissa.¹⁰ Raadit eivät kuitenkaan luopuneet omaksumastaan linjasta. Myös Zwinglin seuraajaksi valittu Heinrich Bullinger tunnettiin jo kastajaliikkeen päättäväisenä vastustajana.

Pfistermeyerin kääntäminen rohkaisi Bernin raatia toivomaan, että menestystä voitaisiin laajentaa järjestämällä uusi, vielä suurimuotoisempi väittely. Sen sijaan Bernin saarnaajat suhtautuivat tähän hankkeeseen epäilevämmiin. Väittely kuitenkin järjestettiin Zofingenissa 1.–9.7.1532. Raati oli taannut kaikkien osanottajien vapauden ja turvallisuuden.¹¹

⁸ *QGTS* 4, 58.

⁹ Yoder 1962, 134, 173–174.

¹⁰ Joachim Vadianuksen *Diarium*; *QGTS* 2, 640.

¹¹ Lähemmin Haas 1974, XV–XVI.

Berchtold Haller oletti ennen väittelyä, että kastajat eivät hyväksyisi lapsikasteen perustelemista Vanhan testamentin avulla.¹² Siksi hän kääntyi Bullingerin puoleen ja pyysi tältä neuvoja.¹³ Bullinger vastasi lähettämällä Berniin asiaa koskevan muistion. Kastekäytännön historia ei tullut siinä esille.¹⁴ Myöskään itse väittelyssä siihen ei vedottu.¹⁵ Kastajat eivät luopuneet kannastaan, vaan raadin väittelyyn asettamat toiveet jäivät toteutumatta. Maallisen esivallan oli siksi Bernissäkin turvauduttava toisenlaisiin keinoihin. Berchtold Haller pyysi jo elokuussa Bullingeria neuvomaan, miten esivallan oli suhtauduttava kastajiin.¹⁷

Vain toista viikkoa Zofingenin väittelyn jälkeen oli St. Gallenissa samanlainen tilaisuus. Tämä kaupunki oli seurannut ensimmäisenä Zürichin esimerkkiä ja lähtenyt toteuttamaan reformaatiota. Varsinkin raadin pyrkimys vapautua riippuvuussuhteesta kaupungin kuuluisaan benediktiiniläisluostariin ja lopulta sen lakkauttaminen talvella 1529 olivat kärjistäneet suhteita perinteistä uskoa puolustaviin valaliiton osiin.¹⁸ Tämä tilanne vaikutti myös väittelyn järjestämiseen.

Kesällä 1532 St. Galleniin oli saapunut kastajien joukkoon liittynyt Johannes Marquart -niminen pappi. Hänen yrityksensä julistaa kastajien oppia herätti melkoista huomiota. Suurelle väkijoukolle sunnuntaina 7.7. pitämässään puheessa Marquart leimasi St. Gallenin saarnaajat vääriksi profeteoiksi. Tässä tilanteessa raati ei jäänyt enää sivustaseuraajaksi, vaan vangitutti Marquartin. Se halusi antaa hänelle tilaisuuden puolustautua ja osoittaa väitteensä oikeaksi. Marquart kieltäytyi kuitenkin keskustelemasta saarnaajien kanssa ja vaati julkista väittelyä. Raati suostuikin tähän vaatimukseen. Se lienee ajatellut etenkin perinteisen katolisen uskon kannattajia ja heidän taholtaan tulevaa uhkaa. Järjestämällä väittelyn raati halusi osoittaa julkisesti, miten varmalla perustalla reformoidun

¹² Tästä Goertz 1988, 59–60.

¹³ Haller Bullingerille 3.–4.6.1532; *HB* 2:2, 127,1–128,28. *Fast & Yoder* 1959, 83–84.

¹⁴ Painettuna *Fast & Yoder* 1959, 85–93 ja *HB* 2:2, 129–134.

¹⁵ Väittelyn pöytäkirjan kastekysymystä koskeva osa on painettuna *QGTS* 4, 230–253.

¹⁶ *Haas* 1974, XVI.

¹⁷ Haller Bullingerille 5.8.(1532); *HB* 2:2, 172,24–29.

¹⁸ *Locher* 1979, 366.

kirkon oppi oli. Myös St. Gallenin saarnaajat toivoivat väittelyn järjestämistä. Se pidettiin joko 18.–19. tai 19.–20. heinäkuuta.¹⁹

Väittelystä on säilynyt St. Gallenin pormestarina tuolloin toimineen Joachim Vadianuksen ilmeisesti varsin luotettava kuvaus.²⁰ Sen mukaan Marquart leimasi lasten kastamisen Raamattuun perustumattomaksi ”paaviuden iljetykseksi”²¹ ja katsoi itse opettavansa kasteesta Raamatun mukaisesti.²² Saarnaajat taas yrittivät kumota nämä väitteet Raamatun ja siitä tehtyjen johtopäätösten avulla.

St. Gallenin seudulla useissa seurakunnissa reformaattorina vaikuttanut Jakob Riner²³ puuttui myös Marquartin väitteeseen lapsikasteesta ”paaviuden iljetyksenä”. Hän ymmärsi sen lapsikasteen alkuperää koskevaksi väitteeksi. Rinerin mielestä se ei kuitenkaan voinut pitää paikkaansa, koska voitiin osoittaa, että vanhin kirkko oli saanut apostoleilta tavan kastaa lapset ja noudattanut sitä jo ennen kuin Roomassa oli ollut edes piispaa paavista puhumattakaan. Tätä käsitystä Riner perusteli viittaamalla Origeneen Roomalaiskirjeen viidennen luvun selitykseen ja Augustinuksen kirjeeseen Marcellinukselle. ”Noin 150 vuotta Kristuksen ylösnousemuksen jälkeen elänyttä ja kirjoittanutta” Origenesta hän luonnehti oppineeksi ja erinomaiseksi mieheksi sekä ihmetteli, kuka voi kieltää, ettei tämä olisi tiennyt, millainen käytäntö apostoleilla oli ollut vain sata vuotta aikaisemmin.²⁴

Tämän jälkeen keskustelu kääntyi jälleen toisiin näkökohtiin. Marquart ei näytä ottaneen kantaa Rinerin käsitykseen kastekäytännön historiasta. Lähemmäksi toisiaan väittelyn osapuolet eivät kastekysymyksen osalta päässeet.²⁵ Kiistan ratkaisu jäi siksi raadille. Se totesi väittelyn jälkeen, että Marquart ei ollut pystynyt näyttämään toteen väitettään, jonka mukaan St. Gallenin saarnaajat olivat väärä profeettoja. Raati päätti siksi karkottaa hänet St. Gallenin alueelta.²⁶

¹⁹ Yoder 1962, 135–136.

²⁰ Yoder 1962, 136–137. Vadianuksen kuvaus katkeaa kesken, mutta kastekysymyksen käsittely sisältyy kuitenkin säilyneeseen osaan.

²¹ *QGTS* 2, 672.

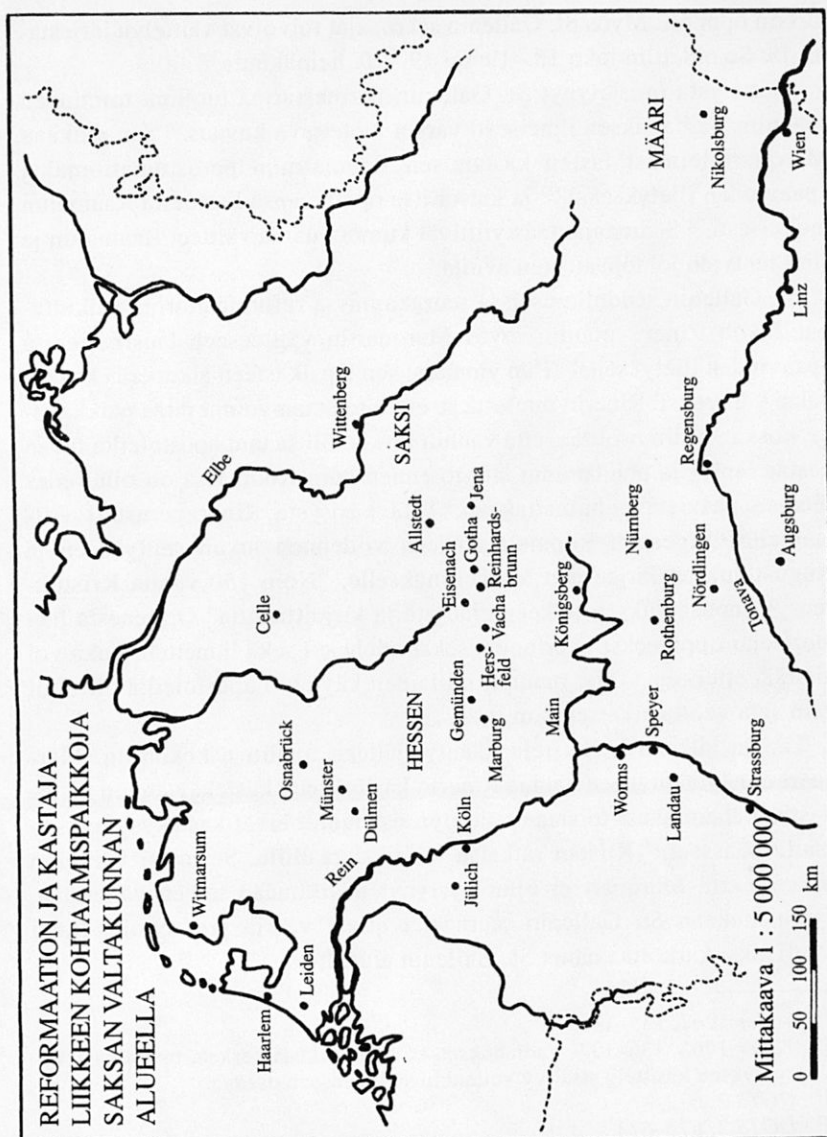
²² *QGTS* 2, 672–673.

²³ Jakob Rineristä lähemmin Locher 1979, 403 alav. 307.

²⁴ *QGTS* 2, 685.

²⁵ Yoder 1962, 137.

²⁶ Raadin päätös 22.7.1532; *QGTS* 2, 468.



6. Wittenbergin reformaattorit ryhtyvät taisteluun kastajia vastaan

6.1. Luther ja Melanchthon näkevät historian merkityksen eri tavalla

Wittenbergin teologit olivat joutuneet ottamaan kantaa lasten kastamiseen jo vuodenvaihteessa 1521–1522. Niin sanotut Zwickaun profeetat olivat tällöin vaatineet myös kastekäytännön uudistamista. Ainakaan Philipp Melanchthon ei ollut torjunut täysin tätä ajatusta. Melanchthon oli kuitenkin tuntenut itsensä epävarmaksi. Siksi hän oli kääntynyt huoliin Lutherin puoleen.¹

Wartburgin linnassa 9.1.1522 kirjoittamassaan vastauksessa Luther oli asettunut puolustamaan lasten kastamista. Hänen käsityksensä mukaan tämä käytäntö oli oikea, koska kirkko oli aina uskonut, että lapsetkin olivat osallisia Kristuksen hyvistä töistä ja lupauksista.² Lutherin kirjeestä saa sen kuvan, että kastekysymys ei tullut hänelle täytenä yllätyksenä – kuten ehkä Melanchthonille – vaan hän oli jo aikaisemmin miettinyt sitä ja muodostanut oman käsityksensä.³ Kaiken Sveitsin tapah-

¹ Lähemmin *Maurer* 1969, 205–209.

² *WA Br* 2, 426,71–97. Lutherin vastauksesta lähemmin *Arffman* 1993, 160–162.

³ *WA Br* 2, 427,117–120.

tumista edellä sanotun jälkeen on kuitenkin syytä kysyä, mihin Lutherin käsitys kirkon uskosta perustui? Olisiko hän pystynyt perustelemaan väitteensä lähteiden avulla, jos hän olisi joutunut samanlaisen haasteen eteen kuin minkä Zürichin kastajat toista vuotta myöhemmin esittivät Zwinglille? Lutherin kannanotto ei vastaa näihin kysymyksiin. Hän onnistui vakuuttamaan sillä Melanchthonin. Sen sijaan emme tiedä, miten laajalle tieto Lutherin kannasta levisi. Ainakaan hänen perusteitaan tuskin kovin hyvin tunnettiin. Siihen ei ollut tarvettakaan, sillä Saksissa kastekysymys jäi seuraavina vuosina muiden asioiden varjoon. Varsinaisen kastajaliikkeen kanssa Wittenbergin teologit joutuivat tekemisiin vasta, kun Saksin vaaliruhtinaskunnan kaaoksen partaalle joutuneita kirkollisia oloja ryhdyttiin talonpoikaissodan jälkeen vakiinnuttamaan uudelle pohjalle.

Hans Hut, Thomas Müntzerin kannattajiin kuulunut kiertävä kirja-kauppias, oli jo ennen talonpoikaissotaa kieltänyt lapsensa kastamisen ja joutunut siksi lähtemään kotikaupungistaan Bibrasta. Keväällä 1526 Hut sai kuulla Sveitsin kastajaliikkeestä ja otti itsekkin kasteen Augsburgissa. Sinne syntyneen kastajaryhmän keskeisin hahmo oli Nürnbergin Sebaldus-koulun entinen rehtori Hans Denck. Hän piti tärkeänä kristityn sisäistä yhteyttä Jumalan kanssa. Hans Hut sen sijaan ymmärsi uskon osittain eri tavalla. Hän odotti aivan lähitulevaisuudessa, vain muutaman vuoden kuluttua tapahtuvaa Jumalan lopullista tuomiota. Sen Hut näki koston päivänä, jolloin talonpoikaissodan voittajat ja muut vääryyden tekijät saisivat palkkansa Jumalan kädestä. Hän ymmärsi tehtäväkseen ryhtyä kokoamaan Johanneksen ilmestyksessä kuvattua tuomiosta säästytvää 144 000 vanhurskaan joukkoa. Tämä apokalyptinen usko sai Frankenissa pian runsaasti salaisia kannattajia ja levisi Itävaltaan saakka.⁵

Sekä Denck että Hut ymmärsivät kasteen omista lähtökohdistaan käsin. Denckille se ulkonaisena toimituksena ei ollut kovinkaan tärkeä. Hutille kaste oli kohta esiin murtautuvaan Jumalan valtakuntaan kastamista. Kastekäytännön historia ja siihen nojautuminen näyttävät jääneen niin Denckin kuin Hutinkin ajatusmaailmassa aivan sivuun. Sama koskee

⁴ Arffman 1993, 162–164.

⁵ Seebass 1975, 152–168 ja 1978, 46–49.

myös heidän uskonveljiään.⁶ Vastaavasti myöskään kastajien eteläsaksalaiset vastustajat eivät kirjoituksissaan tarkastelleet kastekysymystä historian näkökulmasta.⁷ ”Lähetyskirjeessään” Hans Hut selitti, että Jumala oli ”tänä viimeisenä ja vaarallisimpana aikana” pystyttänyt uudelleen hävitetyn ja särkyneen kirkkonsa, ainoan morsiamensa, joka niin kauan oli ollut hedelmättömänä.⁸ On kuitenkin todennäköistä, että Hutin kannattajatkin tunsivat ajatuksen lapsikasteesta paavin kirkkoon vasta myöhemmin tuomana tapana.⁹

Talonpoikaissota oli jättänyt myös Saksin vaaliruhtinaskunnan läntisimpiin osiin syvät jäljet. Kostonjano, katkeruus ja voimattomuuden tunne olivat levinneet laajalle tappion kärsineiden piiriin. Hans Hutin sanoma koston päivästä löysi hyvän maaperän. Saksin uusi vaaliruhtinas Juhana puolestaan yritti pysäyttää liikkeen leviämisen kovin ottein. Königsbergissä Mainin laaksossa teloitettiin jo talvella 1527 kaksi kastajaa. Liike levisi kuitenkin Thüringeniin, varsinkin Hersfeldin ja Eisenachin väliselle alueelle.¹⁰

⁶ Ks. Hans Denckin kirjoituksia *QGT* 6:1–3:ssa, Hans Hutin ja muiden Etelä-Saksan kastajien kirjoituksia *QGT* 3:ssa sekä Eitelhans Langenmantelin ja Jakob Dachserin kirjasia (*Langenmantel* 1526 a, 1526 b ja 1527, *Dachser* 1527).

⁷ Ks. esim. Urbanus Rhegiuksen kastajia vastaan Augsburgin papiston puolesta syksyllä 1527 julkaisemaa kirjasta (*Rhegius* 1527) ja Wenzeslaus Linkin seuraavana vuonna Nürnbergin raadin nimissä saarnaajille kirjoittamaa ohjetta (*Link* 1528).

⁸ *QGT* 3, 12 alav.: Dieweil der allmechtig Got unser getreuer vater in diser letsten und allergefährlichsten zeit die verwüsten und zerbrochen kirchen, sein ainige gespons widerumb aufbauet, die so lang unfruchtbar gewest, ... Hutin kirje on säilynyt Urbanus Rhegiuksen sitä vastaan julkaisemassa kirjasssa. Ks. myös Hans Hutin vaikutuspiiriin kuuluneen Hans Schlafferin kuulustelupöytäkirjaa talvella 1527–1528 (*QGT* 3, 117).

⁹ Ambrosius Spitelmeierin kuulustelupöytäkirja Erlangenissa n. 9.9.1527; *QGT* 2, 27. Ylä-Itävallassa vuosina 1529–1532 vangittuna olleen Peter Riedemannin selonteko uskostaan; *QGT* 12, 19. Riedemannista *Friedmann* 1967, 1–2. Myös Lutherin kuulema tieto, jonka mukaan jotkut olivat lakanneet kastamasta lapsia tehdäkseen kiusaa paaville (Von der Wiedertaufe an zwei Pfarrherrn; *WA* 26, 146,32–147,2) saattaa perustua siihen, että Frankenin ja Thüringenin kastajien mukaan lapsikaste oli paavin alullepanema käytäntö.

¹⁰ *Oyer* 1964, 46–51. *Goertz* 1988, 27–28.

Luther otti kastajaliikkeeseen kantaa talvella 1528, jo ennen kuin hänellä oli edes tarkkoja tietoja sen opista ja perusteista.¹¹ Säilyneistä lähteistä ei selviä, miten hyvin Wittenbergissä oltiin selvillä Sveitsin tapahtumista ja siellä käydystä väittelystä. Ainakin sen Luther tiesi, että Balthasar Hubmaier oli yrittänyt vetää hänetkin kastajien puolestapuhujaksi.¹² Lutherin näkökulmasta katsottuna kastajaliike näytti olevan jatkoa Müntzerin, Karlstadtin ja muiden ”hurmahenkien” perusteettomille opeille.¹³ Hänen käsityksensä mukaan näiden radikaalien lähtökohtana oli ollut vaatimus saada tulkita Raamattua heidän kauttaan vaikuttavan Hengen avulla. Luther ryhtyi käyttämään myös kastajista samaa hurmahenget-nimitystä (die Schwärmer). Hänen mielestään kastajaliike oli erittäin vaarallinen, koska se uhkasi viedä kirkolta kaiken varmuuden.¹⁴ Kysymyksessä oli hyvin keskeinen näkökohta, sillä Lutherin teologian lähtökohtana oli siitä kiinni pitäminen, mikä oli varmaa ja minkä varassa tosi kirkko voisi kestää käsillä olevan lopunajan ahdistuksenkin läpi.¹⁵ Uusi tutkimus on osoittanut, että Frankenin ja Thüringenin kastajaliikkeessä oli sellaisia piirteitä, jotka tekevät Lutherin käsityksen ymmärrettäväksi. Kuten edellä on jo todettu, Hans Hutin ystäväpiirissä elettiin koston päivän ja Jumalan valtakunnan odotuksesta. Uudelleen aseisiin tarttuminenkaan ei ollut täysin vieras ajatus.¹⁶

Lasten kastamista Luther puolusti nytkin historiallisella argumentilla. Hänen käsityksensä mukaan raamatulliset perusteet eivät sinänsä olisi riittäneet tämän tavan käyttöön ottamiseen, ellei kirkko olisi noudattanut sitä koko historiansa ajan. Koska Raamattu oli vaikuttanut ja sallinut vain tällaisen käytännön, oli kirkon ehdottomasti pidettävä kiinni siitä. Muuten se olisi joutunut kieltämään myös Raamatun.¹⁷

¹¹ Von der Wiedertaufe an zwei Pfarrherrn; WA 26, 144–174, erityisesti 146,8–10. Oyer 1964, 242–244.

¹² WA 26, 144,5–9.

¹³ Friedrich Myconiukselle helmikuussa 1530 lähettämässään kirjeessä (CR 2, 17) Melanchthon piti Zwickaun profeettoja niin kastajaliikkeen kuin zwingililäisyydenkin alullepanijoina.

¹⁴ WA 26, 173,32–174,9.

¹⁵ Tästä Arffman 1993, 18.

¹⁶ Tästä myös Oyer 1964, 87–89. Packull 1975, 166–172.

¹⁷ WA 26, 166,9–169,2.

Zwingliin verrattuna Lutherin argumentaation painopiste oli erilainen. Zürichin reformaattorille oli kasteen rinnastaminen ympärileikkaamiseen ollut tärkein peruste. Hän katsoi voivansa perustella lasten kastamisen ennen muuta tällaisten Raamatun opetuksesta seuraavien johtopäätösten avulla. Zwinglin käsityksen mukaan Raamatun tarkoitus voitiin ymmärtää näin oikein. Myös Luther viittasi ympärileikkaukseen.¹⁸ Hän suhtautui kuitenkin tällaisen argumentoinnin varmuuteen ja sitovuuteen skeptisemmin. Tässä voi ehkä nähdä Lutherin saaman koulutuksen vaikutusta, Erfurtin yliopistohan oli saavuttanut mainetta Aristoteleen logiikan occamilaisen tulkinnan kehittäjänä. Lutherin opettajista varsinkin Jodocus Trutvetter tunnettiin logiikan ja dialektiikan oppikirjoistaan.¹⁹ Raamatun tekstistä seuraavien johtopäätösten varmuus oli Lutherille muissakin yhteyksissä erittäin tärkeä näkökohta. Toisaalta on tietysti huomattava, että Luther ei tällaisten lapsikastetta koskevien johtopäätösten sitovuutta epäillessään ollut yksin. Esimerkiksi Johannes Oekolampadius ajatteli samaan tapaan.

Myös historiallisen argumentin Luther ymmärsi eri tavalla kuin Zwingli. Tämä oli yrittänyt osoittaa isien avulla, millainen apostolien ja vanhimman kirkon kastekäytäntö oli ollut. Myös Luther viittasi Augustinuksen todistukseen, jonka mukaan lasten kastaminen oli apostoleilta saatu tapa.²⁰ Hänelle oli kuitenkin tärkeintä se, että kirkko oli koko historiansa ajan pitänyt yksimielisesti kiinni tästä tavasta. Tätä käsitystä Luther ei yrittänytkaan perustella. Hän ei liene pitänyt sitä tarpeellisena, koska vanhan ja yleisesti hyväksytyn periaatteen mukaan todistusvelvollisuus kuului sille, joka poikkesi itse saamastaan opetuksesta.

Melanchthon oli talven 1521–1522 tapahtumien jälkeen vetäytynyt opetustyön pariin. Talonpoikaissota oli hänelle uusi järkytys. Sen jälkeen Melanchthon oli menettänyt kokonaan luottamuksensa kansan parista nousevaan toimintaan. Sen sijaan opin varmuus ja luja järjestys tuntuivat hänestä entistäkin tärkeämmiltä.²¹

¹⁸ WA 26, 158,17–27.

¹⁹ *Kleineidam* 1969, 149–150. *Weier* 1976, 185.

²⁰ WA 26, 159,4–5.

²¹ *Arffman* 1985, 91–92, 134–136.

Tämän pyrkimyksen varmuuteen Melanchthon liitti yhteen kirkon historian kanssa. Kreikan kielen professorin juuret olivat Lounais-Saksan humanismissa. Tämä lähtökohta epäilemättä näkyi siinä, että Melanchthonin ajattelussa Raamattu ja vanha kirkko kuuluivat yhteen. Vanha kirkko ja isät olivat olleet hänelle koko ajan tärkeitä.²² Myös 1520-luvun alun murrosvuosina Melanchthon oli ymmärtänyt reformaation nimenomaan paluiksi takaisin vanhan kirkon opetukseen.²³ Jo Hessenin maakreiville syksyllä 1524 kirjoittamassaan lausunnossa hän oli pitänyt yhtenä reformaatiota uhkaavana vaarana sitä, että monet näkivät Lutherissa pelkästään vapauden tuojan, hylkäsivät kaiken vanhan ja kääntyivät uusien oppien esittäjien puoleen.²⁴

Päinvastoin kuin Luther Melanchthon osallistui vuoden 1527 visitaatioon tarkastamalla Thüringenin seurakuntia. Tällöin hän joutui kuulemaan kastajista ja toteamaan heidän vaikutuksensa. Jo visitaation aikana tai heti sen jälkeen Melanchthon kirjoitti lyhyen muistion lapsikasteen perusteista. Tämän muistion mukaan lasten kastamista voitiin perustella Vanhan testamentin ympärileikkauskäytännöllä ja sillä, että Jeesus oli luvannut Jumalan valtakunnan lasten kaltaisille (Mt 19:14). Lisäksi Melanchthon koetti kumota tuntemansa lasten kastamista vastaan esitetyt perusteet. Historiallinen argumentti ei muistiossa – yllättävää kyllä – tullut esille.²⁵

Lokakuun lopulla Melanchthon käsitteli Thüringenin kastajaliikettä Hieronymus Baumgartnerille Nürnbergiin lähettämässään kirjeessä. Hän syytti kastajia rauhattomuuden ja uusien oppien levittämisestä.²⁶ Lisäksi Melanchthon kertoi, että hän oli päättänyt julkaista kirjan kastajia vastaan.²⁷ Tämä kirjanen ”Tuomio uudestikastajia vastaan” valmistui Jenassa, jonne yliopisto oli ruton vuoksi siirtynyt, samaan aikaan kun Lutherin kastajaliikkeen vastaista kannanottoa jo painettiin Wittenbergissä.²⁸ Me-

²² *Fraenkel* 1961, 29.

²³ *Fraenkel* 1961, 32.

²⁴ *CR* 1, 703.

²⁵ Melanchthonin muistio on painettuna *CR* 1, 931–933. *Oyer* 1964, 143.

²⁶ Melanchthon Baumgartnerille (23.10.1527); *CR* 1, 900: Nova dogmata seurunt. Melanchthonin kirjeet olen ajoittanut *MBW*:n mukaan.

²⁷ Em. kirje; *CR* 1, 900.

²⁸ Melanchthon Baumgartnerille (23.1.1528); *CR* 1, 937.

lanchthonin nürnbergiläiselle Friedrich Pistoriukselle kirjoittama omistuskirjoitus on kuitenkin päivätty vasta 10.5.1528. Melanchthon valitti siinä, että hänellä ei ollut aikaa paneutua kastekysymykseen perusteellisesti. Saattaakseen kantansa julkisuuteen hän oli kuitenkin antanut luvan kirjasen painamiseen.²⁹ Se ilmestyi tämän jälkeen Wittenbergissä. Jo vuoden 1528 aikana kirjasesta ilmestyi myös saksankielinen käännös.³⁰

Melanchthon puolusti nyt lasten kastamista eri tavalla kuin visitaation yhteydessä kirjoittamassaan muistiossa. Hän näki sen historian näkökulmasta. Melanchthonin mielestä tämä tapa voitiin osoittaa oikeaksi kirkon vanhojen opettajien avulla.³¹ Origenes ja Augustinus todistivat, että se oli peräisin apostoleilta.³² Cyprianus, Johannes Khrysostomos ja Augustinus taas osoittivat sen oikeaksi.³³ Tästä isien opetuksesta ei ollut lupa poiketa ilman varmoja ja selviä Raamatun todisteita.³⁴ Melanchthon valitti kuitenkin, että jotkut olivat hylänneet lasten kastamisen ja vaativat aikuisten kastamista uudelleen, vaikka heillä ei ollut mitään luotettavia raamatullisia perusteita. Lisäksi he opettivat muitakin oppeja, joita oli syytä epäillä uusiksi.³⁵ Tämän epäilyn Melanchthon liitti reformaattoreiden ajatukseen lopun läheisyydestä: Kristus oli ilmoittanut, että viimeisinä aikoina monet joutuisivat harhaanjohtetuiksi. Siksi oli varrottava hyväksymästä mitään oppia ilman varmaa ja selvää Raamatun sanaa.³⁶

²⁹ SA 1, 273. *Stupperich* 1983 b, 272.

³⁰ *Stupperich* 1983 b, 272–273.

³¹ SA 1, 281: Baptismum infantium constat a veteribus scriptoribus Ecclesiae probari.

³² SA 1, 281,23–24. Melanchthonin tarkoittamat kohdat ovat Origeneen Rm 5:n selitys (PG 14, 1047) ja Augustinuksen Genesis-kommentaari (PL 34, 416, 426).

³³ SA 1, 281,24–26. Melanchthonin tarkoittamat kohdat ovat Cyprianuksen kirje Fidukselle (CSEL 3:2, 717–721), Johannes Khrysostomoksen Homilia 9 in epistolam ad Romanos (PG 60, 468) sekä Augustinuksen teokset Contra Julianum (PL 44, 655–656) ja De peccatorum meritis et remissione (PL 44, 122–123).

³⁴ SA 1, 281: nec est ab illis sine certis et perspicuis scripturae testimoniis dissentiendum.

³⁵ SA 1, 282: etiam suspecta esse novitas in aliis dogmatibus.

³⁶ SA 1, 282,4–7.

Tämän jälkeen Melanchthon ryhtyi selittämään Raamatun kasteeseen liittyvää opetusta ja siitä seuraavia johtopäätöksiä (*rationes*). Ne osoittivat lasten kastamisen oikeaksi käytännöksi. Sen sijaan kastajien perusteet olivat aivan epävarmoja. Lisäksi niistä seurasi sellaisia johtopäätöksiä, joita he itsekään eivät hyväksyneet.³⁷ Tämän jälkeen Melanchthon liitti todisteluunsa myös historian näkökulman: koska kastajien opit olivat näin epävarmoja, oli vaarallista hyväksyä niitä vastoin vanhan kirkon konsensusta, joka perustui mitä painavimpiin raamatullisiin perusteisiin.³⁸ Lopuksi hän puolusti vielä Augustinuksen muotoilemaa oppia, jonka mukaan lapset saivat kasteessa perisyntiä koskevan anteeksiannon. Tämän käsityksen Melanchthon esitti koko vanhan kirkon oppina.³⁹

Melanchthonin kirjanen osoittaa, että hän tunsi ainakin Sveitsin reformaattoreiden omaksuman terminologian. Melanchthon itsekin käytti kastajista sveitsiläisten nimityksiä (*anabaptistae*, *catabaptistae*).⁴⁰ Kirjasta ei kuitenkaan ilmene, mistä nämä tiedot olivat peräisin.⁴¹ Melanchthonin isien kirjoituksista esittämät kohdat olivat osittain erilaisia kuin sveitsiläisillä.

Friedrich Pistoriukselle toukokuussa kirjoittamassaan omistuskirjoituksessa Melanchthon nosti esiin vielä uuden näkökulman kastajaliikkeeseen. Hän nimittäin leimasi sen kaikkien vanhojen harhaoppien uudistamiseksi.⁴² Melanchthon ei kuitenkaan perustellut eikä selittänyt tätä väitettään. Sen lähtökohtana saattoi olla vanhan kirkon konsensus: luopumalla siitä kastajat avasivat oven vanhan kirkon jo torjumille harhaopeille.

Lutherin ja Melanchthonin kannanotot osoittavat, että he näkivät historian merkityksen eri tavalla. Lutherille kirkon koko historia oli tärkeä. Melanchthon taas korosti vanhan kirkon todistusta. Juuri sitä oli kuunneltava ja seurattava.

³⁷ SA 1, 282–285.

³⁸ SA 1, 285: Cum igitur tam sint incerta dogmata eorum, apparet, quantum periculum sit, ea recipere contra veterem Ecclesiae consensum, qui gravissimas causas habet de scriptura sumptas.

³⁹ SA 1, 285–287.

⁴⁰ Catabaptistae-käsitteestä *Blanke* 1961, 21 alav. 1.

⁴¹ Tästä myös *Oyer* 1964, 241–242.

⁴² SA 1, 273: Nulla est veterum haeresim, quae non videatur his auctoribus repullulare.

Myös Wittenbergin kirkkoherra Johannes Bugenhagen julkaisi vuonna 1529 pienen saksankielisen kirjasen kastajia vastaan. Sen alussa hän kertoi erään vangitun kastajan kanssa käymästään keskustelusta. Tämä oli kysynyt reformaattoreiden opin perusteita. Bugenhagenin mukaan kastajat yleensäkin antoivat ymmärtää, että reformaattoreiden oppi oli aivan perusteeton. Torjuakseen tämän väitteen Bugenhagen oli julkaissut vangitulle kastajalle antamansa vastauksen myös painettuna.⁴³

Bugenhagen lähti kirjasessaan liikkeelle Kristuksesta ja vanhurskauttamisesta. Sen jälkeen hän tuli sakramentteihin ja kysymykseen lapsikasteesta. Vanhan testamentin ympärileikkauskäytäntö puhui lasten kastamisen puolesta.⁴⁴ Jumalan Abrahamin siemeneen liittämä lupaus koski myös lapsia (Apt 2:39). Tämän vakaumuksen mukaisesti kristityt olivat aina kastaneet lapsensa.⁴⁵ Bugenhagen siis näki kristikunnan yhtenäisen kastekäytännön Raamatun sanoman vaikutuksena ja lapsikasteen puolesta puhuvana todisteena.

6.2. Reformaattorit nojautuvat vanhan kirkon aikaiseen kerettiläislainsäädäntöön

Ainakin Luther ja Melanchthon – ehkä Bugenhagenkin – pyrkivät kirjoillaan vaikuttamaan ennen muuta seurakuntien papistoon ja antamaan sille perusteet kastajien väitteiden kumoamiseen. Tässä suhteessa näillä kirjoilla lieneekin ollut vaikutusta. Kastajaliikkeen pysäyttämiseen tämä ei kuitenkaan riittänyt.¹ Myös wittenbergiläisten nojautuminen kastekäytännön historiaan osoittautui voimattomaksi aseeksi. Kastajien ajatuksia oli vaikea muuttaa teologian avulla, koska akateeminen teologia ylipäänsä ei kiinnostanut heitä. Liikkeen voima perustui siihen, että se tarjosi vaihtoehdon vääräksi koetulle yhteiskunnalliselle ja kirkolliselle järjes-

⁴³ Bugenhagen 1529, A ij a–b.

⁴⁴ Bugenhagen 1529, b i b–b iij b.

⁴⁵ Bugenhagen 1529, (b iij a–b): Auff solche meynung vnd glauben haben die Christen yhre kinder stets getaufft.

¹ Oyer 1964, 51.

tykselle. Saksin vaaliruhtinaskunnan uusi kirkollinen järjestys uhkasi ainakin Thüringenissä särkyä jo ennen kuin se oli täysin päässyt vakiintumaankaan. Vaaliruhtinaskunnan johto taas ei aikunut hyväksyä tätä, vaan tarttui asiaan kovin ottein. Reinhardsbrunnissa Eisenachin kaakkoispuolella teloitettiin tammikuussa 1530 yhdellä kertaa kuusi kastajaa. Luther ja Melanchthon hyväksyivät vaaliruhtinaskunnan yrityksen tukahduttaa kastajaliike. He olivat myös yhteydessä Thüringenin uusien kirkollisten johtajien Gothan superintendentin Friedrich Myconiuksen ja Eisenachin superintendentin Justus Meniuksen kanssa.²

Melanchthon selitti Myconiukselle helmikuussa 1530 lähettämässään kirjeessä, että hän oli joutunut luopumaan aikaisemmasta kannastaan ja piti välttämättömänä kastajaliikkeen tukahduttamista voimakeinoin heti alkuunsa. Tätä Melanchthon perusteli viittaamalla siihen, että Rooman keisarit olivat kieltäneet areiolaisuuden ja Augustinus oli hyväksynyt donatolaisuuden tukahduttamisen voimakeinoin.³

Luther oli vielä talvella 1527–1528 selittänyt, että vääriä oppeja vastaan ei voitu taistella maallisen vallan pakkokeinojen avulla.⁴ Myös hän joutui luopumaan tästä kannasta. Luther palasi kastekysymykseen maalliskuun lopulla 1530 – juuri ennen Augsburgin valtiopäiviä – kirjoittamassaan 82. psalmin selityksessä. Hänen mukaansa sellainen oppi, joka oli vastoin Raamatussa selvästi perusteltua ja koko kristikunnan kaikkialla maailmassa uskomaa julkista uskon artiklaa, oli jumalanpilkkua.⁵ Jumala ei ollut voinut sallia koko kirkon harhaan menemistä. Maallisen esivallan oli oppineiden esittämien perusteiden nojalla tartuttava asiaan ja rangaistava jumalanpilkkajia.⁶

Saksin vaaliruhtinaskunnan puolella päävastuun Thüringenin kastajaliikkeen kohtaamisesta kantoi Eisenachin superintendentiksi vuoden

² Superintendenttijärjestelmä oli luotu visitaatioiden yhteydessä 1520-luvun lopussa hoitamaan osaa aikaisemmin piispoille kuuluneista tehtävistä. Superintendenttien päätehtävä oli valvoa papiston ja seurakuntien toimintaa.

³ Melanchthon Myconiukselle (helmikuun lopulla) 1530; CR 2, 17–18. *Stup-perich* 1957, 158–160. *Oyer* 1964, 50–51.

⁴ Von der Wiedertaufe an zwei Pfarrherrn; WA 26, 145,22–146,7.

⁵ WA 31:1, 208,11–16. *Arffman* 1993, 169.

⁶ WA 31:1, 208,16–17. *Oyer* 1964, 126–128.

1529 lopulla nimitetty Justus Menius.⁷ Hän oli jo vuonna 1526 kirjoittanut lapsikasteeseen liittyvistä näkökohdista. Tämän käytännön perusteet eivät kuitenkaan olleet vielä tällöin esillä.⁸ Reinhardsbrunnin verituomioiden jälkeen Menius katsoi velvollisuudekseen puolustaa vaaliruhtinas-kunnan omaksumaa linjaa.⁹ Hänen kirjansa ”Udestikastajien oppi ja salaisuus Pyhän Raamatun avulla kumottuna” ilmestyi Lutherin esipuheella varustettuna Wittenbergissä syksyllä 1530.¹⁰

Menius ei ottanut kastekäytännön historiaa ollenkaan esille, vaan nojautui yksinomaan kasteeseen liittyviin raamatunkohtiin ja niistä seuraaviin johtopäätöksiin. Tällainen argumentaatio oli perusteltu, koska Meniuksen lähtökohtana olivat kastajien lapsikastetta vastaan esittämät perusteet. Hän yritti vakuuttaa lukijansa siitä, että nämä perusteet eivät kestäneet kritiikkiä.¹¹ Menius liittyi näin Etelä-Saksan kastajaliikkeen ja sen vastustajien argumentointiin.¹² Wittenbergin teologien ajattelutapaa vasten nähtynä historian näkökulman sivuuttaminen tuntuu kuitenkin niin yllättävältä, että se on syytä ottaa esille – varsinkin kun Menius piti kastajaliikettä lopunajan ilmiönä ja sijoitti sen näin kirkon historiaan.¹³

Syksyllä 1531 vangittiin Eisenachin lähellä jälleen joukko kastajia.¹⁴ Vaaliruhtinas Juhana pyysi Wittenbergin yliopiston opettajilta lausuntoa Speyerin valtiopäivillä huhtikuussa 1529 hyväksytystä keisarillisesta laista, jossa vaadittiin kastajien rankaisemista kuoleamalla.¹⁵ Melanchthonin muotoilemassa lausunnossa ei käsitelty kastekäytännön historiaa. Sen sijaan Melanchthon lähestyi kysymystä maallisen esivallan, sen oikeuksien ja velvollisuuksien sekä sen ratkaisuja ohjaavan lainsäädännön näkökulmasta. Kastajaliikkeen tukahduttamista ankarien rangaistusten avulla hän perusteli viittaamalla Rooman kristittyjen keisareiden toimintaan donatolaisuutta vastaan. Kastamalla ihmisiä uudelleen ja hal-

⁷ Tästä etenkin Oyer 1964, 179–180.

⁸ Menius (1526).

⁹ Erityisesti Menius 1530, G iij a–b.

¹⁰ Drescher 1909, 209.

¹¹ Meniuksen argumentaatiosta myös Oyer 1964, 184–190.

¹² Ks. s. 108–109.

¹³ Menius 1530, B j a–C ij a.

¹⁴ Wappler 1913, 77–78.

¹⁵ Stupperich 1957, 158.

veksimalla esivaltaa kastajat yrittivät rakentaa synnittömän kirkon. Heidän tavoitteensa oli sama kuin donatolaisilla. Esivallan oli siksi suhtaututtava heihin samalla tavalla kuin Rooman keisarit olivat suhtautuneet donatolaisiin.¹⁶ Myös Luther hyväksyi Melanchthonin kirjoittaman lausunnon.¹⁷ Vaaliruhtinaskunnan omaksuma linja oli näin perusteltu. Thüringenissä vangittuja kastajia rangaistiin sen mukaisesti. Pyöveli sai jälleen töitä.¹⁸

Kuulustelupöytäkirjoissa on säilynyt joitakin tietoja myös kastajien näkemyksistä. Marraskuussa 1531 Hessenin viranomaisten onnistui vangita Vachassa Thüringenin kastajien tunnetuin johtaja Melchior Rinck¹⁹ ja joukko hänen kannattajiaan. Kuulustelussa kastajat selittivät Rinckin opettaneen, että lasten kastaminen oli paholaisen ja paavin keksintö. Se oli tullut käyttöön yhtä aikaa pappien selibaatin kanssa.²⁰ Vuotta myöhemmin vaaliruhtinaskunnan viranomaiset kuulustelivat Allstedtissa Erhard Polrusta, joka oli ollut mukana jo Frankenhausenin taistelussa. Hänen käsityksensä mukaan alkuperäinen kastekäytäntö oli vääristynyt vaiheittain. Paavi Nikolaus oli vielä säätänyt, että lapset oli kastettava 12-vuotiaina, jos he itse sitä tahtoivat. Sen sijaan eräs toinen paavi oli sallinut heikkojen ja kuolevien lasten kastamisen. Kolmas paavi taas oli hyväksynyt kaikkien lasten kastamisen.²¹ Tällaiset lausunnot osoittavat, että Thüringenin ja Hessenin kastajat olivat omaksuneet – tosin ehkä jossain määrin muuttuneena – Zürichin radikaalien alunperin esittämän käsityksen kastekäytännön historiasta. Myös he katsoivat puolustavansa kirkon alkuperäistä ja kauan voimassa ollutta käytäntöä.

¹⁶ CR 4, 738–739.

¹⁷ CR 4, 740.

¹⁸ Wappler 1913, 77–78.

¹⁹ Melchior Rinck oli entinen katolinen pappi, joka oli talonpoikaissodan jälkeen lähtenyt Etelä-Saksaan ja liittynyt siellä Hans Denckin ystäväpiiriin. Kesästä 1528 lähtien hän oli vaikuttanut Hessenin ja Saksin rajaseudulla. Lähemmin *Beulshausen* 1981, erit. s. 89–93, 98.

²⁰ Adam Angersbachin kuulustelu marras–joulukuussa 1531; HTA, 44. Hans Wernerin kuulustelu marras–joulukuussa 1531; HTA, 46. Myös *Geldbach* 1970, 127–128, 130 alav. 51 ja *Beulshausen* 1981, 139–140.

²¹ Erhard Polrusin kuulustelu 15.11.1532; Wappler 1913, 347.

7. Kastajat jäävät tappiolle Strassburgissakin

7.1. Kastekäytännön historia nousee väittelyn kohteeksi

Strassburgin saarnaajat olivat jo vuoden 1524 lopulla pelänneet reformaatioliikkeen hajoamista kastekysymyksen vuoksi. Siksi he olivat olleet valmiit hyväksymään pienten lasten kasteen lykkäämisen, kunhan se vain olisi tapahtunut seurakunnan yhteyttä särkevästi.¹ Zürichin reformaatioliikkeen hajoaminen heijastui aluksi Strassburgiin hämmästyttävän vähän. Reinin kaupunki näytti jäävän miltei kiistan sivustaseuraajaksi. Vasta keväällä 1526 sinne syntyi ensimmäinen muusta seurakuntaelämästä erottautunut kastajaryhmä.² Koska Strassburg tunnettiin vainottujen ihmisten turvapaikkana, se alkoi vetää myös kastajia puoleensa. Jo syksyllä 1526 kaupunkiin saapui pakolaisina useita kastajaliikkeen johtajia. Heidän ympärilleen syntyi Strassburgissakin omia kannattajaryhmiä. Näin alkoi muodostua radikaali, mutta hajanainen virtaus, jonka piirissä vastustettiin lasten kastamista.³ Tämä kysymys ei ollut kuitenkaan kaikille ryhmille yhtä tärkeä. Radikaalien piirissä oli myös sellaisia vaikuttajia, jotka eivät olleet ottaneet uutta kastetta.

Strassburgin raati kiinnitti pian huomiota radikaaleihin ryhmiin, koska monet niistä pitivät kristillistä esivaltaa periaatteessa mahdottomana.

¹ Martin Bucerin reformaatioliikkeen saarnaajien puolesta 26.12.1524 kirjoitettu selvitys; *QGT* 7, 28,24–29,22.

² *Deppermann* 1979, 158.

³ *Deppermann* 1979, 160, 166–169.

Se päätti siksi vuodenvaihteessa 1526–1527 kieltää uudestikastamisen. Jostakin syystä tämä päätös ei kuitenkaan johtanut mihinkään käytännön toimiin.⁴ Sen sijaan Strassburgin reformaatioliikkeen johtajat pitivät radikaaleja ryhmiä aluksi pikemminkin liiallisena intoiluna kuin todellisenä vaarana.⁵ Martin Bucer puuttui kastekysymykseen evankeliumikommentaarisensa ensimmäisessä osassa, joka ilmestyi keväällä 1527,⁶ mutta ei ottanut kastekäytännön historiaa ollenkaan esille.⁷

Tämä kysymys nousikin esille aivan toisella taholla. Myös Hans Denck oli ollut vuoden 1526 lopulla Strassburgissa ja väitellyt Martin Bucerin kanssa. Raati oli kuitenkin karkottanut hänet kaupungista.⁸ Talvella 1527 Denck oli Melchior Rinckin kanssa Reinin laaksossa Strassburgista pohjoiseen olevassa Landaussa, jonne oli syntynyt kastajaseurakunta. Myös Johannes Bader -niminen pappi oli kiinnostunut kastajaliikkeestä. Denck ja Rinck uskoivat jo käännytäneensä hänet. Bader ei kuitenkaan ottanut ratkaisevaa askelta, vaan kallistui asiaa mietittyään lapsikasteen kannalle. Hänen Denckin kanssa käymänsä väittely päättyi syvään erimielisyyteen.⁹ Bader ei tyytynyt tähänkään, vaan julkaisi kirjan, jossa hän yritti osoittaa kastajien perusteet aivan vääriksi. Kirjan lopussa oli lisäksi kuvaus Baderin Denckin kanssa käymästä väittelystä.¹⁰

Tässä väittelystä ei historian näkökulma näytä olleen esillä. Sen sijaan Bader nojautui siihen yrittäessään perustella lasten kastamista kirjasaan. Hän käsitteli ensin kastajien tapaa käyttää Raamattua ja heidän lapsikastetta vastaan esittämiään todisteita. Yritettyään näin osoittaa, että kastajien perusteet olivat kestäättömiä, Bader käänsi kysymyksen toisinpäin ja ryhtyi esittämään lapsikasteen perusteita. Hän tarkasteli lapsikastetta ensin sen olemuksesta käsin ja esitteli tämän käytännön

⁴ Arkistonhoitaja Jakob Wenckerin (1668–1743) muistiinmerkintä raadin myöhemmin kadonneesta pöytäkirjasta 31.12.1526; *QGT* 7, 67,15–16. *Dep-permann* 1979, 160–161.

⁵ *Chrisman* 1967, 180–181, 187.

⁶ *Lang* 1900, 49–50.

⁷ Tämä osa evankeliumikommentaarisesta on painettuna *Lang* 1900, 425–432.

⁸ *Greschat* 1990, 81.

⁹ *Beulshausen* 1981, 89–93.

¹⁰ Tämä kuvaus on painettuna myös *QGT* 6:3, 99–125.

puolesta puhuvat raamatunkohdat. Neljäntenä perusteena oli kastekäytännön historia. Baderin mukaan ”pyhän lapsikasteen” tiedettiin olleen käytössä jo 1200–1300 vuoden ajan. Augustinus, Cyprianus ja Origenes todistivat, että se oli peräisin apostoleilta ja osoitettu oikeaksi.¹¹ Sen sijaan ”sokeat kasteen vastustajat” eivät pystyneet osoittamaan kirjaimellakaan, että yksikään hurskas kristitty olisi koskaan puolustanut heidän käsitystään ja pitänyt lapsikastetta jumalattomana.¹² Kastajat olivat riidanhaluisia ihmisiä, jotka olivat antaneet paholaisen johtaa itsensä harhaan. He rikkoivat rauhan ja särkivät uudelleen syntyneen evankeliumin.¹³ Historiasta ilmenevää kirkon yksimielistä käytäntöä oli siis Baderin mukaan noudatettava. Tämä näyttää olleen hänelle niin selvä asia, että sitä ei tarvinnut yrittääkään perustella.¹⁴

Koska Bader kirjoitti vain muutama kuukausi tekemänsä ratkaisun jälkeen, on todennäköistä, että hän esitti kirjassaan juuri ne perusteet, jotka olivat saaneet hänet sittenkin torjumaan kastajaliikkeen ja pitämään lasten kastamista perusteltuna. Baderin esittämä vanhan kirkon isien luettelo osoittaa, että hän tunsi Johannes Oekolampadiuksen kastajia vastaan syksyllä 1525 julkaiseman kirjasen, jossa historiallinen argumentti oli ollut varsin keskeisessä asemassa.¹⁵ Saattaa olla, että se oli vaikuttanut myös Baderin omaan ratkaisuun.

Landaussa kokemansa pettymyksen jälkeen Denck ja Rinck siirtyivät Wormsiin. Siellä heillä oli parempi menestys. Radikaalit ajatukset olivat jo saaneet vastakaikua. Jakob Kautz -niminen pappi otti kasteen ja julkaisi alkukesällä 1527 seitsemän teesiä, joissa hän esitti kastajien keskeiset ajatukset.¹⁶ Kastekäytännön historia ei ollut niissä esillä. Kautz ei edes yhdistänyt lapsikastetta paaviuteen, vaan ainoastaan totesi sen ole-

¹¹ Bader 1527, K ij b–K iij a.

¹² Bader 1527, K iij a: Dargegen aber können die blinden tauffstürmer nitt mit eym buchtaben bezeugen / das ye ein frummer Christ gewesen sey / oder noch funden werde / der jre party vertediget vnd den heiligen kinder tauf für gotloss angefochten hab.

¹³ Bader 1527, K iij a.

¹⁴ Sen sijaan Martin Usteri (1883) ei Baderin kirjaa kuvaillessaan edes viittaa siihen, että tämä tarkasteli kastekysymystä myös kirkon historian näkökulmasta.

¹⁵ Ks. s. 52–56.

¹⁶ Beulshausen 1981, 93–97.

van vastoin Jumalaa ja Jumalan oppia.¹⁷ Tämä saattoi johtua Hans Denckin vaikutuksesta.¹⁸

Kautzin julkaisemaa lentolehtistä levitettiin Strassburgissakin. Reformaatioliikkeen saarnaajat puuttuivat siksi asiaan. Martin Bucer kirjoitti heidän puolestaan laajahkon vastauksen Jakob Kautzille, Hans Denckille ja muille kastajille. Tämä kirja ilmestyi painettuna heinäkuun alussa.¹⁹ Bucer korosti jälleen, että kaste oli vain ulkonainen merkki seurakuntaan kuulumisesta. Raamatussa sitä ei ollut sidottu mihinkään tiettyyn ikään. Kristus oli kuitenkin luvannut Jumalan valtakunnan lasten kaltaisille.²⁰ Kastaessaan lapsia Strassburgin, Baselin ja Zürichin kristityt vain seurasivat "vanhojen" esimerkkiä.²¹ Lasten kastamisesta ei ollut heillekään ollut haittaa, vaan hyötyä. Koska lapset oli jo pieninä liitetty seurakunnan yhteyteen, oli Jumalan sana säilynyt, vaikkakin hämärtyneenä. Lopuksi Bucer viittasi vielä Johannes Baderin kirjaan, jossa kysymystä oli käsitelty laajemmin.²²

Reformaatioliikkeen saarnaajien asema oli kuitenkin varsin vaikea. Osa strassburgilaisista piti kiinni perinteisestä katolisesta uskosta. Saarnaajat eivät voineet luottaa myöskään raadin tukeen. Lisäksi Bucerin kirja osoittaa, miten lähellä Denckin edustamaa, pelkästään kristinuskon sisäistä puolta korostavaa spiritualistista ajattelua hän itse asiassa edelleen oli.²³ Jotkut saarnaajista suhtautuivat radikaaleihin vieläkin myönteisemmin kuin Bucer. Heidän joukkonsa ei siis ollut yhtenäinen. Strassburgin reformaation kärkimiehenä aluksi pidetty Wolfgang Capito kiinnostui apokalyptiikasta ja otti luokseen asumaan Martin Cellariuksen,

¹⁷ *QGT* 4, 114,1–3.

¹⁸ Myös *Packullin* (1978, 54) mukaan Kautzin teeseissä näkyy Denckin vaikutus.

¹⁹ Painettuna *QGT* 7, 91–115.

²⁰ *QGT* 7, 99–100.

²¹ *QGT* 7, 99: vnd nach dem exempel der alten, die jren kindern aus gots gebot des bunds zeychen gaben, sie damit zelten in die gemeyn gottes als goetlichs bundts genossen, jhre kinder durch den tauff Christo, so viel an inen, vffopfferen, das er sie segene, ... Die alten -käsitykset voineet tässä (samoin kuin alaviitteessä 22 mainitussa kohdassa) tarkoittaa vain vanhan kirkon kristittyjä. Bucer käytti sitä kirjoituksessaan myös vanhan liiton uskovista (100,34–37) ja oman aikansa vanhuksista (101,1–5).

²² *QGT* 7, 101,6–18.

²³ Tästä *Greschat* 1990, 82.

joka oli hahmotellut oman spiritualistisen historianteologiansa. Sen ytimenä oli ajatus oikean uskon jatkuvasta sisäistymisestä.²⁴ Kastetta Cellarius piti vain ulkonaisena toimituksena. Siksi hän ei antanut sille minäkäänlaista hengellistä merkitystä.²⁵ Myös Capito piti lapsikasteen raamatullista perustaa hyvin heikkona. Sen vuoksi hän ei hyväksynyt kastajaliikkeen tukahduttamista, vaan sanoutui irti kaikista siihen tähtäävistä pyrkimyksistä.²⁶ Vaikka Capito ei itse ottanutkaan uutta kastetta, radiikaalit saattoivat kuitenkin nojautua häneen ja hänen asemaansa.²⁷

Radikaali spiritualistinen ja apokalyptinen ajattelu oli näin luomassa Strassburgiin aivan uudenlaista hengellistä miljöötä. Vuodesta 1527 lähtien kaupunkiin saapuvat pakolaiset vaikuttivat yhä voimakkaammin sen hengelliseen ilmapiiriin. Kun kastajaliikettä ryhdyttiin muualla Sveitsissä ja Etelä-Saksassa tukahduttamaan entistä kovakouraisemmin, monet pakolaiset etsivät turvaa Reinin kaupungista.²⁸ Strassburg kuului Saksan valtakunnan suurimpiin ja vaikutusvaltaisimpiin kaupunkeihin. Sinne oli kehittynyt avoin ja suvaitseva ilmapiiri. Rikkaalla kaupungilla oli myös varaa pitää huolta muualta tulleista pakolaisista. Tämän perinteen mukaisesti Strassburgin raati suhtautui kastajiinkin varsin suurpiirteisesti. Se oli tosin kieltänyt kastajaliikkeen 27.7.1527.²⁹ Yleensä raati kuitenkin tyytyi vain vangitsemaan ja karkottamaan liian suurta huomiota herättäneet tai muuten vaarallisina pitämänsä kastajat. Vuoden 1530 lopulla noin 20 000 asukkaan kaupungissa lienee ollut jo pari tuhatta radikaalien suuntausten piiriin lukeutuvaa asukasta. Valtaosa heistä oli muualta tulleita pakolaisia.³⁰ Samalla radikaalien piiriin muodostui uusia, toisiinsa jopa täysin torjuvasti suhtautuneita ryhmiä.³¹

²⁴ Greschat 1990, 82.

²⁵ Niinpä Cellarius saattoi vakuuttaa Oekolampadiukselle elokuussa 1527 lähettämässään kirjeessä (*O Br* 2, 91), että hän ei kuulunut kastajiin, vaan torjui heidän oppinsa.

²⁶ Deppermann 1979, 173. Scholl 1983–1985, 136–138.

²⁷ Greschat 1990, 82.

²⁸ Kuolemantuomioilla mitattuna oli vuosi 1528 kastajaliikkeen raskain vuosi. Clasenin (1972, 371) mukaan sen aikana pantiin täytäntöön ainakin 200 kuolemantuomiota.

²⁹ Raadin käskykirje; *QGT* 7, 122–123.

³⁰ Deppermann 1979, 241. Greschat 1990, 129.

³¹ Lähemmin Deppermann 1979, 241–242.

Joskus vuoden 1528 kuluessa Speyerissa ilmestyi Johanneksen, Kristuksen ja apostolien todellisesta kasteesta -niminen pieni kirjanen. Sen nimilehdellä ilmoitettiin kirjoittajaksi Stoffel Eleutherobios. Kysymyksessä oli kreikkalainen mukaelma hänen todellisesta nimestään. Christoph Freisleben oli kotoisin Itävallasta. Hän oli toiminut koulumestarina Welsissä ja liittynyt siellä kastajiin. Liikkeen jouduttua vainon kohteeksi Freisleben oli paennut Itävallasta. Vuoden 1527 lopulla hänen tiedetään oleskelleen Esslingenissä.³²

Freisleben tarkasteli kastekysymystä historian näkökulmasta. Hän ei – niin kuin monet muut kastajat – tyytynyt leimaamaan lapsikastetta paavin keksinnöksi, vaan yritti osoittaa, milloin ja miten tämä käytäntö oli syntynyt. Freisleben siis jatkoi Konrad Grebelin ja Balthasar Hubmaierin aloittamaa perinnettä. Hän esitti aluksi kronologisen kuvauksen siitä, miten paavit olivat tuoneet kirkkoon monenlaisia vääriä tapoja. Kastekäytännön vääristyminen oli ollut yksi osa tätä kehitystä. Sitten Freisleben selitti kasteen merkitystä Raamatun valossa, lapsikasteen syntyä, sen turmiollisia seurauksia ja kummijärjestelmän muotoutumista. Lopuksi hän käsitteli vielä lapsikasteen puolesta ja sitä vastaan esitettyjä näkökohtia sekä yritti osoittaa kastajaliikkeen vastustajien väitteet perusteettomiksi.

Freislebenin käsityksen mukaan paavinvirka oli ollut olemassa alkukirkon ajasta lähtien. Paaveilla oli ollut valta antaa kirkolle määräyksiä ja ohjata sitä. Freisleben näki kuitenkin paaviuden hyvin kielteisessä valossa: paavit olivat olleet syyllisiä siihen, että kirkon elämä oli alkanut vääristyä heti apostolien ajan jälkeen.³³ Johannes Kastaja ja apostolit olivat kastaneet vain aikuisia.³⁴ Tämä alkuperäinen käytäntö oli vääristynyt, koska vanhat opettajat Tertullianus, Cyprianus ja Augustinus eivät olleet ymmärtäneet, että ihminen pelastui vain Kristuksen kuoleman ja uskon kautta. Sen sijaan he olivat yhdistäneet autuuden kasteveteen. Freisleben ei kuitenkaan antanut mitään lähempiä tietoja näistä opettajis-

³² Guenther 1986, 56.

³³ *Freisleben* 1528, A b: Anzeygung etlicher missbbreuch so die Pa(e)bst bald nach der Apostel zeyt erdacht vnnd auffgesetzt haben. *Freislebenin* luettelon ensimmäisen kohdan mukaan paavi Enariscus (Euaristus) oli säättänyt vuonna 110, että papin oli siunattava avioliitot julkisesti kirkon edessä.

³⁴ *Freisleben* 1528, A ij a.

ta eikä maininnut heidän kirjoituksiaan. Nimeltä mainitut isät olivat vain esimerkkejä jo vanhan kirkon aikana alkaneesta teologian vääristymisestä. Myös heidän edeltäjänsä ja seuraajansa olivat opettaneet samoin.³⁵ Tämän väärän teologian vuoksi huomio oli kääntynyt pois Kristuksesta ja uskosta siihen, oliko joku kastettu vai ei. Kristityt olivat alkaneet ajatella, että kaste toimituksena pelasti heidät. Siksi oli alettu kastaa sairaita ja kuolevia lapsia. Kirkon ja kummien ”vieras” usko oli syrjäytännyt kastettavan oman uskon.³⁶

Tämän kehityksen Freisleben ajoitti jo kahdeksannen paavin ”Eginuksen” (Hyginuksen) aikaan vuoteen 143. Hän halusi kuitenkin torjua epäilyn, että kysymyksessä olisi ollut kirkon alkuperäinen ajattelutapa ja käytäntö: ”Eginuksen” ei olisi tarvinnut luoda ja vahvistaa tällaista käytäntöä, jos se olisi ollut ”kirjoitettuna” jo ennen häntä.³⁷ Terveitä lapsia ei vanhan kirkon aikana ollut kastettu heti syntymän jälkeen, vaan heitä oli opetettu ja heiltä oli ennen kastetta vaadittu uskon perusteiden, ainakin Isä meidän -rukouksen ja uskontunnustuksen osaamista. Kristinuskon todellista sanomaa tällä tavalla kastetut eivät kuitenkaan olleet ymmärtäneet. Tällainen käytäntö oli ollut voimassa Pipin Pienen, Kaarle Suuren ja paavi Nikolaus I:n aikaan ainakin vuoteen 862 saakka.³⁸ Kirkon kaksitahoinen suhtautuminen pienten lasten kastamiseen oli kuitenkin jo varhain tehnyt mahdolliseksi kasteen täydellisen vääristymisen.³⁹ Lopulta oli alettu kastaa niin syntymättömiä lapsia kuin kirkonkellojakin.⁴⁰ Lap-

³⁵ *Freisleben* 1528, A iij b: Die alten leerer nemblich Tertulianus / Ciprianus / Augustinus / jre vorfater vnnd nachfolger / haben die sa(e)ligkey in das wasser gesetzt ...

³⁶ *Freisleben* 1528, A iij b–(A iij a).

³⁷ *Freisleben* 1528, (A iij a): Dann were es geschriben gewest / Eginus het es nit erdacht noch bestettiget.

³⁸ *Freisleben* 1528, A b, (A iij a), B ij a.

³⁹ *Freisleben* 1528, (A iij a): Diser zweyerley kinder Tauff / so vnder dem papst Nicolao dem ersten des namens. anno 862. geweret / hat den letsten ergisten Tauff für gebracht / disen Tauff haben sie im Decret. De Conse: diss: 3. auch bestättiget. Ciprianus hat gelebt zu diser zeyt. Ajatuskulku on vaikeasti tulkittava. Freislebenin mainitseman kanonisen oikeuden kohdan ainoa kastetta koskeva määräys on paavi Victor I:n dekreetti (De cons. D. 3 c. 22; *CIC* 1, 1358–1359), jonka mukaan kaste oli hengenvaaran uhatessa lupa toimittaa milloin vain.

⁴⁰ *Freisleben* 1528, (A iij a).

sikasteen todellista luonnetta ei pitkään aikaan ollut ymmärretty. Se ei kuitenkaan voinut pysyä salassa. Nyt oli tullut selväksi, että lapsikaste oli ”punainen portto” sekä huoruuden ja iljetysten suuri äiti Babylon (Ilm 17). Taivaallinen ääni käski lähtemään siitä (Ilm 18:4) ja ottamaan Kristuksen oikean kasteen.⁴¹

Freislebenin kirjasta ei ilmene, oliko hän kirjoittaessaan ajatellut Johannes Baderia tai Martin Buceria. Ainakin hänen kirjansa tarjosi Reinin laakson kastajille yhtenäisen kuvan kastekäytännön muuttumisesta. Freislebenin käsitys siitä oli samansuuntainen kuin Balthasar Hubmaierilla. Hän ei kuitenkaan ollut luopunut papalisticesta ajattelusta, vaan uskoi edelleen, että paavi oli ollut alusta lähtien kirkon johtaja. Freislebenin käsityksen mukaan paavien väärät ratkaisut olivat kuitenkin jo hyvin varhain johtaneet oikean käytännön vääristymiseen. Welsin koulumestariille tämän kuvan esittäminen riitti. Hän ei esimerkiksi selittänyt, miksi tai missä määrin kastekäytännön historialla oli merkitystä teologisessa keskustelussa. Freisleben ei myöskään ottanut kantaa reformaattoreiden lapsikasteen puolesta esittämiin vanhakirkollisiin todisteisiin. Hänen kirjasestaan ei edes ilmene, tunsiko hän niitä. Tässä suhteessa Freislebenin kannanotto jäi yksinpuheluksi. Hänen toimintansa kastajaliikkeessään kesti vain lyhyen aikaa. Freisleben nimittäin luopui siitä, palasi takaisin perinteiseen katoliseen uskoon ja sai opettajan paikan Augsburgista.⁴²

Syksyllä 1528 Strassburgissa vangittiin useita kastajia. Kuulustelujen jälkeen raati päätti vapauttaa ne, jotka tunnustivat sen oikeaksi esivallaksi ja suostuivat vannomaan sovintoalan. Sen sijaan valasta kieltäytyneet tuli karkottaa. Kastajien johtajina pidetyt Jakob Kautz ja Wilhelm Reublin jäivät kuitenkin edelleen vangituiksi. Sekä saarnaajat että vangitut kastajat esittivät raadille kiistanalaisten kysymysten selvittämistä väitteen avulla.⁴³ Se ei kuitenkaan suostunut julkisen väittelyn järjestämiseen, vaan piti parempana, että vangitut kastajat esittäisivät näkemyksensä

⁴¹ *Freisleben 1528*, B iij b.

⁴² *Guenther 1986*, 56.

⁴³ Jakob Wenckerin muistiin kirjoittama ote raadin pöytäkirjasta 26.10.1528; *QGT 7*, 188–189.

kirjallisesti.⁴⁴ Kautz ja Reublin jättivät raadille 15.1.1529 päivätyn selon-teon kastekäsityksestään. Siinä he nojautuivat Raamattuun ja omaan kokemukseensa sekä syyttivät saarnaajia reformaation jättämisestä puolittiehen: nämä olivat pystyneet repimään alas väärät rakennelmat, mutta eivät olleet kyenneet rakentamaan niiden tilalle oikeita.⁴⁵

Saarnaajat vastasivat kastajien syytöksiin raadille 23.1. jättämässään laajassa lausunnossa.⁴⁶ He yrittivät osoittaa, että kastajien syytökset olivat perättömiä ja heidän Raamatun tekstistä tekemänsä johtopäätökset vääriä. Lisäksi saarnaajat vetosivat Origeneen Roomalaiskirjeen selitykseen ja Cyprianukseen, jonka mukaan lasten kastamisesta ei voitu luopua asettamatta Kristuksen lunastustyötä pilkan kohteeksi. Lisäksi lausunnossa huomautettiin, että paavista ei ollut Cyprianuksen aikana ollut vielä mitään tietoa.⁴⁷ Tämä osoittanee, että myös Strassburgin kastajat pitivät lapsikastetta paavin kirkkoon tuomana tapana, vaikka Kautz ja Reublin eivät selonteossaan olleetkaan ottaneet tätä käsitystä esille. Lausunnon lopussa olleessa yhteenvedossa todettiin vielä lyhyesti, että lapsikaste oli Vanhan testamentin ympärileikkauskäskyn ja Kristuksen kehotuksen (Mt 19:14) mukaisesti ollut kristillisessä seurakunnassa käytössä apostolien ajasta reformaatioon saakka.⁴⁸ Lausunnonantajat lienevät pitäneet itsestään selvänä asiana, että tällaisesta Raamatun sanaan perustuvasta, koko ajan voimassa olleesta käytännöstä ei voitu luopua.

Kautzin osalta asian käsittely näyttää jääneen kesken, sillä hänet jouduttiin siirtämään jo talvella sairaalaan. Sen sijaan Reublin karkotettiin Strassburgin alueelta.⁴⁹ Raati oli näin osoittanut, että se piti lasten kasta-

⁴⁴ Jakob Wenckerin muistiinmerkintä raadin pöytäkirjasta (4. tai 5.)1.1529; *QGT* 7, 194.

⁴⁵ *QGT* 7, 197–199.

⁴⁶ Painettuna *QGT* 7, 201–218. Lausunto on säilynyt kirjurin kirjoittamana ja Bucerin korjailemana.

⁴⁷ *QGT* 7, 209,15–24. Lausunnossa viitattiin Origeneen Roomalaiskirjeen 6. luvun selitykseen. Kysymyksessä lienee virhe: tarkoitettu kohta oli 5. luvun selityksessä (*PG* 14, 1047). Tämä virhe toistui sittemmin useissa muissakin yhteyksissä. Ks. s. 148, 185 ja 191.

⁴⁸ *QGT* 7, 217,28–218,2.

⁴⁹ Jakob Wenckerin muistiinmerkintä raadin kadonneista pöytäkirjoista; *QGT* 7, 200.

mista perusteltuna käytäntönä eikä hyväksynyt kastajien ainakaan liian näkyvää toimintaa. Raadin ote hengellisestä lujittui muutenkin, koska perinteinen katolinen messu kiellettiin 10.1.1529.⁵⁰ Strassburg oli valinnut tiensä ja tunnustautunut reformaatioon.

Kaupunkiin tulleista radikaaleista vaikuttajista merkittävimmäksi nousi Melchior Hoffman. Schwäbisch Hallista kotoisin ollut turkkuri oli vaikuttanut maallikkosaarnaajana, reformaattorina ja kohta edessä olevan tuomion julistajana Tartossa ja Tukholmassa saakka. Kesäkuussa 1529 Hoffman tuli Itä-Friisinmaalta Strassburgiin. Saarnaajat ottivat hänet vastaan ystävällisesti, mutta välit rikkoontuivat jo pian, koska Hoffman vaati itselleen ehdotonta hengellistä auktoriteettia. Strassburgin kuohuva uskonnollisuus vaikutti häneen syvästi. Hoffmann yhdisti näynomaisen hengellisyytensä, apokalyptisen odotuksen ja Strassburgin kastajien käsitykset. Hän uskoi, että jumalattomat oli syöstävä vallasta asevoimin ennen Kristuksen paluuta. Hoffman odotti, että valtakunnankaupungit ryhtyisivät Strassburgin johdolla tähän taisteluun. Sen sijaan kastajien ei itse tarvitsisi olla siinä mukana ase kädessä. Strassburg oli näin oleva ”uusi Jerusalem”, josta koko maailman uudistuminen alkaisi. Monien muiden apokalyptikkojen tavoin myös Hoffman uskoi, että vuosi 1533 toisi ratkaisevan käänteeseen. Itsensä hän näki ”toisena Eliana” ja ”Kaikkein korkeimman todistajana”.⁵¹

Hoffman omaksui myös kastajien käsityksen lapsikasteesta Jumalan sanan vastaisena ja alkukirkolle tuntemattomana käytäntönä.⁵² Tämän näkemyksen hän liitti osaksi apokalyptista sanomaansa.⁵³ Ratkaisevan lopputaistelun jälkeen ”apostoliset lähettiläät” levittäisivät oikean kasteen koko maailmaan. Hoffmanin onnistui julkaista Strassburgissa useita kirjasia.⁵⁴ Kastekäytännön historia ei ollut niissä kuitenkaan esillä. Huh-
tikuussa 1530 Hoffman ryhtyi avoimeen taisteluun Strassburgin reformaattoreita vastaan ja vaati raatia luovuttamaan yhden kaupungin kirkoista kastajien käyttöön. Raati vastasi määräämällä Hoffmanin vangit-

⁵⁰ Chrisman 1967, 173. Greschat 1990, 96–97.

⁵¹ Stupperich 1978 a, 45. Deppermann 1979, 139–140, 227–231, 253–254.

⁵² Deppermann 1979, 191–192.

⁵³ Lähemmin Deppermann 1979, 212, 216–226.

⁵⁴ QGT 7, 258–259.

tavaksi. Tämän onnistui kuitenkin paeta ja palata takaisin pohjoiseen.⁵⁵ Strassburgiin jäi hänen kannattajajoukkonsa, joka oli jo kasvanut radiikaalien näkyvimmäksi ryhmäksi.

7.2. Spiritualistit leimaavat kiistan turhaksi

Toukokuussa 1529 Strassburgiin oli saapunut sleesialainen aatelismies Kaspar von Schwenckfeld, joka oli joutunut lähtemään kotiseudultaan.¹ Hän oli nimittäin luonut spiritualistisen teologian, jonka mukaan pelastus ei riippunut mistään ulkonaisesta, ei edes Raamatun kirjoitetusta sanasta. Henki vaikutti ihmiseen sisäisesti ja uudisti hänen elämänsä.² Sleesiassa kokemiensa vastoinkäymisten jälkeen Schwenckfeld yritti osallistua Strassburgissa normaaliin seurakuntaelämään ja välttää radiikaalien mielipiteiden esittämistä julkisesti. Hän löysi kuitenkin ajatuksilleen vastakaikua ja kokosi ympärilleen samanmielisen ystäväpiirin. Schwenckfeld kirjoitti myös pieniä kirjasia, jotka levisivät käsin monistettuina hänen kannattajiensa parissa.

On selvää, että kaste ei ulkonaisena asiana voinut olla Schwenckfeldille kovinkaan tärkeä. Lasten kastamista hän näyttää ryhtyneen pohtimaan vasta Strassburgissa. Omista teologisista perusteistaan käsin Schwenckfeld saattoi arvioida syntyneen kiistaa tavallaan sivullisena. Hän torjui uudestikastamisen, koska sekin oli vain ulkonainen asia ja sellaisena aivan turha.³ Hänen ensimmäinen kannanottonsa on vuodelta 1530. Sysäyksen siihen Schwenckfeld näyttää saaneen Justus Meniuksen kastajia vastaan julkaisemasta kirjasta.⁴ Pohdiskelun tuloksena syntyi pieni käsitkirjoitus.⁵

Vaikka Menius ei ollutkaan puuttunut kastekäytännön historiaan, Schwenckfeld otti siihen kuitenkin kantaa. Hänen mielestään kaste oli

⁵⁵ Deppermann 1979, 192–193.

¹ Schultz 1946, 171.

² Tästä McLaughlin 1986, 137.

³ McLaughlin 1986, 136.

⁴ Ks. s. 117.

⁵ Painettuna CS 3, 813–824.

tarkoitettu ainoastaan sellaisille ihmisille, jotka olivat jo ymmärtäneet, mistä uskossa oli kysymys, ja tulleet vanhurskaiksi. Tämä oli oikea järjestys, josta apostolit olivat pitäneet kiinni.⁶ Myös ”ensimmäisen kirkon isät” olivat noudattaneet sitä. Schwenckfeld myönsi kuitenkin, että vanhan kirkon käytäntö ei näyttänyt täysin yhtenäiseltä.⁷ Sen sijaan hän ei selittänyt lähemmin, mihin tietoihin tällainen käsitys vanhan kirkon kasteikäytännöstä perustui. Tämän jälkeen Schwenckfeld yritti vielä osoittaa, että myös kanonisen oikeuden mukaan vuotuisina kastejuhлина pääsiäisenä ja helluntaina oli kastettu pelkästään uskovia aikuisia.⁸

Strassburgissa vuoden 1529 alkupuolella joitakin kuukausia oleskellut Johannes Bänderlin oli päätenyt vieläkin radikaalimpiin ajatuksiin kuin Schwenckfeld. Bänderlin oli kotoisin Linzistä. Hän oli toiminut katolisenä pappina, mutta omaksunut 1520-luvun loppuvuosina uudet ajatukset. Strassburgiin Bänderlin lieenee hakeutunut saadaakseen näkemyksensä julkisuuteen. Hänen onnistuikin julkaista muutamia kirjoja.⁹ Vuonna 1530 ilmestyneessä kastea käsittelevässä kirjassaan Bänderlin yritti osoittaa, että kasteen ja muiden apostolisena aikana käytössä olleiden ulkonaisten tapojen uudelleen elvyttämiseen ei ollut mitään raamatullisia perusteita.¹⁰

Bänderlin oli luonut Hans Denckin näkemyksen pohjalle oman teologiansa.¹¹ Hänen lähtökohtanaan oli sisäisen ja ulkonaisten ehdoton vastakohtaisuus. Jumala oli henki eikä halunnut mitään ulkonaista.¹² Ihmisten vuoksi hän oli tosin aluksi kätkenyt kaikki asiat salaisuuksiin.¹³ Jeesus

⁶ CS 3, 814,7–18, 821,30–32.

⁷ CS 3, 821: Es ist aber auch etwan von den vatern der ersten kirchen gemainlich also gebraucht vnd gehalten worden (wiewol sy des kindertaufs halben nit all gleichs synns gewest) ...

⁸ CS 3, 821,37–822,14.

⁹ Bänderlinistä on säilynyt vain vähän tietoja. Lähemmin Gäbler 1982, 9.

¹⁰ Erklärung durch vergleichung der Biblischen geschriff das der wassertauff sampt andern eüsserlichen gebreüchen in der Apostolischen kirchen geu(e)bet On Gottes befehl vnd zeügniss der gschriff von etlichen diser zeit wider efert wirt.

¹¹ Gäblerin (1982, 9) mukaan Bänderlin oli saanut hermeneuttisiin perusteisiinsa vaikutteita Müntzeriltä, Hutilta ja Denckiltä.

¹² Bänderlin 1530, A ij a, A iij b.

¹³ Bänderlin 1530, A vj b.

oli hyväksynyt ulkonaisen kirkon, kasteen ja muut ulkonaiset asiat vain juutalaisten ja tietämättömien ihmisten vuoksi, jotta he olisivat havahtuneet näkemään oikean uskon.¹⁴ Niitä koskevat käskyt oli tarkoitettu vain apostoleille, ei enää heidän jälkeensä eläneille kristityille.¹⁵ Yritys palauttaa tällaiset ulkonaiset asiat oli aivan tarpeeton. Aikaisemmin olleen jäljittely ilman mitään tarvetta oli vain apinan touhua.¹⁶ Paholainen oli kuitenkin onnistunut johtamaan osan kirkkoa harhaan jo apostolien aikana.¹⁷ Tämän jälkeen pimeyden valta oli voittava yhä enemmän alaa.¹⁸ Kirkon huomio oli kiinnittynyt ulkonaisiin asioihin, jotka itse asiassa eivät kuuluneet siihen ollenkaan.¹⁹ Jumalan valtakunta oli kuitenkin lopulta voittava pahan.²⁰

Radikaali irrottautuminen kirkon historiasta oli näin johtanut uuteen kysymyksenasetteluun: eikö myös ajatus apostolien jälkeen kadonneen alkukirkon palauttamisesta ollut aivan tarpeeton ja väärä? Alkukirkon palauttamisyritysten sijasta Uusi testamentti oli ymmärrettävä oikein, apostolienkin opetusta kriittisesti arvioiden. Todelliset uskovat olivat vapaita ihmisiä, jotka olivat päässeet tuntemaan Jumalan ja ymmärtäneet, mistä uskossa oli kysymys. Oppia he arvioivat pelkästään dogmaattisin perustein, tietyistä peruslähtökohdistaan käsin. Kirkon historia sen alusta lähtien leimautui pelkäksi pimeydeksi. Oikeasta opista keskusteltaessa sillä ei ollut enää mitään merkitystä.

Bünderlinin ajatukset herättivät Strassburgin radikaalien joukossa kiihvasta keskustelua. Christian Entfelder kuvasi tammikuussa 1530 ilmestyneessä kirjassaan, miten toiset väittivät kasteen lakanneen apostolinviran mukana, toiset taas torjuivat kiihkeästi tällaiset ajatukset.²¹ Pilgram Marbeck otti tehtäväkseen vastata kastajien puolesta Schwenckfeldille ja Bünderlinille.²²

¹⁴ *Bünderlin* 1530, D ij a, D iij a, (D vij a), E viij a, G ij b–G iij a.

¹⁵ *Bünderlin* 1530, E a, E iij b.

¹⁶ *Bünderlin* 1530, (D vi a).

¹⁷ *Bünderlin* 1530, B iij b, E v b, F vj a, F vij a.

¹⁸ *Bünderlin* 1530, E ij b.

¹⁹ *Bünderlin* 1530, A vj b.

²⁰ *Bünderlin* 1530, C iij b.

²¹ *Entfelder* (1530), C iij b–C v a. Entfelderistä lähemmin *Séguenny* 1980 b, 37.

²² *Klassen* 1978, 149.

Tirolista kotoisin ollut Marbeck kuului Strassburgin kastajien merkittävimpiin johtajiin. Hän oli noussut kotiseudullaan vaikutusvaltaiseen asemaan, mutta liittynyt sitten talvella 1528 kastajaliikkeeseen, jättänyt virkansa ja omaisuutensa sekä tullut Strassburgiin. Marbeck oli perehtynyt tekniikkaan ja oikeustieteeseen. Strassburgissa hän oli saanut vastuullisen tehtävän kaupungin puuhuollon järjestäjänä. Myös hänen ympärilleen oli muodostunut oma kannattajajoukko. Marbeck pyrki kuitenkin yhdistämään koko kastajaliikkeen.²³ Hänellä ei ollut varsinaista teologista koulutusta. Eteen tulleet haasteet saivat kuitenkin Marbeckin ottamaan kantaa.²⁴

Marbeckin kirjaset Schwenckfeldiä ja Bänderliniä vastaan ilmestyivät ilman tekijän nimeä vuoden 1531 alkupuolella.²⁵ Kastekäytännön historiaan Marbeck ei puuttunut. Hänellä ei ollut siihen mitään syytä. Schwenckfeldhän näki kastekäytännön historian samaan tapaan kuin kastajat. Bänderliniä vastaan taas oli aivan turha yrittää vedota kirkon historiaan. Sen sijaan Marbeck keskittyi vastustajiensa muihin perusteisiin ja tapaan käyttää Raamattua sekä yritti osoittaa ne vääriksi.

Strassburgin radikaalien joukossa tunnettiin myös Johannes Campanuksen ajatukset. Tämä Alankomaista kotoisin ollut oppinut oli koettanut useaan kertaan esittää ajatuksiaan Wittenbergin reformaattoreille, mutta nämä eivät olleet halunneet kuunnella häntä. Campanuksen käsityksen mukaan todellinen kirkko oli tuhoutunut heti apostolien jälkeen. Nyt oli tullut aika palauttaa se. Vuonna 1530 Campanus oli esittänyt nämä ajatukset Koko apostolien jälkeistä maailmaa vastaan -nimisessä kirjassa, joka lienee ilmestynyt myös painettuna. Yhtään kappaletta ei ole kuitenkaan säilynyt.²⁶

Talvella 1530–1531 Strassburgiin oli saapunut myös Sebastian Franck -niminen entinen pappi. Hän oli tutustunut radikaaleihin ajatuksiin Nürnbergissä, mutta hakeutunut Strassburgin vapaampaan ilmapiiriin. Myös

²³ *Klassen* 1978, 146–148.

²⁴ Tästä *Fast* 1956, 213. Marbeckin teologiasta myös *Fast* 1956, 234–238.

²⁵ Niistä lähemmin *Klassen & Klaassen* 1978, 43–44, 69–70. Tekstit ovat *PM*:ssä englanninkielisenä käännöksenä.

²⁶ Campanuksesta ja hänen *Contra totum post apostolos mundum* -teoksestaan *Séguenny* 1980 a, 13–15.

Franck toivoi voivansa julkaista kirjoja Reinin kaupungissa.²⁷ Helmi-kuun alussa 1531 hän kirjoitti Campanukselle ja esitti ajatuksiaan oikeasta uskosta.²⁸ Sakramenteista syntynyt kiista oli hänen mielestään aivan turha, koska ulkonaisilla merkeillä ei ollut enää mitään merkitystä. Niillä oli ollut oma tehtävänsä kirkon alkuvaiheessa samalla tavalla kuin nukeilla ihmisen lapsuudessa. Aikuiseksi vartuttuaan kirkko ei enää tarvinnut niitä.²⁹ Apostolien ajasta lähtien vallinneesta ajattelutavasta oli siksi sanouduttava irti.³⁰ Franck torjui kuitenkin myös Campanuksen ajatuksen alkuperäisen, tuhoutuneen kirkon palauttamisesta ja piti Bunderlinin näkemystä parempana. Ajatus kirkon palauttamisesta 1500 vuoden jälkeen oli väärä, sillä todellinen kirkko ei ollut näkyvä. Siksi sitä ei voitu palauttaa. Todellinen kirkko oli jatkuvasti olemassa Pyhän Hengen ohjaamana kaikkien kansojen – myös pakanoiden – parissa. Se oli siellä, missä Jumala vaikutti ihmisissä sisäisesti ja sai heidät elämään oikein.³¹

Franckin mielestä Raamattua oli tarkasteltava rehellisesti, aikuiseksi kasvaneen ihmisen silmin. Uskosta voitiin Hengen ohjaamana jättää pois kaikki sellainen, mikä oli vain kirkon lapsuuteen kuulunutta. Kristinuskosta oli jäämässä jäljelle vain yleisuskonnollinen, ajaton pyrkimys hyvään. Tällaisessa ajattelussa kirkon historia nousi esille aivan uudella tavalla: Olisiko sen avulla mahdollista osoittaa, että mitään oikeaa kirkkoa ei ollut näkyvässä muodossa koskaan ollut olemassakaan, ei myöskään oikeaa käytäntöä? Eikö historiasta löytynytkin pelkästään erehtyneitä ja väärin tehneitä, mutta toisaalta omalla tavallaan hyvää tavoitelleita ihmisiä? Reformaattoreiden yritykset osoittaa oikea usko ja käytäntö myös kirkon historian avulla kääntyivät näin spiritualistisessa ajattelussa pääläelleen.

²⁷ *Ozment* 1978, 202–203. *Dejung* 1986, 41–43.

²⁸ Franckin alkuperäinen 4.2. päivätty latinankielinen kirje on kadonnut. Siitä on kuitenkin säilynyt kaksi käännöstä, jotka ovat painettuina *QGT* 7, 302–325. *Krebs & Rott* 1959, 325.

²⁹ *QGT* 7, 316,3–18.

³⁰ *QGT* 7, 316: das ichs mit dir halte, nemlich dass du schreibst gegen alle doctorn der kirchen vnd ihre kinder, iha gegen alle welt, die von der apostlen zeit bissher gewest seint.

³¹ *QGT* 7, 316,29–317,22.

Franck oli jo päätyntä näihin kysymyksiin. Hänen käsityksensä mukaan totuutta voitiin lähestyä parhaiten juuri tutkimalla historiaa.³² Syyskuussa 1531 Strassburgissa ilmestyi Franckin kokoama ihmiskunnan historia. ”Kronikka, aikakirja ja historiaraamattu” oli jo ulkonäöltään vaikuttavan kokoinen teos. Franck lienee ainakin aloittanut sen kirjoittamisen jo Nürnbergissä. Teos sisälsi kolme osaa, nimittäin keisareiden, paavien ja harhaoppisten kronikan. Koska kristillinen kirkko Franckin mielestä tarkoitti vain yksittäisiä ihmisiä, se ei koskaan voinut olla näkyvä yhteisö.³³ Myöskään historiasta ei tällaista yhteisöä, ”oikeaa kirkkoa”, löytynyt. Tästä lähtökohdasta käsin Franck suhtautui historiaan kriittisesti ja käänsi perinteisen, ihannoidun kuvan miltei pääläelleen. Valta-kunnankotka, keisarivallan tunnus, paljastui väkivallan vertauskuvaksi, maallinen valta heikompien sortamiseksi, paavius ja koko näkyvä kirkko oikean uskon irvikuvaksi. Historiasta tuli kuvaus siitä, miten Jumalan teot olivat vääristyneet ihmisten käsissä. Myös kristinuskolle oli käynyt näin heti apostolien jälkeen. Ajatus alkukirkon oikean käytännön palauttamisesta oli aivan väärä. Miksi olisi pitänyt yrittää palauttaa sellaista, mikä 1500 vuotta aikaisemminkaan ei ollut kestänyt, vaan oli lyhyessä ajassa vääristynyt? Tällaisten yritysten sijasta oli nähtävä asiat hengellissemmin ja avarammin. Menneisyyteen tarrautumisen sijasta oli katsottava eteenpäin.³⁴

Harhaoppisten kronikka oli itse asiassa ironiaa, perinteisen dogmihistorian kritiikkiä. Franck ei kuitenkaan ihannoinut harhaoppisiksi leimautuneita ihmisiä, vaan yritti osoittaa, että koko harhaopin käsite oli järjetön. Kriittinen tarkastelu paljasti kaikki harhaoppisiksi.³⁵ Myös kastajaliikettä Franck arvioi kriittisesti. Hän antoi kastajille tunnustusta esimerkiksi heidän ehdottomuudestaan, mutta arvosteli liikkeen riitaisuutta ja tekopyhyttä.³⁶

Myös kastekäytännön historia tuli esille useissa yhteyksissä. Yrittäessään osoittaa, että Rooman kirkon opetus oli ristiriidassa vanhan kirkon kanssa Franck nojautui myös kastajien argumentaatioon. He olivat osoit-

³² *Ozment* 1978, 203–204.

³³ *Franck* 1531, cccclij a–b.

³⁴ *Dejung* 1980, 183–186.

³⁵ *Dejung* 1980, 32.

³⁶ *Franck* 1531, cccclv a–b. *Dejung* 1980, 35.

taneet, että vanhan kirkon aikana oli kastettu vain uskonsa tunnustavia ihmisiä. Franckin esittämät todisteet ja niiden sanamuoto osoittavat, että hän oli poiminut ne Balthasar Hubmaierin julkaisemasta lähdekoelmasta.³⁷ Toisessa yhteydessä Franck antoi kuitenkin laajasti tilaa Heinrich Bullingerille, joka oli Uudestikastajien hävyttömästä röyhkeydestä -teoksessaan koettanut todistaa, että kastekäytännön historia ja isien todistukset osoittivat kastajien erehtyneen. Franck kiitteli Bullingerin oppineisuutta, mutta ei muuten ottanut kantaa tämän esittämiin todistuksiin, vaan antoi niiden puhua puolestaan.³⁸

Näyttää siltä, että Franck koetti esittää niin Rooman kirkkoa kuin kastajaliikettäkin vastaan vakuuttavimman tuntemansa todisteluketjun. Itävallan hallituksen kerettiläisenä ja kapinallisena poltattaman Hubmaierin nimestä hän ehkä katsoi viisaimmaksi vaieta. Sen sijaan Bullingerin kohdalla ei vaikenemiseen ollut mitään syytä. Hubmaierin ja Bullingerin vanhan kirkon kastekäytännöstä esittämät kuvat olivat tietysti jyrkässä ristiriidassa toistensa kanssa. Franck ei oikeastaan ottanut tähän ristiriitaan lainkaan kantaa eikä kysynyt, millainen vanhan kirkon kastekäytäntö itse asiassa oli ollut. Kriittisyydestään huolimatta hänenkään teoksensa ei ollut modernia historiantutkimusta, vaan sillä oli selvä, ennalta määrätty tavoite: osoittaa kaikki kristikunnan piirissä vaikuttanut opetus ristiriitaiseksi ja sellaisena harhaoppiseksi.

Franckin kronikka herätti pian laajaa huomiota valtakunnan johtoa myöten. Strassburgin raati pelkäsi kaupungin joutuvan sen vuoksi vaikeuksiin. Siksi se vangitutti Franckin vuoden 1531 lopulla. Raati katsoi parhaaksi kieltää kirjan levittämisen ja karkottaa sen tekijän Strassburgista.³⁹

Myös Johannes Campanus lienee tullut vuoden 1531 kuluessa Strassburgiin.⁴⁰ Seuraavana vuonna hänen onnistui julkaista siellä saksankielinen käännös Koko apostolien jälkeistä maailmaa vastaan -teoksestaan. Koska latinankielinen alkuteos on kadonnut, on mahdotonta sanoa, oliko saksankielinen teos pelkkä käännös vai oliko Campanus kehittänyt aja-

³⁷ Franck 1531, ccclxxxviii a. Myös QGT 9, 245, 247–249.

³⁸ Franck 1531, ccccv a–cccccvi b.

³⁹ Dejung 1986, 44–45.

⁴⁰ Séguenny 1980 a, 14.

tuksiaan eteenpäin. Ainakin siinä suhteessa uusi kirja oli merkittävä, että Campanus oli nyt löytänyt pyrkimykselleen nimen: jo otsikossa kuulutettiin jumalallisen Raamatun restituuio.⁴¹ Tämä käsite oli peräisin latinan-kielisestä Raamatusta, jossa se esiintyi Uudessa testamentissa Apt 3:21:ssä. Erasmus Rotterdamlainen oli kuvannut restituuio-sanalla käyttökelvottomaksi käyneen tai tehdyn palauttamista jälleen käyttöön.⁴² Nyt Campanus kuvasi sillä pyrkimystä palauttaa alkuperäinen, mutta välillä täysin kadonnut kristinuskko. Raamatun oikein ymmärtäneiden ihmisten oli käännettävä selkensä historiassa vaikuttaneelle kirkolle ja asetettava sen tilalle pelkästään Raamatusta ilmenevä oikea ja alkuperäinen usko.⁴³

Tämä ajatus sinänsä ei ollut uusi. Jo 1520-luvun alussa monet olivat ymmärtäneet niin Lutherin kuin Zwinglinkin lähtökohdan samaan tapaan. Zürichin reformaattori oli vielä keväällä 1525 sanoutunut irti koko kastetta koskevasta oppiperinteestä. Sen jälkeenkin täydellinen irtisanoutuminen kirkon historiasta oli liittynyt yhtenä mahdollisuutena reformaattoreiden ja kastajien väittelyyn. Sveitsin ja Etelä-Saksan reformaatioliike oli kuitenkin torjunut tällaisen ajattelun yhä päättäväisemmin. Nyt spiritualistit esittivät restituuio-ajatuksen uskonsa lähtökohtana. Heidän haasteeseensa oli vastattava. Mitä reformaattorit sanoisivat? Entä mikä olisi kastajien kanta?

Kastetta käsitellessään Campanus selitti ajattelutapansa mukaisesti, että maailma ei siihen mennessä ollut ymmärtänyt kasteen asetusanoja.⁴⁴ Kasteesta ei kuitenkaan ollut mitään hyötyä, ellei kastettu ymmärtänyt sen merkitystä. Siksi Campanus halusi avata lukijoittensa silmät ymmärtämään kasteen oikein. Hänen kirjastaan näkyy hyvin, miten kirkon historian näkökulman syrjäyttäminen johti Raamatun selittäjän

⁴¹ Go(e)ttlicher vnd heiliger Schriffte vor vilen jaren verdunckelt vnd durch vnheylsame leer vnd Lerer (auss Gottes zulassung) verfinstert Restitution vnd besserung ...

⁴² Esim. *Enchiridion militis christiani* (1501); *EW* 1, 80.

⁴³ Restituuio-käsitteestä ja siitä käydystä keskustelusta myös Yoder 1975. Yoder käyttää restituuio-sanaa dogmaattisena käsitteenä kuvaamaan kastajaliikkeen pyrkimystä palata alkuperäiseen kristinuskoon.

⁴⁴ *Campanus* 1532, e ij b: Nu von dem rechten verstandt dieser wort / ist sonderlich zu sagen / dann das ist der welt biss her verborgen.

merkityksen korostumiseen. Vanhan tekstin ymmärtäminen näytti – ainakin inhimillisesti ajatellen – riippuvan pelkästään selittäjän kyvystä tavoittaa sen sanoma. Niinpä Campanuskin vakuutti lukijoilleen tekevänsä tässä suhteessa parhaansa.⁴⁵

7.3. Martin Bucerin ja Pilgram Marbeckin väittely lapsikasteen perusteista

Pilgram Marbeck joutui Schwenckfeldiä ja Bänderliniä vastaan julkaisemiensa kirjasten vuoksi vaikeuksiin toisella taholla. Strassburgin sensorit totesivat kirjat heinäkuussa 1531 harhaoppisiksi.¹ Kun Marbeck ei suostunut luopumaan mielipiteistään, raati yritti selvittää asian keskustelun avulla. Joulukuun 9. päivänä Bucer keskusteli Marbeckin kanssa raadin edessä. Tämäkin väittely pidettiin suljettujen ovien takana.² Bucer puolusti lasten kastamista rinnastamalla kasteen ympärileikkaukseen ja vetoamalla siihen, että Cyprianuksen ja Origeneen todistuksen mukaan tämä käytäntö oli peräisin apostoleilta. Lisäksi Bucer totesi, että Raamatussa ei ollut erityistä lasten kastamista koskevaa käskyä, mutta ei myöskään sellaista määräystä, jonka mukaan olisi kastettava vain aikuisia. Bucerin mielestä Marbeckin lähtökohtana ei ollut rakkaus, vaan hänen toimintansa johti kirkon tuhoutumiseen. Raati päätti tämän jälkeen siirtää asian käsittelyä ja harkita sitä vielä uudelleen. Marbeck näyttää kuitenkin halunneen puuttua vielä kahteen Bucerin esittämään näkökohtaan. Hän torjui syytöksen kirkon hajottamisesta sekä ympärileikkauksen ja kasteen rinnastamisen. Kastekäytännön historiaan Marbeck ei ainakaan keskustelusta säilyneen muistion mukaan puuttunut.³

⁴⁵ *Campanus* 1532, e ij b: wil ich der halben hie hertz vnd mund öffnen / vnnd alle meines geistes schwere spannen auffß höchst / vmb die hochwirdige Tauff nach der wirde auss zusetzen.

¹ Christian Herlinin ja Jakob Bedrotin lausunto hereettisistä kirjoista (heinäkuussa 1531); *QGT* 7, 335,9–13.

² Jakob Wenckerin muistiinmerkintä raadin pöytäkirjasta (9.12.1531); *QGT* 7, 351,3–6.

³ Ote keskustelusta tehdystä muistiosta; *QGT* 7, 353,31–354,19.

Raati käsitteli Marbeckin asiaa tämä jälkeen vielä useaan kertaan.⁴ Se ei suostunut julkisen väittelyn järjestämiseen, mutta salli kuitenkin Marbeckin ja saarnaajien keskustella kiistanalaisista kysymyksistä uudelleen. Lopulta raati päätti 20.12.1531 karkottaa Marbeckin ja antoi tälle kaksi viikkoa aikaa poistua Strassburgin alueelta.⁵ Marbeck ei kuitenkaan antanut vielääkään periksi, vaan pyysi Strassburgin saarnaajia esittämään lapsikasteen perusteet kirjallisesti.⁶

Bucer kirjoitti saarnaajien puolesta tällaisen esityksen.⁷ Hän nojautui jälleen ensin Vanhan testamentin ympärileikkauskäytäntöön ja vetosi sittenisiin: vanhan kirkon marttyyrien Origeneen ja Cyprianuksen sekä Augustinuksen todistuksen mukaan kirkko oli saanut tämän tradition apostoleilta.⁸ Samoin todistivat myös Hieronymus, Gregorius Nazianzola-lainen, Johannes Khrysostomos ja kaikki vanhat opettajat. Tässä yhteydessä Bucer selitti myös vanhaan kirkkoon vetoamisen merkitystä: Saarnaajien tarkoituksena ei ollut perustella lapsikastetta sillä, että isät olivat käyttäneet ja opettaneet sitä. Sen sijaan he halusivat osoittaa, millainen kirkon kastekäytäntö oli isien aikana ollut.⁹ Saarnaajat eivät siis halunneet käyttää isien kirjoituksia opillisina auktoriteetteina, vaan historiallisina lähteinä. Niiden avulla osoitetulla marttyyrien ajan käytännöllä taas oli merkitystä, koska oikea kristillinen seurakunta oli aivan varmasti ollut silloin olemassa. Siellä missä oli Kristuksen marttyyreita, täytyi nimittäin olla myös oikeita kristittyjä. Tästä taas voitiin päätellä, että kastetta oli marttyyrien aikana käytetty oikein. Marttyyrikuolemat osoit-

⁴ Jakob Wenckerin muistiin merkitsemä ote raadin pöytäkirjasta 11., 13., 16. ja 18.12.1531; *QGT* 7, 355, 356, 357, 359.

⁵ Jakob Wenckerin muistiin merkitsemä ote raadin pöytäkirjasta 20.12.1531; *QGT* 7, 362–363.

⁶ Strassburgin saarnaajat raadille (12.1.1532 tai vähän aikaisemmin); *QGT* 7, 531, 6–10.

⁷ Painettuna *QGT* 7, 395–410.

⁸ *QGT* 7, 398: sonder glaubent, das die kirch solche tradition von apostln empfangen haben, ...

⁹ *QGT* 7, 398: welche ich gar nicht anzieh, damit zu bewaren, das der kinder-tauff gerecht sey, darumb das sie den selbigen gebraucht vnnd zubauchen gelert haben, sonder allein als zeugen jrer zeiten vnnd des, das sie zu jren zeyten erkennen haben, jn dem sie ie haben künden die warheyt schreyben. Dann was wier sehen vnnd hören, davon zeugen wier (Jh 3:11).

tivat, että lapsikaste ei ollut hävittänyt hurskautta.¹⁰ Marttyyrien aikaisen kastekäytännön täytyi olla edelleenkin oikea. Ainakaan kenelläkään ei ollut aihetta rikkoa kristillistä yhteyttä sen vuoksi. Lopuksi Bucer selitti vielä vanhan kirkon ja Raamatun suhdetta. Hurskailla ja nöyryillä kristityillä oli aihetta katsoa taakseen ennen kuin he hylkäisivät käytännön, jota niin monet pyhät marttyyrit olivat käyttäneet Jumalan nimessä ja Jumalan mielen mukaisesti. Marttyyrien ajan käytännön osoittaminen ei kuitenkaan yksinään riittänyt lapsikasteen perusteluksi. Vastaus tähän kysymykseen riippui Jumalan sanasta. Isät voivat vain todistaa oman aikansa käytännöstä.¹¹

Lopuksi Bucer vastasi vielä Marbeckin esittämiin perusteisiin kohta kohdalta. Tämä oli vedonnut myös siihen, että Uudessa testamentissa kerrottiin vain uskonsa tunnustaneiden aikuisten kastamisesta. Sen sijaan lasten kastamista ei ollut mainittu. Koska aikuisten kastaminen oli varmemmalla pohjalla, oli parasta pysyä siinä.¹² Bucerin mielestä kysymystä kristityille vanhemmille syntyneiden lasten kastamisesta ei kuitenkaan voitu ratkaista pelkästään toteamalla, että apostolit olivat kastaneet kristinuskoon kääntyviä aikuisia. Jos olisi tiedetty, että apostolit olivat kastaneet kristityille vanhemmille syntyneet lapset vasta aikuisina, olisi tämä heidän esimerkinsä antanut jonkinlaista varmuutta. Bucerin mielestä tällainen apostolien esimerkkikään ei silti olisi vielä riittänyt osoittamaan lasten kastamista vääräksi.¹³ Tämä käytäntö ei nimittäin voinut olla vastoin uskoa ja rakkautta, koska Vanhassa testamentissa säädetty ympärileikkauskäytäntökään ei ollut vastoin niitä.¹⁴ Bucerin ajatuskulkua voi pitää zwingliläisen argumentaation äärimmäisenä kärjistyksenä: Vanhan testamentin käytännöstä tehty johtopäätös oli niin varma, että jopa apos-

¹⁰ *QGT* 7, 398: Diss wolt ich aber schliessen, das des jenig so zu der zeyt der heyligen martyrer, da eygentlich ein rechte christliche gemeyn gewesen ist, wol gebraucht worden ist oder zum wenigsten die gotsäligkeyth nit abgethon hat, dann wa es martyrer Christi gibt, müssen auch rechte christen sein, ...

¹¹ *QGT* 7, 398: Doch seye auff diss mals nichts, sonder der gantz handel vff das aynig wort gottes gesetzt vnnd von vettern nur zeugnuss irer zeyt genomen.
¹² *QGT* 7, 403,31–33.

¹³ *QGT* 7, 405: Wann man aber hette der apostel exempel, das sy solche der christen kinder erst allt getäufft hetten, das selbig gebe vnns ettwas gewisses, wiewoll es vnns doch auch den kindertauff nicht unrecht mächte.

¹⁴ *QGT* 7, 405,31–36.

tolien esimerkin olisi ollut väistytävä sen tieltä! Kristityillä ei kuitenkaan ollut mitään syytä epäillä lapsikasteen apostolista alkuperää, sillä tämä käytäntö vastasi Jumalan kansalleen jo etukäteen antamaa järjestystä. Lisäksi myös vanhan kirkon isät todistivat, että lasten kastaminen oli peräisin apostoleilta. Sen sijaan lapsikasteen apostolisen alkuperän kielämiseen ei ollut perusteita.¹⁵

Pilgram Marbeck kirjoitti Bucerin selvitykseen vuodenvaihteen 1531–1532 tienoilla laajan vastineen, jonka hän jätti raadille.¹⁶ Marbeckin mielestä lapsikastetta ei voitu perustella ympärileikkauskäytännön avulla.¹⁷ Kastekäytännön historiaa hän ei halunnut lähteä käsittelemään, koska vanhojen opettajien avulla ei hänen käsityksensä mukaan voitu kuitenkaan osoittaa mitään muuta kuin heidän aikanaan voimassa ollut käytäntö.¹⁸

Jättäessään vastineensa Marbeck toivoi jälleen julkista väittelyä kastekysymyksestä. Myös saarnaajat olivat valmiit tähän ja pyysivät raatia järjestämään väittelyn.¹⁹ Se kuitenkin torjui jälleen tämän pyynnön. Sen sijaan Marbeck sai 19.1.1532 väitellä vielä kerran saarnaajien kanssa suljettujen ovien takana.²⁰ Hänen asiansa oli kuitenkin ratkaistu jo ennen tätä. Raati oli nimittäin päättänyt pitää joulukuussa tekemänsä päätöksen voimassa ja karkottaa Marbeckin Strassburgin alueelta.²¹ Näin se osoitti, että kastajien toimintaa ei ainakaan periaatteessa aiottu sallia.

Martin Bucer ei tyytynyt Marbeckin lähtöön, vaan kirjoitti tälle vielä laajan vastauksen. Hän käsitteli Marbeckin kirjoittamaa vastausta kohta kohdalta ja puuttui myös siihen, että tämä oli pitänyt vanhan kirkon kastekäytännön esille ottamista tarpeettomana. Bucer korosti, että jos lasten kastaminen olisi ollut väärin, ei oikeaa Jumalan seurakuntaa olisi

¹⁵ *QGT* 7, 405,37–406,2, 409,8–12.

¹⁶ Marbeckin saatekirje raadille (12.1.1532 tai jo vähän aikaisemmin); *QGT* 7, 529–531.

¹⁷ *QGT* 7, 418,9–421,5.

¹⁸ *QGT* 7, 512: Über die allten gib ich kain anntwurt, dieweil man nicht damit bezeugen will, dann herkomen irer zeit.

¹⁹ Saarnaajat raadille (12.1.1532 tai jo vähän aiemmin); *QGT* 7, 531.

²⁰ Martin Bucer Ambrosius Blarerille 19.1.1532 (ajoitus *QGT* 7, 533); *Cornelius* 1860, 261–262.

²¹ Jakob Wenckerin muistiin kirjoittama ote raadin pöytäkirjasta (12.)1.1532; *QGT* 7, 532,7–10.

apostolien ajoista lähtien ollut koskaan olemassakaan.²² Myös kastajien opin seuraukset oli otettava huomioon. Kirkon historian näkökulmaa ei voitu syrjäyttää. Kirjoituksen laajassa yhteenvedossa Bucer korosti, että lasten kastamista vastaan esitetyt argumentit olivat pelkkiä otaksumia. Niistä ei voitu tehdä luotettavia johtopäätöksiä, eikä niiden nojalla voitu asettua koko apostolien ajasta saakka olemassa ollutta kristinuskoa vastaan.²³

7.4. Kiista kastekäytännön historiasta kesän 1533 synodissa

Kastajaliikkeen maltillisten johtajien karkottaminen johti aivan toisenlaisiin seurauksiin kuin Strassburgin raati oli toivonut. Kiihkeä apokalyptinen hengellisyys valtasi alaa radikaaleissa piireissä.¹ Turkki-laissota, uutiset kastajien vainoista ja katovuosia monin paikoin seurannut nälänhätä kiihottivat mieliä. Melchior Hoffman saapui maaliskuussa 1533 jälleen Strassburgiin. Hänen odottamansa käänteentekevä vuosi oli tullut. Erään myöhemmän tiedon mukaan vanha friisiläinen mies oli ennustanut, että Hoffman joutuisi olemaan puoli vuotta vangittuna Strassburgissa, mutta levittäisi sen jälkeen oppinsa koko maailmaan.²

Strassburgissa Hoffman asettui asumaan salaa erään ystävänsä luo. Viimeistään tänä aikana hän kirjoitti kaksi kirjasta, joista toinen käsitteli kastetta.³ Tämä kirjanen on kadonnut, mutta sen sisällöstä on säilynyt kuvaus lausunnossa, jonka radikaalien kirjoituksia tarkastamaan asetettu työryhmä sai valmiiksi seuraavana syksynä. Kuvauksen mukaan Hoffman oli selittänyt, että lasten kastaminen oli alkanut 400 vuotta apostolien ajan jälkeen Rooman piispa Martinuksen aikana. Vasta paavi Inno-

²² *QGT* 7, 512,25–29.

²³ *QGT* 7, 525,11–21.

¹ Tästä erityisesti *Deppermann* 1979, 236–240.

² *Deppermann* 1979, 253–254.

³ *Krebs & Rott* 1960, 14.

centius oli ”käsenyt kasteen”. Tämä tarkoittanee, että Hoffmanin käsityksen mukaan lasten kastamisesta oli tullut tällöin yleinen käytäntö. Lisäksi Hoffman oli todennut, että lapsikaste oli saatanan iljetys ja hänen antikristillisen poikansa asettama.⁴ Lyhyestä kuvauksesta ei selviä, oliko Hoffman jollakin tavalla perustellut näitä väitteitään vai katsoiko hän vain ymmärtävänsä asiat kastajaliikkeen piirissä elävien käsitysten tai Jumalalta saamansa erityisen ilmoituksen pohjalta.⁵ Hoffmanin tietojen epämääräisyys näkyy jo siitä, että Martinus I oli tosiasiaassa ollut paavina vuosina 649–655 ja Innocentius I vuosina 401–417.

Huhti–toukokuun vaihteessa Hoffman otti yhteyttä raatiin ja ilmeisesti kehotti sitä varautumaan edessä oleviin apokalyptisiin tapahtumiin. Turkkurin valtavat näyt eivät kuitenkaan saaneet raatia innostumaan. Se epäili Hoffmania kapinan valmistelusta ja vangitutti hänet. Friisiläisen miehen ennustus näytti toteutuvan.⁶

Itse asiassa tapahtumat olivat kuitenkin etenemässä aivan eri suuntaan kuin Hoffman odotti. Strassburgin kirkkopoliitiikassa oli jo tapahtunut käänne. Kaupungin johto pelkäsi, että keisari ja luterilaiset tukahduttaisivat yhdessä zwingliläisen reformaatioliikkeen. Siksi se oli talvesta 1530 lähtien ryhtynyt pyrkimään yhteistyöhön luterilaisten kanssa ja päässyt helmikuussa 1531 Schmalkaldenin liiton jäseneksi. Myös Strassburgin reformaattorit alkoivat etäännyä sveitsiläisistä ja lähestyä luterilaisia. Näiden pyrkimysten kanssa ei radikaalien virtausten suvaitseminen sopinut ollenkaan yhteen.⁷ Myös Strassburgin sisäiset asiat olivat johtamassa samaan suuntaan. Kaupungin varat eivät enää keväällä 1533 riittäneet kaikkien asukkaiden toimeentulosta huolehtimiseen. Katkeruus pakolaisina tulleita radikaaleja kohtaan levisi.⁸ Martin Bucerin valitukset hengellisestä kaaoksesta ja vaatimus järjestyksen luomisesta⁹ alkoivat saada vastakaikua. Wolfgang Capiton edustama sovinnollisuus radikaaleja kohtaan ei ollut tuottanut mitään tulosta. Capito myönsi tämän itsekin.

⁴ QGT 8, 184, 12–17.

⁵ QGT 8, 184: Er sagt, wie das er verstendigt vnd versigelt sey auss gott, ...

⁶ Deppermann 1979, 254–257.

⁷ Deppermann 1979, 244–248.

⁸ Deppermann 1979, 240.

⁹ Lähemmin Deppermann 1979, 248 ja siinä mainitut lähteet.

Martin Bucer nousi hänen tilalleen Strassburgin reformaation suunnan-
näyttäjäksi.¹⁰

Johtavat saarnaajat ymmärsivät kuitenkin, että pelkkä raadin tuki ei riittänyt. Radikaalien laaja, jo vuosia jatkunut toiminta oli jättänyt omat jälkensä. Siksi uusi järjestys oli perusteltava teologisesti mahdollisimman hyvin. Muuten tuloksena saataisi olla vain entistä suurempi hajaannus.¹¹ Uuden yhtenäisen kirkollisen järjestyksen luominen aloitettiin pitämällä kesäkuussa 1533 kaksiosainen synodi. Varsinaiset päätökset tehtiin 3.–6.6. pidetyssä esisynodissa. Muutaman päivän tauon jälkeen 10.–14.6. kokoontuneessa pääsynodissa reformaattorit yrittivät saada koko Strassburgin kirkon uuden järjestyksen taakse. Keskeiseksi kiistakysymykseksi nousi tällöin se, oliko raadilla maallisena esivaltana ylipäänsä oikeutta ryhtyä luomaan yhtenäistä, viime kädessä pakkoon perustuvaa kirkollista järjestystä. Kaikki eivät sitä hyväksyneet. Lopuksi synodi kuunteli, mitä radikaalien tunnetuimmilla johtajilla oli sanottavana järjestyksestä.¹²

Esisynodin työskentelyn pohjaksi oli laadittu kuusitoista artiklaa, jotka perustuivat Martin Bucerin teologiaan. Lasten kastamisesta niissä todettiin lyhyesti, että tämän käytännön torjuminen oli vastoin Raamatua ja Jumalan järjestystä.¹³ Keskustelun aikana ilmeni kuitenkin, että jotkut osanottajat halusivat edelleen jättää kasteesta päättämisen vanhempien asiaksi.¹⁴ Kastekäytännön historia tuli esiin vasta pääsynodissa. Valtaosa sen kokousajasta kului radikaalien johtajien kuulemiseen. Synodin puolesta puhui Martin Bucer. Radikaalit voivat lausua mielipiteensä synodille esitetyistä artikloista ja joko hylätä tai hyväksyä ne. Sen sijaan he eivät voineet enää saada niihin muutoksia.¹⁵ Strassburgin maaseudun seurakunnat olivat nimittäin hyväksyneet artikkelit jo ennen tätä keskustelua.¹⁶

¹⁰ *Deppermann* 1979, 173–174, 247–248.

¹¹ Synodin valmistelijoiden muistio (maaliskuun lopulla 1533); *QGT* 8, 24, 14–30.

¹² *Deppermann* 1979, 249–253.

¹³ *QGT* 8, 27, 3–4. *Deppermann* 1979, 249–250.

¹⁴ Esisynodin pöytäkirja; *QGT* 8, 37–38, 41. Myös Bartholomäus Müller Bucerille 9.6.1533; *QGT* 8, 70. *Deppermann* 1979, 251–252.

¹⁵ *McLaughlin* 1986, 154.

¹⁶ Pääsynodin pöytäkirja 10.6.1533; *QGT* 8, 70–75. *Stupperich* 1978 b, 20.

Maallikkosaarnaajana tunnettu Clemens Ziegler esitti mielipiteensä keskiviikkonaamuna 11.6. ja selitti haluavansa olla uskontoon katsomatta kaikkien ihmisten veli. ”Paavillista kastetta” hän ei kuitenkaan voinut pitää oikeana. Olisi ollut parempi, että ihmiset olisi kastettu vasta heidän tultuaan uskoon. Ziegler ei kuitenkaan halunnut ryhtyä vastustamaan lapsikasteen säilyttämistä. Siksi kastekäytännön historian selvittelyyn ei tässä yhteydessä ollut aihetta. Martin Bucer tyytyikin vain toteamaan, että kaste oli välttämätön ja että sitä käytettäisiin jälleen oikein. Hieman arvoitukselliseksi jää, miksi pöytäkirjassa Bucerin vastauksen jälkeen yllättäen todetaan, että kummeja oli käytetty Augustinuksen aikana vuonna 393, jolloin paaviutta ei ollut vielä tunnettu, ja Ignatiuksen aikana, jo sitäkin aikaisemmin.¹⁷ Oliko Ziegler puuttunut tähän käytäntöön, jota Uusi testamentti ei tuntenut, ja katsonut, että vasta paavi oli tuonut sen kirkkoon yhdessä lapsikasteen kanssa? Vai halusivatko saarnaajat ehkä oma-aloitteisesti osoittaa Zieglerille, että myös kummikäytännön varhainen – paaviutta vanhempi – alkuperä osoitti alkukirkon kastaneen lapsia?

Vangittu Melchior Hoffman sai esittää kritiikkinsä uutta kirkkojärjestystä kohtaan keskiviikkona iltapäivällä. Hän piti lasten kastamista epä-kristillisenä ja paavien kirkkoon tuomana tapana.¹⁸ Keskiviikon osalta niukka ja ilmeisesti hyvin puutteellinen pöytäkirja päättyy tähän Hoffmanin puheenvuoroon. Bucerin ja muiden saarnaajien vastauksesta ei ole mitään mainintaa. Seuraavina päivinä Hoffman ei ainakaan pöytäkirjan mukaan enää puuttunut kastekysymykseen.¹⁹

Laajimman keskustelun Bucer kävi Kaspar von Schwenckfeldin kanssa. Lähteistä ei ilmene, oliko tämä tullut synodiin omasta aloitteestaan vai raadin käskystä. Kokoukselle jättämässään protestaatioissa Schwenckfeld totesi, että hän ei ollut uudestikastaja, vaikka häntä sellaisena pidettiin.²⁰ Schwenckfeld oli yrittänyt olla Strassburgissa hyvin varovainen. Hän ei ollut myöskään julkaissut mitään huomiota herättä-

¹⁷ Pääsynodin pöytäkirja 11.6.1533; *QGT* 8, 78,15–27.

¹⁸ Pääsynodin pöytäkirja 11.6.1533; *QGT* 8, 79,27–30. *Deppermann* 1979, 257.

¹⁹ Pääsynodin pöytäkirja 12. ja 14.6.1533; *QGT* 8, 83,17–32, 89,14–18.

²⁰ *CS* 4, 789,19–21.

vää. Bucer oli kuitenkin alkanut suhtautua häneen yhä kielteisemmin. Bucerin mielestä Schwenckfeldinkin tuli joko hyväksyä selvästi Strassburgin reformaatio tai ilmoittaa vastustavansa sitä.²¹

Kastetta Bucer ja Schwenckfeld ryhtyivät käsittelemään perjantaina iltapäivällä. Schwenckfeld selitti silloin, että vain usko oli tärkeä. Kaste ei välittänyt pelastusta. Siksi uudestikastaminenkaan ei ollut tarpeen.²² Schwenckfeldin käsityksen mukaan lasten kastaminen oli kuitenkin vastoin Kristuksen järjestystä. Apt 21:20–21 osoitti, että Jerusalemin alkuseurakunta oli vain ympärileikannut lapset. Bucer myönsi, että Jerusalemin seurakunnan juutalaiskristityt olivat ympärileikanneet poikalapsensa. Hänen käsityksensä mukaan tästä ei kuitenkaan voitu päätellä, että lapsia ei olisi tämän lisäksi myös kastettu. Tätä Bucer perusteli ehtoollisella: ensimmäisillä kristityillä oli ollut monia juutalaisuudesta periytyneitä seremonioita ja kuitenkin he olivat niiden lisäksi viettäneet myös ehtoollista. Pöytäkirjan mukaan Schwenckfeld myönsi tämän jälkeen, että isät olivat kastaneet lapsia ja antaneet heille ehtoollista. Hänen mielestään se oli kuitenkin ollut väärin.²³

Erään puolisen vuotta myöhemmän kirjeen mukaan Schwenckfeldin ajatuskulkua oli kuitenkin ollut erilainen: hän oli koettanut estää Buceria nojautumasta vanhaan kirkkoon selittämällä, että jos lasten kastamista perusteltiin isien käytännöllä, olisi heille samalla perusteella tullut antaa myös ehtoollista (mitä Strassburgin saarnaajat eivät tehneet).²⁴ Bucer taas oli yrittänyt välttää epäjohdonmukaisuuden toteamalla, että myös isien tavasta viettää jumalanpalvelusta oli pidettävä kiinni.²⁵

Synodin pöytäkirjankin mukaan Bucer käsitteli vastauksessaan vanhan kirkon tapaa jakaa ehtoollista kastetuille lapsille. Hän ei halunnut

²¹ *McLaughlin* 1986, 133, 153.

²² Pääsynodin pöytäkirja 13.6.1533; *QGT* 8, 84: will nit, dass man sich wieder tauffen lassen soll, dann die seeligkheit nit im element, sonder Christo.

²³ Pääsynodin pöytäkirja 13.6.1533; *QGT* 8, 84: die väter haben fleischkinder getauft, haben denen auch das sakrament gereicht; sey aber ein jrrung, die sachen nit all vf rechten grund bracht.

²⁴ Nicolaus Thomae Sigelsbach Konrad Hubertille 7.1.1534; *QGT* 8, 260: argumentante Schwenckfeldio, si iuxta morem patrum pueros baptisare volumus, oportet nos eadem ratione juxta eos missam celebrare, ...

²⁵ Em. kirje; *QGT* 8, 260: optavit patrum missam ecclesiam adhuc habere.

leimata tätä tapaa isien erehdykseksi, vaan myönsi, että kirkossa oli vielä puutteita. Lisäksi Bucer korosti Kristuksen ja uskon välttämättömyyttä sekä selitti kasteen merkitystä. Schwenckfeld taas totesi, että Cyprianus oli hyväksynyt niin messun kuin lapsikasteenkin, mutta ei ollut voinut tällä kuitenkaan muuttaa muuksi sitä tosiasiaa, että ne olivat väärin. Sakramentit oli asetettu vain uskovia ihmisiä varten. Sen sijaan Bucerin mielestä Cyprianuksen aikainen messu oli ollut oikea, koska juuri ulkonainen johti sisäiseen. Hengellisen, sisäisen ei tarvinnut olla aina ennen ulkonaista.²⁶ Väittely lasten kastamisesta jatkui vielä lauantainakin, mutta kastekäytännön historia ei tullut enää esille.²⁷

Synodin päätteeksi kaikkia vaadittiin opettamaan ja elämään kuudentoista artiklan mukaisesti. Opissa tai elämässä puutteita havaitsevien tuli valittaa asiasta raadin jokaiseen seurakuntaan nimittämille valvojille. Sen sijaan raati ei enää aikonut sallia ilman tällaista julkista menettelyä esitettyä kritiikkiä.²⁸ Jälkisyndodissa (20.6.) kaupunkiseurakuntien papit ja valvojat neuvottelivat vielä kuudestatoista artiklasta ja päättivät asettaa työryhmän arvioimaan Schwenckfeldin ja Hoffmanin kirjoituksia. Kokouksessa voitiin todeta, että radikaalit eivät olleet saaneet tukea saarnaajien joukosta, vaan nämä olivat Martin Bucerin takana.²⁹ Synodi oli lujittanut hänen asemaansa Strassburgin hengellisenä johtajana.³⁰

On selvää, että radikaalit olivat tyytymättömiä Strassburgin uuteen kirkkopolitiikkaan. Melchior Hoffman saattoi vankilassaan olla jatkuvasti yhteydessä kannattajiensa kanssa ja jopa saarnata heille ikkunasta.³¹ Lisäksi hän ryhtyi jälleen kirjoittamaan pieniä kirjasia. Hoffman toivoi saavansa niiden avulla julkisuuteen oman käsityksensä synodissa esillä olleista asioista. Viimeistään sen jälkeen, kun ensimmäinen kirjanen oli myös painettu Hagenauissa, raati puuttui asiaan ja päätti, että Hoffmanille

²⁶ Pääsynodin pöytäkirja 13.6.1533; *QGT* 8, 85,1–20.

²⁷ Pääsynodin pöytäkirja 13.6.1533; *QGT* 8, 85,21–87,30.

²⁸ Pääsynodin pöytäkirja 14.6.1533; *QGT* 8, 90,5–15.

²⁹ Jälkisyndodin pöytäkirja; *QGT* 8, 94–96.

³⁰ *Deppermann* 1979, 257–258.

³¹ Jakob Wenckerin muistiin kirjoittama ote raadin pöytäkirjasta 18. ja 23.6.1533; *QGT* 8, 93–94, 98.

ei saanut antaa enää kirjoitusvälineitä.³² Hagenauissa painetun kirjasen lisäksi on säilynyt yksi käsikirjoitus.³³ Kastekäytännön historiaan Hoffman ei näissä kirjasissa puuttunut. Lisäksi Hoffmanin kannattajat kirjoittivat ja julkaisivat oman kuvauksensa pääsynodissa käydystä keskustelusta.³⁴ Sen mukaan lasten kastaminen ei ollut Jumalan järjestyksen mukaista, vaan oli peräisin pahalaisesta ja Kristuksen vastustajan asettama.³⁵

Koska Hoffman oli näin saanut kantansa julkisuuteen, Martin Bucer katsoi välttämättömäksi vastata hänelle. Bucerin kommentti pääsynodissa käytyyn keskusteluun ilmestyi Strassburgissa jo heinäkuun alkupäivinä.³⁶ Bucerin mukaan viimeinen neljästä Hoffmanin keskustelussa esittämästä väitteestä oli koskenut kastetta. Sen mukaan lapsikaste oli pahalaisesta. Siksi kukaan kristitty ei voinut hyväksyä sitä.³⁷ Bucerin tekstistä näkyy vieläkin se kiihtymys, jota Hoffmanin esiintyminen synodissa oli herättänyt. Saarnaajat olivat tiukanneet häneltä, mihin väite lapsikasteen saatanallisesta alkuperästä perustui. Oliko hänellä ehkä kirjoituksia, joilla tällaista väitettä voitiin perustella? Hoffman oli kuitenkin vain kääntänyt kysymyksen takaisin saarnaajille: voitiinko lasten kastamiselle esittää mitään perusteita?³⁸ Bucer kommentoi tätä toteamalla, että juuri Hoffmanin olisi kuulunut perustella pilkallisia puheitaan.³⁹ Bucerin käsityksen mukaan tämä ei kuitenkaan pystynyt esittämään mitään perusteita. Bucer ei tyytynyt tähänkään, vaan totesi, että niitä ei pystyisi esittämään ku-

³² Jakob Wenckerin muistiin kirjoittama ote raadin pöytäkirjasta 30.6.1533; *QGT* 110,30–36. *Krebs & Rott* 1960, 101.

³³ *Krebs & Rott* 1960, 101.

³⁴ Eyn sendbrieff an alle gottsfürchtigen liebhaber der ewigen warheit, inn welchem angezeyget seind die artickel des Melchior Hofmans, derhalben yhn die lerer zu Strassburg als eyn ketzer verdampt vnd inn gefencknüss mit trübsal, qual, spott vnd schand gekrönet vnd besoldet haben (painettuna *QGT* 8, 101–109). *Deppermann* 1979, 259.

³⁵ *QGT* 8, 105,39–106,2.

³⁶ *Krebs & Rott* 1960, 111.

³⁷ *MB* 5, 54,17–18, 95,11–13.

³⁸ *MB* 5, 95: Als wir in aber des ursach frageten, oder schrifftten, fraget er uns: Aus was befehl wir die kinder teufften, ...

³⁹ *MB* 5, 95: wiewol aber nun ye billich gewesen were, das er seines scheltens ursach hette dargethon, ...

kaan muukaan luotu sen paremmin taivaassa kuin maan päällä. Siksi saarnaajat olivat – vastoin akateemisen väittelyn sääntöjä – hyväksyneet Hoffmanin kysymyksen ja selittäneet hänelle, mihin lasten kastaminen perustui.⁴⁰

Bucer lähti liikkeelle sakramenttien välttämättömyydestä ja merkityksestä. Ne olivat myös merkkejä Jumalan tahdosta ihmisiä kohtaan, hänen jo Abrahamin kanssa solmimansa liiton merkkejä.⁴¹ Bucerin mukaan Hoffman oli kuitenkin esittänyt viisi perustetta, jotka kastajien mielestä osoittivat, että lasten kastaminen ei Raamatun mukaan ollut oikein. Niistä kolmas liittyi myös kastekäytännön historiaan. Sen mukaan Jeesus oli käskennyt kastaa ne, jotka uskoivat ja tunnustivat uskonsa (Mt 28:19 ja Mk 16:16). Apostolit olivat tehneet näin. Vasta paavi oli aloittanut lasten kastamisen.⁴² Bucer yritti osoittaa tämän käsityksen vääräksi esittämällä todisteensa: ”kalliin marttyyrin ja Kristuksen todistajan” Origeneen Roomalaiskirjeen 6. luvun selityksen,⁴³ Augustinuksen 1. Mooseksen kirjan selityksen ja Cyprianuksen kirjeen Fidukselle. Bucerin mukaan kaikki muutkin pyhät isät todistivat samoin.⁴⁴ Origenes oli opettanut vuonna 235, Cyprianus vuonna 250 ja Augustinus vuonna 347 Kristuksen syntymän jälkeen.⁴⁵ Rajoittamalla todistajansa näihin kolmeen ja ajoittamalla heidät hyvin tarkasti Bucer lienee halunnut korostaa, että Hoffmanin väite oli aivan mahdoton: lapsikaste ei voinut olla mitenkään paavien aloittama tapa, koska paaviutta ei ollut vielä näiden isien aikana ollut olemassakaan.

Yritettyään kumota Hoffmanin perusteet Bucer esitti vielä yhteenvedon. Hänen mukaansa lasten kastaminen oli Jumalan ylistämistä. Lapsille tehtiin siinä samaa kuin Jeesus itse oli tehnyt heille. Apostolit olivat antaneet tämän käytännön kirkolle. Kaikki pyhät marttyyrit ja muut kris-

⁴⁰ MB 5, 95,16–19.

⁴¹ MB 5, 95–98.

⁴² MB 5, 98: Also habens auch die Apostel gebraucht, der Bapst habe erst den kindertauff auffbracht.

⁴³ Bucer viittasi Origeneen Roomalaiskirjeen 6. luvun selitykseen. Hän lienee kuitenkin tarkoittanut 5. luvun selitystä. Ks. s. 127 alav. 47.

⁴⁴ MB 5, 104: So meldet der h. Ciprianus des kindertauffs als eins braucht, der allweg in der kirchen gwesen seye, des gleichen alle andere heyiligen va(e)tter.

⁴⁵ MB 5, 104,5–6.

tityt olivat siitä lähtien säilyttäneet sen vastalauseita.⁴⁶ Tämä käytäntö oli vaikuttanut siihen, että kristuksen evankeliumi ja kristillinen elämä – sikäli kuin niitä vielä oli jäljellä – olivat säilyneet reformaation aikaan asti. Lapsikasteen vastustaminen oli aivan uusi asia. ”Rakkaan hurskaan kristityn” tuli kuitenkin miettiä, oliko oikein, että riidanhaluiset ja muis-sakin asioissa pahasti erehtyneet ihmiset hylkäsivät epäkristillisenä sel-laista, mikä oli ollut apostolien ajasta lähtien koko Kristuksen kirkon niin hyvä ja kristillinen käytäntö kaikkialla maailmassa ja oli edelleen-kin.⁴⁷ Lapsikastetta eivät hyväksyneet pelkästään ne kristityt, jotka tun-nustivat paavin johtoaseman, vaan myös kreikkalaiset, juutalaiset ja poikkeuksetta kaikki, jotka huusivat avuksi Kristuksen nimeä.⁴⁸ Tällaise-na Hoffmanin hyökkäys lapsikastetta vastaan oli pyhien yhteyden ja todellisen kirkon tuhoamista.⁴⁹ Muut hänen synodissa esittämänsä väit-teet olivat olleet vanhan kirkon jo torjuntia harhaoppeja. Sen sijaan uudestikastaminen oli uusi erehdys – täytyihän paholaisen toki keksiä tänäkin aikana jotakin uutta. Tarkoitus oli kuitenkin sama: luoda Juma-lan valtakuntaan harhaoppeja sekä kapinaa.⁵⁰

Strassburgin raadille Hoffmanin kannattajien ja Bucerin polemiikki oli ikävä takaisku. Synodi ei näyttänytkaan johtavan kirkollisten olojen vakiintumiseen. Kiistely vain siirtyi uudelle tasolle ja uhkasi laajeta entisestään. Tämän vuoksi raati paheksui sitä, että Bucer oli julkaissut kirjoituksensa sen tietämättä.⁵¹ Polemiikkia ei kuitenkaan voitu enää peruuttaa. Bucer lähetti jo heinäkuussa kirjastaan eri tahoille⁵² ja pyysi siitä myös Zürichin teologien lausuntoa.⁵³

⁴⁶ MB 5, 105–106: Solichs haben nun die Apostel der christlichen gemein erstlich dargeben und seyther alle heyliche martyrers und andere also ge-brauchet on einiges menschengeschiedens widersprechen, ...

⁴⁷ MB 5, 106: und als unchristlich hinwerffen, das die gantze kirch Christi von der Apostel zeyt her so wol und christlich gebrauchet hatt und noch ge-brauchet, so weyt die welt ist, ...

⁴⁸ MB 5, 106, 12–14.

⁴⁹ MB 5, 106, 32–34.

⁵⁰ MB 5, 107, 9–11.

⁵¹ Jakob Wenckerin muistiin kirjoittama ote raadin pöytäkirjasta 7.7.1533; QGT 8, 117.

⁵² Bucer Ambrosius Blarerille 8.7.(1533); QGT 8, 117. Bucer Hessenin maa-kreiville 11.7.1533; QGT 8, 120.

⁵³ Bucer Zürichin saarnaajille 11.7.1533; QGT 8, 120.

Myöskään Kaspar von Schwenckfeld ei luopunut käsityksistään eikä suostunut hyväksymään Strassburgin uutta kirkollista järjestystä. Saarnaajat lähettivät hänelle siksi elokuussa laajan kirjeen, jossa he yrittivät osoittaa oikean tien.⁵⁴ Lasten kastamista kirjeessä perusteltiin sillä, että sitä ei ollut kielletty Uudessa testamentissa. Herran Jeesuksen Kristuksen kunnia ja rakkaus hänen pyhään seurakuntaansa, joka alusta lähtien oli kastanut lapsia, vaati pitämään kiinni tästä tavasta.⁵⁵ Saarnaajien kirjeestä näkyy, miten reformaation ja restitutionen tiedot olivat Strassburgissa jo eronneet toisistaan. Saarnaajat torjuivat Schwenckfeldin pyrkimyksen irtaantua historiassa vaikuttaneesta kirkosta ja ymmärtää oikea usko pelkästään sisäiseksi suhteeksi Jumalaan. Kristus ja hänen kirkkonsa kuuluivat yhteen. Siksi kirkon alusta lähtien tunnustamasta tavasta luopuminen merkitsi myös Kristuksen kunnian kieltämistä.

Schwenckfeld vastasi saarnaajille elo–syyskuun vaihteessa ja selitti uskoaan. Kastekysymyksen hän sivuutti toteamalla, että häntä ei kiinnostanut lapsikaste, vaan Jeesuksen Kristuksen kaste, joka tapahtui Hengessä ja tulella (Mt 3:11).⁵⁶ Lapsikaste oli vain tämän oikean, todellisen kasteen esteenä.⁵⁷ Syyskuun alkupäivinä Schwenckfeld matkusti Speyerin kautta Augsburgiin.⁵⁸ Speyerissa hän kirjoitti pitkän kirjeen Zürichin Pyhän Pietarin seurakunnan kirkkoherralle Leo Judille. Schwenckfeld oli käynyt kirjeitse keskustelua tämän kanssa⁵⁹ ja selitti nytkin ajatuksiaan. Hän valitti jälleen, että lapsikaste oli syrjäyttänyt Jeesuksen Kristuksen kasteen, joka tapahtui Hengessä ja tulella. Schwenckfeld oli nyt sitä mieltä, että pakanuudesta kristinuskoon kääntyvien ihmisten lasten kastaminen oli tullut ympärileikkauksen tilalle heti apostoli Paavalin jälkeen. Väärät opettajat olivat ottaneet tämän tavan käyttöön ja julistaneet sen autuudeksi.⁶⁰

⁵⁴ Strassburgissa säilynyt puhtaaksikirjoitettu kappale on Kaspar Hedion käsialaa. *Krebs & Rott* 1960, 129.

⁵⁵ *QGT* 8, 127,6–14.

⁵⁶ CS 4, 819: Mit dem kindertauff hab ich nichts zuschaffen. Ich bekomme mich / vmb den Tauff Jesu christi / der im geist vnd feur geschicht.

⁵⁷ CS 4, 819,11–14.

⁵⁸ *Schultz* 1946, 220–222.

⁵⁹ Lähemmin *McLaughlin* 1986, 149.

⁶⁰ CS 4, 839–840: Das der kinder Tauff an stadt / der beschneittung bey den Jungen Heiden / eben wie die beschneittung bey den alten / bald / Inn erster

Schwenckfeldin käsitys kastekäytännön historiasta oli kesän 1530 jälkeen muuttunut. Schwenckfeld myönsi nyt, että lapsikaste oli tullut käyttöön jo hyvin varhain. On todennäköistä, että Strassburgin saarnaajien esittämät argumentit olivat vaikuttaneet häneen. Minkäänlaiseen lähenytymiseen reformaattoreiden kanssa tämä ei kuitenkaan johtanut, koska vanhaa kirkkoakaan ei Schwenckfeldin käsityksen mukaan välttämättä tarvinnut kuunnella.

7.5. Historiallinen argumentti jää reformaattoreiden aseeksi

Kesän tapahtumien jälkeen oli selvää, että radikaalit eivät voisi saada Strassburgin reformaatioliikettä puolelleen. Myöskään heidän kastekäytännön historiasta esittämänsä kuva ei ollut saanut vastakaikua. Viimeinen sana oli jäänyt reformaatioliikkeen johtajille, jotka toivoivat raadin luovan uuden yhtenäisen kirkollisen järjestyksen. Kesän jälkeen keskustelu lapsikasteen perusteista alkoi jäädä sivuun. Nyt kysyttiin enää vain sitä, oliko raadilla oikeus tai suorastaan velvollisuus vaientaa eri mieltä olevat.

Lokakuussa raati päätti saarnaajien esityksestä järjestää vielä avoinna olevien kysymysten ratkaisemiseksi uuden Strassburgin kaupunkiseurakuntien synodin.¹ Sitä varten oli laadittu ehdotus Strassburgin uudeksi kirkkojärjestykseksi. Tämän ehdotuksen mukaan kaikki syntyneet lapset tuli kastaa säädettävän määräajan kuluessa. Kasteen merkityksen ja Vanhan testamentin ympärileikkauskäytännön lisäksi tätä perusteltiin myös sillä, että kirkko oli – kuten ”ikivanhat” todistivat – saanut tavan kastaa lapset apostoleilta ja pitänyt siitä koko ajan kiinni.²

New nach dem abgange paulj durch die falschen Apostellnn ist eingefuert Vnd / als zur selikeitt notig gepredigett worden ...

¹ Saarnaajien anomus (ennen 13.10.1533); *QGT* 8, 143–144. Raadin päätös synodin järjestämisestä (13.)10.1533; *QGT* 8, 144.

² *QGT* 8, 141: wie den brauch die kirch von apostelen, als die vralten zeugen, empfangen, biss anher haltet, ... Ehdotuksen laatineen toimikunnan kokoonpanosta *Krebs & Rott* 1960, 135 alav. 1.

Lokakuun lopulla (23.–29.10.1533) pidetyssä synodissa kysymys lapsikasteen oikeutuksesta tuli esiin radikaalien oppien arvioinnin yhteydessä. Kesällä tehtäväksi määrätty arvio Schwenckfeldin ja Hoffmanin opeista esitettiin nyt synodille. Hoffmanin opin yhteenvedossa todettiin hänen neljänneksi pääväitteekseen se, että lapsikaste oli lähtöisin pahalaisesta.³ Lisäksi lausunnossa selostettiin Hoffmanin kastekäytännön historiasta keväällä esittämä käsitys.⁴ Se todettiin kauhistuttavaksi Jumalan armon ja kaikkien pyhien isien käytännön pilkkaamiseksi.⁵ Augustinus todisti, että lapsikaste oli peräisin apostoleilta. Cyprianus ja Origenes olivat kastaneet lapsia. Tämä käytäntö ei siis mitenkään ollut voinut alkaa vasta 400 vuotta Kristuksen syntymän jälkeen kuten Hoffman oli väittänyt. Lausunnon lopussa todettiin Schwenckfeldistä varovasti vain, että tämä opetti eri tavalla kuin Strassburgin saarnaajat. Sen sijaan Hoffman leimattiin todella vaaralliseksi jumalanpilkkaajaksi.⁶ Näissä arvioissa radikaalien johtajat on nähty raadin ja sen tuella syntyvän uuden kirkon näkökulmasta. Hoffmanin apokalyptinen, sosiaalista tyytymättömyyttä huokuva kristillisyyden tuntui todella vaaralliselta. Schwenckfeldin sisäänpäin kääntynyt usko ei näyttänyt yhtä pahalta, vaikka se teologisesti ajatellen oli radikaalimpaa.

Strassburgin johtaville saarnaajille synodi oli kuitenkin pettymys. Kaikki papit eivät vielääkään hyväksyneet sitä, että raati ulotti valtansa hengellisen elämän piiriin. Myös raati itse epäroï ja pohti, tuliko sen todella ryhtyä vaientamaan toisin ajattelevat ja luoda yhtenäinen kirkollinen järjestys. Se aikoi sallia edelleen myös eriävät mielipiteet, kunhan ne vain eivät uhanneet kaupunkiyhteisön sisäistä rauhaa ja näkyvää yhtenäisyyttä.⁷ Kirkkojärjestysehdotusta ei siksi vahvistettu eikä myöskään lasten kastamista tehty pakolliseksi.⁸

³ QGT 8, 183,17–18.

⁴ QGT 8, 184, 12–17.

⁵ QGT 8, 192: dan ie erschrocklichen, das man mit offentlicher lügen solle jederman gestatten die gnad gottes und aller heiligen vetter bruch zu lesteren.

⁶ QGT 8, 192,31–193,12. Deppermann 1979, 264.

⁷ Synodin pöytäkirja 23.10.1533; QGT 8, 178,26–29. Deppermann 1979, 263–264.

⁸ Synodin pöytäkirja 23.10.1533; QGT 8, 179,34–180,2. Deppermann 1979, 264.

Käytännössä radikaalit saattoivat edelleen toimia ja kokoontua Strassburgissa varsin vapaasti.⁹ Melchior Hoffmanin kannattajien piirissä kohosi kiihtymys korkeimmilleen vuodenvaihteessa, kun ”Kaikkein korkeimman todistaja” oli ollut vangittuna puoli vuotta ja odotettu vuosi 1533 oli päättymässä.¹⁰ Huhuja Hoffmanin kannattajien (melchiorilais-ten) salaisista kokouksista ja kapinahankkeista oli liikkeellä. Strassburgilaisten huomio alkoi kuitenkin kiinnittyä yhä enemmän Münsteristä tuleviin uutisiin. Sikäläinen reformaatioliike näytti olevan radikalisoitumassa kastajaliikkeeksi. Raati sai jo marraskuussa tietää Münsterin tapahtumista ja päätti koettaa torjua melchiorilaisten Strassburgin tapahtumista levittämät väärät tiedot.¹¹ Lisäksi raati nojautui Martin Bucerin kesäkuun synodissa käydystä keskustelusta kirjoittamaan kuvaukseen, jonka julkaisemista se alunperin oli paheksunut. Nyt kirjanen julkaistiin Strassburgissa myös hollanniksi. Münsterissä taas ilmestyi alasaksalainen käännös.¹² Kuten edellä on osoitettu, oli kastekäytännön historiaan nojautuminen varsin keskeinen osa Bucerin kirjasen argumentaatiota. Strassburgilaiset eivät tyytyneet vielä tähänkään. Raati toivoi, että saarnaajat kumoaisivat Münsterin radikaalien väitteet.¹³ Martin Bucer otti myös tämän tehtävän vastaan. Strassburg ja sen saarnaajat olivat näin lähteneet mukaan Alankomaiden ja Luoteis-Saksan reformaation suunnasta alkaneeseen taisteluun.

Reformaattoreiden tavoittelemaa yhtenäistä kirkollista järjestystä ei vastustettu ainoastaan radikaalien piirissä. Strassburgissa toista vuotta asunut baijerilainen humanisti Jakob Ziegler oli lähtenyt jo kesäkuun alussa pois Reinin kaupungista, koska hän ei hyväksynyt saarnaajien ja raadin pyrkimystä luoda synodin avulla yhtenäinen, pakkoon perustuva kirkollinen järjestys.¹⁴ Joskus vuoden 1533 loppupuolella Ziegler kirjoit-

⁹ Strassburgin saarnaajat raadille tammi–helmikuun vaihteessa 1534; *QGT* 8, 267,13–15.

¹⁰ *Deppermann* 1979, 266.

¹¹ Jakob Wenckerin muistiin kirjoittama ote raadin pöytäkirjasta 11.11.1533; *QGT* 8, 204. Münsterin tapahtumista ks. s. 156–166.

¹² *Krebs & Rott* 1960, 116.

¹³ Jakob Wenckerin muistiin kirjoittama ote raadin pöytäkirjasta 11.11.1533; *QGT* 8, 204,12–14.

¹⁴ *Krebs & Rott* 1960, 22 alav. 2. *Deppermann* 1979, 253.

ti Baden-Badenissa Synodus-nimisen kannanoton Strassburgin tapahtumiin. Siinä hän valitti myös kasteesta syntyneitä riitaa ja syytti saarnaajia siitä, että he olivat puolustaneet lasten kastamista itsepäisesti ja raivokkaasti.¹⁵ Zieglerin kannanotto kuvasti niiden strassburgilaisten ajatuksia, jotka halusivat pitää kiinni kaupungin vapaamielisestä perinteestä.

Koska Zieglerin kannanotto tunnettiin pian myös Strassburgissa, Bucer kirjoitti siihen helmikuun alussa 1534 saarnaajien puolesta vastauksen, joka oli osoitettu seurakuntien valvojille. Siinä hän leimasi lapsikasteen itsepäistä puolustamista koskevan syytöksen käsittämättömäksi. Oli ihmeellistä syyttää reformaattoreita itsepäisyydestä pelkästään siksi, että he eivät luopuneet puolustamasta apostoleilta saatua kirkon tapaa harhappisten edessä.¹⁶ Lisäksi Bucer nojautui taitavasti siihen tosiasiaan, että Ziegler ei itsekään ollut antanut kastaa itseään uudelleen: kastajien perusteet olivat niin heikkoja, että he eivät olleet kyenneet vakuuttamaan niillä edes Ziegleriä itseäänkään.¹⁷

Kaspar Hedio oli tammikuun puolivälissä vaatinut saarnassaan raatia vakiinnuttamaan lopultakin uuden kirkollisen järjestyksen ja estämään radikaalien toiminnan.¹⁸ Tammikuun lopulla saarnaajat uhkasivat erota joukolla viroistaan, mikäli raati ei ryhtyisi toteuttamaan synodeissa jo valmisteltua järjestystä.¹⁹ Tämä vaatimus sai pian kuuluvan kaikupohjan Münsterin tapahtumista.²⁰ Melchiorilaisten nousu valtaan Westfalenin suurimmassa kaupungissa ei ollut Strassburgille mikään yhdentekevä asia. Raati taipui saarnaajien vaatimukseen ja ryhtyi maaliskuusta lähtien luomaan yhtenäistä seurakuntaelämää, jossa toisinajatteliijoille ei ollut sijaa. Samalla raati keskitti hengellisen vallan tiukasti omiin käsiinsä.

¹⁵ *QGT* 8, 235: Baptisma in crudelem contentionem coniectum est, et hinc defensum peruicacia et furore summo, ...

¹⁶ *QGT* 8, 276: Mira vero peruicacia, quod non cedimus haereticis obseruationem ecclesiae ab ipsis traditam apostolis ...

¹⁷ *QGT* 8, 276, 14–16.

¹⁸ Kaspar Hedion saarna 14.1.1534; *QGT* 8, 262–263.

¹⁹ Saarnaajien kirje raadille tammi–helmikuun vaihteessa 1534; *QGT* 8, 266–269. *Deppermann* 1979, 266–267.

²⁰ Tästä *Deppermann* 1979, 267.

Radikaalien vähänkin huomiota herättävä toiminta kävi kesästä 1534 lähtien mahdottomaksi.²¹

Kesäkuun lopulla valmistuneessa kirkkojärjestyksessä määrättiin, että kaikki lapset oli kastettava julkisesti vanhempien omassa seurakunnassa. Kirkko nimittäin oli saanut – kuten ”ikivanhat” todistivat – apostoleilta tavan kastaa lapset ja pitänyt sen voimassa.²² Lisäksi lasten kastamista perusteltiin ympärileikkauskäytännöllä ja kasteen suurella merkityksellä.²³ Myös kummijärjestelmä oli säilytettävä, koska se oli vanha kristillinen käytäntö ja muutkin puhdasta evankeliumia saarnaavat kirkot pitivät vastalauseita kiinni siitä.²⁴

Strassburgissa käyty väittely lapsikasteen perusteista oli ohi. Nyt kytyttiin enää vain sitä, oliko raadilla oikeus vaientaa eri mieltä olevat. Kirkon historia nousi jälleen esiin, mutta nyt eri näkökulmasta. Martin Bucer oli jo joulukuussa 1533 vedonnut siihen, että kristityt hallitsijat olivat vanhan kirkon aikana estäneet harhaoppien levittämisen voimakkein. Isät olivat hyväksyneet sen.²⁵ Myös keväällä 1535 saarnaajat perustelivat harhaoppien tukahduttamista vetoamalla Augustinuksen kantaan.²⁶

²¹ Lähemmin *Deppermann* 1979, 267–270.

²² *MB* 5, 32: wie die Kirch den brauch von den Apostolen, als die uralten uns beze gen, empfangen, biss anher gehalten, ...

²³ *MB* 5, 32,15–24.

²⁴ *MB* 5, 32,8–10.

²⁵ Bucerin laatima Strassburgin saarnaajien vastaus Anton Engelbrechtin kessällä pidetystä esisynodista kirjoittamaan kuvaukseen; *QGT* 8, 230,1–13. Tämä laajan historiallisen katsauksen sisältävä kirjoitus on kokonaan painettuna *MB* 5, 434–501.

²⁶ Strassburgin saarnaajien kastajaliikettä koskeva lausunto ennen 3.6.1535: *QGT* 8, 463,19–464,11. Myös *Krebs & Rott* 1960, 438–439.

8. Münsterin restituuio

8.1. Historiallinen argumentti osoittautuu Münsterissäkin voimattomaksi aseeksi

Luoteis-Saksaan ja Alankomaihin ei kastajaliike levinnyt vielä 1520-luvulla.¹ Vasta Melchior Hoffman toi sen mukanaan paettuaan Strassburgista keväällä 1530 takaisin pohjoiseen. Seuraavina vuosina hän vaikutti Friisinmaalla ja Hollannissa. Hoffmanin apokalyptinen sanoma edessä olevasta lopputaistelusta jumalattomia vastaan löysi suotuisan maaperän. Alankomaista ja Luoteis-Saksasta tuli melchiorilaisten tärkein tukialue. Hoffmanin jouduttua Strassburgin raadin vangiksi nousi haarlemilainen Jan Mathijsz vuoden 1533 lopulla Alankomaiden melchiorilaisten johtajaksi. Hänen lähettämänsä apostolit kastoivat monin paikoin suuret joukot ihmisiä.² Suurimman menestyksen he saavuttivat Münsterissä.

Westfalenin vanhaan piispankaupunkiin oli 1530-luvun alussa syntynyt reformaatioliike, jonka keskeinen hahmo oli Pyhän Mauritiuksen seurakunnan kappalainen Bernhard Rothmann. Tämä oli käynyt vuonna 1531 Wittenbergissä ja Strassburgissa onnistumatta kuitenkin tapamaan Lutheria ja Buceria. Varsinkin Strassburgin matka ja tutustuminen sikäläisiin radikaaleihin virtauksiin oli Rothmannille tärkeä.³ Münsterissä taistelu hengellisen elämän suunnasta kytkeytyi alusta lähtien piispan, raadin ja ammattikuntien taisteluun vallasta.⁴ Münsterin piispaksi kesällä 1532 tulleen Franz von Waldeckin ei onnistunut vaientaa Rothmannia.

¹ Mellink 1975, 206–207.

² Mellink 1975, 207.

³ Stupperich 1970, XII–XIII, XVI.

⁴ Tästä etenkin Bakker 1978.

Reformaatioliike tukeutui ammattikuntiin, ja sen voima kasvoi. Talvella 1533 reformaation kannattajat tarttuivat jo aseisiin ja raati pakotti piispan hyväksymään siihen saakka toimeenpannut reformit. Hessenin maakreivi toimi kiistassa välittäjänä.⁵ Münsterin raati oli näin ryhtynyt vastustamaan piispaa. Se toivoi saavansa tarvittaessa tukea Hessenin maakreiviltä ja muilta luterilaisilta ruhtinailta.⁶

Raadilla oli nyt suhteellisen vapaat kädet ryhtyä toteuttamaan reformaatiota – niin kuin lukuisissa muissa kaupungeissa oli jo tehty. Maalisukuussa 1533 toimintansa aloittanut uusi raati ryhtyi valmistelemaan uutta, reformatorista kirkkojärjestystä. Tällöin ilmeni, että reformaation toimeenpaneminen ei ollutkaan Münsterissä aivan yksinkertainen asia. Kaupunkiin oli nimittäin saapunut muutamia Jülichistä Kölnin länsipuolelta karkotettuja pappeja, jotka leimasivat lasten kastamisen vääräksi käytännöksi. Bernhard Rothmann ja monet muutkin reformaatiota kannattavat münsteriläiset papit omaksuivat ennen pitkää tämän ajatuksen.⁷

Vielä uutta raatia varten kirjoitetussa, todennäköisesti Rothmannin käsialaa olevassa muistiossa, joka sisältää Ulmin ja Baselin mallien mukaisen kirkkokurijärjestyksen suuntaviivat, lapsikasteen vastustajia uhattiin rangaistuksella.⁸ Huhtikuussa 1533 valmistunut kirkkojärjestys-ehdotus on kadonnut. Kaikesta päättäen siinä suhtauduttiin kuitenkin lasten kastamiseen jo kriittisesti.⁹ Rothmannin ja hänen kannattajiensa omaksumien uusien ajatusten vuoksi Münsterin reformaatioliike alkoi jakaantua. Raati piti lapsikasteen epäilemistä hyvin vaarallisena, koska se pelkäsi menettävänsä luterilaisten ruhtinaiden tuen ja joutuvansa poliittisesti aivan eristyksiin.¹⁰ Raati päätti siksi lähettää kirkkojärjestys-ehdotuksen Hessenin maakreiville ja pyytää, että se korjattaisiin Raamatun mukaiseksi.¹¹

⁵ Bakker 1978, 171, 173. Klötzer 1992, 36–37.

⁶ Klötzer 1992, 43.

⁷ Tutkimuksessa on keskusteltu paljon tästä käänteestä (viimeksi Klötzer 1992, 47). Lähteiden niukkuuden vuoksi Münsterissä tapahtunut käänne sekä Rothmannin motiivit ja osuus siinä jäänevät kuitenkin selvittämättä.

⁸ Lähemmin Brecht 1985, 64. Ehdotus kirkkokurijärjestykseksi on painettuna Cornelius 1860, 320–327. Siitä myös Klötzer 1992, 43–44.

⁹ Klötzer 1992, 48.

¹⁰ Klötzer 1992, 46–47.

¹¹ Stupperich 1970, 129. Brecht 1985, 65–66.

Münsteristä tulevat uutiset alkoivat herättää laajaa huomiota. Melancthon kirjoitti Rothmannille ja vakuutti, että ”kukaan oppineista” ei ollut vielä ryhtynyt vastustamaan lasten kastamista, vaan kaikki pitivät sitä sallittuna tai jopa välttämättömänä.¹² Toisaalta myös Alankomaiden melchiorilaiset kiinnostuivat Münsteristä. On todennäköistä, että Leidenistä kotoisin ollut Jan Beukelsz toi heidän oppinsa ja apokalyptisen odotuksen sinne kesällä 1533.¹³

Hessenin maakreivi oli pyytännyt kirkkojärjestysehdotuksesta teologiansa lausunnon ja lähetti sen heinäkuun alussa Münsteriin. Lausunnon tarkkaa sisältöä ei tunneta. Bernhard Rothmannin siihen kirjoittaman vastauksen perusteella voidaan kuitenkin päätellä, että hesseniläiset olivat löytäneet huomauttamista ainakin pappien virkaan kutsumista ja sakramentteja koskevista kohdista. Lasten kastamista he näyttävät puolustaneen Raamattuun ja todennäköisesti myös vanhaan kirkkoon nojautumalla.¹⁴ Maakreivi Filip toivoi Hessenin raadille lähettämässään saatekirjeessä, että se ottaisi lausunnossa esitetyt muutokset huomioon.¹⁵

On selvää, että Bernhard Rothmann ja hänen kannattajansa eivät hyväksyneet Hessenin teologien lausuntoa. Rothmann kirjoitti heinäkuussa – ilmeisesti heti lausunnon saapumisen jälkeen – raadille oman kannanottonsa siihen.¹⁶ Hänen mielestään lausunnon muutamat kohdat olivat enemmän hesseniläisten omien mielipiteiden kuin Raamatun mukaisia. Rothmann torjui Hessenin teologien käsityksen sakramenttien luonteesta¹⁷ ja heidän yrityksensä perustella lasten kastamista Raamatun avulla.¹⁸ Sitten hän tuli kastekäytännön historiaan. Rothmannin mukaan apostolit olivat kastaneet vain sanan kuulleita ja siihen uskoneita ihmisiä. Tämän mukaisesti myös vanha kirkko oli kastanut kristinuskon pääkohdat hyvin

¹² Melancthon Rothmannille (n. toukokuussa 1533?); *RS*, 42.

¹³ *Brecht* 1985, 65.

¹⁴ Hessenin teologien lausuntoon kirjoittamassaan vastauksessa Rothmann nojautui vanhaan kirkkoon. Tämä viitanee siihen, että hesseniläisetkin olivat tehneet näin.

¹⁵ *Stupperich* 1970, 129.

¹⁶ Tämä 24.7.1533 päivätty kirjoitus on painettuna *RS*, 130–138. *Stupperich* 1970, 129.

¹⁷ *RS*, 132–133.

¹⁸ *RS*, 133–135.

oppineita katekumeeneja. Rothmannin kirjoituksen ainoassa, Strassburgissa säilyneessä kappaleessa on tähän kohtaan lisätty toisella käsialalla vielä hänen perusteitaan selventävä lisähuomautus: kuten vanhat opettajat todistavat.¹⁹ Sivun reunassa olevissa viitteissä mainittiin tällaisina todisteina Tertullianuksen Katumuksesta-teos, Hilariuksen Kolminaisuudesta- ja Keisari Konstantiusta vastaan -teokset sekä muutamia Gratianuksen kokoelman kastetta käsittelevään osaan sisältyviä lähteitä.²⁰ Rothmannin mielestä kirkossa oli ollut lapsikasteen käyttöön ottamisesta lähtien havaittavissa vain vähän hyvää hedelmää. Kastekäytännön muuttamisen ajankohtaa Rothmann ei kuitenkaan lähemmin määritellyt.²¹ Vähän myöhemmin hän totesi vielä, että lapsikaste oli ollut lähes kaiken kirkossa ilmenneen rappion alkusyy,²² koska kirkko ei sen käyttöön ottamisen jälkeen ollut pystynyt enää valvomaan, keitä sen jäseniksi tuli.

Münsterin raati oli joutunut vaikeaan tilanteeseen. Se pelkäsi valtakunnan johdon puuttumista asioihin. Jäljellä oli kuitenkin eräs keino, johon monet muutkin olivat jo tarttuneet: Münsterin raatikin päätti järjestää väittelyn, jossa kiistanalaiset kysymykset selvitettäisiin. Asian puuhamiehenä oli raadin vaikutusvaltainen syndikus, tohtori Johann von der Wieck. Radikaalien saarnaajien päävastustajaksi pyydettiin Dülmeeniin asettunut arvostettu, mutta jo iäkäs humanisti Hermann van dem Busche.²³ Hän oli jo 1520-luvun alussa tullut tunnetuksi reformaatioliikkeen kannattajana ja toiminut sittemmin historian opettajana Marburgin

¹⁹ RS, 134: Dem nach hat auch die alte kirche, wie die alten lerer unnd etzliche weiter betzeugenn, alleyne catecumenos, das ist in denn haupt stuckenn Christlicher lehr wol underrichtet, getaufft.

²⁰ RS, 134–135.

²¹ RS, 135. Tekstin reunassa on tällä kohtaa viitattu Origeneen Rm 6:n selitykseen. *Stupperichin* (1970, 135 alav. 8) mukaan tämä viittaus tarkoittaa Rm 5:n selitystä, jossa oli kysymys lapsikasteen alkuperästä (PG 14, 1047). *Stupperichin* selitys ei voi pitää paikkaansa. Rothmannin tekstin reunassa oleva viittaus Origeneen Rm 6:n selitykseen liittyy tekstissä juuri tällä kohtaa esitettyyn ajatukseen, jonka mukaan ketään ei voitu kastaa ennen kuin hän oli hengellisesti kuollut. Rothmann viittasi tämän ajatuksen yhteydessä myöhemminkin juuri Origeneen Rm 6:n selitykseen (PG 14, 1075). Ks. s. 163.

²² RS, 135: Dem nach ist auch die kinder tauff ein anfang schir allerverwostunge in die heilige kirch geressen, ...

²³ *Stupperich* 1970, 94.

yliopistossa.²⁴ Väittely pidettiin Münsterin raatihuoneessa 7.–8.8.1533. Koska taistelu Münsterin hengellisen elämän suunnasta keskittyi kaste-kysymykseen, tämä ongelma hallitsi väittelyäkin. Myös perinteistä kato-lista uskoa kannattavat yhteisen elämän veljet oli hyväksytty mukaan vastustamaan radikaaleja.

Johann von der Wieck vetosi aloituspuheenvuorossaan Hessenin teo-logien lausuntoon, syytti radikaaleja saarnaajia pyhän kirkon auktoritee-tin horjuttamisesta ja kehotti heitä perustelemaan oppinsa Raamatun avulla.²⁵ Myös Bernhard Rothmann korosti, että oppia oli arvioitava yksinomaan puhtaalla Jumalan sanalla. Hänen mielestään reformaation hedelmät osoittivat, että julistettu evankeliumi ei ollut vielä oikea.²⁶ Rothmannin mielestä kirkollista elämää oli siis muutettava rohkeammin kuin raati ja muut maltillisen reformaation kannattajat halusivat. Myös Hermann van dem Buschen mukaan riidanalaiset asiat oli ratkaistava yksinomaan Jumalan sanan avulla.²⁷ Tästä asiasta ei ollut erimielisyyttä. Mutta miten Raamattu voitiin ymmärtää oikein? Hermann van dem Busche yritti osoittaa, että kastajaliikkeen periaate, jonka mukaan kir-kossa ei saanut olla mitään sellaista, mitä ei ollut nimenomaan käsketty Raamatussa, oli väärä. Hänen mielestään lasten kastaminen voitiin pe-rustella Raamatun avulla riittävän hyvin kaikille muille paitsi riidanha-luisille ihmisille.²⁸ Bernhard Rothmann taas piti kastajien periaatetta oikeana ja perusteltuna sekä lasten kastamista Raamatun vastaisena.²⁹

Kysymys raamatuntulkinnan periaatteista oli näin noussut väittelyn keskeiseksi kysymykseksi. Bernhard Rothmannin puheenvuoro ei va-kuuttanut Hermann van dem Buschea, vaan tämä totesi pitävänsä kiinni käsityksestään ja selitti vielä tarkemmin, miten Raamattua oli käytettävä. Lasten kastamista ei tarvinnut perustella selvillä, ”avoimilla” Raamatun

²⁴ Arffman 1985, 158, 173.

²⁵ RS, 96–97.

²⁶ RS, 98: dat dat Euangelion noch nicht recht wer, merckt men by den fruchten woll.

²⁷ RS, 100: In wilch alleine mit gotlichen worden und schrifften gehandelt wert, ...

²⁸ RS, 101–102.

²⁹ RS, 103.

sanoilla.³⁰ Raamattuun nimittäin sisältyi myös sellaista, mitä siinä ei ollut suoraan ilmaistu.³¹ Tekstin lisäksi myös siitä seuraavat johtopäätökset olivat keskustelussa käypä argumentti. Hermann van dem Busche yrittikin osoittaa, että tällaisia johtopäätöksiä voitiin tehdä. Niiden lisäksi oli otettava huomioon myös kastekäytännön historia. Apostolien aikoihin asti ulottuva tapa nimetä kastettavalle kummi todisti sen käsityksen puolesta, että lapsia oli kastettu jo vanhimmassa kirkossa. Olisi ollut suuri ja käsittämätön ihme, jos koko kristillinen kirkko olisi ollut tässä asiassa sokea 1500 vuoden ajan, syyllystynyt kastajien väittämään iljetykseen ja ymmärtänyt oikean käytännön vasta lopunaikana. Kirkon historian 1500 vuoden aikana oli kuitenkin elänyt niin monia hurskaita, pyhiä ja Herrassa autuaita miehiä. Myöskään totuuden paljastuminen vasta lopunaikana³² ei ollut uskottavaa, koska Paavali oli päinvastoin varoittanut viimeisten aikojen eksytyksistä.³³ Kristityillä oli aihetta epäillä sellaisia uudistuksia, jotka olivat vastoin pyhän kirkon 1500-vuotista käytäntöä.³⁴

Hermann van dem Busche oli näin esittänyt johdonmukaisen käsityksen teologisesta argumentaatiosta: Raamatun tekstin lisäksi oli otettava huomioon myös siitä seuraavat johtopäätökset ja sen vaikutus historiasa. Buschen näkemys oli hyvin samansuuntainen Lutherin käsityksen kanssa.³⁵ Myös kaikki toiset hänen jälkeensä radikaaleja vastaan puheenvuoron käyttäneet oppineet nojautuivat jompaankumpaan Raamatun tekstistä seuraavaan argumenttiin tai molempiin niistä.³⁶

³⁰ RS, 103: antwor ich daruff und blive noch by myner redde, das eth nicht van noden sy, dat kinderdoiff ein clair offen wort have; ...

³¹ RS, 103–104: Wante ville dinges in der schrifft nicht uithgedruckt is, dat dannoch klairlich de sin der schrifft vermach.

³² RS, 104: in dussen lesten gruwlichen dagen, ...

³³ Kysymyksessä lieene ollut viittaus lähinnä 2 Tm 3:1–13:een.

³⁴ RS, 104: Ja billich soll das ein ideren Christen suspect und verdacht sein, was weder den gebrueck der hilligen kerchen 1500 Jair gehalten, nu ernu wert tho werden.

³⁵ Brecht (1985, 66) pitää lapsikasteen puolustajien argumentaatiota Rothmanniin verrattuna heikkona. Tällainen arvio osoittanee, että Brecht ei ole ymmärtänyt esimerkiksi Hermann van dem Buschen ajattelutapaa.

³⁶ Vain Dietrich Bredenvorth ja Peter Wertheim nojautuivat puheenvuorois-
saan (RS, 105–106 ja 107–108) pelkästään Raamatusta tehtyihin johtopäätök-
siin, Bredenvorth viittasi kuitenkin lopuksi Buschen esittämiin perusteisiin.

Yhteisen elämän veljien Springbornissa olleen veljestalon rehtori Johann Holtmann puolusti lasten kastamista ensin useista raamatunkohdistista seuraavilla johtopäätöksillä. Sitten hänkin vetosi historiaan: Lapsikasteen auktoriteetti oli ollut kirkossa apostolien ajan alusta lähtien. Se oli siksi eräs uskon pääkohdista eikä mikään myöhempien konsiilien säädös. Näiden perusteiden vuoksi oli oikein kastaa lapset.³⁷ Münsterin kaupungintuomari Arnold Belholt totesi lyhyessä puheenvuorossaan, että uudestikastaminen oli uutuus, jota kirkko ei ollut hyväksynyt.³⁸ Koulumestari Johann Glandorp nojautui ensin Raamatun sanasta seuraaviin johtopäätöksiin. Sitten hänkin otti esille historiallisen argumentin ”siinä määrin kuin myös ihmisten kielet voivat olla hyödyksi näitä asioita selvitetessä”.³⁹ Origenes ja Augustinus todistivat, että tapa kastaa lapset oli peräisin apostoleilta. Augustinus oli todistanut donatolaisia, silloisia uudestikastajia vastaan, että tämä tapa ei perustunut konsiilien päätöksiin tai muihin ihmisten säädöksiin, vaan oli siirtynyt apostoleista lähtien sukupolvelta toiselle. Glandorpin mukaan tämä oli hyvin uskottava todistus, koska apostolien ja Origeneen välillä oli vain 150 vuotta, kolmen sukupolven aika.⁴⁰

Väittely keskeytettiin illalla, ja sitä jatkettiin seuraavana päivänä. Bernhard Rothmann käytti nyt hyvin pitkän puheenvuoron ja yritti vastata lapsikasteen puolustajien edellisenä päivänä esittämiin näkökohtiin. Hänen mukaansa reformaattorit eivät olleet itsekään toimineet Hermann van dem Buschen esittämien perusteiden mukaisesti, vaan olivat hylänneet monia sellaisia tapoja ja oppeja, joita ei ollut nimenomaan kielletty Raamatussa ja jotka olivat olleet jo kauan käytössä kirkossa.⁴¹ Tällaisen vaatimuksen esittäminen kastajaliikkeelle oli siis aivan ristiriitaista. Sen sijaan kastajien tapa käyttää Raamattua oli oikea ja Raamatun mukainen. Lasten kastaminen oli väärin, koska Raamatussa puhuttiin vain uskonsa tunnustavien ihmisten kastamisesta. Rothmann ymmärsi Raamatun tästä lähtökohdasta käsin.⁴² Hänen mukaansa myös melkein kaikki kirkon

³⁷ RS, 104–105.

³⁸ RS, 106.

³⁹ RS, 107: so ville als oick menschen thunge dussen saiken mogen baithlick sein, ...

⁴⁰ RS, 106–107.

⁴¹ RS, 110.

⁴² RS, 110–112.

opettajat olivat ymmärtäneet kasteen näin.⁴³ Esimerkkeinä Rothmann mainitsi Hilariuksen ja Basileios Suuren sekä Origeneen ja Seduliuksen, jotka olivat selittäneet Rm 6:1–5:tä.⁴⁴ Hermann van dem Buschen esittämät raamatuntulkinnan periaatteet Rothmann torjui. Hänen mielestään lapsikasteen puolustajien tuli osoittaa, että kaste oli tarkoitettu uskonsa tunnustavien ihmisten lisäksi myös lapsille. Pelkästään Raamatun sanasta seuraavat johtopäätökset, ”järkevät argumentit” ja kastekäytännön historia, ”pitkä tapa” eivät kuitenkaan riittäneet tähän, ei myöskään Raamatun sanan itsensä vääristeleminen.⁴⁵ Rothmann ei kuitenkaan tyytynyt vain torjumaan Buschen esittämät periaatteet. Hän koetti myös osoittaa, että lasten kastamista ei voitu perustella tämän esittämällä raamatunkohdilla tai niistä tehdyillä johtopäätöksillä.⁴⁶ Myös Buschen käsitys kummijärjestelmän alkuperästä oli väärä: kanonisen oikeuden mukaan vasta Rooman kymmenes piispa Heginus (Hyginus) oli määrännyt, että kasteella oli oltava todistaja. Tämä käytäntö ei siis todistanut lapsikasteen apostolisen alkuperän puolesta.⁴⁷

Vastatessaan Johann Holtmannille Rothmann käsitteli myös kastekäytännön historiaa. Hänen mielestään ”hyvillä, uskottavilla todisteilla” ei voitu osoittaa, että lapsikaste olisi ollut käytössä apostolien ajasta lähtien.⁴⁸ Rothmann myönsi kuitenkin, että jotkut kristityt olivat ymmärtäneet kasteen aivan väärin jo apostolien aikana. Kerrottiinhan 1 Kor 15:ssä, että jotkut olivat antaneet kastaa itsensä kuolleiden puolesta. Oli siis mahdollista, että lasten kastaminen oli alkanut jo samaan aikaan, koska ihmiset olivat epäuskossaan ajatelleet, että se, mikä oli hyväksi

⁴³ RS, 111: Also verstain oick schir alle doctoren doepen in namen des heren,...

⁴⁴ RS, 111. Rothmannin viittaus Origeneen selitykseen ei ollut sitaatti, vaan hänen tulkintansa Origeneen tekstistä (PG 14, 1055–1102, erityisesti 1075).

⁴⁵ RS, 112: den is van noden, nicht mit vernunftigen argumenten, oick nicht mit langer gewonten, oick nicht gedrierer schrifft er vornemen tho bewysen.

⁴⁶ RS, 112–114.

⁴⁷ RS, 113–114. Brechtin (1985, 71 alav. 80) mukaan viittaus Hyginukseen on peräisin Sebastian Franckilta (1531, cclxx b). Tämä on eräs mahdollisuus. Teksti on kuitenkin myös kanonisessa oikeudessa (De consecratione D. 4 c. 100; CIC 1, 1394). Lisäksi muutkin kuin Franck olivat vedonneet siihen (ks. esim. s. 125).

⁴⁸ RS, 115: achten wy, moge mit guden loifwerdigen bewisse nicht bygebracht werden.

kuolleille, ei olisi vahingoksi myöskään lapsille.⁴⁹ Vastustajien esittämiin isien todistuksiin Rothmann ei ottanut kantaa. Hänellä ei oikeastaan ollut tarvetta pohtia kastekäytännön historian merkitystä, koska uskovien kastamisesta puhuvat Uuden testamentin kohdat olivat hänen käsityksensä mukaan jo ratkaisseet kastekysymyksen.

Rothmannin todennäköisesti tuntikausia kestänyt puheenvuoro jäi väittelyn viimeiseksi. Hänen vastustajansa näyttävät pitäneen keskustelun jatkamista hyödyttömänä. Pöytäkirjassa todetaan lakonisesti, että Hermann van dem Busche ja hänen kumppaninsa olivat väsyneet pitkästä istumisesta. He eivät halunneet käyttää enää puheenvuoroja. Sen sijaan he aikoivat laatia raadille kirjallisen vastauksen. Raati pyysikin heitä tekemään näin. Lopuksi raati vaati vielä saarnaajia noudattamaan entistä kastekäytäntöä.⁵⁰

Pelkillä raadin käskyillä ei saarnaajia kuitenkaan voitu vaihtaa. Toisaalta radikaalit saarnaajat epäoivivat uuden kasteen ottamista vastoin raadin tahtoa. Raati taas ei uskaltanut ryhtyä vaihtamaan saarnaajia, joilla oli laaja tuki kaupunkiyhteisön piirissä.⁵¹ Lapsikasteen puolustajien väittelyn lopussa lupaamasta vastineesta ei jostakin syystä kuulunut mitään. Viimeinen sana näytti jääneen Rothmannille ja hänen kannattajilleen. Maltillisen reformaation kannattajat olivat yrittäneet täsmentää, miten yksin Raamattu -periaate oli ymmärrettävä. Heidän yrityksensä ei ollut kuitenkaan tehnyt radikaaleihin mitään vaikutusta. Nämä ymmärsivät yksin Raamattu -periaatteen toisella tavalla. Bernhard Rothmann katsoi myös kastekäytännön historian tukevan hänen näkemystään, mutta työnsi sen toisaalta syrjään kastajien raamatuntulkinnan tieltä. Muualla maallinen esivalta oli vastaavanlaisten väittelyjen jälkeen katsonut kysymyksen selvitettyksi ja vaihtanut kastajaliikkeen kovin ottein. Münsterissä väittely oli johtanut miltei päinvastaiseen tulokseen kuin sen järjestäjät olivat toivoneet. Kehitys lähti kulkemaan eri suuntaan kuin muualla. Syyskuun alussa muutamat raatimiehet vaativat eräältä papilta vastasyntyneen lapsen kastamista ja yrittivät tällä tavalla pakottaa saarnaajat tyytymään raadin käskemään entiseen käytäntöön. Pappi kuitenkin kiel-

⁴⁹ RS, 115.

⁵⁰ RS, 119.

⁵¹ Klötzer 1992, 49.

täytyi toimittamasta vaadittua kastetta ja asetti näin raadin arvovallan koetukselle. Se puuttui asiaan, mutta ei loppujen lopuksi saanut saarnaajia tottelemaan tahtoaan.⁵²

Myös saarnaajat näyttävät omalla tahollaan vielä pohtineen syntynyttä tilannetta. Joskus elo–syyskuun kuluessa Bernhard Rothmann kirjoitti Martin Bucerille Strassburgiin. Kirje on kadonnut, mutta Bucerin kirjoittamasta vastauksesta voi päätellä jotakin sen sisällöstä. Bucerin vastauksen mukaan Rothmann oli selittänyt, että Münsterissä ei vielä saarnattu julkisesti lapsikastetta vastaan. Siitä ei myöskään aiottu luopua kuulematta ensin toisten evankelisten kirkkojen kantaa.⁵³ Omaa käsitystään lapsikasteesta Rothmann oli perustellut myös vetoamalla sellaisiin isien lausuntoihin, joissa puhuttiin kastettavien valmistautumisesta kasteeseen. Hänen mielestään nämä todisteet osoittivat, että vanha kirkko oli kastanut vain aikuisia.⁵⁴ Bucerin silmissä varsinkin lupaus kuunnella toisia kirkkoja epäilemättä herätti toivoa. Keskustelulle näytti olevan vielä tilaa; Rothmann suorastaan pyysi Buceria esittämään perusteensa. Toisaalta kirje avasi Strassburgin reformaattorille pelottavia näköaloja. Rothmann oli nimittäin viitannut siihen, että hän oli alkanut epäillä kirkon vanhaa kolminaisuusoppia ja tunsu kiinnostusta Melchior Hoffmanin monofysiittista kristologiaa kohtaan.⁵⁵ Saisiko vangittu turkkuri Strassburgin sijasta Münsterin puolelleen? Mitä siitä seuraisi? Hoffmanilla oli paljon kannattajia myös Strassburgissa.

8.2. Martin Bucer yrittää vaikuttaa münsteriläisiin historian avulla

Bernhard Rothmannin Bucerille lähettämä kirje liittyi laajempiin Münsterin ja Strassburgin välille syntyneisiin yhteyksiin. Rothmannille oli

⁵² Lähemmin *Klötzer* 1992, 50–51.

⁵³ Bucerin vastaus ”*Quid de baptisate infantium sentiendum*”; *ES*, 34.

⁵⁴ *ES*, 20, 21, 30–31.

⁵⁵ *ES*, 34. *Brecht* 1985, 69.

hänen käyntinsä Strassburgissa ja tutustuminen sen radikaaleihin piireihin merkinnyt hyvin paljon. Syksystä 1533 lähtien Strassburgin ja Münsterin tapahtumat liittyivät yhteen monin säikein. Münsterin radikaalien todennäköisesti Alankomaiden melchiorilaisilta saamien tietojen mukaan Melchior Hoffman oli jo saanut koko Strassburgin puolelleen ja muuttanut sen ”uudeksi Jerusalemiiksi”. Johann von der Wieck kirjoitti tämän vuoksi Strassburgin pormestarille Jakob Sturmille, jonka hän tunsikin jo ennestään, ja pyysi tietojen oikaisemista. Lisäksi Wieck pyysi teologista tukea ja lähetti Münsterin tapahtumia koskevaa materiaalia, johon kuuluivat ainakin Bernhard Rothmannin Hessenin teologien lausuntoon kirjoittama vastine ja elokuun alussa pidetyn väittelyn pöytäkirja. Strassburgin raati suhtautui Wieckin pyyntöön myönteisesti. Se päätti luovuttaa hänen lähettämänsä kirjoitukset saarnaajille ja toivoi, että nämä vastaisivat niihin. Lisäksi raati päätti vastata Wieckille ja ilmoittaa, että Melchior Hoffman ei ollut Strassburgin johtaja, vaan vanki.¹ Viimeistään tämän Strassburgista tulleen vastauksen mukana Münsterin raati sai myös Martin Bucerin Melchior Hoffmania vastaan heinäkuussa julkaisevan kirjasen. Raati nimittäin julkaisi sen Münsterissä alasaksaksi käännettynä. Vuoden 1533 lopulla kirjasesta ilmestyi Strassburgissa vielä hollanninkielinenkin käännös.² Edellä on jo todettu, että myös kastekäytännön historia oli kirjasessa esillä.

Martin Bucer vastasi Bernhard Rothmannille laajalla 18.12. päivätyllä julkisella kirjeellä ”Mitä mieltä lasten kastamisesta on Jumalan sanan mukaan oltava?”. Hän yritti kuitenkin välttää henkilökohtaista ristiriitaa eikä siksi maininnut Rothmannia suoraan nimeltä. Sen sijaan kirjeen alussa oli tohtori Johann von der Wieckille osoitettu lyhyt omistuskirjoitus.³ Bucerin kirje osoittaa, että hän oli sitä kirjoittaessaan ottanut huomioon myös Wieckin Strassburgin raadille lähettämät kirjoitukset.

Bucerin käsityksen mukaan Münsterissä oli syntynyt hyvin vaarallinen tilanne. Hän tiesi kuitenkin, että mitään peruuttamattomia päätöksiä ei ollut vielä tehty. Rothmann ja hänen kumppaninsa eivät olleet ottaneet

¹ Jakob Wenckerin muistiin kirjoittama ote Strassburgin raadin pöytäkirjasta 11.11.1533; *QGT* 8, 204.

² *Krebs & Rott* 1960, 116.

³ *Stupperich* 1978 c, 112–113. *Brecht* 1985, 68.

uutta kastetta. Bucer otti siksi Rothmannin kritiikin vakavasti ja koetti löytää sellaiset perusteet, jotka saisivat Münsterin radikaalit saarnaajat vakuuttumaan, että lapsikaste oli oikea käytäntö.⁴

Bucerin mukaan kaste oli merkki eli symbolinen toimi, jonka kautta ihmiset saivat Jumalan armon. Augustinus ja koko kirkko opettivat näin.⁵ Bucer yritti osoittaa tämän opetuksen oikeaksi Raamatun tekstin ja siitä seuraavien johtopäätösten avulla.⁶ Sen jälkeen hän yritti osoittaa samalla tavalla, että kaste oli tarkoitettu lapsillekin.⁷ Muutaman kerran Bucer vetosi myös pyhien isien opetukseen.⁸ Painokkaimmin historian näkökulma tuli esiin lasten siunaamisen (Mk 10:16) yhteydessä. Bucerin mukaan Uuden testamentin kasteista kertovat kohdat osoittivat, että apostolit olivat ensin kastaneet ja sitten panneet kätensä kastettujen päälle ja siunanneet heitä. Myös lasten kohdalla apostolit olivat noudattaneet tätä järjestystä. Heidän jälkeensä oli koko kirkko tehnyt samoin. Vastaansanojia ei ollut ennen kastajaliikkeen syntyä ollut. Tästä todistivat Origenes, Cyprianus, Augustinus ja kaikki isät, joiden opetuksesta oli säilynyt tietoja.⁹

Rothmann oli perustellut kantaansa myös sellaisilla isien kirjoituksilla, joissa puhuttiin kastettavista aikuisista ja heidän valmistautumisestaan kasteeseen. Bucerin mukaan tällaisista kohdista ei kuitenkaan voitu tehdä sellaista johtopäätöstä, että lapsia ei tullut kastaa. Isät itse todistivat tämän. He eivät olleet koskaan torjuneet lasten kastamista, vaan päinvastoin vahvistivat, että tämä käytäntö oli peräisin apostoleilta.¹⁰ Todistajina Bucer esitti Origeneen (Roomalaiskirjeen 6. luvun selitys), Augustinuksen (Kasteesta donatolaisia vastaan -teos) ja Cyprianuksen (kirje Fidukselle).¹¹ Eusebiuksen mukaan Cyprianus oli kuollut marttyyrina vuonna 259. Tuon ajan kirkon mukaan lapsilta kasteen kieltävät

⁴ *Stupperich* 1983 a, 4.

⁵ *ES*, 9.

⁶ *ES*, 9–11.

⁷ *ES*, 12–20.

⁸ *ES*, 14, 15.

⁹ *ES*, 16.

¹⁰ *ES*, 20: qui non solum a baptisate infantes nunquam reiecerunt, sed etiam commendatam ab Apostolis hanc observationem, diserte confirmant...

¹¹ *ES*, 20–21.

kristityt olisivat olleet syllisiä heidän sielujensa kadottamiseen. Bucer ihmettelikin, miten Rothmann oppineena, kirjeensä mukaan vilpittömänä ja isien kirjoituksia lukeneena ihmisenä saattoi väittää, että isät todistivat lapsikastetta vastaan.¹² Vanhan kirkon ajoilta oli tosin säilynyt isien kirjoituksia, joissa nämä kehottivat kastettavia aikuisia synnin kuolettamiseen ja uuteen elämään. Kasteen perusta ei kuitenkaan ollut tämä ihmisen kilvoitus, vaan Kristus ja hänen hyvä tekonsa. Se koski myös lapsia. Kaikki isät todistivat, että koko kirkko oli apostoleista alkaen uskonut, toiminut ja saarnannut näin. Rothmann menettäisikin kokonaan maineensa, jos hän ryhtyisi vastustamaan lasten kastamista yksittäisten isien todistusten perusteella, vaikka hän tiesi, että nämä isät koko kirkon kannan mukaisesti olivat pitäneet kasteen kieltämistä lapsilta jumalatomana.¹³

Bucerille lähettämässään kirjeessä Rothmann oli vedonnut moniin muihinkin näkökohtiin, jotka hänen mielestään osoittivat, että lasten kastaminen oli väärä käytäntö. Bucer käsitteli vastauksessaan näitä näkökohtia ja yritti osoittaa, että Rothmannin perusteet olivat kestäättömiä. Historian näkökulma nousi tällöin esiin yhä uudelleen.

Rothmannin mukaan kasteeseen kuului saatanausta luopuminen ja uskon tunnustaminen.¹⁴ Apostolien kirjoitukset osoittivat, että he olivat ottaneet kasteen käyttöön juuri tällaisena. Monien todisteiden perusteella oli luultavaa, että alkukirkko oli seurannut apostolien käytäntöä.¹⁵ Bucer torjui jyrkästi tämän ajatuskulun: Rothmanninkin tuntemat isät todistivat, että lapsikasteen apostolinen alkuperä oli ollut alkukirkolle aivan selvä asia.¹⁶ Varhaisessa kirkossa oli tietysti kastettu siihen liittyviä aikuisia. Tästä ei kuitenkaan voitu tehdä sitä johtopäätöstä, että lapsia ei

¹² *ES*, 21: Proinde de te homine erudito, et, ut te tua epistola exhibet, candido, qui Patres legisti, admodum miror, qui in mentem inducas, Patrum testimonia pro te adducere contra baptismum parvulorum.

¹³ *ES*, 21–22.

¹⁴ *ES*, 23–24.

¹⁵ *ES*, 24: Addis: Atque ad hunc modum Baptismum usurpasse Apostolos scripta illorum testantur, similiter et primitivam Ecclesiam observasse, multis argumentis probabile fuerit.

¹⁶ *ES*, 24: Primitivam Ecclesiam pro indubitato habuisse, Apostolos tradidisse hoc, ut parvulos baptizemus, testantur Patres, quod ipse nosti.

olisi kastettu. Pyhät marttyyrit, Kristuksen tunnustajat ja kaikki oikea-uskoiset isät todistivat päinvastaista. Rothmann oli siis tehnyt isien kirjoituksista aivan virheellisen johtopäätöksen. Hän oli irrottanut isien sanat niiden alkuperäisestä ajatusyhteydestä ja esittänyt ne itsessään tyhjentyvinä kuvauksina alkukirkon käytännöstä.¹⁷ Kuitenkin jo Augustinus oli osoittanut, miten mielellään pelagiolaiset olisivat luopuneet lasten kastamisesta, ellei se olisi ollut koko kirkon käytäntö.¹⁸

Rothmann oli vedonnut kirjeessään myös siihen, että alkukirkon kastekäytäntöä ei ilman muuta voitu pitää oikeana. Väärä tapa antaa kastaa itsensä kuolleiden puolesta (1 Kor 15:29) oli tästä hyvä esimerkki. Bucerin mielestä tämän raamatunkohdan perusteella ei kuitenkaan voitu päätellä, että lasten kastaminen olisi ollut väärin. Myös kastekäytännön myöhempi historia oli otettava huomioon. Varhaisessa kirkossa oli kyllä syntynyt myös väärää käytäntöä, mutta isät olivat havainneet ja tuominneet sen. Siitä ei ollut tullut kirkon yleistä käytäntöä.¹⁹ Sen sijaan lapsikaste oli aivan toisenlainen asia. Isien mukaan kirkko oli saanut sen apostolien opetuksesta sekä pitänyt sen voimassa aina ja kaikkialla. Kysymyksessä ei ollut vain joidenkin – ehkä erehtyneiden – kristittyjen joskus käyttämä tapa. Augustinus todisti, että koko kirkko oli pitänyt kiinni lasten kastamisesta eikä kukaan kristitty ollut väittänyt sitä perusteettomaksi käytännöksi.²⁰

Rothmannin mukaan kirkon rappeutuminen oli alkanut lasten kastamisesta. Isienkin (Basileios Suuri, Angelomus, Beda Venerabilis) mukaan kaste oli ollut kuin kirkon portti.²¹ Kirkkoon oli nimittäin aluksi otettu vain uskonsa tunnustavia ihmisiä. Kirkkokurin avulla taas oli pidetty

¹⁷ *ES*, 24: Paralogismus est ab eo, quod secundum quid est, ad id, quod est simpliciter.

¹⁸ *ES*, 24–25.

¹⁹ *ES*, 25: Sed fuerit hic abusus, ut divo Ambrosio visum, abusus Patres agnoverunt et damnarunt, adeoque in usum Ecclesiae non venit, ...

²⁰ *ES*, 25: At paedobaptisma praedicant Ecclesiam accepisse ex traditione Apostolorum, ac semper et universam retinuisse, non aliquo duntaxat tempore, aut aliquos quibus forsitan error hic temere irrepsisset, universa, inquit, Aug(ustinus) hoc tenet Ecclesia, ut nullus Christianorum dixerit infantes inaniter baptizari. Bucer viittasi Augustinuksen Syntisten ansioista -teokseen.

²¹ *ES*, 27.

huolta siitä, että oikeasta uskosta luopuneet suljettiin kirkon ulkopuolelle. Bucer ei hyväksynyt tällaista käsitystä kirkosta. Vanhurskauttaminen ja pyhittäminen oli nähtävä Kristuksesta käsin. Koska kirkko tosiasiaassa oli kastanut lapset alusta lähtien, Rothmannin ajattelu johti väitteeseen, että jumalattomuus oli ollut aina vallalla eikä kirkkoa ollut itse asiassa ollut koskaan olemassakaan.²² Myös hänen käsityksensä lapsikasteesta kirkon rappion syynä oli aivan kestävä. Raamatun mukaan Jeesus oli ottanut lapset vastaan. Apostolit olivat kastaneet heitä Jeesuksen nimeen ja opettaneet toisiakin tekemään näin. Kirkko oli seurannut tätä opetusta reformaatioaikaan asti. Näin päädyttiin johtopäätökseen, että kirkon rappion aiheuttaja ei ollut kukaan muu kuin Jeesus itse!²³

Kun Rothmannin kirjeessä vieläkin toistui ajatus, että alkukirkko oli kastanut vain uskonsa tunnustavia ja maailmasta luopuneita ihmisiä, Bucerin vastaukseen tuli jo väsyneen ärtynyt sävy. Hänen mielestään Rothmann tiesi kyllä koko kirkon pitäneen apostolien ajasta lähtien varmana, että kasteen lapsilta kieltävä ihminen tekisi raskaan synnin Kristusta vastaan.²⁴ Bucer selitti kuitenkin jälleen isien kasteopetuksen luonnetta ja taustaa. Hänen mukaansa ihmisiä oli vanhan kirkon aikana siirtynyt jatkuvasti pakanuudesta kirkkoon. Tällaisia ihmisiä ajatellen isät olivat puhuneet kastettavien aikuisten uskosta ja kastetta edeltäneestä opetuksesta. Samat isät todistivat kuitenkin myös siitä, että apostolit olivat opettaneet kirkkoa kastamaan (kristityille vanhemmille syntyneet) lapset. Tämän vuoksi vain mitään häpeämätön ihminen saattoi tehdä isien opetuksesta sen johtopäätöksen, että heidän mukaansa oli kastettava pelkästään uskonsa tunnustavia ja pahoalaisesta luopuneita (aikuisia) ihmisiä.²⁵

Kirjeensä lopussa Rothmann oli vedonnut Buceriin ja esittänyt vielä yhteenvedon perusteistaan. Hän oli selittänyt jälleen, että apostolit ja

²² *ES*, 27: *Deinde cum Ecclesia ab Apostolis usque baptizarit infantes, dices in hac usque regnasse impietatem, et nullam unquam fuisse Ecclesiam?*

²³ *ES*, 27.

²⁴ *ES*, 29: *Quid igitur id toties repetis? Oro te, isthuc amplius ne facias, nosti enim omnem Ecclesiam ab Apostolis usque indubitatum habuisse, eum in Christum graviter peccare, qui a baptisate infantes reiecisset.*

²⁵ *ES*, 29–30.

”suurten kansojen isät” olivat kastaneet vain uskovia ja uskonsa tunnustavia ihmisiä.²⁶ Bucer vastasi tähän toistamalla lyhyesti omat perusteensa: Siitä, että apostolit ja pyhät olivat kastaneet aikuisia, ei voitu päätellä, että he eivät olleet kastaneet lapsia. Luotettavat todistajat osoittivat, että kirkko oli saanut apostoleilta tavan kastaa lapset ja pitänyt siitä aina kiinni.²⁷

8.3. Bernhard Rothmann kiistää historiallisen argumentin sitovuuden

Bucerin Rothmannille kirjoittamaa vastausta ei ollut ehditty vielä edes painaa, kun strassburgilaiset saivat jo tutkittavakseen uuden kannanoton.¹ Bernhard Rothmann ei ollut jäänyt odottelemaan Bucerin mahdollista vastausta, vaan oli tuonut kastetta ja ehtoollista koskevat ajatuksensa painettuina julkisuuteen. Jo se, että hän oli pukeutunut ajatuksensa tunnustuksen muotoon, oli merkki ristiriidan syvenemisestä. Keskustelun aika oli kulumassa loppuun. Rothmannin ”Tunnustus molemmista sakramenteista” oli ilmestynyt painettuna marraskuun alussa. Kirjoittajan lisäksi myös muut Münsterin radikaalit saarnaajat olivat allekirjoittaneet sen.²

Rothmann esitti käsityksensä oikean uskon arviointiperusteista heti kirjan esipuheessa. Siinä nimittäin pyydettiin, että lukijat eivät arvioisi kirjaa pitkällä käytännöllä, ihmisopeilla ja saivartelulla,³ joiden varaan melkein koko maailma oli ryhtynyt rakentamaan, vaan yksinomaan Jumalan sanalla, Pyhällä Raamatulla, joka oli kristillisen toiminnan ainoa

²⁶ ES, 30–31: Apostoli, et maiorum gentium Patres baptizarunt credentes fidei professos.

²⁷ ES, 31.

¹ Stupperich 1978 c, 112–113.

² Stupperich 1970, 138–139.

³ RS, 140: dat se als dan nicht up langen ghebruyck, menschen leer vnde spytzvundicheit, ...

ohje. Rothmann esitti siis väärän teologisen argumentaation jälleen kolmiosaisena. On ilmeistä, että hänen sanontansa kuvastaa Hermann van dem Buschen elokuun väittelyssä esittämää käsitystä teologisessa keskustelussa käyvistä perusteista (Raamatun teksti, siitä seuraavat johtopäätökset ja sen vaikuttamat historialliset tosiasiat). Toisaalta Rothmannin sanontakin on kuin kaiku Lutherin 1520-luvun alussa julkaistujen kirjoitusten jyrkästä yksin Raamattu -korostuksesta. Yksin Jumalan sanaan vetoaminen oli edelleen tehokas ase – nyt täsmällisemmin määriteltä teologista argumentaatiota vaativia reformaattoreita vastaan.

Periaatteellisesta kannastaan huolimatta myös Rothmann saattoi kuitenkin kasteen merkitystä selittäessään nojautua jälleen Origeneen Rm 6:n selitykseen ja Tertullianuksen Katumuksesta-teokseen.⁴ Kastetta koskevan osan loppupuolella hän otti kantaa myös lapsikasteen puolustajien esittämiin perusteisiin. Rothmannin mielestä ne olivat kuitenkin niin heikkoja ja taitamattomia, että oli turhaa käyttää paljon aikaa niiden laajaan käsittelyyn. Vastustajien perusteiden heikkouden osoittaminen riittäisi. Jokainen voisi näin itse todeta, että niistä ei ollut mitään apua eikä hyötyä.⁵ Rothmann käsitteli ensin kastekäytännön historiaa⁶ ja sitten lapsikasteen perusteluksi esitettyjä raamatunkohtia sekä niistä tehtyjä johtopäätöksiä.⁷

Lasten kastamista oli perusteltu sillä, että tämä tapa oli ollut käytössä jo pitkään. Rothmannin mukaan lapsikasteen ikää koskevat tiedot olivat kuitenkin ristiriitaisia. Toisten tietojen mukaan lapsia oli kastettu apostolien ajasta lähtien. Toisten tietojen mukaan tämä ei pitänyt paikkaansa. Rothmannin mielestä tämä kysymys ei ollut kuitenkaan tärkeä. Siitäkään, että lapsikaste todella olisi ollut käytössä apostolien ajasta lähtien, ei seurannut, että se olisi ollut oikea ja pyhä.⁸ Paaviudenkin väitettiin

⁴ RS, 154–155.

⁵ RS, 170.

⁶ RS, 170–171.

⁷ RS, 171–174.

⁸ RS, 170: Dan wal an, dem sy also, dat de kinderdoepe van tyden der Apostel an vns ghehanget hebbe, so volget doch nicht, dat se darumme vprecht vnde hillich sy.

olleen olemassa apostolien ajoista lähtien. Jo apostolien aikana oli syntynyt monenlaisia erehdyksiä. Se ei kuitenkaan todistanut, että ne olisivat olleet oikeita.⁹ Paholainen oli epäilemättä tehnyt kaikkensa turmellakseen oikean kasteen, sillä se oli ovi pyhään kirkkoon. Kuolleiden puolesta toimitetut kastet (1 Kor 15:29) osoittivat, että kaste oli ymmärretty väärin jo apostolien aikana. Siksi voitiin hyvin uskoa, että lasten kastaminen oli alkanut jo tällöin ja tullut myöhemmin pakolliseksi käytännöksi.¹⁰ Rothmann kärjistikin Raamatun tekstin auktoriteetin miltei paradoksisiksi asti: jos olisi ollut mahdollista, että itse apostolit olisivat opettaneet ja toimineet vastoin Raamattua ja evankeliumia, sellainen opetus tai toiminta olisi ollut väärin.¹¹

Rothmannin käsityksen mukaan oli kuitenkin myös todisteita, jotka puhuivat sen puolesta, että lapsia ei ollut kastettu kirkon alusta lähtien. Hän viittasi kanoniseen oikeuteen ja Tertullianuksen Sotilaan seppelleestä -teokseen, jossa puhuttiin uskonsa tunnustavien ihmisten kastamisesta. Tertullianuksen teoksen Rothmann oli tullut tuntemaan Beatus Rhenanuksen julkaisemasta kokoelmasta. Hän nimittäin vetosi myös Beatus Rhenanuksen siihen kirjoittamaan johdantoon. Tämän historiaan erityisen hyvin perehtyneen miehen mukaan Kaarle Suuren ja Ludvig Hurskaan aikaan asti oli kastettu lähes yksinomaan aikuisia.¹² On mielenkiintoista, että Rothmann käänsi nyt Beatus Rhenanuksen tekstin täsmällisemmin kuin Hubmaier, joka oli seitsemän vuotta aikaisemmin jättänyt tärkeän yleensä-sanan kokonaan kääntämättä.¹³ Jo tämä osoittaa, että

⁹ RS, 170: wo dan oick wal by der Apostel tyt mannigerley erdom is ingereten. Volghet dairumme nicht, dat eth recht sy.

¹⁰ RS, 171: also mit der tyt anhefangen unde ingereten sy, bes so lange eth darhen ghekommen is, dat men kynder doepen gedwungen vnde gedrunge heft.

¹¹ RS, 170: Ja, wannen eth moegelick wer, dat de Apostel suluen gelert vnd gedaen hedden, dat tegen de scrift vnd dat Euangelion were, moeste eth doch veruloecket syn. Ks. myös Martin Bucerin vuodenvaihteessa 1531–1532 esittämää samantapaista kärjistystä (s. 139).

¹² RS, 170–171.

¹³ Hubmaierista ks. s. 73.

Rothmann tunsi Beatus Rhenanuksen tekstin¹⁴ tai ainakin oli saanut tietää siitä jonkun muun kuin Hubmaierin välityksellä.¹⁵

8.4. Bucer korostaa historiallisen argumentin merkitystä

Heti saatuaan Johann von der Wieckille omistamansa julkisen kirjeen valmiiksi Martin Bucer kävi käsiksi uuteen tehtävään: hän ryhtyi kirjoittamaan vielä laajempaa saksankielistä selvitystä seurakunnasta, saarnavirasta ja sakramenttien käytöstä. Bucer otti nyt huomioon myös Rothmannin uuden kirjan. Hän asetti kuitenkin Münsteristä tulleet uutiset laajempiin puitteisiin. Kastajien toiminnasta tuli tietoja monelta taholta. Bucerin käsityksen mukaan tällaiset uutiset oli otettava vakavasti. Jos kastajat saisivat Münsterin reformaatioliikkeen puolelleen, näin voisi tapahtua muuallakin. Tässä tilanteessa Bucer koetti kirjallaan tarjota niin Münsterin raatimiehille kuin muillekin heidän asemassaan oleville maallikoille lujan teologisen perustan. Hän toivoi, että nämä voisivat sen varassa kohdata kastajaliikkeen, uskaltaisivat toimia päättäväisesti ja pystyisivät näin estämään radikaalin liikehdinnän leviämisen.¹ Bucer

¹⁴ Viittaus vanhan kirkon kastekäytäntöön oli Beatus Rhenanuksen teoksen toisessa, Baselissa vuonna 1528 ilmestyneessä painoksessa samassa muodossa kuin ensimmäisessäkin (*Rhenanus* 1528, 451). Sen sijaan kolmannessa, vuonna 1539 ilmestyneessä painoksessa oli vanhan kirkon kastekäytännön kuvausta huomattavasti laajennettu (*Rhenanus* 1539, 500–501). Beatus Rhenanus koetti estää kastajia nojautumasta enää hänen kuvaukseensa. Siksi hän korosti, että kirkko oli muuttanut kastekäytäntöä kunkin ajan tarpeiden mukaisesti. Vanhan kirkon aikana kastetut aikuiset olivat olleet pakanuudesta kristinuskoon siirtyviä ihmisiä. Lisäksi Beatus Rhenanus puolusti lasten kastamista vetoamalla isiin ja korostamalla katolisen kirkon auktoriteettia.

¹⁵ *Klassen & Klaassenin* (1978, 575 alav. 66) mukaan Rothmann oli todennäköisimmin saanut tietonsa Hubmaierin välityksellä. Hubmaier oli kuitenkin käsitellyt Tertullianusta ja Beatus Rhenanusta aivan erillään eikä ollut liittänyt heitä mitenkään yhteen (ks. s. 73). Myös tämä osoittaa, että Rothmannin tiedot eivät olleet peräisin Hubmaierilta.

¹ Bucerin tavoitteista myös *Stupperich* 1974, 73–74, 77 ja 1983 a, 4.

työskenteli voimiaan säästämättä ja sai kirjan valmiiksi jo tammikuussa 1534.²

Münsteriin lähteneessä julkisessa kirjeessä Bucer oli keskittynyt lapsikasteen perusteisiin. Myös toisessa kannanotossaan hän käsitteli tätä kysymystä verrattomasti laajimmin. Bucer lähti kuitenkin liikkeelle kirkon olemuksesta. Sitten hän käsitteli kirkon virkaa ja sakramentteja. Kastetta koskevan osan jälkeen Bucer otti vielä esille muutamia keskeisiä ehtoolliseen liittyviä näkökohtia.

Kirjan esipuheessa tuli näkyviin Bucerin pettymys reformaatioon. Hän nimittäin valitti, että kaikki heittivät kyllä paavin ikeen kevyesti päältään, mutta vain harvat halusivat ottaa kantaakseen Kristuksen hyvän ja kevyen ikeen.³ Kastajatkaan eivät halunneet tehdä niin. He eivät halunneet kuunnella sanaa, jossa kehoitettiin luottamaan yksin Kristukseen. Sen sijaan he vetäytyivät kirkon yhteydestä ja halusivat jotakin parempaa. Näin he unohtivat kristillisen kirkon, pyhien yhteyden ja Kristuksen lupauksen olla omiensa kanssa maailman loppuun asti (Mt 28:30). Lasten kastaminen oli apostolien ajasta lähtien auttanut kirkkoa säilyttämään yhteyden ja Jumalan tahdon mukaisen saarnan.⁴

Bucer perusteli lasten kastamista ensin ympärileikkauskäytännöllä sekä Uuden testamentin opetuksella ja siitä seuraavilla johtopäätöksillä. Tämän jälkeen hän otti esille historian näkökulman. Münsterin saarnaajien mukaan vanha kirkko oli kastanut vain kristinuskon pääkohdat jo oppineita katekumeeneja.⁵ Bucer koetti osoittaa tämän käsityksen vääräksi vetoamalla jälleen Origeneeseen, Augustinukseen ja Cyprianukseen. Münsterin saarnaajien täytyi tuntea näiden isien todistukset! Bucer korosti, että vuonna 235 kirjoittanut Origenes oli vanhin kirkon opettaja, jonka kirjoituksia tunnettiin.⁶ Lisäksi vanhat opettajat eivät pelkästään todistaneet, että vanhan kirkon aikana oli kastettu lapsia. He osoittivat myös, että kirkon tuli tehdä niin ja että kirkko oli saanut tämän tavan apostoleilta. Augustinuksen kirjoitukset osoittivat, miten mielellään pe-

² Brecht 1985, 69.

³ MB 5, 122, 38–39.

⁴ MB 5, 123.

⁵ Ks. s. 173.

⁶ MB 5, 204: Nun haben wir nit eltere leerer, dann Origenes sey, ...

lagiolaiset olisivat hylänneet lapsikasteen, ellei koko kirkko olisi ollut vakuuttunut, että tämä tapa oli peräisin apostoleilta.⁷

Münsterin saarnaajien yritys osoittaa isien kirjoitusten avulla, että vanha kirkko oli kastanut vain uskonsa tunnustavia katekumeeneja, oli perusteeton. Isien kirjoituksissa ei ollut mitään tällaista. Strassburgin saarnaajat eivät tosin halunneet tämän vuoksi syyttää münsteriläisiä virkaveljiään yksinkertaisten ihmisten harhauttamisesta isien auktoriteetin avulla. Münsterin saarnaajat olivat kuitenkin kasteriidasta kiihtyneinä lukeet isien kirjoituksista sellaista, mitä niissä ei sanottu. Isien kirjoituksista ei voitu päätellä, että he olisivat tunteneet vain aikuisten kastamisen. Isien oma lasten kastamista koskeva opetus todisti tämän. Münsterin saarnaajien käsitys vanhan kirkon kastekäytännöstä perustui siis loogiseen virheeseen.⁸

Münsterin saarnaajat olivat perustelleet käsitystään vanhan kirkon kastekäytännöstä myös vetoamalla Beatus Rhenanukseen. Bucer koetti osoittaa tämän kastajien pariin levinneen käsityksen perättömäksi siteeraamalla Beatus Rhenanuksen Tertullianuksen Sotilaan seppelystä -teokseen kirjoittamaa johdantoa.⁹ Siinä ei sanottu, että alkukirkon aikana olisi kastettu pelkästään aikuisia, vaan että alkukirkon aikana oli kastettu enimmäkseen aikuisia.¹⁰ Lisäksi Beatus Rhenanus oli vain vähän myöhemmin todennut, että aikuisia ja lapsia oli kastettu vanhan kirkon aikana samalla kasteella. Kaarle Suuren ja Ludvig Hurskaan laeissa, joihin Beatus Rhenanus oli viitannut, taas ei puhuttu mitään pelkästään aikuisten kastamisesta, vaan ainoastaan siitä, että kasteet oli hätätapauksia lukuunottamatta toimitettava pelkästään pääsiäisenä ja helluntaina.¹¹

Bucerin käsityksen mukaan Münsterin saarnaajat tiesivät itsekkin, että he eivät löytäneet kirkon historiasta mitään tukea käsityksilleen. Lapsikaste oli myös aivan eri asia kuin itsensä kuolleiden puolesta kastattami-

⁷ MB 5, 204, 213,3–7.

⁸ MB 5, 206: ex parte totum, ex eo quod secundum quid est, quod simpliciter schliessen.

⁹ MB 5, 206: Baptizandi ritum ostendit, qui in usu veterum fuit, nam tum adulti fere regenerationis lavacro tingebantur.

¹⁰ MB 5, 206: fere oder den merern theyl die erwachsenen geteuffet.

¹¹ MB 5, 206.

nen, sillä tästä Paavalin mainitsemasta tavasta ei ollut tullut kirkon yleistä käytäntöä. Münsterin saarnaajat olivat yrittäneet selvittää näistä ongelmista toteamalla, että lapsikaste ei merkinnyt mitään, vaikka se olisi ollut kirkon käytäntö apostolien ajoista lähtien ja vaikka apostolit itsekin olisivat opettaneet sitä, jos se oli vastoin Raamattua ja evankeliumia. Bucerinkin mielestä tämä periaate oli sinänsä oikea.¹² Hänen käsityksensä mukaan kukaan ei kuitenkaan pystyisi osoittamaan, että lasten kastaminen olisi vastoin Raamattua ja Herran käskyä. Tämä oli jo tullut riittävän selväksi. Koska Raamatussa ei ollut myöskään selvää lasten kastamista koskevaa käskyä, oli kirkon historia otettava huomioon. Hurskaille kristityille oli se, että he uskoivat samoin kuin kaikki kristityt olivat alusta lähtien uskoneet ja toimineet, muiden perusteiden ohella merkittävä osoitus siitä, että he olivat oikeassa.¹³ Tätä Bucer perusteli vetoamalla Paavaliin. Apostoli ei ollut hävennyt kirkon käytäntöön vetoamista (1 Kor 11:16 ja 14:36), vaan oli vaatinut kristittyjä ottamaan vastaan ja pitämään kuin Kristuksen käskynä sellaisenkin (rukousta, kielilläpuhumista ja profetoimista koskevan) opetuksen, joka ei perustunut tämän nimenomaiseen käskyyn, vaan pelkästään kirkon käytäntöön. Paavali oli aivan kuin halunnut varoittaa kristittyjä kuvittelemasta, että vain he itse – eivätkä toiset kirkot – olivat ymmärtäneet Jumalan sanan oikein. Siksi heidän oli otettava myös toiset (aikaisemmatkin) kirkot huomioon.¹⁴

Myös lapsikasteen pitäminen kirkon kaiken rappion syynä oli aivan väärin. Lapsikaste oli ollut käytössä jo silloin, kun kirkko oli ollut parhaimmillaan¹⁵ niin monien marttyyrien ja mitä pyhimpien ihmisten aika-

¹² MB 5, 207: Doran reden sy recht, ...

¹³ MB 5, 207: Das ist aber darbey war, nachdem nit eben ausstrucket stoht: Teuffet kinder, und aber auss anderen schrifftten geschlossen würt, ist bey frommen lieben Christen das neben anderen nit eyn kleyne anzeige, das wir nach der warheit schliessen, das alle recht fromme Christen von anfang also geschlossen, geglaubet und gehalten haben, wie wir.

¹⁴ MB 5, 207: als wolt er sagen: Meinet ir, das der rechte verstandt Go(e)tlichs worts allein bey uch seye und das den nit auch andere kirchen haben, also das uch uff dieselbigen auch zu sehen sey.

¹⁵ MB 5, 207: So nun offenbar, das der in der kirchen gewesen, do sy am besten gestanden ...

na.¹⁶ Lapsia kastaneen kirkon historia sekä toisaalta vain kahdeksan vuoden ikäisen kastajaliikkeen hajoaminen ja sen omaksumat harhaopit osoittivat, kumpi käytäntö oli oikea.¹⁷ Yhtä väärin oli rinnastaa lasten kastaminen messun ja paaviuden vääristymiseen. Kristittyjen parissa oli kyllä alusta alkaen ollut virheitä ja väärinkäytöksiä, mutta nämä asiat oli ymmärretty luonteeltaan toisenlaisiksi kuin lapsikaste, jonka oli katsottu perustuvan Kristuksen kaikkia koskevaan käskyyn ja tekoon. Lisäksi messuihin ja paaviuteen liittyvät vääristymät olivat uusi asia. Sen sijaan lasten kastamisen olivat pyhät isät aina tunnustaneet Kristuksen järjestykseksi.¹⁸

Vaikka Bucer oli yrittänyt pitää kiirettä ja vaikuttaa Münsterin saarnaajiin ensin kirjeellään, hän lienee kuitenkin myöhästynyt. Kirje ei näytä ehtineen Rothmannille riittävän ajoissa.¹⁹ Mitään vaikutusta sillä ei ainakaan ollut. Münsterissä tapahtui jo tammikuussa 1534 dramaattinen käänne. Bucerin toisen teoksen painaminen vei oman aikansa. Sen esipuhe on päivätty vasta 5.3.1534. Bucer oli pyytänyt siihen myös toisten Strassburgin tunnetuimpien saarnaajien allekirjoituksen.²⁰ Syynä oli todennäköisesti se, että Rothmannin kirjakin oli ilmestynyt Münsterin saarnaajien nimissä. Mitään tietoa siitä, tuliko Bucerin kirja koskaan Münsteriin, ei ole säilynyt.²¹

8.5. Reformaatiosta restituuioon

Münsterissä oli taistelu reformaation suunnasta ja samalla vallasta vuodenvaihteessa 1533–1534 edelleen ratkaisematta. Radikaalit saarnaajat eivät enää saaneet tukea ammattikunnilta. Kaupunki eli väkivallan partaalla.¹ Tammikuun 5. päivänä Münsteriin saapui kaksi Jan Mathijszin

¹⁶ MB 5, 206–207.

¹⁷ MB 5, 212–213, 216.

¹⁸ MB 5, 207.

¹⁹ Stupperich 1983 a, 8.

²⁰ Stupperich 1978 c, 114–115.

²¹ Stupperich 1978 c, 114.

¹ Klötzer 1992, 56.

lähettämää ”apostolia”. Ilmeisesti juuri he saivat Münsterin radikaalit ottamaan ratkaisevan askeleen. Joukko saarnaajia – Bernhard Rothmann heidän joukossaan – kastettiin jo samana päivänä (5.1.), ja kastamista jatkettiin tämän jälkeen. Saarnaajat yrittivät näin taivuttaa raadin hyväksymään heidän tahtomansa suunnan.² Uuden kääntein toi helmikuun alussa levinnyt väärä tieto, jonka mukaan piispan joukot olivat jo marsilla kohti Münsteriä palauttaakseen kaupunkiin järjestyksen. Münster jakaantui kahteen vihamieliseen puolueeseen. Piispan joukkojen hyökkäystä pelkäävät maltilliset alkoivat paeta kaupungista perheittäin. Toisaalta monet porvarit suhtautuivat kastajiin myönteisesti, koska nämä näyttivät puolustavan päättäväisimmin kaupungin etuja piispaa vastaan. Helmikuun 23. päivänä pidetyssä raadin vaalissa kastajat saivat voiton. Seuraavana päivänä Jan Mathijsz saapui lukuisten kannattajiensa kanssa Münsteriin. Melchiorilaisten ”profeetta” sai pian johdon käsiinsä.³ Münsteriläisille jäi vain kaksi vaihtoehtoa: joko antaa kastaa itsensä tai lähteä kaupungista. Nämä ratkaisut veivät Münsterin avoimeen konfliktiin piispan kanssa. Tämän joukot eivät kuitenkaan riittäneet kaupungin valtaukseen. Siksi hänen oli koetettava aluksi vain saartaa Münster ja eristää se näin muusta maailmasta.⁴

Jan Mathijsz ja hänen kannattajansa olivat vakuuttuneet, että lopun tapahtumat olivat alkanee. Päinvastoin kuin Melchior Hoffman he uskoivat, että kastajien tuli itse ryhtyä aseelliseen taisteluun jumalattomia vastaan. Münster – eikä Strassburg – oli valittu ”uudeksi Jerusalemiaksi”, josta vanhan maailman kukistuminen alkaisi. Siellä syntyisi uusi, pyhä kirkko. Münsteriläisten liika omaisuus takavarikoitiin, raha kiellettiin ja kaikki muut kirjat paitsi Raamattu poltettiin. Vastarinta tukahdutettiin kovalla kädellä.⁵ Bernhard Rothmann mukautui alankomaalaisten johtoon ja omaksui heidän ajatuksensa. Hän oli ”uuden Jerusalemin” ainoa teologisesti koulutettu ja kirjalliseen työskentelyyn tottunut oppinut. Taistelussa kaatuneen Jan Mathijszin tilalle johtajaksi noussut ”kuningas” Jan Beukelsz nimitti hänet syksyllä 1534 kaupungin

² Klötzer 1992, 57.

³ Bakker 1978, 175–176.

⁴ Dülmen 1987, 265–275.

⁵ Dülmen 1987, 267, 272, 275–281.

”sananhaltijaksi” (Worthalter). Päätösvaltaa hänellä ei kuitenkaan ollut.⁶

Syksyllä 1534 Rothmann kirjoitti ”uuden Jerusalemin” opista laajahkon esityksen, joka tunnetaan Oikean kristillisen opin restituuatio -nimisenä.⁷ Kirja oli tarkoitettu melchiorilaisten sanoman levittämiseen saaretun kaupungin ulkopuolelle – Münsterissä kaikki muut kirjat paitsi Raamattu oli jo poltettu. Painetuista kirjoista kastajat ampuivat osan piispan joukkojen leiriin, osan he onnistuivat salakuljettamaan Alankomaihin.⁸

Rothmann oli ottanut kirjansa nimeenkin Johannes Campanuksen Strassburgissa pari vuotta aikaisemmin tunnetuksi tekemän restituuatiokäsitteen. Kirja osoittaa, että hän omaksunut myös tähän käsitteeseen liittyneen radikaalin näkemyksen Raamatun ja kirkon suhteesta: Totuutta oli etsittävä yksin Raamatusta. Sen sijaan kirkon historia oli pelkkää pimeyttä. Se päättyisi vasta, kun totuus pääsisi jälleen esiin eli tapahtuisi restituuatio. Bernhard Rothmann oli vakuuttunut, että tämä alkuperäisen kristinuskon restituuatio oli nyt alkanut Münsteristä. Melchiorilaisten vallankumous oli näin saanut selkeän teologisen perustan.⁹

Tämän ajattelun mukaisesti Rothmann näki kirkon historian hyvin synkkänä. ”Vanha käärme” oli Kristuksen ja apostolien ennustuksen mukaisesti saanut kirkon alusta lähtien luopumaan Jumalan sanasta ja järjestyksestä. Ne olivat kadonneet. Vanha testamentti taas osoitti, että näin oli tapahtunut jo syntiinlankeemuksessa. Jumala ei ollut kuitenkaan sallinut tuhon jäädä pysyväksi, vaan oli nostanut ihmiset jälleen uuteen alkuun. Oikean järjestyksen särkyminen ja restituuatio (Nooa, Abraham, Mooses) olivat sen jälkeen seuranneet toisiaan. Mitä korkeammalle Jumala oli nostanut ihmiset, sitä syvemmälle he olivat vaipuneet. Kristuk-

⁶ *Stupperich* 1970, XVI–XVII.

⁷ Eyne Restitution edder eine Wedderstellinge rechter vnnde gesunder christliker Leer, Gelouens vnde Leuens vth Gades Genaden durch de Gemeinte Christi tho Munster an den Dach gegeuenn (*RS*, 210–284).

⁸ *Stupperich* 1970, 208–209.

⁹ Toinen kysymykseen tuleva vaihtoehto olisi voinut olla restauraatio-sana. Sekin esiintyi latinalaisessa Uudessa testamentissa (Kol 1:16). Rothmann oli käyttänyt sitä talvella 1532 (*RS*, 70). *Brecht* 1985, 53–54. Campanus oli kuitenkin jo tehnyt restituuatio-käsitteen tunnetuksi ja antanut sille merkityksen, jonka myös Münsterin melchiorilaiset hyväksyivät.

sen jälkeen tapahtunut luopumus oli siksi ollut kaikkein vakavin ja syvin.¹⁰ Vastaavasti Rothmannin ajatteluun sisältyi ainakin mahdollisuus, että Jumala uuden restitUTION avulla ei vain auttaisi ihmisiä uuteen alkuun, vaan hän nostaisi heidät entistä korkeammalle.¹¹

Vähän myöhemmin Rothmann selitti vielä lähemmin kirkon lankeamista pois Jumalan sanasta ja oikeasta järjestyksestä. Tämä lankeemus oli alkanut jo kohta Kristuksen taivaaseenastumisen ja apostolien saarnan jälkeen. Apostolien aikana olivat valo ja pimeys vielä taistelleet keskenään. Noin sata vuotta Kristuksen taivaaseenastumisen jälkeen oli totuus kuitenkin joutunut väistymään, ja valhe oli siitä lähtien ollut vallalla.¹² Tämä muutos ei ollut kuitenkaan tapahtunut yhdellä kertaa, vaan kristillinen oppi, elämä ja usko olivat kohta kohdalta hämärtyneet ja turmeltuneet. Rothmannin mielestä tämä asia oli niin selvä, että se ei kaivannut enempää todisteita. Jos joku kuitenkin tällaisia todisteita kaipaasi, hän voisi lukea apostolien ajalta ja heidän jälkeiseltään ajalta säilyneitä kirjoituksia. Tällaisina kirjoittajina Rothmann mainitsi Linuksen, Klemensin, Marcelluksen, Dionysiuksen ja Tertullianuksen. Lisäksi hän viittasi Johannes Trithemiuksen (k. 1516) laajasti tunnettuun *De scriptoribus ecclesiasticis* -nimiseen teokseen.¹³ Rothmannin esittämä luettelo osoittaa kuitenkin, että hänellä oli varsin hatara käsitys varhaisimman kirkon opettajista.¹⁴ Hänen esittämänsä luettelo oli vain Tritheimuksen teoksesta poimittuja nimiä.

Rothmann oli vakuuttunut, että valheen valta oli nyt ohi. Jumala oli aloittanut restitUTION herättämällä Lutherin. Melchior Hoffman kannattajineen veisi sen päätökseen. Oikean uskon kaikki kohdat palautettaisiin jälleen voimaan.¹⁵

Myös kysymyksen lasten kastamisesta Rothmann näki tämän restitUTION-ajattelun puitteissa. Paavin alaisuudessa kaikki kristillinen oppi ja järjestys oli turmeltunut. Niinpä myös oikea, alkuperäinen kaste oli

¹⁰ RS, 212–214.

¹¹ Tästä Yoder 1975, 246–247.

¹² RS, 217: Dann vmentrendt hundert jar na der vpuart Christi hefft de Warheit mothen wikenn, vnde de lo(e)genn denn plass beholdenn, ...

¹³ RS, 217–218.

¹⁴ Lähemmin Stupperich 1970, 218 alav. 13.

¹⁵ RS, 218–219.

muuttunut lapsikasteeksi.¹⁶ Nyt oikea kaste oli kuitenkin palautettu käyttöön. Kastekäsitystään Rothmann perusteli lukuisilla raamatunkohdilla. Sen sijaan kastekäytännön historiaa hän ei enää ottanut ollenkaan esille.¹⁷ Eihän sillä hänen käsityksensä mukaan ollut kuitenkaan mitään merkitystä.

Rothmann kirjoitti talvella 1534–1535 vielä kaksi muutakin kirjasta, jotka painettiin Münsterissä.¹⁸ Vuoden 1534 lopulla kirjoittamassaan Aivan lohdullinen kertomus Babylonin iljetystä kohtaavasta kostosta ja rangaistuksesta -nimisessä kirjassa Rothmann sivusi vielä kirkon historiaa. Hänen käsityksensä siitä oli – jos mahdollista – vieläkin synkempi kuin edellisessä kirjassa. Rothmann totesi jälleen, että lankeemus pois oikeasta järjestyksestä oli ollut jokaisen restituuion jälkeen edellistä syvempi. Hän päätteli Vanhan testamentin tietojen perusteella, että ”Kristuksesta luopumisen vankeus” kestäisi kaksikymmentä kertaa kauemmin kuin Babylonian vankeus eli 1400 vuotta. Nyt tämä luopumisen aika oli päättymässä ja sitä seuraava koston aika alkamassa.¹⁹ Kastetta Rothmann ei enää käsitellyt. Viimeisessä painetussa kirjassaan hän näki Raamatun suljettuna lippaana, joka avautui vain oikein kastetuille ja Jumalan tahtoa toteuttaville ihmisille.²⁰

Samaan aikaan Münsterin ympärille rakennettu saartorengas tiivistyi. Melchiorilaisten yritykset saada kirkollinen ja yhteiskunnallinen järjestys horjumaan muuallakin eivät tuottaneet tulosta. Restituutio ei enää edennyt. Ympäristön katoliset ja luterilaiset ruhtinaat ryhtyivät tukemaan piispaa, ja Münster piiritettiin täydellisesti talvella 1535.

Münsterin tapahtumat noudattivat varsin pitkälle samaa kaavaa kuin Sveitsissä. Kysymys oikeasta kastekäytännöstä kohosi radikaalin suunnan muotoutumisen myötä keskustelun polttopisteeseen. Samalla myös kastekäytännön historia nousi huomion kohteeksi. Maltillisen reformaation kannattajat yrittivät nojautua myös siihen. Historiallinen argumentti

¹⁶ RS, 237.

¹⁷ RS, 238–239.

¹⁸ Bericht von der Wrake (RS, 285–297) ja Von Verborgenheit der Schrift (RS, 299–372). Stupperich 1970, 284, 298–299.

¹⁹ RS, 292.

²⁰ Stupperich 1970, 298.

osoittautui kuitenkin Münsterissäkin voimattomaksi aseeksi. Sillä ei ollut mitään vaikutusta radikaaleihin, jotka olivat saaneet Sveitsin kastajien täsmentämästä yksin Raamattu -periaatteesta tehokkaan aseensa. Sveitsissä oli maallinen esivalta vaientanut kastajat väittelyjen jälkeen voimakeinoin. Sen jälkeen kastekäytännön historia oli jäänyt jälleen sivuun. Münsterissä radikaalit saattoivat pitää itseään väittelyn voittajina. Raati menetti auktoriteettinsa, ja valta liukui radikaalien käsiin. Münsterissä he vaiensivat vastustajansa. Tämän ratkaisun jälkeen ei kastekäytännön historiaa tarvinnut sielläkään enää pohtia. Omaksumalla restituuatio-ajatuksen Münsterin melchiorilaiset irrottautuivat periaatteensa kokonaan siihenastisesta kristinuskosta.

8.6. Luterilaiset teologit varoittavat kirkon historiasta irrottautumisesta

Strassburgilaiset olivat olleet poikkeuksellisen hyvin selvillä Münsterin tapahtumista ja ymmärtäneet, mihin sikäläisen reformaatioliikkeen radikalisoituminen voisi johtaa. Wittenbergissä ja muuallakin luterilaisuuden piirissä Münsterin tapahtumiin reagoitiin vasta sen jälkeen, kun kaupunki oli jo melchiorilaisten käsissä ja restituuition tiellä. Useat teologit Lutherista ja Melanchthonista alkaen ottivat kantaa Münsteristä tullesiin tietoihin ja Rothmannin kirjoituksiin. Nämä kannanotot ovat kuitenkin luonteeltaan toisenlaisia kuin Martin Bucerin kirjoitukset. Luterilaiset teologit ymmärsivät, että keskustelun aika oli ohi. Münsterin tapahtumiin ei enää voitu vaikuttaa teologian avulla, vaan kaupungin kohtalo ratkaistaisiin toisenlaisin aseina. Lapsikasteen perusteiden selvittely – ja sen mukana myös historian näkökulma – jäi siksi syrjään. Sen sijaan luterilaiset teologit koettivat vaikuttaa siihen, että melchiorilaisten restituuatio rajoittuisi Münsteriin eivätkä he saisi enää uusia kannattajia muualta. Luterilaisten teologien kirjoitukset saivat siksi propagandistisen sävyn. Münsterin kastajien tarttuminen aseisiin, toisinajattelijoiden vaientaminen, omaisuuden takavarikointi, moniavioisuus ja Jan Beukelszin ”kuningasvalta” tarjosivat vastustajille runsaasti sopivaa aineistoa.

Sen avulla he koettivat osoittaa, miten vääristynyttä Münsterin kastajien toiminta alusta lähtien oli ollut ja mitä siitä seurasi.¹

Melanchthon kirjoitti maaliskuussa 1535 Loci-teoksensa uuteen painokseen Englannin kuninkaalle Henrik VIII:lle osoitetun omistuskirjoituksen, jossa myös kastajaliike oli esillä. Melanchthon syytti sitä yrityksestä tuoda kirkkoon sivistymätöntä ja barbaarista teologiaa, kirjallisen sivistyksen halveksimisesta ja ”antiikin” huomiotta jättämisestä.² Anti-quitas-käsitteellä Melanchthon lienee tarkoittanut sekä Raamattua että vanhaa kirkkoa. Hänen ajattelussaan ne kuuluivat yhteen eikä niitä opista keskusteltaessa voitu erottaa toisistaan.³

Laajimmin historian näkökulma tuli esille Cellen superintendentin Urbanus Rhegiuksen kirjassa. Rhegius oli toiminut Pohjois-Saksassa ensin Lüneburgissa ja tullut sitten Celleen vuonna 1534. Osnabrückin kaupungin johto pelkäsi Münsterin kastajaliikkeen leviämistä kaupunkiinsa. Se kääntyi siksi Rhegiuksen puoleen ja pyysi tätä kirjoittamaan kastajia vastaan. Rhegiuksella oli kastajaliikkeestä kokemusta jo Augsburgin ajaltaan. Hän oli julkaissut sitä vastaan vuosina 1527–1528 kolme kirjasta.⁴ Rhegius otti nytkin tehtävän vastaan. Hänen kirjansa ”Münsterin uusien valentinolaisten ja donatolaisten tunnustuksen kumoaminen” ilmestyi Lutherin esipuheella varustettuna keväällä 1535.⁵ Se oli laajimmin perusteltu pohjoissaksalainen kannanotto Münsterin tapahtumiin.

Augsburgissa julkaisemissaan kirjasissa Urbanus Rhegius ei ollut ottanut esille historian näkökulmaa. Nyt hän sen sijaan korosti kirjansa

¹ Sen sijaan Robert Stupperich (1983 a, 5–6) on ymmärtänyt reformaattoreiden kannanotot uusprotestanttisen perinteen mukaisesti ja katsoo, että nämä periaatteessakin antoivat arvoa vain ”teologiselle argumentaatiolle” eli vaativat kaikkien asioiden perustelemista Raamatun tekstin avulla. Se, että jotkut heistä (esimerkiksi Bucer) nojautuivat kastekäytännön historiaan, oli hänen käsityksensä mukaan vain ajan tapaa ja toisarvoinen peruste. Jo Lutherin kastajia vastaan vuonna 1528 julkaisema kirja osoittaa kuitenkin, miten tärkeäksi historiallinen argumentti oli tullut.

² CR 2, 926: Quare omnia confuse sine arte dicunt, nullam adhibent antiquitatis notitiam, nullam collationem ex aliis disciplinis. Oyer 1964, 176.

³ Tästä Fraenkel 1961, 186–187.

⁴ Rhegiuksen toiminnasta kastajia vastaan Augsburgissa ja hänen julkaisemistaan kirjasista Liebmann 1980, 197–200, 381–382.

⁵ Stupperich 1983 a, 82–83.

alusta lähtien kirkon uskon merkitystä. Esipuheessaan Rhegius selitti kirjoittaneensa kastajia vastaan, jotta osnabrückiläiset voisivat rakastaa Jeesuksen Kristuksen tervettä oppia, totta vanhaa kristillistä uskoa ja kristillisen kirkon autuasta yhteyttä. Hän oli jo havainnut, että he eivät halunneet uskoa toisin kuin kaikki hurskaat kristityt aina olivat usko-neet.⁶ Pyhän yleisen kristillisen kirkon opista erottautuminen oli kohtalo-kasta, sillä vääraoppiset joutuivat kantamaan itse syntinsä ja jäivät ikui-sesti tuomituiksi.⁷ Rhegiuksen kritiikin pääkohteena oli Melchior Hoff-manin monofysiittinen oppi, jonka mukaan Kristuksella ei ollut inhimil-listä luontoa. Rhegius totesi, että saatana oli yrittänyt apostolien ajasta lähtien johtaa kirkon harhaan.⁸ Kristittyjen oli siksi pysyttävä kristilli-sen, yleisen kirkon opissa. Raamattu voitiin ymmärtää oikein vain tässä kirkossa.⁹ Esitettyään perusteensa Rhegius yritti osoittaa Raamatun ja isien kirjoitusten avulla, että melchiorilaisten oppi Kristuksesta oli väärä.

Käsiteltyään välillä uskon ja tekojen suhdetta Rhegius tuli kasteeseen. Hän yritti osoittaa ensin Augustinuksen avulla, miten kaste oli ymmär-rettävä. Sitten hän rinnasti kasteen ympärileikkaukseen. Näistä lähtökoh-dista käsin oli selvää, että lapsetkin oli kastettava. Kristus oli käsenyt tuoda lapset luokseen ja siunannut heitä.¹⁰ Apostolit olivat varmasti otta-neet lapset evankeliumin liittoon, joka oli Kristuksen siunauksen yhteisö. Hurskaat vanhat kristityt todistivat tämän. Tällaisina todistajina Rhegius mainitsi lukuisia isiä (Tertullianus, Origenes, Cyprianus, Gregorius Na-zianzalainen, Ambrosius ja Augustinus). Nämä isät todistivat, että lapsi-kaste ei ollut paavin tai ihmisten keksimä uusi asia, vaan oli peräisin apostoleilta ja ollut käytössä aina koko pyhässä kristikunnassa.¹¹ Tämän

⁶ ES, 86: Denn als ich vernim, were euch gar hertzlich leid, wo ihr soltet anderst gleuben denn alle fromme christen allezeit gegleubt haben.

⁷ ES, 86.

⁸ ES, 88.

⁹ ES, 89.

¹⁰ ES, 128–129.

¹¹ ES, 129–130: Die alle geben kundschaftt, das der kinder Tauff nicht ein new ding sey, durch den Bapst oder menschen erfunden, sondern von Aposteln her komen sey und ehrlich alle zeit inn der gantzen heiligen Christenheit gehalten worden. Se, että Rhegius mainitsi Origeneen Roomalaiskirjeen 6. eikä 5. luvun selityksen, osoittanee, että hän oli saanut tiedon ainakin tästä tekstistä Martin Bucerin välityksellä. Ks. s. 148.

jälkeen Rhegius käsitteli vielä muutamia muita esiin tulleita näkökohtia. Historian näkökulma ei kuitenkaan jäänyt syrjään, vaan Rhegius korosti uudelleen, että Kristus oli siunannut lapsia, apostolit olivat varmasti ottaneet lapsetkin evankeliumin armoon ja koko kristikunta oli aina kas-
 tanut syntyneet lapset kiireesti.¹²

Hessenin maakreivi piti Urbanus Rhegiuksen kirjaa niin tärkeänä, että hän toimitti sen kastajille Münsterin piirittäjien välityksellä kesäkuussa 1535.¹³ Bernhard Rothmann kirjoitti Rhegiukselle muutamassa päivässä vastauksen, mutta ei ottanut siinä historian näkökulmaa ollenkaan esille.¹⁴ Käsikirjoitusta ei kuitenkaan ehditty enää painaa, sillä Münster kukistui jo kesäkuun lopulla. Melchiorilaisten restituu-
 tio päättyi verilöylyyn, jossa lähes kaikki kaupungin miespuoliset puolustajat saivat surmansa. ”Uusi Jerusalem” oli osoittautunut utopiaksi. Münsteriin palautettiin perinteinen katolinen järjestys.¹⁵

Reformaattoreiden puolella voi vuonna 1536 ilmestynyttä Münsterin tapahtumien kuvausta pitää melchiorilaisten restituu-
 tion loppuselvityksenä.¹⁶ Tässä kirjassa ilmoitettiin sen tekijäksi münsteriläinen Henricus Dorpius. Kysymyksessä oli kuitenkin nimimerkki, jonka takana lie-
 nee ollut Hessenin maakreivin saarnaaja Antonius Corvinus.¹⁷ Kuvauksen alussa oli Johannes Bugenhagenin kirjoittama esipuhe. Tämä piti Münsterin tapahtumia varmana merkinä historian lopun läheisyydestä. Kristuksen ja antikristuksen taistelu oli käynnissä. Paholainen yritti hävittää uudestikastajien avulla kaiken maallisen ja hengellisen järjestyksen.¹⁸ Myös lapsikasteen hylkääminen oli nähtävä tätä taustaa vasten. Sen avulla uudestikastajat repivät rikki ja tuomitsivat koko apostolien ajasta lähtien olemassa olleen kristillisen kirkon. Tähän kirkkoon liittymisen sijas-

¹² ES, 131.

¹³ Stupperich 1983 a, 83.

¹⁴ Rothmannin käsikirjoitus on säilynyt ja on painettuna RS, 373–404. Stupperich 1970, 372–373.

¹⁵ Dülmen 1987, 323.

¹⁶ Warhaftige historie, wie das Evangelium zu Münster angefangen und danach durch die Widderteuffer verstöret widder aufgehört hat (ES, 221–245).

¹⁷ Stupperich 1983 a, 220–221.

¹⁸ ES, 221–223.

ta nämä kapinalliset, rosvomaiset, murhaavat ja uskonsa kieltäneet kristityt kuvittelivat aloittavansa kristillisen kirkon vasta 1500 vuotta Kristuksen jälkeen.¹⁹

¹⁹ ES, 224: Damit wirt zerrissen und verdampt die gantze Christliche kirche von der Apostel zeit an, und wirt nun erst nach anderhalb tausent jar die Christliche kirche anfangen bey den auffrürischen, reuberischen, mörderischen und unzüchtigen verleugneten Christen, den Widerteuffern.

9. Rintamalinjat vakiintuvat

9.1. Historiallinen argumentti Saksin ja Hessenin kirkkopolitiikan teologisena perusteena

Wittenbergissä kastajaliikkeeseen perehtyneen teologisen asiantuntijan rooli jäi Münsterin tapahtumien jälkeen entistäkin selvemmin Melanchthonille. Hän oli tullut yhä vakuuttuneemmaksi, että vaaliruhtinaskunnan kastajaliikkeeseen omaksuma päättäväisen kova linja oli oikea.

Joulukuussa 1535 Melanchthon ja Cruciger olivat Jenassa kuulustele-massa neljää siellä vangittuna olevaa kastajaa. Kuulustelusta tehtiin muistio, jonka Jenan raati lähetti myöhemmin vaaliruhtinaalle.¹ Sen mukaan Melanchthon oli aloittanut kuulustelun nojautumalla kirkon historiaan. Hän nimittäin syytti kastajia koko kristikunnasta ja vanhasta kirkosta erottautumisesta sekä lahkon perustamisesta. Melanchthonin mielestä kirkko ei ollut koskaan aikaisemmin joutunut tekemisiin uudestikastajien kaltaisen ilmiön kanssa.² Asiayhteys osoittaa, että Melanchthon tarkoitti tällä väitteellään nimenomaan lapsikasteen kieltämistä; donatolaisiahana syytettiin perusteettomasta uudelleen kastamisesta. Vangittujen kastajien puolesta puhunut Heinz Kraut torjui kuitenkin historian näkökulman. Todennäköisesti se oli hänelle vieras eikä hänellä ollut tietoa siitä

¹ Muistiosta Oyer 1964, 162 alav. 4.

² CR 2, 998: Magister Philippus Melanchthon hat sie weiter gefragt, warum sie sich ... auch von der ganzen Christenheit und der alten Kirchen, so weit man zuru(e)cke lesen oder finden kann, absondern, und eine eigne Sect anfahren? denn man nie, dass die Kirche diese Sect der Wiederta(e)ufer gehabt habe, in einiger Historien oder Geschicht finde. Myös Fraenkel 1961, 185.

keskustelemiseen. Muistion mukaan Kraut totesi vain, että paholainen oli aloittanut kirkossa käytössä olevan kasteen, aviosäädyn, avioelämän ja sakramentit vastoin Jumalan tahtoa.³ Niiden kannattajat olivat itse lahko. Kuulustelijat siirtyivät tämän jälkeen kasteesta toisiin kiistanalaisiin kysymyksiin.⁴

Myös tammikuussa 1536 Melanchthon oli kuulustelemassa useita vangittuja kastajia. Näistä kuulusteluista säilyneissä asiakirjoissa ei historiallinen argumentti kuitenkaan ollut esillä.⁵ Kuulustelujen jälkeen Melanchthon suositteli Krautin ja hänen kahden toverinsa tuomitsemista kuolemaan⁶ sekä uuden käskykirjeen julkaisemista kastajaliikettä vastaan.⁷

Vaaliruhtinas julkaisikin tällaisen käskyn.⁸ Lisäksi Melanchthon kirjoitti keväällä uuden kirjan, jossa hän yritti kumota kastajaliikkeen opit. Tarkoituksena oli, että tätä ”Udestikastajien esittämien muutamien epäkristillisten artiklojen kumoamista” olisi luettu yhdessä vaaliruhtinaan käskykirjeen kanssa joka kolmas sunnuntai kaikissa vaaliruhtinaskunnan kirkkoissa.⁹

Päinvastoin kuin vuonna 1528 Melanchthon kääntyi nyt suoraan ”yksinkertaisen”, kirjallisesta sivistyksestä osattomaksi jääneen kansan puoleen ja koetti saada sen vakuuttumaan kastajien opin perättömyydestä ja vaarallisuudesta.¹⁰ Ehkä tämän vuoksi hän ei nyt lähtenyt lapsikastetta puolustaessaan liikkeelle kastekäytännön historiasta, vaan tuli siihen vasta lopuksi. Melanchthon esitteli ensin lasten kastamisen puolesta puhuvat raamatunkohdat ja niistä seuraavat johtopäätökset.¹¹ Sen jälkeen hän totesi, että lasten kastaminen ei ollut uusi asia. Se oli ollut jo van-

³ CR 2, 998.

⁴ Lähemmin Oyer 1964, 163–166.

⁵ Nämä lähteet ovat painettuina CR 3, 12–20. Myös Oyer 1964, 167–168.

⁶ Melanchthon vaaliruhtinaalle 19.1.1536; CR 3, 16. Kastajat mestattiin 26.1.1536. Oyer 1964, 168.

⁷ Melanchthon vaaliruhtinaalle 19.1.1536; CR 3, 17.

⁸ Lähemmin Oyer 1964, 169. Käskykirjeessä ja Melanchthonin siihen kirjoittamassa luonnoksessa (CR 3, 28–34) ei kastekäytännön historia ollut esillä.

⁹ Oyer 1964, 169.

¹⁰ SA 1, 301, 1–302, 14.

¹¹ SA 1, 315–318.

himman, ”puhtaan” kirkon käytäntö. Tätä tosiasiaa ei ollut lupa halveksia. Autuuteen tarpeellisten asioiden oli täytynyt olla tunnettuja kristikunnassa jo aiemmin, varsinkin silloin, kun oppi oli ollut puhtaampi. Jos lasten kastaminen olisi ollut väärä tapa ja lapsena kastettujen uudelleen kastaminen olisi ollut autuuteen pääsemiseksi välttämätöntä, Pyhän Hengen olisi täytynyt osoittaa se jollakin tavalla kirkolle.¹² Uudestikastajien oppi oli kuitenkin heidän oma, uusi ajatusrakennelmansa. Vanhasta, pyhästä kirkosta ei löytynyt mitään sen puolesta puhuvia esimerkkejä tai todisteita. Järkevästi ajattelevilla kristityillä oli siksi perusteita varoa sitä. Kristillisen opin kanssa ei voitu pilailla. Kastajien oppi oli tällaista pilailua, koska nämä tahtoivat tuoda kirkkoon uuden opin ilman Jumalan sanaa ja luotettavia kirkon historian esimerkkejä. Itse asiassa heidän oppinsa oli kuitenkin vastoin Jumalan sanaa ja koko yhteisestä kristikunnasta alusta alkaen löytyviä esimerkkejä.¹³ Sellainen ei voinut olla muuta kuin hirmuista julkeutta ja röyhkeyttä. Kastajat voitiin rinnastaa paaviin ja munkkeihin, jotka myös olivat tuoneet kirkkoon uutuuksia.¹⁴

Tämän jälkeen Melanchthon siteerasi lasten kastamisen puolesta puhuvia vanhan kirkon isien kirjoituksia (Origeneen selitys Roomalaiskirjeen 5. lukuun, Cyprianuksen kirje Fidukselle ja Augustinuksen Syntisten ansioista -teos). Tällaiset esimerkit osoittivat oppimattomille ihmisille totuuden, vaikka jotkut harhaanjohtajat – kuten Münsterin kastajat – yrittivät uskotella, että vanhat pyhät eivät olleet pitäneet lasten kastamista oikeana.¹⁵

Hessenin maakreivi Filip oli suhtautunut kastajiin lempeästi.¹⁶ Hänen linjansa joutui kuitenkin 1530-luvun puolivälissä yhä kovemmalle koe-

¹² SA 1, 319: Denn was zur seligkeit not ist, das mus zuvor jnn der Christenheit, und sonderlich die zeit, da die lar reiner gewesen ist, auch bekant sein. So nu die kinder tauff unrecht und die Widertauff zur seligkeit not were, so musste solchs doch etwas ein zeugnis vom heiligen geist jnn der kirchen haben.

¹³ SA 1, 319: Denn es gilt nicht also schertzen in der Christlichen lahr, on Gottes wort und einige bewerte Exempel eine newe lahr einführen, ja wider Gottes wort und wider alle Exempel gantzer gemeiner Christenheit von anfang her.

¹⁴ SA 1, 319, 14–30.

¹⁵ SA 1, 319, 31–320, 15.

¹⁶ Tästä etenkin *Littell* 1959, 32–37.

tukselle. Kastajien käännättäminen keskustelujen avulla ei näyttänyt tuottavan mitään tulosta. Hyvä esimerkki tästä on marburgilaisen papin Johann Rosenbeckerin erään vangitun Konrad-nimisen kastajan kanssa ilmeisesti vuonna 1536 käymä keskustelu. Rosenbecker koetti vakuuttaa keskustelukumppanilleen Origeneen ja Augustinuksen todistuksen avulla, että lasten kastaminen oli kirkon alkuperäinen käytäntö. Vangittu kastaja ei osannut vastata tähän mitään, mutta ei myöskään suostunut luopumaan kannastaan.¹⁷

Keväällä 1536 Hessenin viranomaisten onnistui vangita kolmekymmentä salaiseen kokoukseen Gemündenin lähelle tullutta kastajaa. Maakreivin aikaisemmin antaman käskykirjeen mukaan heistä ainakin neljä olisi pitänyt tuomita kuolemaan. Nämä nimittäin olivat Hessenistä jo aikaisemmin karkotettuja kastajien johtajia. Filip empi kuitenkin koviin otteisiin turvautumista. Siksi hän pyysi asiasta lausuntoja monilta tahoilta, myös Wittenbergin yliopiston teologeilta.¹⁸

Wittenbergissä lausunnon kirjoittaminen jäi Melanchthonin tehtäväksi. Tämä sivuutti nyt oikean kastekäytännön teologiset perusteet ja tarkasteli kysymystä kristityn saksalaisen ruhtinaan velvollisuuksista käsin. Myös historian näkökulma nousi tässä yhteydessä esiin. Melanchthon piti kastajien varsinaisena erehdyksenä sitä, että he olivat ryhtyneet tavoittelemaan elämältään täysin puhdasta kirkkoa. Kastajat halusivat siksi erottautua muista kristityistä ja valita itselleen omat johtajat. Tämä pyrkimys oli kuitenkin tuomittu jo donatolaiskiistan aikana. Honoriuksen ja Theodosiuksen lakien mukaan puhdasta kirkkoa tavoittelevat uudestikastajat oli tuomittava kuolemaan. Maallinen esivalta ei voinut vetäytyä kokonaan eroon hengellisistä asioista. Saarnavirka ja maallinen hallinto oli tosin pidettävä erossa toisistaan, mutta maallisen hallinnon oli kuitenkin puolustettava alamaisiaan jumalanpilkkaa ja epäjumalanpalvelusta vastaan.¹⁹ Melanchthonin lisäksi myös Luther, Bugenhagen ja Cruciger allekirjoittivat lausunnon. Useissa muissakin maakreivin saamista lau-

¹⁷ HTA, 92. Kuulustelusta kirjoittamassaan pöytäkirjassa Rosenbecker mainitsi perusteenaan Origeneen Rm 6:n – eikä 5:n – selityksen. Tämä osoittanee, että hän oli saanut tämän argumentin Bucerilta tai Rhegiukselta.

¹⁸ Oyer 1964, 172–173.

¹⁹ CR 3, 199. Oyer 1964, 174–175.

sunnoissa kastajiin suhtautumista tarkasteltiin samasta näkökulmasta kuin wittenbergiläisten lausunnossa ja nojaututtiin vanhaan kirkkoon.²⁰ Myös kastekäytännön historia oli esillä joissakin lausunnoissa.

Marburgin yliopiston teologien lausunnon kirjoittanut professori Adam Krafft totesi, että kastajia ei voitu vakuuttaa pelkästään Jumalan sanalla, vaan he taistelivat koko kristikuntaa vastaan ja tuomitsivat koko kirkon apostolien ajasta alkaen.²¹ Näin he saivat aikaan hajaannusta ja kapinaa. Maallisen esivallan oli vastustettava tällaista toimintaa ja rangaistava siitä.²² Sen sijaan teologit eivät olleet päteviä neuvomaan, miten tämän tuli tapahtua.²³

Lüneburgin herttua Ernst lähetti maakreiville Urbanus Rhegiuksen kirjoittaman lausunnon. Sen mukaan oppia oli arvioitava Raamatun ja vanhan kirkon todistuksen avulla.²⁴ Esivallan oli puututtava niiden vastaiseen opetukseen.²⁵ Tämän jälkeen Rhegius pohti laajasti harhaopin tukahduttamisen oikeutusta. Raamatun lisäksi hän nojautui myös vanhojen kristittyjen keisareiden esimerkkiin ja Augustinukseen. Vanhaa kirkkoa oli kuunneltava myös tällaisissa kysymyksissä, sillä oppi oli ollut silloin puhtaampi ja jumalanpelko suurempi kuin myöhemmin.²⁶

Maakreivi Filip ei kuitenkaan suostunut tuomitsemaan kastajia kuolemaan. Hessen piti kiinni linjastaan: vangitut kastajat yritettiin keskustelujen avulla saada palaamaan Hessenin kirkon yhteyteen tai heidät karkotettiin.²⁷ Maakreivi hyväksyi lapsikasteen perustelemisen historian avulla, mutta ei vanhan kerettiläislainsäädännön kirjaimellista soveltamista.

²⁰ Tübingenin yliopiston teologisen tiedekunnan lausunto; HTA, 117–118. Ulmin teologien lausunto; HTA, 123.

²¹ HTA, 103: verdammen die kirchen der ganzen welt von der apostele zeit bis hiehere.

²² HTA, 103.

²³ HTA, 103–104.

²⁴ HTA, 106: one grund der schrift und zeugnus der alten kirchen, ...

²⁵ HTA, 106–107.

²⁶ HTA, 117: dorin noch die lehr reiner und mee gotsforcht was, dann jetzund.

²⁷ Littell 1959, 33–34. Kirchner 1988, 71–72.

9.2. Bernin väittelyssä ei löydy yksimielisyyttä vanhan kirkon kastekäytännöstä

Sveitsiin saakka ei Münsterin tapahtumien ympärillä käyty väittely ulotunut. Kastajaliikkeen julkinen toiminta oli kaikkialla tehty mahdolltomaksi. Liike vaikutti kuitenkin paikoitellen varsin voimakkaasti. Bernin alueella se laajeni 1530-luvun kuluessa varsinkin Emmejoen laaksossa. Sikäläiset kastajat halusivat saada näkemyksensä julkisuuteen ja vaativat siksi väittelyn järjestämistä. Sen sijaan Bernin raati ei ollut kiinnostunut väittelystä, vaan katsoi, että kiistanalaiset kysymykset oli selvitetty jo Zofingenin väittelyssä kesällä 1532. Lopulta se tosin suostui väittelyn järjestämiseen, mutta asetti sille kuitenkin muutamia ehtoja. Niistä keskeisin oli se, että kastajien oli tunnustettava Vanha testamentti samanlaisiksi auktoriteetiksi kuin Uusi testamentti.¹ Tällä ehdolla raati pyrki siihen, että saarnaajat pystyisivät argumentoimaan Vanhan testamentin avulla niissä kysymyksissä, joissa heidän oli vaikea perustella kantaansa pelkästään Uuden testamentin avulla. Laajaa huomiota herättänyt väittely pidettiin Bernissä 11.–17.3.1538.² Sitä voi pitää Sveitsin reformaation ja kastajaliikkeen teologisen välienselvittelyn päätepisteenä.³ Raati oli taannut väittelyyn saapuvien kastajien turvallisuuden. Kiistakysymyksiä käsiteltiin perinpohjaisesti, ja keskustelussa esitetyt näkemykset merkittiin laajaan pöytäkirjaan, joka on säilynyt peräti neljänä kappaleena, kahden kirjurin keskustelun kuluessa tekeminä muistiinpanoina, niiden pohjalta laadittuna pöytäkirjana sekä sen puhtaaksikirjoitettuna, lopullisena versiona.⁴

Kastetta käsiteltäessä olivat ensin esillä siihen liittyvät raamatunkohdat ja niistä seuraavat johtopäätökset.⁵ Historian näkökulma nousi esille, kun Rohrbachissa asunut Andreas Rappenstein kysyi kastajilta, miten lapsikaste saattoi olla iljetys ja epäjumalanpalvelusta, vaikka sitä ei ollut

¹ Tämän vaatimuksen taustasta Wray 1956, 248–249.

² Haas 1974, XVII–XVIII.

³ Väittelystä ja sen kulusta lähemmin Yoder 1962, 143–146.

⁴ Lähemmin Haas 1974, X.

⁵ QGTS 4, 345–361.

kielletty missään kohtaa Raamatussa. Kastajien puolesta puhunut bremgartenilainen Matthias Wiser selitti, että aikuiskaste oli Kristuksen asettama ja apostolien aikana käytetty kaste. Lactantiuksen perusteleva lapsikaste oli jotakin aivan muuta.⁶ Koska se ei perustunut evankeliumiin, se oli Gal 1:8:n mukaisesti kirottu.⁷ Bernin Münsterin saarnaaja Erasmus Ritter torjui kuitenkin tämän käsityksen. Lactantiuksen, Origeneen, Augustinuksen ja muiden isien kirjoitusten avulla voitiin osoittaa, että nämä isät olivat saaneet lapsikasteen apostoleilta ja että se oli ollut käytössä koko ajan reformaatioon saakka. Myös reformoitu kirkko tunsikin vain yhden, Kristuksen asettaman ja apostolien käyttämän kasteen. Lapsia ei ollut Uuden testamentin missään kohdassa suljettu sen ulkopuolelle.⁸ Kastajien puolesta vastasi Emmejoen laaksosta kotoisin ollut Hans Lüti. Hän ei kuitenkaan lähtenyt ottamaan kantaa Ritterin esittämään isien todistukseen, vaan torjui sen sillä perusteella, että väittelyn argumentaatioperustaksi oli sovittu yksinomaan Uuden ja Vanhan testamentin kirjoitukset. Lütün mielestä vanhalla kirkolla, 1300 vuoden takaisilla asioilla, ei ollut mitään itsenäistä todistearvoa, vaan sitä oli arvioitava Raamatun valossa.⁹ Lapsikasteen puolustajien oli perusteltava kantansa Raamatulla.¹⁰ Erasmus Ritter ei kuitenkaan hyväksynyt isien kirjoitusten syrjäyttämistä, vaan selitti niiden merkitystä. Hänen mukaansa saarnaajat eivät nojautuneet isiin siksi, että he olisivat halunneet perustella lapsikasteen heidän avullaan.¹¹ Isien kirjoitukset osoittivat kuitenkin, että lapsikaste oli ollut käytössä heidän aikanaan ja oli peräisin apostoleilta. Origenes oli elänyt 1325 vuotta ennen kastajia.

⁶ *QGTS* 4, 361: Wir reden nitt von dem touff, der vom Lactantio gründ hatt, sonnders von dem, den Christus gelertt, die apostell brucht ... Lactantiuksesta ks. s. 62, 100 ja 102.

⁷ *QGTS* 4, 361–362.

⁸ *QGTS* 4, 362–363.

⁹ *QGTS* 4, 363: Sitter wir im anfang eins wordenn, allein uss nüwem unnd allttem testament die warheitt ze erfaren, diennett das nitt zur sacht, so vor 1300 jarenn beschechen; es erfinde sich den, das es nach der angebung des evangelii sye, wellent wir es gern lassenn geldten. Wo es aber darwider alls mitt dem khindertouff unnd annderm, denen wellent wir gar nütt gloubenn.

¹⁰ *QGTS* 4, 363.

¹¹ *QGTS* 4, 364: Der alltten halb, sind die nitt darumb angezogenn, das wir denn khinderthouff darmitt bewären, ...

Siksi hänen apostolien käytäntöä ja kristillisen kirkon alkuvaihetta koskeva todistuksensa oli luotettavampi kuin kastajien raamatunselitys.¹² Oli parempi uskoa isiä kuin kastajia.¹³ Ritterin käsityksen mukaan isien avulla voitiin siis osoittaa vanhimman kirkon käytäntö. Raamattu taas oli ymmärrettävä sen valossa. Kastajien käsitys osoittautui näin vääräksi.

Kastekäytännön historia oli tämän jälkeenkin esillä keskustelun yhteinä juonteena. Myös uusia siihen liittyviä näkökohtia tuli esille.

Erasmus Ritterin selitys isien kirjoitusten merkityksestä ei tyydyttänyt kastajia. He eivät tosin halunneet lähteä keskustelemaan saarnaajien esittämistä isien lausunnoista – eivätkä ehkä olisi pystyneetkään siihen. Sen sijaan Matthias Wiser esitti kastajien käsityksen lapsikasteen synnystä. Autuus, armon saaminen, oli paavin dekretaaleissa erotettu ihmisen uskosta ja liitetty kasteveeten. Tapa kastaa lapset oli syntynyt tämän väärän opin pohjalta.¹⁴ On vaikea sanoa, tarkoittiko Wiser dekretaaleilla pelkäämään kanonisen oikeuden myöhempiä, Gratianuksen kokoelmaa nuorempia osia, vai koko kanonista oikeutta. Mikäli edellinen selitys on oikea, se merkitsee, että hän katsoi lapsikasteen syntyneen vasta 1000- tai 1100-luvulta lähtien. Tuntuu kuitenkin todennäköisemmältä, että Wiser tarkoitti koko kanonista oikeutta ja ajatteli kastetta koskevan opetuksen alkaneen vääristyä jo vanhan kirkon aikana.¹⁵ Hänen mielestään kastajat olivat palauttaneet käytännön, joka apostolien käskyn ja ilmoituksen mukaan oli ollut voimassa Kristuksen kirkossa.¹⁶ Myös kastajat koettivat siis esittää oman käytäntönsä kirkon vanhana, alkuperäisenä tapana. Erasmus Ritterin mielestä lapsikasteen syntyä ei kuitenkaan voitu selit-

¹² *QGTS* 4, 364: Ouch eigentlicher hatt khönnden zügenn vom bruch der apostlenn unnd anfangn der khristenlichen khilchen.

¹³ *QGTS* 4, 364.

¹⁴ *QGTS* 4, 366: Item es findt sich in der bápsten decretal, das sy die sälligkheitt inn das wasser gesetzt, daruss ouch der khindertouff erwachsenn ist.

¹⁵ Gregorius IX:n (k. 1241) dekretaaleissa on kastetta koskeva osa (Lib. 3 tit. 42; *CIC* 2, 644–648). Luonnollisesti paljon perustavampi on kuitenkin Gratianuksen kokoelman kastetta koskeva ja vanhakirkollisia lähteitä sisältävä osa (De consecratione D. 4; *CIC* 1, 1361–1412).

¹⁶ *QGTS* 4, 367: das der also inn der khilch Christi nach dem bevelch unnd angebung der apostelln brucht ist unnd nach also gehalten soll werdenn.

tää paavin dekretaalien avulla, koska (isien lausuntojen avulla) oli jo osoitettu, että tämä tapa oli ollut käytössä 1300 vuotta aikaisemmin eli ennen paaviuden syntyä.¹⁷

Väittelyn osapuolten käsitykset olivat näin tulleet näkyviin. Kysymystä ei voitu ratkaista suoraan Uuden testamentin tekstin avulla, koska siinä ei otettu kantaa lasten kastamiseen. Kumpikin osapuoli katsoi edustavansa kirkon alkuperäistä, vanhaa käytäntöä. Kastajien käsityksen mukaan kanonisessa oikeudessa opetettiin kasteesta eri tavalla kuin Uudessa testamentissa. Tästä he päättelivät, että lapsikasteen oli täytynyt syntyä kanonisesta oikeudesta ilmenevän väärän kasteopetuksen seurauksena. Sen sijaan saarnaajien mielestä kanoniseen oikeuteen vetoaminen oli aivan tarpeetonta, koska isien kirjoitukset osoittivat selvästi, millainen kirkon vanhin kastekäytäntö oli ollut. Kastajat kuitenkin työnsivät isien kirjoitukset sivuun vetoamalla siihen, että kysymys oli ratkaistava yksinomaan Raamatun avulla. Väittely kiertyi näin takaisin Uuden testamentin tekstiin – josta vastausta kiistanalaiseen kysymykseen ei kuitenkaan voitu suoraan lukea.

Tämän jälkeen kastekäytännön historia jäi sivuun ja keskustelu kääntyi jälleen Raamatun tekstistä seuraavien johtopäätösten merkitykseen. Saarnaajat yrittivät osoittaa, että tällaisia johtopäätöksiä oli välttämättä tehtävä¹⁸ ja että lasten kastamatta jättäminen oli niiden perusteella vastoin Raamattua. Jo vanhan kirkon aikana oli Raamattua käytetty näin. Kastekäytäntö oli nähty Vanhan testamentin ympärileikkausta koskevan opetuksen valossa.¹⁹ Saarnaajien kannanotot ovat tältä osin erinomainen johdatus Sveitsin reformaation tapaan käyttää Raamattua. Saarnaajat eivät kuitenkaan päässeet tulokseen tälläkään tavalla. Kastajien mielestä lapsikastetta ei voitu perustella saarnaajien Raamatun tekstistä tekemillä johtopäätöksillä.²⁰ Saarnaajat taas saattoivat vain leimata kastajien raamatuselityksen loogisesti kestävämmäksi.²¹

Erasmus Ritter esitti keskustelun kuluessa kaksi kertaa yhteenvedon

¹⁷ *QGTS* 4, 367.

¹⁸ Esim. *QGTS* 4, 376, 384.

¹⁹ *QGTS* 4, 377.

²⁰ Esim. *QGTS* 4, 381, 384.

²¹ Esim. *QGTS* 4, 381.

perusteistaan. Historiallinen argumentti oli kummallakin kertaa viimeisenä todisteena. Ensimmäisen päättelyketjun mukaan isät todistivat, että he olivat käyttäneet kastetta apostoleilta saamallaan tavalla ja pitäneet lasten kastamista oikeana ja hyvänä käytäntönä. Todistajinaan Ritter mainitsi Origeneen, Lactantiuksen, Cyprianuksen, Hieronymuksen ja Augustinuksen.²² Lisäksi isät nimenomaan todistivat saaneensa lapsikasteen apostoleilta. Tätä kaikkea Ritter piti varmana osoituksena siitä, että lapsikaste oli lähtöisin Jumalasta eikä suinkaan mikään iljetys.²³ Toisen yhteenvedon mukaan 1300 vuotta aikaisemmin eläneet isät olivat kasteineet lapsia ja kirjoittaneet siitä. Nyt Ritter mainitsi todistajinaan Origeneen, Cyprianuksen, Lactantiuksen, Hieronymuksen sekä ”korkean, kalliin ja erinomaisen miehen” Augustinuksen. Tämä isien välittämä tieto oli varmempi kuin kaikki kastajien selitykset.²⁴ Isät tunsivat apostolien käytännön paremmin kuin kastajat.²⁵

Myös berniläinen saarnaaja Peter Kunz käytti mielenkiintoisen puheenvuoron. Hän totesi ensin, että kastajat eivät pystyneet osoittamaan Jumalan antamaa lasten kastamista koskevaa kieltoa (vaikka väittelyn puheenjohtajat vähän aikaisemmin olivat kehottaneet heitä tekemään niin).²⁶ Sen sijaan saarnaajat pystyivät osoittamaan tämän käytännön perusteet. Lapsikaste ei ollut ainoastaan Raamatussa käsketty, vaan se oli myös ollut käytössä Origeneen, ”Kristuksen apostolien oppilaan”, ajoista lähtien. Lapsikastetta käyttäneiden ihmisten paljous osoitti, että tämä tapa ei perustunut pelkästään Raamattuun, vaan myös kaikkia kansoja koskevaan luonnonoikeuteen.²⁷ Olihan tunnettua, että jokainen isä halusi lastensa tulevan liitetyiksi sen uskonnon piiriin, johon hän itsekin kuului.²⁸

²² *Haasin* (1974, 379 alav. 310) mukaan Hieronymus ei ollut aikaisemmin ollut esillä tällaisessa yhteydessä. Ks. kuitenkin s. 100 ja 138.

²³ *QGTS* 4, 379.

²⁴ *QGTS* 4, 397–398: *Dieselb khundtschafft der vättern ist mir gewüsser dann aller touffbrüdern.*

²⁵ *QGTS* 4, 398.

²⁶ *QGTS* 4, 367.

²⁷ *QGTS* 4, 371: *Unnd darmit die mennge des khindertouffs bericht habe, das er nitt allein uss heilliger göttlicher geschriff, sunder ouch uss natürlichem rechten, desss sich alle völler gebruchent, hargeflossenn.*

²⁸ *QGTS* 4, 371.

Väittelyn osapuolet eivät kuitenkaan päässeet kastekysymyksessä lähemmäksi toisiaan. Keskustelu johti pikemminkin rintamien selkiintymiseen.²⁹ Erasmus Ritter totesi oppineiden vanhan tavan mukaisesti viimeisen kastetta käsitelleen puheenvuoronsa lopuksi jättävänsä kysymyksen kirkon ratkaistavaksi.³⁰ Reformaation traagisuus oli siinä, että kummankin osapuolen tunnustamaa kirkkoa, joka olisi voinut ratkaista kiistan, ei enää ollut. Bernin raati oli kuitenkin vakuuttunut, että sen saarnaajat olivat oikeassa. Se yritti tukahduttaa Emmejoen laakson liikehdinnän kovin ottein, viime kädessä pyövelin miekalla.³¹

9.3. Kastajat uskovat jatkavansa vanhan kirkon käytäntöä

Restituutio-käsite oli joutunut Münsterin tapahtumien vuoksi hyvin epäilyttävään valoon ja katosi joksikin aikaa painetuista teksteistä.¹ Itse ajatus ja siihen liittyvä käsitys kirkon historiasta jäivät kuitenkin elämään radikaalien piirien ajatusmaailmassa, ja niillä oli myöhemmin oleva hyvin kauaskantoinen merkitys. Jo 1550-luvulla restituutio-sanakin nousi jälleen esiin. Espanjalaisen spiritualistin Michael Servetin kirja kristinuskon restituutiosta (Christianismi restitutio) ilmestyi painettuna vuonna 1553 ja vei tekijänsä polttoroviolle Calvinin Genevessä. Servet ei kuitenkaan pyrkinyt alkukirkon palauttamiseen, vaan uskoi, että totuus voitiin ihmiskunnan hengellistyessä ymmärtää yhä paremmin. Kasteen Servet katsoi kuuluvan vain kypsän aikuisen iän (kolmekymmentä vuotta) saavuttaneille ihmisille.² Alankomaissa uskalsi Dirk Philips ottaa restituutio-sanankirjansa nimeen (Van de geestelijcke Restitution) vuosikymmenen lopulla. Hän käänsi tämän sanan melchiorilaisia vastaan ja koros-

²⁹ Haas 1974, XVIII.

³⁰ *QGTS* 4, 398: Bevelchen hiemitt das urteill der khilchenn.

³¹ Yoder 1962, 146–147. Locher 1979, 265.

¹ Mellink 1975, 220.

² Servetin kasteopista lähemmin Friedman 1978, 83–87 ja hänen teoksistaan Kinder 1989.

ti, että Jumala tahtoi vain hengellisen elämän restituuksiota, ei yhteiskunnallista kumousta.³

Münsterin melchiorilaiset ja heidän kannattajansa olivat omaksuneet restituuksi-ajatuksen, mutta entä muu kastajaliike? Münsterin tapahtumien jälkeiseltä ajalta on säilynyt useita kastajaliikkeen merkittävimpien vaikuttajien kannanottoja, jotka valaisevat eri ryhmien ajattelua.

Rothenburgissa oli vuonna 1536 vangittuna Endres Keller -niminen kastaja, jonka uskostaan kirjoittama selonteko on säilynyt. Kellerin käsityksen mukaan apostolit eivät olleet kastaneet lapsia, sillä muuten siitä olisi ollut maininta Raamatussa.⁴ Vasta paavi Egenius (Eugenius) oli ottanut sen käyttöön. Toinen paavi – Nikolaus – taas oli vahvistanut tämän käytännön.⁵ Endres Kellerin käsityksen mukaan juuri lapsikasteen kaksivaiheinen käyttööntulo oli tärkeä todiste: jos lapsikaste olisi ollut vanha käytäntö, paavin ei olisi tarvinnut ottaa sitä käyttöön, vaan tämän käytännön vahvistaminen olisi riittänyt.⁶

Alankomaissa ja Luoteis-Saksassa oli levotonta vielä vuosia Münsterin restituuksion epäonnistumisen jälkeen. Monet kastajat uskoivat, että Münsterin tapahtumat olivat olleet vain historian lyhyen loppuvaiheen alku. Ratkaiseva käänne olisi pian edessä. Vallitsevan järjestyksen horjuttamiseen kastajien voimat eivät kuitenkaan riittäneet. Odotukset näyttivät raukeavan tyhjiin ja liike pirstoutuvan. Uuden tien osoitti Menno Simons, jonka vaikutus alkoi tuntua 1530- ja 1540-luvun taitteesta lähtien. Menno Simons oli toiminut katolisena pappina Witmarsumissa Alankomaiden Friisinmaalla ja liittynyt kastajiin vuonna 1536. Hän torjui lähitulevaisuuteen liittyvät laskelmat ja väkivaltaan turvautumisen. Menno Simons ei myöskään käyttänyt restituuksi-käsitettä.⁷ Hän koetti näin

³ Mellink 1975, 220. Yoder 1975, 246.

⁴ QGT 5:2, 198, 16–20.

⁵ QGT 5:2, 199, 7–10. Keller ei selittänyt tarkemmin, keitä Eugenius- ja Nikolaus-nimisiä paaveja hän tarkoitti. Todennäköisesti kysymyksessä oli kastajien parissa elävä käsitys lapsikasteen yleistymisestä 800-luvulla. Ks. myös s. 203 alav. 23.

⁶ QGT 5:2, 199: Dan segt on, wan die apostel kint gedaift hatten, worum woltz dan der bobst erst einsetzen und der ander besteting, sunder der erst hetz bestettigt und nit allererst eingesetzt.

⁷ Mellink 1975, 220.

löytää kastajaliikkeelle elinmahdollisuuden muusta yhteiskunnasta eristäytyvänä, oikeaan elämään keskittyvänä pyhien seurakuntana. Alankomaiden ja Luoteis-Saksan kastajaliikkeen valtaosa lähtikin tälle tielle – samoin kuin Sveitsin kastajaliike jo vuosina 1525–1527.

Menno Simons esitti oppinsa vuonna 1539 ilmestyneessä Kristillisen opin perusta -nimisessä teoksessa, josta myöhemmin otettiin uusia painoksia.⁸ Kirja levisi laajalle kastajaliikkeen piiriin. Menno Simonsin kuoleman jälkeen siitä ilmestyi vuonna 1575 myös yläsaksaksi käännetty painos. Seuraavassa esityksessä on käytetty tätä painosta, koska se osoittaa, miten traditio siirtyi eteenpäin ja millaisina Luoteis-Saksan kastajaliikkeen merkittävimmän johtajan näkemykset vaikuttivat Etelä-Saksassa vielä 1500-luvun lopulla.

Menno Simons ei työntänyt vanhaa kirkkoa syrjään niin kuin Münsterin melchiorilaiset olivat tehneet, vaan yritti osoittaa, että kastajien usko oli juuri vanhan kirkon uskoa. Hänenkin mukaansa kastekäytännön rappeutuminen oli tosin alkanut jo 100-luvulla. Paavi Hyginus oli ottanut kummijärjestelmän käyttöön vuonna 146. Menno Simonsin käsityksen mukaan Luther oli kuitenkin osoittanut, että vasta paavi Innocentius oli määrännyt lapsikasteen vuonna 407 kirkon käytännöksi. On vaikea sanoa, mihin tietoihin tämä yritys vetää reformaattori kastajaliikkeen takuumieheksi perustui. Yläsaksalaiseen painokseen oli vielä lisätty viittaus Raamattuun ja ”historioihin”, jotka osoittivat tämän käsityksen oikeaksi,⁹ sekä siihen, että tällainen paavin käsky todisti jo pelkällä olemassaolollaan, että lapsikaste ei voinut perustua Jumalan käskyyn: oli mahdotonta ymmärtää, miksi paavin siinä tapauksessa olisi ollut annettava vielä erityinen määräys lapsikasteen käyttämisestä.¹⁰

Mutta entä kastajaliikkeen vastustajien esittämät Origeneen ja Augustinuksen todistukset, joiden mukaan lasten kastaminen oli apostoleilta peräisin oleva tapa? Menno Simons vastasi tähän kysymykseen ajatuk-

⁸ Dat Fundament des Christelycken leers op dat alder corste geschreuen (*Krahn* 1982, 181). Teos on julkaistu englanniksi käännettynä myös Menno Simonsin kootuissa teoksissa (*MS*, 103–226).

⁹ *Menno Simons* 1575, 54 b–55 a: Wie man solchs in der Schrifft / vnd in den Historien vberflüssig lesen vnd sehen mag.

¹⁰ *Menno Simons* 1575, 55 a.

lulla, jota Luther oli käyttänyt työntäessään sivuun reformaation vastustajien yritykset vedota isiin.¹¹ Sen mukaan pelkkä isien mielipiteiden esittäminen ei riittänyt. Piti myös kysyä, olivatko Origenes ja Augustinus osoittaneet mielipiteensä oikeiksi Raamatun avulla. Jos he olivat niin tehneet, heitä oli kuunneltava. Jos he taas eivät olleet tehneet näin, oli kuunneltava Kristusta ja hänen apostolejaan.¹²

Lisäksi Menno Simons koetti osoittaa muiden vanhan kirkon ajalta säilyneiden tietojen avulla, että Origeneen ja Augustinuksen todistuksiin ei kannattanut uskoa. Hänen mukaansa Cyprianus oli jättänyt lasten kastamisen kristittyjen vapaasti päätettäväksi.¹³ Menno Simons tosin myönsi, että hän ei ollut itse tutkinut Cyprianuksen kirjoituksia, vaan tästä tiedosta olivat vastuussa Nördlingenin saarnaajat, joilta hän oli saanut sen. Menno Simonsin kirjan yläsaksalaisen painoksen mukana tämä tieto palasi kastajien argumenttina takaisin Etelä-Saksaan. Menno Simonsin käsityksen mukaan myös Cyprianus oli ollut vanha kreikkalainen kirkon opettaja ja elänyt 25 vuotta Origeneen jälkeen. Jos lapsikaste olisi perustunut apostolien käskyyn, hän olisi Gal 1:8:n mukaan tehnyt suuren synnin jättäessään ihmisten päätettäväksi, oliko sitä noudatettava vaiko ei.¹⁴ Lisäksi Menno Simons vetosi Tertullianuksen Sotilaan seppeleestä -teokseen, jossa kuvattiin kastettavien sanoutumista irti paholaisesta, sekä Beatus Rhenanukseen, joka hänen mukaansa oli Tertullianuksen kirjaa kommentoidessaan todennut, että vanhat olivat kastaneet aikuisia.¹⁵ Myös Eusebiuksen ja Rufinuksen kirkkohistorian kuvaus siitä, miten Athanasios oli huolehtinut katekumeenien opettamisesta, osoitti samaa. Menno Simonsin käsityksen mukaan kirkon vanhimmat kirjoittajat olivat kiistelleet lasten kastamisesta. Miksi he olisivat tehneet näin, jos tämä tapa olisi perustunut apostolien ja Raamatun opetukseen? Lutherin ja Beatus Rhenanuksen lisäksi Menno Simons yritti vedota muihin-kin oman aikansa teologisiin auktoriteetteihin ja kirkon historian tunti-joihin (Erasmus Rotterdamlainen, Sebastian Franck, Ulrich Zwingli ja

¹¹ Esim. *Arffman* 1993, 58, 80, 118.

¹² *Menno Simons* 1575, 76 b.

¹³ Tästä ks. s. 53.

¹⁴ *Menno Simons* 1575, 77 a.

¹⁵ Ks. s. 73.

Martin Cellarius). Heidän teoksensa osoittivat, että lasten kastaminen ei ollut apostolinen käytäntö.¹⁶

Sen sijaan uudelleen kastaminen oli vanhan kirkon käytännön mukais-
ta. Cyprianus ja Afrikan konsiili olivat nimittäin päättäneet, että harha-
oppisten kastamat oli kastettava uudelleen. Menno Simons kehottikin
reformaattoreiden kannattajia sovittamaan tämän päätöksen itseensä ja
ajattelemaan, millaisilta harhaoppisilta he olivat (lapsena) saaneet kas-
teen.¹⁷

Pilgram Marbeck koetti Strassburgista lähdettyäänkin yhdistää kasta-
jaliikkeen eri suuntauksia. Hänen mielestään tähän olisi voitu päästä, jos
kaikki ryhmät olisivat luopuneet erityisopeistaan ja lainomaisista vaati-
muksistaan. Kastajajohtajan elämästä on säilynyt vain niukkoja tietoja.
Jouduttuaan lähtemään Strassburgista hän lieenee asunut Graubündenin
alueella, luultavasti Churissa.¹⁸ Vuonna 1542 Marbeckin onnistui jul-
kaista kirja, joka oli tarkoitettu kastajaliikkeen keskeisten oppien esityk-
seksi.¹⁹ Kysymyksessä oli Bernhard Rothmannin Tunnustus molemmista
sakramenteista -teos. Marbeck oli poistanut siitä kaiken Münsterin mel-
chiorilaisiin ja heidän erityisoppeihinsa viittaavan aineiston sekä
vastaavasti lisännyt itse tärkeinä pitämiään näkökohtia.²⁰

Kastekäytännön historiaa kuvatessaan Marbeck seurasi aluksi Roth-
mannia. Kanoninen oikeus, Tertullianus ja Beatus Rhenanuksen Sotilaan
seppelystä -teokseen kirjoittama johdanto osoittivat, että kirkko oli
Kaarle Suuren ja Ludvig Hurskaan aikaan asti kastanut lähes yksinomaan
aikuisia. Koska kaste kuitenkin oli ovi pyhään kirkkoon, pahalainen oli
tehnyt kaikkensa turmellakseen sen.²¹ Marbeck lisäsi tähän vielä viit-
tauksen Lutheriin: reformaattorin mukaan juuri paavin konsiilissa vah-
vistamia asioita oli syytä epäillä, sillä Kristus oli jo vahvistanut totuuden
eikä se tarvinnut enää ihmisten vahvistusta. Marbeckin käsityksen mu-

¹⁶ *Menno Simons* 1575, 77 b.

¹⁷ *Menno Simons* 1575, 86 b.

¹⁸ *Klassen & Klaassen* 1978, 38. *Klassen* 1978, 149–150.

¹⁹ Vermanung auch gantz klarer grundtlicher vnd vnwidsprechlicher bericht
zu warer Christlicher ewigbestendiger pundtszuereynigung allen waren
glaubigen frummen vnd guthertzigen menschen zu hilff vnd trost mit grund
heylicher schrift (painettuna GS, 185–282).

²⁰ *Wray* 1956, 246–251.

²¹ *GS*, 247. Ks. myös s. 173.

kaan tämä periaate todisti lapsikastetta vastaan. Paavi Eugenius oli nimittäin vahvistanut lapsikasteen oikeaksi käytännöksi. Se, että tällaista päätöstä tarvittiin, osoitti, että lapsikaste oli ollut aikaisemmin kiistanalainen ja epäilyttävä asia.²² Tekstistä ei käy ilmi, ketä Eugenius-nimistä paavia Marbeck tarkoitti. Todennäköisesti hän viittasi 800-luvulle ja katsoi lapsikasteen vakiintuneen vasta sen jälkeen.²³ Marbeck ei myöskään selittänyt, mihin tietoihin lapsikasteen yhdistäminen tämän nimen seepaaviin perustui.²⁴

Määristä oli jo 1520-luvulla tullut kastajien varmin turvapaikka. Määrin aatelisto hyötyi taloudellisesti kastajista ja salli siksi heidän toimia suhteellisen vapaasti. Edes Itävallan arkkiherttuan Ferdinandin tulo Määrinkin hallitsijaksi ei tuonut tähän suurta muutosta. Tirolista karkotettu Jakob Hutter nousi 1520-luvun lopulla liikkeen johtajaksi ja organisoisi sen omien käsitystensä mukaisesti. Hutterilaisveljet pitivät yksityisomaisuudesta luopumista oikean uskon tuntomerkinä ja elivät siksi yhteisomistuksen pohjalle järjestetyissä yhteisöissä. Heidän lähettinsä kiersivät kuitenkin ympäri saksankielistä Keski-Eurooppaa. Hutter itse kuoli polttoroviolla Innsbruckissa talvella 1536.²⁵ Myöskään hutterilaisien käsityksen mukaan lapsikaste ei ollut kirkon alkuperäinen käytäntö, vaan vasta paavien käskystä omaksuttu vääristymä.²⁶

Hessenissä oli 1540-luvun alussa vangittuna Peter Riedemann -niminen hutterilaisveli. Vuonna 1541 hän kirjoitti maakreivi Filipille laajan selonteon uskostaan. Tämä selonteko ilmestyi vuonna 1545 myös painettuna, ja hutterilaiset omaksuivat sen yleisesti hyväksytyksi kuvaukseksi

²² GS, 247: So hat der babst Eugenius, den kindertauff erst bestettiget, das er nemlich in einem spalt und zweifel der warheyt ist gewesen, er were sunst woll onbestettigt bliben.

²³ Eugenius I oli paavina vuosina 655–657, Eugenius II 824–827 ja Eugenius III 1145–1153. Yoderin (1968, 69 alav. 46) käsityksen mukaan Marbeck tarkoitti Eugenius III:ta, Klassen & Klaassenin (1978, 575 alav. 68) mukaan todennäköisimmin Eugenius II:ta ja vuonna 826 pidettyä synodia.

²⁴ Kanonisessa oikeudessa ei näytä olevan sellaisia kohtia, joita Marbeck olisi voinut tarkoittaa.

²⁵ Kirchner 1988, 72.

²⁶ Kolmen Wienissä vuonna 1536 poltetun hutterilaisveljen selonteko uskotaan; QGT 3, 208. Steinabrunnissa joulukuussa 1539 vangittujen hutterilaisien selonteko uskotaan; QGT 3, 194.

uskostaan.²⁷ Riedemannin mukaan paavit olivat säätäneet, että sellaiset lapset, jotka osasivat Isä meidän -rukouksen ja uskontunnustuksen, tuli kastaa. Tätä heidän ei olisi tarvinnut tehdä, jos tällainen käytäntö olisi ollut olemassa jo aikaisemmin. Lapsikaste oli siksi selvästi ihmisten istutus, joka täytyi repiä pois (Mt 15:13).²⁸

Hutterilaiset saattoivat joskus torjua vastustajiensa nojautumisen kirkon historiaan vetoamalla hyvinkin jyrkin sanoin yksin Raamattu-periaatteeseen.²⁹ Seuraavien vuosikymmenien ajalta on kuitenkin säilynyt myös monia sellaisia lähteitä, jotka osoittavat, että heidän yhteisönsä katsoi puolustavansa kirkon vanhaa kastekäytäntöä.³⁰ Ehkä paras esimerkki tästä on Peter Walpotin 1570-luvun lopulla kirjoittama niin sanottu Suuri artiklakirja.³¹

Walpot koetti osoittaa ensin, että lapsikasteen puolustajat eivät löytäneet tukea historiasta. Augustinuksen, Cyprianuksen ja Origeneen todistukset, joiden mukaan lapsikaste oli peräisin apostoleilta, eivät voineet Uuden testamentin valossa pitää paikkaansa. Siksi oli kuunneltava Jumalan selvää sanaa eikä isiä.³² Vastustajien oli myös turhaa vedota siihen, että vanha kirkko oli torjunut uudelleen kastamisen, sillä kastajat eivät olleet uudestikastajia. Yhtä turhaa oli vedota siihen, että lapsikasteen täytyi olla oikea käytäntö, koska se oli ollut voimassa jo niin kauan. Kirkossa oli nimittäin ollut apostolien ajasta lähtien monia erehdyksiä, joita ei kuitenkaan voitu hyväksyä.³³

Vähän myöhemmin Walpot esitti oman käsityksensä kastekäytännön historiasta. Ensin oli kastettu uskoon opetettuja katekumeeneja. Tämän jälkeen oli alettu kastaa nuoria, jotka osasivat ulkoa uskon tärkeimmät

²⁷ *Friedmann* 1967, 3.

²⁸ *RR*, 64. Riedemannin teksti on tässä teoksessa kieleltään modernisoidussa muodossa.

²⁹ Esim. Landshutissa vuonna 1560 vangittuna olleen Claus Felbingerin ”lähetysskirje” hutterilaisten yhteisölle; *Loserth* 1895, 294.

³⁰ Hyvä esimerkki on hutterilaisten vanhin, *ChrH*:ssa painettu kronikka. Historian merkityksestä hutterilaisten yhteisössä myös *Müller* 1938, XI–XIII.

³¹ Ein schön lustig büechlen ettlicher haubtartickhel unsers christlichen glaubens, mit vill schöner göttlichen zeugnus zusammentragung aussgeführt (painettuna *QGT* 12, 59–317).

³² *QGT* 12, 96–97.

³³ *QGT* 12, 102–103.

kohdat, vaikka eivät ymmärtäneetkään niitä. Sivun reunassa olevan viittauksen mukaan tilanne oli ollut tällainen paavi Nikolaus I:n aikana vuonna 852. Lopulta oli alettu kastaa vastasyntyneitä sylilapsia. Tämän jälkeen käytäntö oli vääristynyt täydellisesti.³⁴

Walpotin mukaan Raamatun opetus ratkaisi jo yksinäänkin kastekäytännöstä syntyneen erimielisyyden. Historian todistusta ei tarvittu.³⁵ Tässä periaatteellisesta kannastaan huolimatta hän esitti kuitenkin näkemyksensä puolesta puhuvat todisteet. Walpotin lähtökohtana luettelon laadinnassa olivat olleet Hubmaierin ja Franckin teokset. Vanhan kirkon aikaisia todistajia oli vain kolme (Hieronymus, Beda ja Augustinus),³⁶ reformaatioajan lausuntoja sen sijaan hyvin runsaasti.³⁷

Kastajien kannanotot osoittavat, että liikkeen pääsuuntauokset torjuivat restitutio-ajatuksen ja katsoivat jatkavansa kirkon vanhaa, jopa 800-luvulle saakka jatkunutta käytäntöä. Tätä koskeva perinne oli jo vakiintunut. Liikkeen zwingliläinen lähtökohta oli edelleenkin selvästi näkyvissä.

³⁴ *QGT* 12, 103–104.

³⁵ *QGT* 12, 116: Will man kundtschafft der altten leerer haben (woll man deren nit bedarff), Christus und die apostlen seindt zeugknus gnueg, ...

³⁶ *QGT* 12, 116–117.

³⁷ *QGT* 12, 117–122.

10. Tutkimuksen tulokset

Lapsikasteen oikeutuksesta käydyn väittelyn seuraaja joutuu keskelle reformaation murrosta. Kastajaliike syntyi osana laajaa ”tavallisen miehen” ja ”tavallisen oppineen” vallankumousta. Osa tästä liikehännästä päätyi aseellisiin kumousyrityksiin (talonpoikaissota, Waldshutin kapina sen osana). Ne kaikki epäonnistuivat. Osa kanavoitui muusta hengellisestä elämästä jyrkästi erottautuneeksi kastajaliikkeeksi ja spiritualistiseksi uskonnollisuudeksi. Protesti löysi näin uudet kanavat, joilla oli oleva hyvin kauaskantoinen vaikutus. Lapsikasteesta käyty väittely on ymmärrettävissä vain tämän historiallisen tilanteen pohjalta. Se oli näkyvä, mutta ei välttämättä ratkaiseva osa kastajien ja heidän vastustajiensa välistä kiistaa.

Luther oli jouduttuaan yhteenottoon paavin ja kuurian kanssa nojautunut katolisen kirkon perinteestä saamaansa yksin Raamattu -periaatteen. Tähän tarkoitukseen yksin Raamattu -periaate olikin erittäin tehokas ase. Raamatusta ei kuitenkaan löytynyt suoraa vastausta kaikkiin eteen tulleisiin kysymyksiin. Taisteluaseena käytetyn yksin Raamattu -periaatteen ongelmallisuus tuli esiin 1520-luvun puolivälistä lähtien. Se oli siksi määriteltävä tarkemmin. Reformaattoreiden ja kastajaliikkeen kiista oli alusta lähtien merkittävä osa tätä oikeasta teologisesta argumentaatiosta käytyä keskustelua. Kastekäytännön historia oli siinä esillä alusta lähtien. Väittelyn osanottajien oli otettava kantaa historiallisen argumentin käyttöön ja koetettava selvittää, mikä sen suhde Raamattuun oli. On siis aivan virheellistä ajatella, että reformaation käsitys kirkon opin perusteista löytyisi ”valmiina” esimerkiksi Lutherin vuosilta 1520–1521 peräisin olevista kannanotoista ja että reformaattorit olisivat tämän jälkeen vain ratkaisseet eteen tulleita ongelmia sen perusteella.

Lapsikasteesta syntyneen väittelyn eri osapuolet ymmärsivät historiallisen argumentin merkityksen hyvinkin eri tavalla. Jokaisen keskusteluun osallistuneen ajatuksia ja niissä tapahtuneita muutoksia pitäisi siksi oikeastaan kuvata erikseen. Väittelyn kuluessa tuli kuitenkin selvästi

esiin muutamia ajatustapoja, joiden ympärille mielipiteet ryhmittivät.

Zwingli piti vanhan kirkon huomioon ottamista tärkeänä. Se oli hänelle ennen muuta eksegetiikan apuväline. Zwinglin lähtökohtana oli raamattuhumanismi. Hänen ajattelussaan Raamattu ja antiikin maailma kuuluivat yhteen. Raamattu oli syntynyt vanhan maailman keskellä. Ensimmäisten vuosisatojen aikainen vanha kirkko taas oli syntynyt Raamatun pohjalle. Vanhan kirkon kastekäytäntöä ei siksi voitu sivuuttaa, jos Raamattu haluttiin ymmärtää oikein. Zwingli ajatteli ensin, että vastasyntyneiden lasten kastamisesta luopuminen olisi vastannut parhaiten Raamatun opetusta ja vanhan kirkon käytäntöä. Hän ei kuitenkaan hyväksynyt Zürichin reformaatioliikkeen radikaalin siiven esittämälle tielle lähtemistä, vaan muutti käsitystään. Zwingli uskoi voivansa osoittaa lapsikasteen oikeaksi Raamatun tekstistä seuraavien johtopäätösten avulla. Tärkeä lisätodiste löytyi talvella 1525 Augustinukselta, jonka mukaan lapsikastetta oli hänen aikanaan pidetty apostoleilta peräisin olevana käytäntönä. Seuraavana syksynä Zwingli saattoi nojautua myös Oekolampadiuksen esittämään Origeneen lausuntoon. Isien todistusten avulla Zwingli yritti osoittaa, että kastajien vanhan kirkon kastekäytännöstä esittämä kuva ei voinut olla oikea. Toisaalta hän korosti voimakkaasti asioiden ratkaisemista yksin Raamatun avulla. Vuonna 1527 Zwingli yritti määritellä käsityksensä tarkemmin. Hän selitti, että myös historian todistus (testimonia) oli otettava huomioon. Sitä ei voitu rinnastaa Raamattuun, mutta sen avulla voitiin osoittaa kirkon vanha käytäntö.

Johannes Oekolampadius meni vieläkin pidemmälle selittäessään talvella 1530, että hän ei ollut koskaan halunnut luopua vanhan kirkon konsiileista. Vanhaa kirkkoa vastaan asettuvat ihmiset olivat ymmärtäneet reformaation aivan väärin. Useat isien todistukseen vedonneet kirjoittajat perustelivat vanhan kirkon käytännön huomioon ottamista sillä, että kirkon usko oli ollut silloin ”puhtaimmillaan”. Ehkä selvimmin tämä tuli esille Martin Bucerin marttyyriteologiassa. Bucerin mukaan vanhan kirkon marttyyrit olivat todistus sen uskon aitoudesta. Siksi myös sen käytäntöä oli seurattava.

Zürichin ensimmäiset kastajat olivat alunperin olleet Zwinglin innokkaimpia kannattajia. On ilmeistä, että he olivat ymmärtäneet vanhan kirkon merkityksenkin samaan tapaan kuin hän. Zürichin radikaalien syksyllä 1524 esittämän käsityksen mukaan lapsikaste oli vasta myöhään

syrjäyttänyt kirkon alkuperäisen kastekäytännön. Radikaalit nojautuivat Raamatun lisäksi myös tähän vanhan kirkon kastekäytännöstä omaksumaansa käsitykseen ja vaativat lapsikasteesta luopumista. Myös ajatus uuden, pätevän kasteen ottamisesta oli esillä jo syksyllä 1524. Sekin liittyi radikaalien kastekäytännön historiasta muodostamaan kuvaan (rinnastus paavin kaste – Johanneksen kaste). Tilanne muuttui, kun Zwingli sai Augustinukselta todisteen, joka näytti osoittavan radikaalien käsityksen vääräksi. Tämän jälkeen osat vaihtuivat. Zwingli nojautui vanhan kirkon isien todistukseen. Zürichin kastajat eivät enää ottaneet esille kastekäytännön historiaa, mutta eivät myöskään luopuneet siitä omaksumastaan käsityksestä.

Zwinglin tavoin myös kastajat uskoivat kastekysymyksen ratkeavan Raamatun tekstin avulla. Heidän käsityksensä mukaan Raamatusta oli kuitenkin tehtävä johtopäätöksiä eri tavalla kuin Zwingli oli tehnyt: Raamatussa oli ilmoitettu kaikki tarpeellinen. Koska lasten kastamisesta ei ollut mainintaa, sen täytyi olla kiellettyä. Historiallinen argumentti oli liikkeen alusta lähtien tätä raamatunselitystä tukeva lisätodiste. Kastajat nojautuivat kastekäytännön historiaan osoittaakseen, että se ei todistanut heitä vastaan, vaan juuri he jatkoivat vanhan kirkon käytäntöä. Useat kirjoittajat vetosivat Beatus Rhenanuksen kuvaukseen vanhan kirkon kastekäytännöstä. Kastajien tärkein lähde oli kanoninen oikeus, josta löytyi vanhan kirkon katekumeenijärjestelmään liittyviä lähteitä. Ehkä vieläkin yllättävämältä tuntuu, että jotkut kastajat – selvimmin Christoph Freisleben – uskoivat edelleen paaviuden olleen olemassa jo vanhimman kirkon aikana. Tässä suhteessa he olivat lähempänä reformaation katolisia vastustajia kuin reformaattoreita. Murrosaikana ajatuskulut saattoivat mennä yllättävällä tavalla ristiin.

Historian näkökulma ei ollut kaikille kastajaryhmille yhtä tärkeä. Varsinkin Hans Denckin ja Hans Hutin ajatusmaailmassa se jäi syrjään. Sveitsin kastajilla taas ei ollut vuoden 1527 jälkeen enää kirkon historiaan perehtyneitä johtajia. Historian todistukseen vedonneiden kastajien ajattelutapa pysyi kuitenkin varsin samanlaisena. Toisaalta kastajat saattoivat vedota hyvinkin jyrkästi yksin Raamattu -periaatteeseen, mutta toisaalta he pitivät kiinni kastekäytännön historiaa koskeneesta perinteestään. Tämän perinteen yksityiskohdat vaihtelivat kuitenkin varsin paljon.

Lutherin käsityksen mukaan kastekysymykseen ei voitu löytää ehdotoman varmaa vastausta Raamatun tekstin tai siitä tehtyjen johtopäätösten avulla. Siksi Luther oli jo talvella 1521–1522 nojautunut kastekäytännön historiaan. Hänen käsityksensä mukaan kastekäytännön koko historia oli otettava huomioon. Se taas osoitti, että kirkko oli aina ja kaikkialla kastanut kristityille vanhemmille syntyneet lapset. Jumalan voimakas sana oli sallinut kirkossa vain tällaisen käytännön. Siksi sen kieltämisen täytyi olla Jumalan sanan kieltämistä. Lutherin kastajia vastaan vuonna 1528 julkaisema kirjanen lienee vaikuttanut kastajaliikkeen vastustajien ajatteluun ja argumentointiin, vaikka sitä ei lähteistä juuri voidaan osoittaa. Varsinkin Hermann van dem Buschen argumentointi Münsterissä elokuussa 1533 oli lähellä Lutherin ajattelutapaa. Hyvin mielenkiintoista on se, että kaikki sveitsiläiset eivät ajatelleet aivan samalla tavalla kuin Zwingli eivätkä kaikki saksilaiset samalla tavalla kuin Luther. Oekolampadius korosti syyskesällä 1525 kirkon aina ja kaikkialla voimassa olleen käytännön merkitystä samaan tapaan kuin Luther. Melanchthon taas korosti raamattuhumanistiseen tapaan nimenomaan vanhan kirkon käytännön ohjeellisuutta. Siinä suhteessa hän oli lähempänä Zwingliä kuin Lutheria.

Maallisen vallan edustajat tarkastelivat kiistaa omasta juridisesta näkökulmastaan. He katsoivat lasten kastamisen kuuluvan kristikunnan järjestykseen. Tässä järjestyksessä he näkivät mielellään myös historiallisen ulottuvuuden: aina voimassa ollut järjestystä ei voitu ruveta vastustamaan. Jo Zürichin raati perusteli Felix Manzin kuolemantuomiota tällä tavalla. Argumentointi tuntuu hyvin samanlaiselta kuin Lutherin ajattelutapa, mutta nousee kuitenkin ainakin osittain erilaisista lähtökohdista. Luther lähti liikkeelle Jumalan sanan voimasta. Maallisen vallan edustajien lähtökohtana taas oli Saksan valtakunnan voimassa oleva järjestys. Tämä ajatus sai sittemmin vielä täsmällisemmän muodon, kun monet lapsikasteen puolustajat hyväksyivät sen, että kastajaliikkeeseen oli suhtauduttava 300-luvun keisareiden kerettiläislainsäädännön mukaisesti ja se oli tukahdutettava kuolemantuomioiden avulla.

Yksin Raamattu -periaate voitiin ymmärtää myös siten, että kirkon historiaa ei tarvinnut ottaa oikeasta opista tai käytännöstä keskusteltaessa mitenkään huomioon. Reformaattorit itsekkin olivat 1520-luvun alkuvuosina työntäneet historian sivuun. Zwingli sanoutui vielä keväällä

1525 irti kirkon siihenastisesta kasteopista. Tällaisten kannanottojen ongelmallisuus tuli esiin, kun Hubmaier puuttui Zwinglin väitteeseen ja käänsi sen häntä vastaan. Talonpoikaissodan jälkeen reformaattorit eivät enää asettuneet tällä tavalla historiaa vastaan. Sen sijaan spiritualistit sanoutuivat irti koko 1500-vuotisesta kristinuskosta ja katsoivat ymmärtävänsä Raamatun paremmin kuin se. Johannes Campanus muotoili tämän ajattelutavan: tavoitteena ei ollutkaan enää reformaatio, vaan restituuutio. Pian oli esillä vieläkin radikaalimpi ajatus. Eikö usko voitu ymmärtää nyt jopa syvemmin kuin Raamatussa? Sebastian Franckin ajattelussa kristinuskosta jäi jäljelle vain yleisinhimillinen pyrkimys oikeaan elämään.

Niin reformaattorit kuin kastajatkin joutuivat 1520- ja 1530-luvun taiteesta lähtien ottamaan kantaa tällaiseen ajatteluun. Nyt oli todella ratkaistava, miten yksin Raamattu -periaate oli ymmärrettävä. Oliko historiallisella argumentilla teologista merkitystä vai ei? Kastajaliikkeen piirissä vain Münsterin melchiorilaiset ja heidän kannattajansa hyväksyivät restituuutio-ajatuksen ja lähtivät toteuttamaan sitä. Muu kastajaliike piti kiinni zwingliläisistä perusteistaan ja torjui restituuutio-ajatuksen. Reformaattorit asettuivat jyrkästi sitä vastaan ja varoittivat kirkon historiasta irrottautumisesta.

Tutkimukseni antaa kokonaiskuvan niistä lähteistä, joihin väittelyn osapuolet nojautuivat. Kastajat eivät liikkeen alkuvuosien jälkeen pystyneet enää löytämään kovinkaan paljon uusia lähteitä. Heidän argumenttinsa olivat usein vain lähemmin perustelemattomia viittauksia historiaan. Vastapuolella Oekolampadius ja Bullinger esittivät vuoden 1525 kuluessa melkoisen joukon käsitystään tukevia vanhakirkollisia lähteitä. Seuraavien vuosien kuluessa tämä kokoelma vielä täydentyi. Muutamien kirjoittajien (esimerkiksi Johannes Baderin) argumenteista voidaan päätellä, mistä he olivat nämä tietonsa saaneet. Melancthonin argumentit olivat vain osaksi samoja kuin Sveitsissä ja Etelä-Saksassa. Lähteiden luonteen vuoksi on mahdotonta sanoa, missä määrin Saksin reformaattorit olivat selvillä Sveitsissä käydyn väittelyn yksityiskohdista ja sen kuluessa esitetyistä perusteista.

Kastekysymyksen käsittelyssä toistui eri tahoilla samantapainen asiajärjestys. Koska ongelmaan ei löytynyt suoraa vastausta Raamatun tekstistä, se oli koetettava ratkaista muilla perusteilla. Jos lapsikasteen vas-

tustajat tunsivat asemansa vahvaksi, he nojautuivat kastekäytännön historiaan. Tämä kysymys nousi huomion kohteeksi ja sitä ryhdyttiin selvittämään väittelyn tai kirjoitusten avulla. Tämän jälkeen maallinen esivalta puuttui asiaan ja muutamia poikkeuksia lukuunottamatta katsoi lapsikasteen puolustajien osoittaneen kantansa oikeaksi. Kysymys kastekäytännön historiasta jäi tämän jälkeen syrjään. Sen sijaan historia nousi esiin kastajaliikkeen tukahduttamisen yhteydessä. Nyt kysyttiin, voitiinko sitä perustella 300-luvun kerettiläislainsäädännöllä ja siihen liittyvillä isien – ennen muita Augustinuksen – kannanotoilla.

Saatuaan kastekäytännön historiaa koskeneessa väittelyssä yliotteen reformaattorit nojautuivat päättäväisesti löytämiinsä vanhakirkollisiin lähteisiin. Etenkin Augustinuksen ja Origeneen todistukset tulivat nopeasti tunnetuiksi ja epäilemättä vaikuttivat monien kannan muodostumiseen. Kastajaliike ei kuitenkaan luopunut jo omaksumastaan näkemyksestä. Tässä suhteessa historiallinen argumentti osoittautui voimattomaksi aseeksi. Joidenkin kastajien liikkeestä luopumiseen se ehkä vaikutti, mutta lähteiden luonteen vuoksi tällaisen vaikutuksen osoittaminen on vaikeaa.

Tämä tulos oli molempien osapuolten kannalta katsottuna erittäin tuskallinen. Reformaattorithan olivat uskoneet, että kirkkoa koossa pitävää virkaan liittyvää auktoriteettia ei tarvittaisi, vaan Jumalan sana pitäisi kirkon koossa. Pettymys voitiin kuitenkin selittää sillä, että erehdyksiä ja lahkoja oli aina oleva. Oikea usko joutui jatkuvasti kärsimään vainoa. Kun ratkaisua ei löytynyt teologian avulla eikä kirkon virkaan liittyvää, molempien osapuolten tunnustamaa auktoriteettia enää ollut, jäljelle jäi vain väkivaltaan turvautuminen. Kastajat saattoivat tehdä niin oikeastaan vain Münsterissä vuosina 1534–1535. Muualla he joutuivat kärsimään ja maksamaan uskostaan kalliin hinnan.

Saksin reformaation ja vaaliruhtinaskunnan alueelle etelästä levinneen kastajaliikkeen vastakohtaisuus muodostui erityisen jyrkäksi. Thüringenin kastajat uskoivat koston päivän olevan lähellä. Reformaattorit taas pitivät kastajaliikettä erittäin vaarallisena, koska he katsoivat sen vievän kirkolta varmuuden ja tuhoavan oikean järjestyksen. Reformaattorit yrittivät aluksi taistella kastajaliikettä vastaan papistolle osoittamansa kirjoitusten välityksellä. Myöhemmin Wittenbergin reformaattoritkin pitivät välttämättömänä kääntyä kirjoituksillaan suoraan kansan puo-

leen. Melanchthon joutui tekemisiin liikkeen kanssa myös toimiessaan seurakuntien tarkastajana ja kuulustellessaan muutamia vangittuja kasta-jia. Sveitsissä reformaatioliikkeen saarnaajat kohtasivat kastajat lukui-sissa väittelyissä. Saksissa tällainen reformaattoreiden ja kastajien koh-taaminen ei tullut kysymykseen.

Lapsikasteen oikeutuksesta käyty väittely oli yllättävän monitahoinen kannanottojen ja tapahtumien sarja. Siinä mukana olleet vaikuttajat jou-tuivat uusiin tilanteisiin ja uusien haasteiden eteen. Pelkkä aikaisemmis-ta käsityksistä kiinni pitäminen ei riittänyt. Ajatuksia oli täsmennettävä tai ne oli arvioitava uudelleen ja ehkä muutettava. Ratkaisuihin vaikutta-neita asioita ei historian tutkimuksen keinoin ole aina mahdollista tavoit-taa. Ratkaisujen arviointi oman aikamme näkökulmasta katsottuna taas jää lukijan tehtäväksi.

Lähteet ja kirjallisuus

Reformaatioajalla painetut lähteet

Suluissa on mainittu kirjasto, jonka omistamaa kappaletta olen käyttänyt.

Bader, Johannes

- 1527 Brüderliche warnung für dem newen Abgöttischen orden der Widertäuffer, darinn von nachfolgenden artickeln gehandelt würt. (Strassburg). (Bayerische Staatsbibliothek München)

Bugenhagen, Johannes

- 1529 Bekenntnis Joannis Bugenhagen Pomern vom seinem glauben vnd lere geschrieben an eynen Widderteuffer. Wittemberg. (Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel)

Bullinger, Heinrich

- 1531 Von dem vnuerschampten fräfel ergerlichem verwyrren vnnd vnwarhafftem leeren der selbsgesandten Widertöuffern vier gespräch Bücher zu warnenn den einfalten. Zürich. (Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel)

Bünderlin, Johannes

- 1530 Erklerung durch vergleichung der Biblischen geschrift das der wassertauff sampt andern eüsserlichen gebreüchen in der Apostolischen kirchen geübet On Gottes befelch vnd zeügniss der gschrift von etlichen diser zeit wider efert wirt. Seiten mal der Antichrist die selben all zehand nach der Apostel abgang verwüestet hat. Welche verwüstung dann biss an das end bleibt. S. l. (Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel)

Campanus, Johannes

- 1532 Göttlicher vnd heiliger Schriffte vor vilen jaren verdunckelt vnd durch vnheylsame leer vnd Lerer (auss Gottes zulassung) verfinstert Restitution vnd besserung. S. l. (Bibliothek der Rijksuniversiteit Utrecht)

Dachser, Jakob

- 1527 Ein Göttlich vnnd gründtlich offenbarung: von den warhafftigen widerteuffern: mit Göttlicher warhait angezaigt. S. l. (Bayerische Staatsbibliothek München)

Entfelder, Christian

- (1530) Von den manigfaltigen imm glauben zerspaltungen dise jar erstanden. Inn sonderhait von der Tauffspaltung vnd jrem vrtail Ain bedacht. (Augsburg). (Bayerische Staatsbibliothek München)

Franck, Sebastian

- 1531 Chronica, Zeyt buch vnd geschycht bibel von anbegyn biss inn diss gegenwertig M.D.xxxj. jar. S. l. (Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel)

Freisleben, Christoph

- 1528 Vom warhafftigen Tauff Joannis Christi vnd der Aposteln. Wenn vnd wie der kindertauff angefangen vnd eingerissen hat. Item. Wie alle widerreden des Widerchristen wider den Tauff sollenn verantwort werdenn. Durch Stoffel Eleutherobion geschriben. S. l. (Bibliotheek der Rijksuniversiteit Utrecht)

Langenmantel, Eitelhans

- 1526 a Ain kurtzer Begriff von den Alten und Newen Papisten auch von den rechten und wahren Christen. S. l. (Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel)
- 1526 b Dies ist ain Anzayg: einem meynem, etwann vertrauten Gesellen über seine hartte Widerpart, des Sacrament und anders betreffend. Nürnberg. (Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel)
- 1527 Ain kurzer Anzayg, wie doctor M. Luther ain Zayt hör hatt etliche Schrifften lassen ausgeen vom Sacrament, die doch straks wider einander. S. l. (Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel)

(Link, Wenzeslaus)

- (1528) Grundtliche vntterrichtung eins erbern Rats der Statt Nürnberg Welcher gestalt jre Pfarrher vnd Prediger in den Stetten vnd auff dem Land das volck wider etliche verfürische lere der Widertauffer in jren Predigen auss heyliger Götlicher schrifft zum getreulichsten ermanen vnnd vnterrichten sollen. Nürnberg. (Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel)

Menius, Justus

- (1526) In was glauben vnd meynung die Kindlein zur heyligen Tauff zu foddern seyen. Item wie des heyligen leychnams vnd bluts vnsers Herren Christi fruchtparlich zu niessen kurtzer vnterricht. (Zwickau). (Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel)
- 1530 Der Widdertauffer lere vnd geheimnis aus heiliger schrifft widerlegt. Wittemberg. (Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel)

Menno Simons

- 1575 Fundamentum. Ein Fundament vnd klare Anweisung von der Seligmachenden Lehre vnsers Herren Jesu Christi. Auss Gottes Wort kurtz begriffen. Auss Niederlendischer Sprach in Hochdeutsch gebracht vnd vbergesetzt. S. l. (Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel)

Oekolampadius, Johannes

- 1525 Ain Gespräch etlicher Predicanten zu Basel gehalten mit etlichen bekennern des Wydertauffs. Augsb. (Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel)
- 1527 Unterrichtung von dem Widertauff, von der Oberkeit, vnd von dem Eyd, auff Carls N. widertauffers artickel. Antwort auff Balthasar Hubmeiers büchlein wider der Predicanten gespräch zu Basel, von dem kindertauff. Basel. (Zentralbibliothek Zürich)

(Rhegius, Urbanus)

- 1527 Wider den neuen Taufforden. Notwendige Warnung an alle Christgleubigen Durch die diener des Euangelij zu Augsb. S. I. (Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel)

Rhenanus, Beatus

- 1521 Opera Q. Septimii Florentis Tertulliani inter Latinos ecclesiae scriptores primi ... per Beatum Rhenanum Seletstadiensem è tenebris eruta atque à situ pro uirili uindicata, adiectis singulorum librorum argumentis & alicubi coniecturis, quibus uetustissimus autor nonnihil illustratur. (Basel). (Öffentliche Bibliothek der Universität Basel)
- 1528 Opera Q. Septimii Florentis Tertulliani inter Latinos ecclesiae scriptores primi ... per Beatum Rhenanum Seletstadiensem è tenebris eruta atque à situ pro uirili uindicata, adiectis singulorum librorum argumentis, & nullibi non coniecturis, ac nuper annotationibus fusioribus superadditis, quibus uetustissimus autor non solum emendatur, sed & illustratur atque exponitur. Basileae. (Öffentliche Bibliothek der Universität Basel).
- 1539 Opera Q. Septimi Florentis Tertulliani Carthaginensis, inter Latinos ecclesiae scriptores primi ... per Beatum Rhenanum Seletstadiensem è tenebris eruta, atque à situ pro uirili uindicata, adiectis singulorum librorum argumentis, & nullibi non coniecturis, ac nuper collatione Corziensis exemplaris ex Medio matricibus oblata, non solum longè emendatiora facta, uerum etiam pro re nata nouis ac retextis annotationibus exposita illustrataque. Basileae. (Universitätsbibliothek Uppsala)

Schmid, Konrad

- 1527 Ein Christliche ermanung zu warer Hoffnung in Gott vnd warnung vor dem abrülligen Widertouff der da abwyset von Gott an die Christlichen Amplüt zu Grünigen. Zürich. (Bayerische Staatsbibliothek München)

Myöhemmin painetut lähteet

- BRA** Aktensammlung zur Geschichte der Basler Reformation in den Jahren 1519 bis Anfang 1534. Basel 1921–.
- BRG** Heinrich Bullingers Reformationsgeschichte. Hrsg. v. J. J. Hottinger u. H. H. Vögeli. 1. 2. unveränd. Nachdruck. Zürich 1985.

ChrH Die älteste Chronik der Hutterischen Brüder. Hrsg. v. A. J. Zieglschmid. Philadelphia 1943.

CIC Corpus iuris canonici. Post Aemilii Ludovici Richteri curas ad librorum manu scriptorum et editionis Romanae fidem recognuit et adnotatione critica instruxit Aemilius Friedberg. Lipsiae 1879–1881.

Cornelius, C. A.

1860 Geschichte des Münsterischen Aufruhrs 2. Leipzig.

CR Philippi Melanthonis opera quae supersunt omnia. Corpus Reformatorum 1–28. Halis Saxonum 1834–1860.

CS Corpus Schwenckfeldianorum. Published under the auspices of the Schwenckfelder Church Pennsylvania and the Hartford Theological Seminary. Leipzig 1907–.

CSEL Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum. Vindobonae 1866–.

ES Schriften von evangelischer Seite gegen die Täufer. Bearb. v. Robert Stupperich. Die Schriften der münsterischen Täufer und ihrer Gegner 3. Veröffentlichungen der historischen Kommission für Westfalen 32:3. Münster 1983.

EW Erasmus von Rotterdam. Ausgewählte Schriften. Hrsg. v. Werner Welzig. Darmstadt 1968–.

Fast, Heinold & Yoder, John H.

1959 How to deal with Anabaptists. An unpublished letter of Heinrich Bullinger. – The Mennonite Quarterly Review 33.

GCS Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. Leipzig 1897–.

GS Gedenkschrift zum 400jährigen Jubiläum der Mennoniten oder Taufgesinnten 1525–1925. Hrsg. v. der Konferenz der süddeutschen Mennoniten. Ludwigshafen 1925.

HB Heinrich Bullinger. Werke. Hrsg. v. Fritz Büsser. Zürich 1973–.

HBD Heinrich Bullingers Diarium (Annales vitae) der Jahre 1504–1574. Hrsg. v. Emil Egli. Quellen zur schweizerischen Reformationsgeschichte 2. Basel 1904. Unveränd. Nachdruck Zürich 1985.

HTA Urkundliche Quellen zur hessischen Reformationsgeschichte 4. Wiedertäuferakten 1527–1626. Bearb. v. Günther Franz. Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen und Waldeck 11:4. Marburg 1951.

Lang, August

- 1900 Der Evangelienkommentar Martin Butzers und die Grundzüge seiner Theologie. Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche 2:2. Leipzig.

Loserth, J.

- 1895 Der Communismus der mährischen Wiedertäufer im 16. und 17. Jahrhundert. – Archiv für österreichische Geschichte 81.

- MB* Martin Bucers deutsche Schriften. Hrsg. v. Robert Stupperich. Martini Bucerii opera omnia. Series 1. Gütersloh & Paris 1960–.

- MBW* Melancthons Briefwechsel. Kritische und kommentierte Gesamtausgabe. Hrsg. v. Heinz Scheible. Stuttgart-Bad Cannstatt 1977–.

- MR* Das Marburger Religionsgespräch 1529. Hrsg. v. Gerhard May. Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte 13. Gütersloh 1970.

- MS* The Complete Writings of Menno Simons. Translated from the Dutch by Leonard Verduin and edited by John Christian Wenger. 3rd edition. Scottdale 1983.

- O Br* Briefe und Akten zum Leben Oekolampads 1–2. Bearb. v. Ernst Staehelin.
1–2 Quellen und Forschungen zur Reformationgeschichte 10, 19. Leipzig 1927, 1934.

- OW* Origenes Werke. Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte. Hrsg. v. Max Rauer. 40–. 2. Aufl., Berlin 1899–.

- PG* Patrologiae cursus completus ... Series graeca ... accurante J.-P. Migne. Lutetiae Parisiorum 1857–.

- PL* Patrologiae cursus completus ... Series latina ... accurante I.-P. Migne. Parisiis 1844–.

- PM* The Writings of Pilgram Marpeck. Transl. and ed. by William Klassen and Walter Klaassen. Classics of the Radical Reformation 2. Kitchener, Ont. & Scottdale, Pa. 1978.

- QGT* Quellen zur Geschichte der Täufer. Quellen und Forschungen zur Reformationgeschichte 13–. Gütersloh 1930–.

- QGTS* Quellen zur Geschichte der Täufer in der Schweiz. Zürich 1952–.

- RR* Rechenschaft unsrer Religion, Lehre und Glaubens. Von den Brüdern, die man die Huterischen nennt. Cayley, Alberta 1962.

- RS** Die Schriften Bernhard Rothmanns. Bearb. v. Robert Stupperich. Die Schriften der münsterischen Täufer und ihrer Gegner 1. Veröffentlichungen der historischen Kommission für Westfalen 32:1. Münster 1970.
- SA** Melancthons Werke in Auswahl. Hrsg. v. Robert Stupperich. 2. Aufl. Gütersloh 1983–.
- TM** Thomas Müntzer. Schriften und Briefe. Unter Mitarbeit v. Paul Kirn hrsg. v. Günther Franz. Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 33. Gütersloh 1968.
- WA** D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Weimar 1883–.
- WA Br** WA. Briefwechsel. Weimar 1930–.
- Va Br** Die Vadianische Briefsammlung der Stadtbibliothek St. Gallen. Hrsg. v. Emil Arbenz. – Mitteilungen zur Vaterländischen Geschichte. Hrsg. v. Historischen Verein in St. Gallen. 24–. St. Gallen 1890–.
- Wappler, Paul*
- 1913** Die Täuferbewegung in Thüringen von 1526–1584. Beiträge zur neueren Geschichte Thüringens 2. Jena.
- Z** Huldreich Zwinglis sämtliche Werke. Corpus reformationum 88–. Berlin 1905–.

Kirjallisuus

Arffman, Kaarlo

- 1985** Yliopistot ja kirkon magisterium reformaation alkuvaiheessa 2. Suomen kirkkohistoriallisen seuran toimituksia 135. Helsinki.
- 1993** Sanan jäljet. Kirkon historian merkitys Martti Lutherin teologiassa. Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisu 185. Helsinki.

Arnold, Martin

- 1990** Handwerker als theologische Schriftsteller. Studien zu Flugschriften der frühen Reformation (1523–1525). Göttinger theologische Arbeiten 42. Diss. Göttingen.

Bakker, Willem de

- 1978** Bernhard Rothmann. Die Dialektik der Radikalisierung in Münster. – Radikale Reformatoren. Hrsg. v. Hans-Jürgen Goertz. Beck'sche Schwarze Reihe 183. München.

Bender, Harold S.

- 1950 Conrad Grebel c. 1498–1526. The Founder of the Swiss Brethren sometimes called Anabaptists. Studies in Anabaptist and Mennonite History 6:1. Goshen, Indiana.

Berg, Hans-Georg vom

- 1991 Von dem Touff (HB 3:2). Bearbeitung.

Bergsten, Torsten

- 1961 Balthasar Hubmaier. Seine Stellung zu Reformation und Täufern 1521–1528. Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Historico-Ecclesiastica Upsaliensia 3. Kassel.

Bulshausen, Heinrich

- 1981 Die Geschichte der ostthessischen Täufergemeinden 1. Beiträge zur deutschen Philologie 53:1. Giessen.

Bierbrauer, Peter

- 1987 Die Reformation in den Schaffhauser Gemeinden Hallau und Thayngen. – Zugänge zur Bäuerlichen Reformation. Hrsg. v. Peter Blickle. Bauer und Reformation 1. Zürich.

Blanke, Fritz

- 1961 In catapaptistarum strophas elenchus (Z 6:1). Kommentierung.

Brecht, Martin

- 1973 Herkunft und Eigenart der Taufanschauung der Züricher Täufer. – Archiv für Reformationsgeschichte 64.
 1985 Die Theologie Bernhard Rothmanns. – Jahrbuch für Westfälische Kirchengeschichte 78.
 1986 Martin Luther 2. Stuttgart.

Chrisman, Miriam Usher

- 1967 Strasbourg and the Reform. Yale Historical Publications. Miscellany 87. New Haven & London.

Clasen, Claus-Peter

- 1972 Anabaptism. A Social History, 1525–1618. Ithaca & London.

Dejung, Christoph

- 1980 Wahrheit und Häresie. Eine Untersuchung zur Geschichtsphilosophie bei Sebastian Franck. Zürich.
 1986 Sebastian Franck. – Bibliotheca Dissidentium. Répertoire des non-conformistes religieux des seizième et dix-septième siècles. Edité par André Séguenny. 7. Baden-Baden.

Deppermann, Klaus

- 1979 Melchior Hoffman. Soziale Unruhen und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation. Göttingen.

Drescher, Karl

- 1909 WA 30:2. (Johdanto-osat).

Dülmen, Richard van

- 1987 Reformation als Revolution. Soziale Bewegung und religiöser Radikalismus in der deutschen Reformation. Überarb. Neuausgabe. Frankfurt am Main.

Elliger, Walter

- 1975 Thomas Müntzer. Göttingen.

Fast, Heinold

- 1956 Pilgram Marbeck und das oberdeutsche Täuferum. Ein neuer Handschriftenfund. – Archiv für Reformationsgeschichte 47.
 1959 Heinrich Bullinger und die Täufer. Ein Beitrag zur Historiographie und Theologie im 16. Jahrhundert. Schriftenreihe des Mennonitischen Geschichtsvereins 7. Weierhof (Pfalz).
 1960 Die Sonderstellung der Täufer in St. Gallen und Appenzell. – Zwingliana 11.
 1973 QGTS 2. (Johdanto-osat).
 1975 Reformation durch Provokation. Predigtstörungen in den ersten Jahren der Reformation in der Schweiz. – Umstrittenes Täuferum 1525–1975. Hrsg. v. Hans-Jürgen Goertz. Göttingen.

Fraenkel, Peter

- 1961 Testimonia patrum. The function of the patristic argument in the theology of Philip Melancthon. Travaux d'humanisme et renaissance 46. Genève.

Fretz, Diethelm

- 1931 Schmid, Konrad. – Historisch-biographisches Lexikon der Schweiz 6. Neuenburg.

Friedman, Jerome

- 1978 Michael Servetus. A Case Study in Total Heresy. Travaux d'humanisme et renaissance 163. Genève.

Friedmann, Robert

- 1967 QGT 12. (Johdanto-osat).

Geldbach, Erich

- 1970 Die Lehre des hessischen Täuferführers Melchior Rinck (ca. 1493–nach 1553). – Jahrbuch der hessischen kichengeschichtlichen Vereinigung 21.

Goertz, Hans-Hürgen

- 1975 Einleitung. – Umstrittenes Taufertum 1525–1975. Hrsg. v. Hans-Jürgen Goertz. Göttingen.
- 1987 Aufständische Bauern und Täufer in der Schweiz. – Zugänge zur bäuerlichen Reformation. Hrsg. v. Peter Blickle. Bauer und Reformation 1. Zürich.
- 1988 Die Täufer. Geschichte und Deutung. 2., verb. und erw. Aufl. München.

Greschat, Martin

- 1990 Martin Bucer. Ein Reformator und seine Zeit. München.

Guenther, Ilse

- 1986 Freisleben, Christoph. – Contemporaries of Erasmus. Ed. by Peter G. Bietenholz & Thomas B. Deutscher. 2. Toronto & Buffalo & London.

Gäbler, Ulrich

- 1981 Heinrich Bullinger. – Gestalten der Kirchengeschichte. Hrsg. v. Martin Greschat. 6. Stuttgart & Berlin & Köln & Mainz.
- 1982 Johannes Bänderlin. – Bibliotheca Dissidentium. Répertoire des non-conformistes religieux des seizième et dix-septième siècles. Edité par André Séguenny. 3. Baden-Baden.

Haas, Martin

- 1974 QGTS 4. (Johdanto-osat).
- 1975 Der Weg der Täufer in die Absonderung. – Umstrittenes Taufertum 1525–1975. Hrsg. v. Hans-Jürgen Goertz. Göttingen.

Hillerbrand, Hans

- 1962 The Origin of Sixteenth-Century Anabaptism: Another Look. – Archiv für Reformationsgeschichte 53.

Horowitz, Adalberg

- 1872 Des Beatus Rhenanus literarische Thätigkeit in den Jahren 1508–1531. Wien.

Kinder, A. Gordon

- 1989 Michael Servetus. – Bibliotheca Dissidentium. Répertoire des non-conformistes religieux des seizième et dix-septième siècles. Edité par André Séguenny. 10. Baden-Baden & Bouxwiller.

Kirchner, Hubert

- 1988 Reformationsgeschichte von 1532–1555/1566. Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen. Hrsg. v. Gert Haendler, Kurt Meier u. Joachim Rogge. 2:6. Berlin.

Klassen, William

- 1978 Pilgram Marpeck. Freiheit ohne Gewalt. – Radikale Reformatoren. Hrsg. v. Hans-Jürgen Goertz. Beck'sche Schwarze Reihe 183. München.

Klassen, William & Klaassen, Walter

1978 PM. (Johdanto-osat).

Kleineidam, Erich

1969 Universitas Studii Erfordensis 2. Erfurter theologische Studien 22. Leipzig.

Klötzer, Ralf

1992 Die Täuferherrschaft von Münster. Stadtreformation und Welterneuerung. Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 131. Münster.

Krahn, Cornelius

1982 Menno Simons (1496–1561). 2. Aufl.. North Newton, Kansas & Newton, Kansas.

Krebs, Manfred & Rott, Hans Georg

1959 QGT 7. (Johdanto-osat).

1960 QGT 8. (Johdanto-osat).

Köhler, Walther

1914 Z 3. (Historialliset johdannot).

1927 Z 4. (Historialliset johdannot).

1960 In catabaptistarum strophas elenchus (Z 6:1). (Historiallinen johdanto).

Lau, Franz

1964 Reformationgeschichte bis 1532. – Die Kirche in ihrer Geschichte. Hrsg. v. Kurt Schmidt u. Ernst Wolf. 3 K. Göttingen.

Liebmman, Maximilian

1980 Urbanus Rhegius und die Anfänge der Reformation. Reformatiosgeschichtliche Studien und Texte 117. Münster.

Littell, Franklin

1957 Landgraf Philipp und die Toleranz. Ein christlicher Fürst, der linke Flügel der Reformation und der christliche Primitivismus. Bad Nauheim.

Locher, Gottfried

1979 Die Zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte. Göttingen & Zürich.

1981 Zwingli's Thought, New perspectives. Studies in the History of Christian Thought 25. Leiden.

Lortz, Joseph

1962 Die Reformation in Deutschland. 4. Aufl.. 1. Freiburg & Basel & Wien.

Maurer, Wilhelm

1969 Der junge Melancthon zwischen Humanismus und Reformation 2. Der Theologe. Göttingen.

McLaughlin, R. Emmet

- 1986 Caspar Schwenckfeld. Reluctant Radical. His life to 1540. Yale historical publications. Miscellany 134. New Haven & London.

Mellink, Albert

- 1975 Das niederländisch-westfälische Täuferum im 16. Jahrhundert. – Umstrittenes Täuferum 1525–1975. Hrsg. v. Hans-Jürgen Goertz. Göttingen.

Müller, Lydia

- 1938 QGT 1. (Johdanto-osat).

Oberman, Heiko A.

- 1977 Werden und Wertung der Reformation. Spätscholastik und Reformation 2. Tübingen.

Oyer, John S.

- 1964 Lutheran Reformers against Anabaptists. The Hague.

Ozment, Steven E.

- 1978 Sebastian Franck. Kritiker einer "neuen Scholastik". – Radikale Reformatoren. Hrsg. v. Hans-Jürgen Goertz. Beck'sche Schwarze Reihe 183. München.

Packull, Werner

- 1975 Zur Entwicklung des süddeutschen Täuferums. – Umstrittenes Täuferum 1525–1975. Hrsg. v. Hans-Jürgen Goertz. Göttingen.
- 1978 Hans Denck. Auf der Flucht vor dem Dogmatismus. – Radikale Reformatoren. Hrsg. v. Hans-Jürgen Goertz. Beck'sche Schwarze Reihe 183. München.
- 1987 Die Anfänge des Schweizer Täuferums im Gefüge der Reformation des Gemeinen Mannes. – Anabaptistes et dissidents au XVI^e siècle. Actes du Colloque international d'histoire anabaptiste du XVI^e siècle tenu à l'occasion de la XI^e Conférence Mennonite mondiale à Strasbourg, juillet 1984. Publiés par Jean-Georges Rott & Simon L. Verheus. Bibliotheca dissidentium 3. Baden-Baden & Bouxwiller.

Rupp, Gordon

- 1959 Andrew Karlstadt and Reformation Puritanism. – Journal of Theological Studies 10.

Sachsse, Carl

- 1914 D. Balthasar Hubmaier als Theologe. Neue Studien zu Geschichte der Theologie und der Kirche 20. Berlin. Neudruck Aalen 1973.

Scarpattetti, Beat von

- 1985 Beatus Rhenanus. – Contemporaries of Erasmus. Ed. by Peter G. Bietenholz & Thomas B. Deutscher. 1. Toronto & Buffalo & London.

Schindler, Alfred

- 1984 Zwingli und die Kirchenväter. 147. Neujahrsblatt zum Besten des Waisenhauses Zürich. Zürich.

Scholl, Hans

- 1983– Wolfgang Fabricius Capitos reformatorische Eigenart.
1985 – Zwingliana 16.

Schultz, Selina

- 1946 Caspar Schwenckfeld von Ossig (1489–1561). Norristown, Pennsylvania.

Seebass, Gottfried

- 1975 Das Zeichen der Erwählten. Zum Verständnis der Taufe bei Hans Hut. – Umstrittenes Täuferum 1525–1975. Hrsg. v. Hans-Jürgen Goertz. Göttingen.
1978 Hans Hut. Der leidende Rächer. – Radikale Reformatoren. Hrsg. v. Hans-Jürgen Goertz. Beck'sche Schwarze Reihe 183. München.

Séguenny, André

- 1980 a Johannes Campanus. – Bibliotheca Dissidentium. Répertoire des non-conformistes religieux des seizième et dix-septième siècles. Edité par André Séguenny. 1. Baden-Baden.
1980 b Christian Entfelder. – Bibliotheca Dissidentium. Répertoire des non-conformistes religieux des seizième et dix-septième siècles. Edité par André Séguenny. 1. Baden-Baden.

Sider, Ronald

- 1974 Andreas Bodenstein von Karlstadt. The development of his thought 1517–1525. Studies in Medieval and Reformation Thought 11. Leiden.

Staedtke, Joachim

- 1975 Die Geschichtsauffassung des jungen Bullinger. – Heinrich Bullinger 1504–1575. Gesammelte Aufsätze zum 400. Todestag. Hrsg. v. Ulrich Gäbler u. Erland Herkenrath. 1. Zürich.

Staehelin, Ernst

- 1927 O Br 1. (Johdanto-osat).
1934 O Br 2. (Johdanto-osat).
1939 Das theologische Lebenswerk Johannes Oekolampads. Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 21. Leipzig.

Stayer, James M.

- 1975 Die Anfänge des schweizerischen Täuferums im reformierten Kongregationalismus. – Umstrittenes Täuferum. Hrsg. v. Hans-Jürgen Goertz. Göttingen.
1978 Wilhelm Reublin. Eine pikareske Wanderung durch das frühe Täuferum. – Radikale Reformatoren. Hrsg. v. Hans-Jürgen Goertz. Beck'sche Schwarze Reihe 183. München.

Stayer, James M.

- 1985 Zwingli and Radical Early Zwinglianism. – Huldrych Zwingli: a legacy of radical reform. Papers from the 1984 International Zwingli Symposium (McGill University). (Ed. by) E. J. Furcha. ARC supplements; 2. Montreal.

Stupperich, Robert

- 1957 Melancthon und die Täufer. – Kerygma und Dogma 3.
 1970 RS. (Johdanto-osat).
 1974 Strassburg und Münster in ihren Beziehungen 1531–1534. – Revue d'histoire et de philosophie religieuses (54).
 1978 a Handlung gegen Hoffman (MB 5). Einleitung.
 1978 b Kirchenordnung (MB 5). Einleitung.
 1978 c Bericht auss der heyiligen geschrift (MB 5). Einleitung.
 1983 a ES. (Johdanto-osat).
 1983 b SA 1. (Johdanto-osat).

Teichmann, W.

- 1905 Die kirchliche Haltung des Beatus Rhenanus. – Zeitschrift für Kirchengeschichte 26.

Usteri, Martin

- 1883 Joh. Bader, ein weniger bekannter Verteidiger der Kindertaufe. – Theologische Studien und Kritiken 56.

Walton, Robert C.

- 1968 Was There a Turning Point of the Zwinglian Reformation. – Mennonite Quarterly Review 42.

Weier, Reinhold

- 1976 Das Theologieverständnis Martin Luthers. Konfessionskundliche und Kontroverstheologische Studien 36. Paderborn.

Westin, Gunnar & Bergsten, Torsten

- 1962 QGT 9. (Johdanto-osat).

Windhorst, Christof

- 1976 Täuferisches Taufverständnis. Balthasar Hubmaiers Lehre zwischen traditioneller und reformatorischer Theologie. Studies in Medieval and Reformation Thought 16. Leiden.

Wray, Frank J.

- 1956 The "vermanung" of 1542 and Rothmann's "Bekentnisse". – Archiv für Reformationsgeschichte 47.

Yoder, John H.

- 1962 Die Gespräche zwischen Täufern und Reformatoren in der Schweiz 1523–1538. Inaugural-Dissertation. Karlsruhe.

Yoder, John H.

- 1968 Täuferium und Reformation im Gespräch. Basler Studien zur historischen und systematischen Theologie 13. Zürich.
- 1972 Der Kristallisationspunkt des Täuferiums. – Mennonitische Geschichtsblätter 29.
- 1975 Anabaptism and History. "Restitution" and the Possibility of renewal. – Umstrittenes Täuferium 1525–1975. Hrsg. v. Hans-Jürgen Goertz. Göttingen.

Henkilöhakemisto

- Ambrosius 169, 185
 Amerbach, Bonifacius 81
 Angelomus 169
 Angersbach, Adam 118
 Aristoteles 111
 Athanasios 74, 94, 201
 Augustinus 25, 30, 39–42, 45, 48–51, 53, 56, 58–62, 64, 68–69, 71–72, 74, 87, 89–91, 101–102, 105, 111, 113–114, 116, 121, 124, 138, 144, 148, 152, 155, 162, 167, 169, 175, 185, 190–192, 194, 197, 200–201, 204, 205, 207–208, 211
 Bader, Johannes 120–122, 126, 210
 Basileios Suuri 74, 163, 169
 Baumgartner, Hieronymus 112
 Bebel, Johann 30
 Beda Venerabilis 169, 205
 Bedrot, Jakob 137
 Belholt, Arnold 162
 Beukelsz, Jan 158, 179, 183
 Binder, Georg 64
 Blarer, Ambrosius 140, 149
 Blaurock ks. Cajakob, Georg
 Bonifacius I 71
 Bredenvorth, Dietrich 161
 Brennwald, Karl ks. Carlin
 Bucer, Martin 30–31, 34, 42, 119–120, 122, 126–127, 137–149, 153–156, 165–171, 173–178, 183, 185, 191, 207
 Bugenhagen, Johannes 115, 186, 191
 Bullinger, Heinrich 26–27, 37, 39, 61–63, 99–101, 103–104, 135, 210
 Burgauer, Benedikt 28
 Busche, Hermann van dem 159–164, 172, 209
 Bunderlin, Johannes 130–132, 137
 Cajakob, Georg 38, 84–86
 Calvin, Jean 198
 Campanus, Johannes 132–133, 135–137, 180, 210
 Capito, Wolfgang 30–31, 42, 122–123, 142
 Carlin 76–78
 Cellarius, Martin 122–123, 202
 Corvinus, Antonius 186
 Cruciger, Kaspar 188, 191
 Cyprianus 25, 45, 51, 53, 58–59, 65, 71, 74, 91, 100, 102, 113, 121, 124, 127, 137–138, 146, 148, 152, 167, 175, 185, 190, 197, 201–202, 204
 Dachser, Jakob 109
 Decius 63
 Denck, Hans 108–109, 118, 120–122, 130, 208
 Dionysios Aleksandrialainen 63
 Dionysius 181
 Dirk Philips 198
 Donatus 72
 Dorpius, Henricus ks. Corvinus, Antonius
 Eck, Johannes 83
 Egenius ks. Eugenius
 Eginus ks. Hyginus
 Eleutherobios, Stoffel ks. Freisleben, Christoph
 Enariscus ks. Euaristus
 Engelbrecht, Anton 155
 Entfelder, Christian 131
 Erasmus Rotterdamlainen 71, 74, 136, 201
 Ernst (Lüneburgin herttua) 192
 Euaristus 124
 Eugenius (paavi) 199, 203
 Eugenius I 203
 Eugenius II 203
 Eugenius III 203
 Eusebius Kesarealainen 63, 167, 201

- Falk, Jakob 92
 Felbinger, Claus 204
 Ferdinand (arkkiherttua) 203
 Fidus 45, 53, 100, 113, 148, 167, 190
 Filip (Hessenin maakreivi) 158, 190–192, 203
 Franck, Sebastian 132–135, 163, 201, 205, 210
 Freisleben, Christoph 124–126, 208
 Froben (kirjanpainaja) 73

 Gast, Johann 94–96, 98
 Geyerfalk, Thomas 76
 Glandorp, Johann 162
 Gratianus 27, 40, 53, 159, 195
 Grebel, Konrad 21, 23–24, 26–28, 32–33, 36–38, 44–46, 63, 86, 88, 124
 Gregorius Nazianzolaianen 77–78, 138, 185
 Gregorius Suuri 62, 69
 Göschl, Martin 70

 Haller, Berchtold 51, 78, 87, 95–96, 104
 Hedio, Kaspar 30, 150, 154
 Heginus ks. Hyginus
 Henrik VIII 184
 Herlin, Christian 137
 Hieronymus 69, 74, 100, 138, 197, 205
 Hilarius 159, 163
 Hochrütiner, Lorenz 56
 Hoffman, Melchior 128, 141–142, 144, 146–149, 152–153, 156, 165–166, 179, 181, 185
 Holtmann, Johann 161, 163
 Honorius 191
 Hottinger, Hans 21, 35
 Hottinger, Jakob 37
 Hubert, Konrad 145
 Hubmaier, Balthasar 21, 28–29, 42–44, 57–75, 78–82, 89, 110, 124, 126, 135, 173–174, 205, 210
 Hut, Hans 108–110, 130, 208
 Hutter, Jakob 203
 Hyginus (päävi) 125, 163, 200

 Ignatius 144
 Immeli, Jakob 74
 Innocentius (päävi) 200
 Innocentius I 141–142

 Johannes Khrysostomos 113, 138
 Jud, Leo 150
 Juhana (Saksin vaaliruhtinas) 109, 117

 Kaarle Suuri 27, 73, 125, 173, 176, 202
 Karlstadt, Andreas 26, 30, 110
 Kautz, Jakob 121–122, 126–127
 Keller, Endres 199
 Kessler, Johannes 28, 44–45, 50
 Klemens 181
 Kolb, Franz 78
 Konrad (kastaja) 191
 Krafft, Adam 192
 Kraut, Heinz 188–189
 Kunz, Peter 197

 Lactantius 62, 100, 102, 194, 197
 Langenmantel, Eitelhans 109
 Liechtenstein, Hans von 64, 69
 Liechtenstein, Leonhard von 64, 69
 Link, Wenzeslaus 109
 Linus 181
 Ludvig (Böömin kuningas) 81
 Ludvig Hurskas 27, 73, 173, 176, 202
 Luther, Martti 10, 14–16, 19, 24, 31, 47, 65–66, 71, 75, 83, 107–112, 114–118, 136, 156, 161, 172, 181, 183–184, 191, 200–201, 206, 209
 Lüdin, Hans 96
 Lüti, Hans 194

 Manz, Felix 21, 23, 26, 36–39, 41, 84–86, 92, 209
 Marbeck, Pilgram 131–132, 137–140, 202–203
 Marcellinus 48, 90, 101, 105
 Marcellus 181
 Marius, Augustinus 76
 Marquart, Johannes 104–105
 Martinus I 141–142
 Mathijsz, Jan 156, 178–179

- Melanchthon, Philipp 11, 107–108, 110–118, 158, 183–184, 188–191, 209–210, 212
- Menius, Justus 116–117, 129
- Menno Simons 199–202
- Meyer, Adelberg 94–95
- Meyer, Hans ks. Pfistermeyer, Hans
- Montanus, Johannes 81
- Myconius, Friedrich 110, 116
- Müller, Bartholomäus 143
- Müntzer, Thomas 16, 24, 26, 110, 130
- Nikolaus (paavi) 199
- Nikolaus I 26–27, 49–50, 62–63, 67, 72, 118, 125, 205
- Nikolaus II 48
- Novatianus 63
- Oekolampadius, Johannes 25, 29–30, 42–43, 51–56, 59–60, 73–83, 93–99, 103, 111, 121, 123, 207, 209–210
- Origenes 51, 53–54, 60–62, 72, 74–75, 81, 87, 89–90, 100, 102, 105, 113, 121, 127, 137–138, 148, 152, 159, 162–163, 167, 172, 175, 185, 190–191, 194, 197, 200–201, 204, 207, 211
- Petilianus 48, 100
- Petrus Diaconus 53
- Pfistermeyer, Hans 101–103
- Pipin Pieni 125
- Pistorius, Friedrich 113–114
- Polrus, Erhard 118
- Rappenstein, Andreas 193–194
- Rebhan, Leonhard 76
- Reimann, Heini 92
- Reublin, Wilhelm 23, 43, 126–127
- Rhegius, Urbanus 109, 184–186, 192
- Rhenanus, Beatus 27, 42, 72–73, 173–174, 176, 201–202, 208
- Riedemann, Peter 109, 203–204
- Rinck, Melchior 118, 120–121
- Riner, Jakob 105
- Ritter, Erasmus 194–198
- Rosenbecker, Johann 191
- Rothmann, Bernhard 156–160, 162–174, 179–183, 186, 202
- Rufinus 201
- Sam, Konrad 99
- Sattler, Michael 87
- Schlaffer, Hans 109
- Schmid, Konrad 90–91
- Schorant, Wolfgang ks. Uolimann
- Schwenckfeld, Kaspar von 129–132, 137, 144–146, 150–152
- Sedulius 163
- Servet, Michael 198
- Sigelsbach, Nicolaus Thomae 145
- Simler, Heinrich 62
- Sorg, Simprecht 66
- Spitelmeier, Ambrosius 109
- Sturm, Jakob 166
- Tertullianus 25, 27, 45, 62, 73–74, 91, 124, 159, 172, 173–174, 176, 181, 185, 201–202
- Theodosius 191
- Theofylaktos 25, 45
- Tornator ks. Treyer, Jakob
- Treyer, Jakob 95
- Trithemius, Johannes 181
- Trutvetter, Jodocus 111
- Uolimann 28, 44–46
- Vadianus, Joachim 27–28, 32, 37, 39, 44–47, 64, 96, 103, 105
- Waldeck, Franz von 156
- Walpot, Peter 204–205
- Watt, Joachim ks. Vadianus, Joachim
- Wencker, Jakob 120, 126–127, 137–138, 140, 146–147, 149, 153, 166
- Werner, Hans 118
- Wertheim, Peter 161
- Victor I 125
- Wieck, Johann von der 159–160, 166, 174
- Winkler, Konrad 92
- Wiser, Matthias 194–195

Zell, Matthäus 30
Ziegler, Clemens 31, 144
Ziegler, Jakob 153–154
Zwick, Johann 96

Zwingli, Ulrich 19–22, 24, 26–27, 29–
50, 52, 55–64, 66–70, 72, 74–75,
78, 81–82, 85, 87–91, 94, 96, 103,
108, 111, 136, 201, 207–209

Zusammenfassung

Kaarlo Arffman

Reformation oder Restitution? Das historische Argument in der Auseinandersetzung zwischen den Reformatoren und der Täuferbewegung über die Berechtigung der Kindertaufe

Diese Untersuchung hat sich die Klärung der Frage zur Aufgabe gesetzt, welche Rolle der Rekurs auf die Geschichte der Kirche bei der Auseinandersetzung zwischen den Reformatoren und Anhängern der Täuferbewegung über die Rechtmäßigkeit der Kindertaufe spielte. Den Hintergrund bildet die allgemeine Auffassung, daß sich die Reformatoren wie die Täufer ausschließlich auf die Bibel stützten und der sog. Tradition beim Gespräch über die Lehre oder Praxis der Kirche keinerlei Wert beimaßen.

Die Täuferbewegung war als Teil der Revolution des "gemeinen Mannes" entstanden. Auch in der Schweiz hatte sich in den ersten Jahren der 1520er Jahre eine atmosphärische Veränderung eingestellt, die im Bauernkrieg ihren Höhepunkt fand. Die zwinglianische Reformationsbewegung verlangte eine Neubewertung des Gemeindelebens. Diese Forderung bezog sich auch auf die Taufe. Zwingli war 1523 bereit, die Taufpraxis einer kritischen Prüfung zu unterziehen. Er untersuchte die Kindertaufe außer aus dem Blickwinkel der Bibel auch aus dem der alten Kirche.

Im Laufe des Jahres 1524 wurde die Tauffrage für den radikalen Flügel der Zürcher Reformationsbewegung immer bedeutender. Der Widerstand gegen die Kindertaufe beruhte nicht allein auf einem bestimmten Bibelverständnis, sondern auch auf dem Bild, das sich die Radikalen von der Taufpraxis der alten Kirche gemacht hatten. Demnach hatte die Kindertaufe die ursprüngliche Taufpraxis erst vom 9. Jahrhundert an verdrängt. Neben den Zürcher Radikalen spielten im Herbst 1524 auch viele einflußreiche Anhänger der Schweizer und süddeutschen Reformationsbewegung mit dem Gedanken, von der Kindertaufe abzugehen.

Spätestens im Dezember stempelten die Zürcher Radikalen die Kindertaufe als Papsttaufe ab und verglichen sie mit der in Apg. 19 geschilderten Taufe des Johannes. Daraus konnte man den Schluß ziehen, daß als Kinder Getaufte mit einer gültigen Taufe wiedergetauft werden müßten. Den Ausgang dieser Überlegung stellte der Gedanke, daß die Kindertaufe erst mit den Päpsten in der Kirche eingeführt worden war.

Zwingli hatte bis zum Herbst 1524 seine Auffassung geändert und begann nun, die Kindertaufe zu verteidigen. Zunächst begründete er seinen Standpunkt mit der Bibel. Wahrscheinlich im Zusammenhang mit der Disputation am 17.1.1525 brachte Zwingli dann ein neues Argument in die Debatte ein: Augustinus habe bezeugt, daß die Kindertaufe zu seiner Zeit für einen auf die Apostel zurückgehenden Brauch gehalten wurde. Mit dieser Argumentation konnte Zwingli allerdings das Aufkommen der Täuferbewegung nicht verhindern. Vom Winter 1525 an beriefen sich die Zürcher Täufer jedoch nicht mehr auf die Geschichte der Taufpraxis. Für Zwingli wurde sie aber zu einem immer wichtigeren Argument.

Anfang 1525 brach der Streit zwischen Zwingli und den Täufern über die künftige Richtung der Schweizer und süddeutschen Reformationsbewegung offen aus. Durch die Wendung, die der Bauernkrieg nahm, gelangte Zwingli in diesem Streit auf die Siegerseite. Die wichtigste Auseinandersetzung betraf die Reformation in St. Gallen. Auch dort beriefen sich die Täufer anfänglich auf das Bild, das die Zürcher Radikalen von der Geschichte der Taufpraxis gezeichnet hatten. Zwingli dagegen stützte sich in seinem nach St. Gallen entsandten Buch auf das Zeugnis des Augustinus.

Auch Johannes Oekolampad stützte sich im Spätsommer 1525 auf das historische Argument. Augustinus, Cyprianus und Origenes bezeugten, daß die Taufe auf die Apostel zurückgehe. Einer Praxis, die in der Geschichte der Kirche einmütig und überall gebilligt worden war, dürfe man sich nicht widersetzen.

Im Frühjahr 1525 schloß sich der Waldshuter Reformator Balthasar Hubmaier der Täuferbewegung an und veröffentlichte im darauffolgenden Sommer ein Buch gegen Zwingli. Hubmaier setzte seine Polemik 1526–1527 in Mähren fort. Darin bestritt er die Relevanz des Zeugnisses Augustinus'. Nach Hubmaier mußte die Frage mit Hilfe der Bibel entschieden werden. Über die Kindertaufe war lange gestritten worden. Hubmaier führte für seine Auffassung das kanonische Recht an, in dem Quellentexte zum Katechumenat der alten Kirche enthalten waren. Es zeigte seiner Meinung nach, daß die alte Kirche nur ihren Glauben bekennende Erwachsene getauft hatte.

Die Schweizer Reformatoren (Zwingli, Bullinger, Oekolampad) wiesen Hubmaiers Auffassungen von der Geschichte der Taufpraxis zurück. Als im Januar

1527 der Rat von Zürich über das Todesurteil gegen Felix Manz und die Verbannung Georg Cajakobs entschied, wurde das Urteil außer mit der Bibel auch damit begründet, daß die Kindertaufe eine schon immer in der Christenheit geübte Praxis war. Im Sommer 1527 versuchte Zwingli dann in einem Buch nachzuweisen, daß bei der Behandlung der Tauffrage außer den Argumenten der Bibel (*argumenta*) auch die von der ältesten Geschichte der Taufpraxis berichtenden Belege (*testimonia*) zu berücksichtigen seien. Damit wurde die Taufpraxis für Zwingli zu einem Hilfsmittel der Exegese. In ähnlicher Weise stützte sich auch Konrad Schmid auf die Geschichte der Taufpraxis.

Der Basler Rat führte 1529 die Reformation durch und machte sich im Anschluß daran, die Täuferbewegung zum Schweigen zu bringen. Oekolampad stützte sich in diesem Zusammenhang auch auf den Konsens der Kirche und betonte die Autorität der alten Kirche. Bullinger stellte Anfang 1531 alle für die Kindertaufe sprechenden Argumente in einer konsequent verfaßten Übersicht zusammen. Auch bei den Disputationen, die im Frühjahr 1531 in Bern und im Sommer 1532 in St. Gallen abgehalten wurden, griffen die Prediger auf die Geschichte der Taufpraxis zurück. Die Täufer brachten dagegen die Geschichte der Taufpraxis nicht mehr von sich aus ins Gespräch ein, sondern beriefen sich ausschließlich auf die Bibel. Sie hielten die Kindertaufe aber weiterhin für einen erst später durch die Päpste in die Kirche eingebrachten Usus.

Sowohl die Täufer als auch die Reformatoren sahen sich vor die Aufgabe gestellt, den Grundsatz *sola scriptura* genauer zu definieren. Nach den Täufern war die Kindertaufe eine falsche Praxis, da es in der Kirche nur solche Bräuche geben dürfe, die in der Bibel genannt werden. Den Reformatoren zufolge mußte man jedoch für die Auslegung der Bibel altkirchliche Quellen heranziehen.

Luther hatte sich schon im Winter 1522 für die Kindertaufe als rechte Praxis ausgesprochen, weil die Kirche immer geglaubt habe, daß auch die Kinder an den guten Werken Christi teilhaftig wären. In einer im Winter 1528 gegen die Täufer verfaßten Schrift meint Luther, daß biblische Gründe allein für die Begründung der Kindertaufe nicht ausreichen würden, wenn die Kirche nicht über ihre gesamte Geschichte hindurch an dieser Praxis festgehalten hätte. Weil das Wort Gottes nur diese Praxis in der Kirche zugelassen hatte, müsse an ihr festgehalten werden. In ähnlicher Weise betonte auch Bugenhagen 1529, daß die Christen schon immer Kinder getauft hätten. Für Melanchthon war wichtig zu sehen, wie die alte Kirche verfahren hatte. Im Winter 1530 billigten die Wittenberger Reformatoren die gewaltsame Niederschlagung der Täuferbewegung. Auch in diesem Zusammenhang berief sich Luther auf den Konsensus der ganzen Kirche, Melanchthon auf die alte Kirche.

1526 wurde Straßburg zu einem Refugium für die Täufer. Der Landauer

Pfarrer Johannes Bader stützte sich in einem 1527 veröffentlichten Traktat auf die von Oekolampad vorgelegten Zeugnisse der Väter und verteidigte die Kindertaufe auch damit, daß über sie in der Kirche Einmütigkeit herrschte. Auf dieses Traktat Baders berief sich seinerseits Martin Bucer. Christoph Freisleben wiederum stellte sich in einem 1528 in Speyer veröffentlichten Büchlein hinter die Auffassung der Täufer. Demnach trugen die Päpste die Schuld daran, daß sich in der Kirche bald nach der Zeit der Apostel verfälschende Praktiken ausbreiten konnten. Die Taufe gesunder Kinder sei jedoch erst vom 9. Jh. an üblich geworden.

Einen völlig neuen Blickwinkel brachten die nach Straßburg kommenden Spiritualisten in die Taufdiskussion ein. Nach Auffassung Kaspar von Schwenckfelds war der Streit völlig überflüssig, da äußere Umstände keinerlei Bedeutung hätten. Johannes Campanus war der Meinung, daß die wahre Kirche bereits unmittelbar nach den Aposteln aufgehört hatte zu existieren. Die Geschichte der Kirche bräuchte man daher nicht zu berücksichtigen, sondern man müsse direkt auf die Bibel zurückgreifen. Im Jahre 1532 fand Campanus für die Wiederherstellung der zerstörten wahren Kirche den Begriff *Restitution*. Johannes Bänderlin und Sebastian Franck waren dagegen der Meinung, daß die Urkirche nicht wieder hergestellt werden könne, sondern der Glaube jetzt spiritueller als zu jener Zeit verstanden werden müsse.

Pilgram Marbeck versuchte 1531, die Täufer zu verteidigen und das Christentumverständnis der Spiritualisten zurückzuweisen. Seine Schriften wurden von den Zensoren jedoch als Irrlehren abgestempelt. Auf den Disputationen führte Bucer die Märtyrer als Argument für die Autorität der alten Kirche an. Sie zeigten, sagte er, daß der Glaube der alten Kirche der richtige war.

Im Jahre 1533 machte man sich in Straßburg an die Konsolidierung einer neuen Kirchenordnung. Melchior Hoffman, der eine apokalyptische Wende erwartete, war der Meinung, daß die Kindertaufe erst im 5. Jahrhundert in Gebrauch gekommen war. Bucer versuchte diese Auffassung zu widerlegen und unterstrich die Autorität der alten Kirche. Schwenckfeld überdachte seinen Standpunkt und neigte schließlich der Auffassung zu, daß die alte Kirche auch Kinder getauft habe. Er hielt diese Praxis der alten Kirche jedoch nicht für richtungsweisend.

Die von Hoffman angeregte apokalyptische Täuferbewegung fand auch in Münster Resonanz. Bernhard Rothman, der führende Kopf der dortigen Reformationsbewegung, berief sich im Sommer 1533 darauf, daß die alte Kirche keine Kinder getauft habe. Während einer später im August abgehaltenen Disputation versuchte Hermann van dem Busche aufzuzeigen, daß die Frage nicht allein anhand des Textes der Bibel entschieden werden könne. Auch die daraus folgenden Schlüsse und die Geschichte der Taufpraxis müßten

berücksichtigt werden. Die ganze Kirche hätte sich nicht 1500 Jahre lang irren können. Busche kam mit dieser Argumentation dem Denken Luthers nahe. Dagegen zeigte nach Bernhard Rothmann die Bibel, daß die Täufer recht hätten. Anderer Begründungen bedürfe es eigentlich gar nicht mehr. Die Bibel würde außerdem zeigen, daß es schon in der ältesten Kirche auch eine falsche Praxis gegeben habe. Den apostolischen Ursprung der Kindertaufe hätte man nach Rothman nicht nachweisen können. Auch in einem Brief, den Rothmann im Herbst an Bucer sandte, ging er davon aus, daß die alte Kirche keine Kinder getauft habe.

Bucer antwortete Rothmann in einem ausführlichen öffentlichen Brief. Er betonte darin, daß die Frage nach der Taufpraxis der alten Kirche nicht allein mit Hilfe von Quellen über die Taufe von Erwachsenen entschieden werden könne. Die Väter selbst würden bezeugen, daß auch Kinder getauft wurden. In der Urkirche habe es zwar auch falsche Praktiken gegeben, diese seien aber niemals zum allgemeinen Brauch der Kirche geworden.

Rothmann dagegen erklärte in einem im Herbst 1533 veröffentlichten neuen Buch, daß die Frage allein mit Hilfe der Bibel entschieden werden müsse. Daraus gezogene Schlußfolgerungen und die Praxis der Kirche bräuchten nicht berücksichtigt werden. Die über die Taufpraxis der alten Kirche überlieferten Informationen seien widersprüchlich. Vieles weise aber darauf hin, daß die alte Kirche keine Kinder getauft habe.

In einem zweiten Buch, das er im Winter 1534 verfaßte, versuchte Bucer erneut nachzuweisen, daß die Auffassung der Münsterer Prediger von der Taufpraxis der alten Kirche auf einem logischen Fehler beruhe. Da es in der Bibel keine die Taufe von Kindern betreffenden Anweisungen gebe, müsse man auch die Geschichte der Taufpraxis einbeziehen.

Nachdem den Melchioriten die Einnahme Münsters gelungen war, legte Rothmann im Herbst 1534 eine Deutung ihrer Lehre vor. Er kombinierte die melchiorische Apokalyptik und den Restitutio-Gedanken Campanus' miteinander. Die Wahrheit sei allein in der Bibel zu suchen. Die Geschichte der Kirche sei völlige Finsternis. Konsequenterweise berücksichtigte Rothmann die Geschichte der Taufpraxis in keiner Weise mehr.

Die Auffassung, die Reformation sei als eine Restitution zu verstehen, wurde von den Lutheranern zurückgewiesen. In einer Stellungnahme gegen die Melchiorer betonte Urbanus Rhegius, daß an der Lehre von der heiligen, allgemeinen Kirche festgehalten werden müsse. Die Väter würden bezeugen, daß die Kirche immer auch Kinder getauft habe. Nach Bugenhagen war es unsinnig, die christliche Kirche 1500 Jahre nach Christus erneut gründen zu wollen. Auch Melanchthon meinte in einem 1536 erschienenen Traktat, daß die Geschichte der

Taufpraxis gegen die Täufer spricht. Die für die Seligkeit notwendigen Dinge müssen schon vorher bekannt sein.

Das historische Argument spielte auch bei der großen Disputation in Bern im Jahre 1538 eine Rolle. Die Prediger stützten sich darauf, daß die Kindertaufe von Anfang an in der Kirche gültig war. Die Täufer ließen sich nicht auf eine Diskussion mit den Predigern über deren Auffassung ein, sondern stellten ihre eigene Auffassung einfach entgegen. Der zufolge basierte die Sitte, Kinder zu taufen, auf Dekretalien.

Auch die späteren Schriften der Täufer zeigen, daß sie von ihren Auffassungen über die Geschichte der Taufpraxis nicht abgingen, sondern davon überzeugt waren, die Praxis der alten Kirche zu verteidigen. Menno Simons erklärte 1539, daß die Kindertaufe erst im 5. Jh. allgemein üblich wurde. Er versuchte auch aufzuzeigen, daß man den von den Reformatoren vorgelegten altkirchlichen Zeugnissen nicht trauen könne. Nach Pilgram Marbeck war die Kindertaufe erst vom 9. Jh. an in Gebrauch gekommen. Auch die Huterer in Mähren bemühten sich, die für die Kindertaufe angeführten Zeugnisse zu widerlegen und sie erst für eine später aufgekommene Praxis zu halten.

(Übersetzt von *Klaus-Jürgen Trabant*)

Kartat – Karten

Kastajaliikkeen synnyinseutu Sveitsissä – Das Entstehungsgebiet der
Täuferbewegung in der Schweiz

S.

18

Reformaation ja kastajaliikkeen kohtaamispaikkoja Saksan valtakun-
nan alueella – Berührungsstellen zwischen Reformation und Täufer-
bewegung auf dem Gebiet des Deutschen Reiches

106

Suomen kirkkohistoriallisen seuran julkaisuja – Finska kyrkohistoriska samfundets publikationer

Vuosikirja – Årsskrift

19–20	1929–1930	62–63	1972–1973
33–34	1943–1944	64–67	1974–1977
35–36	1945–1946	68–69	1978–1979
37–38	1947–1948	70–71	1980–1981
39–40	1949–1950	72	1982
41–42	1951–1952	73	1983
43–44	1953–1954	74	1984
45–47	1955–1957	75	1985
48–51	1958–1961	76	1986
52–53	1962–1963	77	1987
54–57	1964–1967	78	1988
58–59	1968–1969	79	1989
60–61	1970–1971	80–81	1990–1991

Toimituksia – Handlingar

- 44:2 *Jaakko Gummerus* Mikael Agricolan Rukouskirja ja sen lähteet
47. *Xenia Ruuthiana*
48. *Ernst Newman* Edvard Björkenheim och den ”frikyrkliga” väckelsen i Finland 1
- 50:3 *Lars Levi Laestadius* Dårhushjonet 3
53. *Eira Paunu* Torsten Thure Renvall
54. *Hilja Niemi* Suomalaisen virsikirjan uudistaminen vuoden 1886 viralliseksi virsikirjaksi
61. *Mikko Juva* Valtio Kirkosta kansankirkoksi. Suomen kirkon vastaus kahdeksankymmentäluvun haasteeseen. 2. p.
63. *Nils Näsman* Baptismen i svenska Österbotten 1868–1905
66. In arce et vigilia. Studia historico-ecclesiastica in honorem Ilmari Salomies
- 67:1 *Yrjö Blomstedt & Eero Matinelli* Turun hiippakunnan paimenmuisto 1554–1809 1 (Ahlainen–Hailuoto)
69. *Pentti Lempiäinen* Kastekäytäntö Suomen kirkossa 1500- ja 1600-luvulla
70. *Martti Parvio* Canon Ecclesiasticus
71. *Eeva Ojanen* Kirkko ja kansanelämä Länsi-Hämeessä 1800-luvulla
72. *Pentti Laasonen* Pohjois-Karjalan luterilainen kirkollinen kansankulttuuri Ruotsin vallan aikana
73. *Pentti Lempiäinen* Piispan- ja rovastintarkastukset Suomessa ennen isoavihaa
74. *Pekka Raittila* Lestadiolaisuuden matrikkeli ja bibliografia
75. *Kalevi Tamminen* Kansakoulun uskonnon opetussuunnitelma vuosina 1912–1939
77. *Bill Widén* Prästmöter i Åbo stift 1629–1864
78. *Taimo Iisalo* Suomen koulujen uskonnonopetus 1843–1883

79. *Juhani Veikkola* Teologinen lauantaiseura kirkon puolustajana suurlakon jälkeisenä aikana 1905–1914
80. *Oiva Virkkala* Emil Teodor Gestrin ja satakuntalainen pyhäliike
81. *Seppo J. Salminen* Johannes Raumannus
82. *Voitto Setälä* Suomalaista kirkollista idänpolitiikkaa 1917–1944
83. *Pentti Laasonen* Vanhan kirkollisuuden hajoaminen Pohjois-Karjalassa
84. *Olavi Rimpiläinen* Lätisen perinteen mukainen hautauskäytäntö Suomessa ennen isoavihaa
87. *Maija Rajainen* Luterilaisuus Venäjän valtikana alaisena
88. *Åke Sandholm* Kyrkan och hospitalshjonen
89. *Mikko Mielonen* Suomen papisto ja alkoholikysymys 1859–1886
90. *Pentti Lempiäinen* Turun hiippakunnan tarkastuspöytäkirjat isonvihan ajalta
91. *Maija Rajainen* Naisliike ja sukupuolimoraali
92. *Simo Heininen* Marcus Henrici Helsingius
93. *Investigatio memoriae patrum*. Libellus in honorem Kauko Pirinen
95. *Kyösti Väänänen* Vanhan Suomen papisto
96. *Kyösti Väänänen* Pappissivistys Vanhassa Suomessa
97. *Pekka Halmesmaa* Kirkkokuri murroksen kynnyksellä
98. *Mauri Larkio* Papisto ja raittiuskysymys kieltolain voimassaolon aikana v. 1919–1932
99. *Harri Heino* Hyppyherätys – Länsi-Suomen rukoilevaisuuden synnyttäjä
100. *Aune Jääskinen* The Icon of the Virgin of Tikhvin
105. *Nova et vetera*. Studia in honorem Martti Parvio
106. *Seppo J. Salminen* Enevaldus Svenonius 1
107. *Olavi Rimpiläinen* In labore et aerumna. Luterilaisten seurakuntien papinvirkojen hoito isonvihan aikana Suomessa
108. *Kaarlo Jalkanen* Lukkarin- ja urkurinvirka Suomessa 1870–1918
109. *Pekka Halmesmaa* Kirkkokurisäännöstö Suomessa 1848–1869 ja sen soveltaminen Turun ja Kajaanin rovastikunnissa
110. *Kirsti Kena* Kirkon aseman ja asenteiden muutoutuminen itsenäistyneessä Suomessa 1918–1922
111. *Pirkko Lehtiö* Uskonnonopetusta ilman koulua. Evankelisen kristinuskonopeutuksen aseman ja sisällön kehitys Saksan demokraattisessa tasavallassa vuoteen 1959
112. *Markku Heikkilä* Kirkollisen yhdistysaktiivisuuden leviäminen Suomessa
114. *Nils Näsman* Carl Gustaf Ottelin
115. *Manuale seu Exequiale Aboense 1522*. Editio stereotypa cum postscripto a Martti Parvio
116. *Jukka Paarma* Hiippakuntahallinto Suomessa 1554–1604
117. *Spiritus et institutio ecclesiae*. Libellus in honorem Erkki Kansanaho
118. *Juhani Veikkola* Nuorkirkollisen suuntauksen muutoutuminen Suomen kirkossa suurlakosta 1905 ensimmäisiin kirkkopäiviin 1918
119. *Mikko Reijonen* Uskonnonvapauden toteuttaminen Suomessa vuosina 1917–1922
120. *Matti Taipale* Rippikoulun syntyvaiheet Turun hiippakunnassa vuosina 1627–1763
121. *Pekka Raittila* Lestadiolaisuus Pohjois-Amerikassa vuoteen 1885

122. *Kaarlo Arffman* Yliopistot ja kirkon magisterium reformaation alkuvaiheessa I
123. *Kari Vappula* Sotilaspapin virka Suomen ruotujakaisessa sotaväessä 1812–1880
124. *Pentti Laasonen* Papinvirkojen täyttö Suomessa myöhäiskaroliinisena aikana 1690–1713
125. Collegium scientiae. Suomen oppihistorian kehityslinjoja keskiajalta Turun akatemian alkuaikeihin
126. *Hannu Mustakallio* Säätypapista kansalaiseksi. Papiston poliittis-yhteiskunnallinen rooli demokratisoitumisen murrosvaiheessa 1905–1907
127. *Juha Seppo* Uskovien yhteisö vai valtionkirkko. Uskonnolliset vähemmistöyhteisöt ja evankelis-luterilaisesta kirkosta eroaminen Suomessa vuosina 1923–1930
128. *Keijo Plit* Carl Henrik Alopaeus aistivammaistyön uranuurtajana Suomessa
129. *E. I. Kouri* Saksalaisen käyttökirjallisuuden vaikutus Suomessa 1600-luvulla. Ericus Ericin Postillan lähteet
130. *Esko Koskenvesa* Synodaalikokous Porvoon hiippakunnan hallinnossa 1723–1870
131. *Eija Köntti* Taistelu nuorisosta. Nuorisonvihkimyksen ja konfirmaation välinen problematiikka Saksan demokraattisessa tasavallassa vuoteen 1964
132. *Kauko Pirinen* Schaumanin kirkkolain synty
133. *Kyllikki Tiensuu* Edvard Bergenheim. Toiminta koulumiehenä ja arkkipiispana vuoteen 1863
134. *Seppo J. Salminen* Enevaldus Svenonius 2
135. *Kaarlo Arffman* Yliopistot ja kirkon magisterium reformaation alkuvaiheessa 2
136. *Timo Junkkaala* Hannulan herätys. Tutkimus Lounais-Suomen lähetysherätyksestä 1894–1914
137. *Immo Nokkala* Ehtoollispakkokysymys Suomessa 1818–1910
138. *Kaarlo Jalkanen* Lukkarin- ja urkurinvirka Suomessa 1721–1809
139. *Reijo E. Heinonen* Aineenopettajankoulutus kulttuuripolitiikan ristivedossa
140. *Ruth Franzén* Studentekumenik och väckelse. Finlands kristliga studentförbund i internationell brytning 1924–1950
141. *Esko Kilpi* Kirkon antama alkuopetus Turun hiippakunnassa 1866–1921
142. *Eila Helander* Naiset eivät vaienneet. Naisevangelistainstituutio Suomen helluntailiikkeessä. 2. p.
143. *Simo Heininen* (ed.) Paulus Juusten, Catalogus et ordinaria successio episcoporum Finlandensium
144. *Jouko Talonen* Pohjois-Suomen lestadiolaisuuden poliittis-yhteiskunnallinen profiili 1905–1929
145. *Kari Mäkinen* Unelma jälkikristillisestä kulttuurista ja uskonnosta. Tulenkantajien oppositio kansankirkollista arvomaailmaa vastaan 1924–1930
146. *Kari Vappula* Sotilaspapin virka Suomen asevelvollisessa sotaväessä 1881–1905
147. *Simo Heininen* Suomalaisen historian kirjoituksen synty. Tutkimus Paavali Juusten piispainkronikasta
148. *Kaarlo Arffman* Yliopistot ja kirkon magisterium reformaation alkuvaiheessa 3
149. *Jaakko Ripatti* Suomen kirkon ulkomaansuhteet ja kansainvälinen politiikka 1944–1946

150. *Aila Lauha* Suomen kirkon ulkomaansuhteet ja ekumeeninen osallistuminen 1917–1922
151. *Jyrki Knuutila* Avioliitto oikeudellisena ja kirkollisena instituutina Suomessa vuoteen 1629
152. *Esko Jossas* Agathon Meurman – suomalaisuusliikkeen uskonto- ja kirkkopoliittikko 1863–1899
153. Kirkko ja politiikka. Juhlakirja professori Eino Murtorinteen täyttäessä 60 vuotta 25.11.1990
154. *Juha Seppo* Kansainvälinen vapaa-ajattelijaliitto 1880–1905
155. *Hannu Mustakallio* Suomen kirkkohistoriallisen seuran julkaisut 1895–1991
156. *Juha Seppo* Vapaa-ajattelijaliikkeen organisoituminen ja sen herättämä kiista Suomessa 1936–1946
157. Der Pietismus in seiner europäischen und aussereuropäischen Ausstrahlung
158. Teologia kirkossa ja yhteiskunnassa
159. *Aila Lauha* Suomen kirkon kansainväliset suhteet 1923–1925
160. *Martti Takala* Lex Dei – Lex Politica Dei. Lex Politica -teos ja Kaarle IX:n lainsäädäntö
161. Suomalaisen eksegetiikan ja orientalistiikan juuria
162. *Martti Parvio* (toim.) Confessio Fidei
163. *Jouko Talonen* Esikoislestadiolaisuus ja suomalainen yhteiskunta 1900–1944
164. *Mikko Malkavaara* Luterilaisten yhteyttä rautaesiripun laskeutuessa. Luterilainen yhteysliike ja Itä-Euroopan luterilaiset vähemmistökirkot 1945–1950
165. *Matti Ijäs* Jaakko Gummerus kirkkohistoriantutkijana
166. *Hannu Välimäki* Lauri Ingman kirkkopoliittikkona

Näitä teoksia myydään kirjakauppojen välityksellä. Seuran jäsenet saavat julkaisut edulliseen jäsenhintaan tilaamalla ne suoraan Tieteellisten seuran Tiedekirja-myyrmälästä, puh. 90-635 177, os. Kirkkokatu 14, 00170 Helsinki. Jäseneksi ilmoittautumisia ottavat vastaan seuran sihteeri dos. Hannu Mustakallio ja apulaissihteeri teol. maist. Kati Kempainen, os. PL 33 (Aleksanterinkatu 7), 00014 Helsingin yliopisto.

Dessa böcker erhålles via alla bokhandlar. Samfundets medlemmar kan få publikationerna med rabatt, om de beställer från Vetenskapliga samfundens Vetenskapsbokhandel, tel. 90-635 177, adress Kyrkogatan 14, 00170 Helsingfors. Samfundets sekreterare emottar anmälningar som medlem i Samfundet. Sekreteraren är doc. Hannu Mustakallio och biträdande sekreterare teol. mag. Kati Kempainen, PB 33 (Alexandersgatan 7), FIN-00014 Helsingfors universitet, Finland.

Miten protestanttiset kirkot
suhtautuvat kirkon historiaan?
Olisiko niiden otettava historia
huomioon ratkaisuihissaan? Millä
tavalla sen tulisi tapahtua?

Uskonpuhdistuksen aikana nämä
kysymykset tulivat esiin lasten
kastamisesta syntyneessä väittelyssä.
Dosentti Kaarlo Arffmanin tutkimus
tarjoaa uutta tietoa niin reformoidun
ja luterilaisen kirkon kuin
kastajaliikkeenkin synnystä.

Samalla käsillä oleva teos valaisee
historiasta irtautuneen
eurooppalaisen ajattelun ja
vallankumouksellisuuden juuria.

SUOMEN KIRKKOHISTORIALLINEN SEURA



9 789519 021980

ISBN 951-9021-98-1
ISSN 0356-0759