

 Artikkeliki

Suomen luterilainen kirkko ja julkisen keskustelun murros 1960-luvulla

Artikkelissa selvitetään, millä tavoin Suomen luterilaisen kirkon julkista roolia muotoiltiin uudelleen toisen maailmansodan jälkeen, erityisesti 1960-luvulla. Läntisen kulttuuriperinteen maissa perinteisiä kirkkoja ryhdyttiin arvioimaan uudella tavalla. Voimistunut sekularisaatio vaikutti siihen, että opin, tradition tai Raamatun merkitys argumentteina vähenivät julkisessa keskustelussa. Toisin kuin aiemmin, kirkkojen ja uskonnollisten yhteisöjen arvo määrittyi nyt joko siitä, miten ne olivat edistäneet ihmisoikeuksien toteutumista kotimaassa ja maailmanlaajuisesti, tai sen perusteella, miten ihmisoikeudet toteutuivat kirkkojen ja uskonnollisten yhteisöjen omassa piirissä. Oleellista oli siis julkisessa keskustelussa tapahtunut arviointiperusteisiin liittyvä muutos. Millä tavoin tämä murros koski Suomen luterilaista kirkkoa? Sekulaarin ajan toinen uusi piirre oli ”kirkon sisäisen” keskustelun vähittäinen eriytyminen omaksi julkisen keskustelun alueeksi. Vaikka Suomen luterilaisessa kirkossa muutos koettiin aluksi julkisen liikkumavaran vähenemisenä, se johti myös uudistuksiin ja linjanmuutoksiin. Tästä puolestaan seurasi uudenlaista polarisaatiota kirkon sisällä uudistusmielisten ja vanhoillisten välillä. Myös tämän muutoksen ratkaisevimmat käänneet tapahtuivat 1960-luvulla.

AVAINSANAT: luterilainen kirkko, sekularisaatio, julkisuus, debatti, 1960-luku

Toisen maailmansodan jälkeisinä vuosikymmeninä läntisen kulttuuripiirin maat olivat perustavanlaatuiselta näyttävään uskontohistoriallisen murroksen keskellä. Kristinuskon julkisessa, kulttuurisessa ja yhteiskunnallisessa merkityksessä tapahtui poikkeuksellisen nopeita muutoksia. Yksilötasolla muutos näkyi ennen muuta uskonnonharjoituksen vähenemisenä ja kirkkojen jäsenmäärän laskuna. Monet uskontohistorian tutkijat ovat hyvin perustein korostaneet erityisesti 1960-luvun merkitystä aikakauden murroskohtana. Vaikka uskonnon katoamista ennakoivat sekularisaatioteoriat ovat osoittautuneet vähintäänkin kiistanalaisiksi, perinteisten kirkkojen asema muuttui radikaalisti. Muutos on saanut muutamia tutkijia vertaamaan modernia sekularisaatiota reformaation läntisen Euroopan murroksena (McLeod & Ustorf 2003; McLeod 2007; Kenis ym. 2010).

Kehitys toisen maailmansodan jälkeisessä Suomessa on osittain noudattanut yleistä länsieurooppalaista kehitystä, mutta maan asema idän ja lännen välimaastossa on tuonut myös sen uskontohistoriaan erityispiirteensä. Suomen sijoittaminen osaksi läntisen Euroopan perinteisiä kirkkoja koskevaa 1960-luvun ”sekularisaatiokriisiä” on kenties tästä syystä jäänyt – ainakin historiantutkimuksen näkökulmasta – puutteelliseksi. 1960-luku ei nimittäin vielä merkinnyt sanottavaa muutosta Suomen luterilaisen kirkon yhteiskunnallisessa asemassa eikä kirkon jäsenyydellä mitattu korkea kannatus juuri liikahdannut sijoiltaan. Suomessa kehitys oli sanotussa suhteessa keskimääräistä hitaampaa. Sen sijaan modernisoituvan julkisen keskustelun näkökulmasta vuosikymmen merkitsi selvää murrosta riippumatta siitä, arvioidaanko kirkkoa julkisen debatin kohteena vai sen osapuolena.

Käsillä olevassa artikkelissa selvitetään, miten Suomen luterilaisen kirkon julkista roolia muotoiltiin uudelleen ”pitkän kuusikymmenluvun” aikana. Aikarajoja käsitteellistävä ilmaus viittaa kulttuurivallankumousta Englannissa, Ranskassa, Italiassa ja Yhdysvalloissa tutkineen Arthur Marwickin tutkimukseen, jossa ”60-luku” alkaa jo vuonna 1958 ja päättyikin vasta vuonna 1974 (Marwick 1998). Julkisen keskustelun murros kirkon kannalta sellaisenaan ei Suomessakaan alkanut kuin vasta vuosikymmenen taitteessa ja sen voi katsoa päättyneeksi vasta vähitellen 1970-luvun kuluessa. Artikkelissa muutosta taustoitetaan esittelemällä ensin keskeisiä näkökulmia toisen maailmansodan ja sen jälkeisen kirkon yhteiskunnalliseen asemaan.

Julkinen keskustelu on seuraavassa rajattu lähinnä muutamiin kirkollisiin puheen- vuoroihin ja kirkon virallisempiin kannanilmaisuihin, joissa oli nähtävissä pyrkimyksiä asemoida kirkon julkinen rooli muuttuneessa ilmapiirissä. Artikkelissa nostetaan esille kolme teemaa: 1. keskustelu hyvinvointivaltiosta, 2. sukupolvenvaihdos ja (uus)vasemmistolainen kirkkokritiikki sekä 3. kansankirkko-käsite. Argumentointia valaistaan historiallisen analyysin avulla. Historiallisen analyysin avulla on mahdollista arvioida esimerkiksi sitä, millä tavoin aiemmin selväpiirteisiksi ymmärrettyjen ideologisten raja-aitojen hämärtyminen alkoi muuttaa paitsi ”kirkollista” myös yhteiskunnallista uskontoa koskevaa diskurssia (McLeod 2007). Muutos johti Suomessa toisaalta ”kristilliseen politiikkaan” palaamisen vaatimukseen, joista yksi osoitus oli Suomen kristillisen liiton syntyminen vuonna 1958. Toisaalta uusi teologisukupolvi alkoi etsiä vastuksia vasemmistolaisesta yhteiskunnallisesta ajattelusta, joka oli vanhastaan kirkossa vähintäänkin harvinaista – ellei peräti vierasta. Artikkelissa esitetään aikahistoriallisiin konteksteihin ankkuroituvia arvioita siitä, millaisista yhteiskunnallisista muutoksista uudenlaiset formuloinnit kumpusivat. Oleellista ei näin ollen ole vain kirkon mediajulkisuus vaan sen taustalla olevat yhteiskunnalliset ja sosiokulttuuriset historialliset muutokset.

Julkinen keskustelu on seuraavassa ymmärretty mediassa (sanomalehdistö tai sähköiset viestimet) käytyä keskustelua laajemmin, mitä ilmentää myös artikkelissa käytetty lähdeaineisto. Tutkimuksen aineistona on ensisijassa kirkon ja kirkollisten vaikuttajien tuottamia aineistoja ja kirjoituksia, joissa on linjattu kirkon suhdetta ”moderniin” julkiseen keskusteluun. Lähdeaineistoon kuuluu komiteamietintöjä, tutkittavan aikakauden aikana kirjoitettuja vuosikatsauksia ja kirkollisten vaikuttajien

pamfletteja. Valikoidusti analyysissä on hyödynnetty myös 1960-luvun lopulla koottuja raportteja päivänkohtaisesta lehdistökeskustelusta.

Mistä oli kysymys?

Kustannusyhtiö WSOY julkaisi keväällä 1965 arkkipiispa Martti Simojoen ja professori Mikko Juvan kanssa kirjoittaman ajankohtaiskirjan *Tästä on kysymys*. Sen alkusivuilla Mikko Juva pohti käynnissä olevaa julkista keskustelua, jonka keskelle Suomen luterilainen kirkko oli yllätyksekseen joutunut:

Päättyneenä talvena ovat kirkko ja sen edustajien suorittamat kannanotot joutuneet monin tavoin julkisen huomion kohteeksi. Jos takavuosina oli syytä valittaa sitä, ettei kirkko sanottavasti näy suomalaisessa maisemassa, ainakin talvena 1964–65 tämä valitus oli aiheeton. Kirkon ympärillä vallinneen leppoisan ja rauhallisen ilmapiirin äkillistä särkyä on ihmetelty. Keskustelussa on puhuttu kirkonvastaisten voimien yllättävän nopeasta kasvusta ja toisaalta epäilty, että kirkon toiminnan monipuolistuminen ja sen edustajien puuttuminen asioihin, joista perinnäisesti on totuttu odottamaan piispan ja pappien pysyttelevän syrjässä, on nostattanut rauhassaan häiriity nimikristityt ja epäuskoiset vastarintaan. (Juva & Simojoki 1965, 7.)

Mikä antoi kirkkohistorian professorille syyn – sinänsä aivan oikein – päätellä, että kirkon julkisessa roolissa oli tapahtunut jokin perustavanlaatuinen muutos? Jälkikäteen arvioituna on nimittäin selvää, että kirkon merkitys julkisessa keskustelussa toisen maailmansodan päättymisestä aina 1960-luvun alkuvuosiin saakka poikkesi ratkaisevasti siitä, millainen se oli 1960-luvun puolimaista lähtien seuraavan vuosikymmenen alkuvuosiin asti.

Yllä siteeratun tekstin taustalla oli kaksi vuonna 1964 puhjennutta – toisistaan riippumatonta – julkista debattia. Niiden seurauksena kirkon ei toden teolla tarvinnut enää valittaa näkymättömyyttään. Näistä ensimmäinen koski kirkon yhteiskunnallista asemaa, jälkimmäinen sananvapauden rajoja.

Edellinen polemiikki käynnistyi syksyllä 1964, kun kirkolliskokous antoi uuden kirkkolain eduskunnan hyväksyttäväksi. Eduskunnassa ja sanomalehdistössä käydyn kiistelyn ytimessä ei ollut niinkään kirkkolain sisältö kuin sen säätämisyjärjestys. Lain käsittelyyn kun saivat osallistua vain luterilaiseen kirkkoon kuuluvat kansanedustajat ja heidänkin valtansa rajoittui vain lain hyväksymiseen tai hylkäämiseen. Asetelma herätti tyytymättömyyttä erityisesti vasemmistolaisten kansanedustajien ja vasemmistolehdistön parissa. Arkkipiispa Martti Simojoen puhe piispainkokouksessa kuitenkin yllättäen vaimensi kritiikin. Simojoella oli selvästikin poliittista pelisilmää, sillä hänen onnistui saada vasemmiston sympatiat puolelleen paimentamalla omia ”kirkollisia” joukkojaan ymmärtämään myös vasemmistolaisia äänenpainoja. Simojoki julisti:

Tuskin mikään olisi erehdyttävämpää, kuin todeta poliittisen vasemmiston keskuudessa eduskunnassa ja lehdistössä käytetyt puheenvuorot kirkon kannalta vihamelisiksi. Näen niissä mieluummin työväen miesten kädenojennuksien kirkolle. Olkoonkin, että käsi on kovanpuoleinen, se on suomalaisen työmiehen rehellinen käsi. (Piispainkokouksen pöytäkirjat 1964, sitaatti Juva 1994, 118–119 mukaan.)

Vasemmistolehdistö ylti kiittelemään arkkipiispaa, jonka puhe oli piispainkokouksen osanottajien lisäksi tarkoitettu juuri vasemmiston suunnalla kuunneltavaksi. Kirkkolaki hyväksyttiin suurella enemmistöllä. Kritiikin vaimeneminen taas osoitti, että ylimmällä kirkollisella auktoriteetilla oli vanhaa sananvaltaa tallella myös poliittisen vasemmiston piirissä. (Juva 1994, 116–122.)

Kirkkolain ympärillä käydyssä keskustelussa arkkipiispa Simojoki onnistui tavoitteissaan. Sitä vastoin pian seuranneen toisen polemiikin käynnistymiseen hän vaikutti itse. Tämä sananvapauden rajoja koetellut kohu muistetaan ”Salamasodan” nimellä. Arkkipiispa Martti Simojoen kansanopistolaitoksen juhlassa pitämän puhe pani liikkeelle lumivyöryn, jollaista puheen pitäjä tuskin osasi odottaa saati toivoa. Kirjailija Hannu Salamaa vastaan käyty jumalanpilkkaoikeudenkäynti lienee toisen maailmansodan jälkeisistä suomalaisista uskontodebateista tunnetuin. (Jalovaara 2011, 46–51.) Sitten sille on vetänyt vertoja vain Ajankohtaisen kakkosen ”homoilta” lokakuussa 2010 ja sitä seurannut ennen näkemätön kirkosta eroamisen aalto (Hokka 2013, tulossa).

Molemmat yllä kuvatut 1960-luvun puoliväliin sijoittuvat polemiikit toimivat ennen muuta pinnan alla jo pitkään kyteneen tyytymättömyyden laukaisijoina. Niitä seuraavina vuosina kirkko sai näet osakseen julkista huomiota ja se otti itse kantaa päivänkohtaiseen keskusteluun monin verroin enemmän kuin siihen oli mennessä totuttu.

Julkisen keskustelun näkökulmasta näytti kuitenkin siltä, että kirkon perinteiset vastaukset eivät enää riittäneet sen paremmin eettisten kuin poliittisten kysymysten kohdalla. Tapahtumat antoivat kirkkohistorian professori Mikko Juvalle aiheen pari vuotta myöhemmin kirjoitukseen, jossa hän eritteli kirkkokeskustelun aiheiden kirjoja ja tuli myös osoittaneeksi kirkon joutuneen modernin julkisen keskustelun osapuolena altavastaajaksi:

Tuskin kuluu viikkoa, ettei kirkkoa moitita siitä, että se ei ota selvää kantaa siihen tai tähän ajankohtaiseen kysymyksen. Eroa ei näytä olevan puhumisella tai vaikenemisella, koska molemmat ilmaisevat arvostelijain mielestä yhtä lailla kirkon asenteen. Näin vaaditaan kirkkoa ottamaan kantaa joko esiaviollisia suhteita tai eroottista realismia tai nudistifilmejä tai Vietnamin sota tai ydinräjähdyskiä vastaan tai pasifismin tai sananvapauden tai suvaitsevaisuuden tai jumalanpilkan rankaisemisen puolesta. (Kirkko avoinna korjauksia varten 1967, 8.)

Juvan diagnoosi oli jälkikäteen arvioituna osuva ja professorin kirkolle kirjoittama resepti varsin radikaali. Juva näet ehdotti, että kirkon oli pluralistisessa ja jälkikristillisessä yhteiskunnassa määriteltävä koko olemuksensa ja tehtävänsä uudestaan (Kirkko avoinna korjauksia varten 1967, 18; Ketola 2011, 322–345). Tällainen ehdotus osoitti sel-

laisenaan, että kirkon asemasta ja tehtävästä suomalaisessa yhteiskunnassa huolissaan oleva kirkollinen vaikuttaja ymmärsi elävänsä keskellä historiallista murrosta. Julkinen kirkkocodebatti oli tämän murroksen näkyvin ulottuvuus, mutta sen taustalla oli monia muita yhteiskunnallisia ja sosiokulttuurisia muutoksia, jotka olivat yhteisiä myös muille läntisen kulttuuripiirin maille (McLeod 2007, 1–5).

Murroksen tausta: kirkon julkinen rooli jälleenrakennusaikana

Julkisuuden näkökulmasta toisen maailmansodan jälkeinen aika 1960-luvun alkuun saakka oli monessa merkityksessä jälleenrakennuksen ja rauhaan paluun aikaa. Suomen luterilaisen kirkon piirissä ei ollut vielä toisen maailmasodan aikana tarvetta käydä julkista keskustelua sen paremmin kirkon asemasta kuin tehtävästäkään. Kriisiaikana kansakunnan tukipilarin rooli näytti langenneen kirkon osaksi kuin itsestään. Sotaponnisteluihin osallistuvan kirkon ja sen papiston arvostus vaikutti hetken aikaa lähes kyseenalaistamattomalla niin rintamalla kuin kotiseurakunnissakin. (Klemelä 1977, 95–105.)

Kirkossa oli jo 1800-luvun loppupuolelta lähtien hellitty ajatusta koko kansan kirkosta. Autonomian kauden jälkipuolella alkanutta kirkon aseman muutosta on puolestaan luonnehdittu muutokseksi valtionkirkosta kansankirkoksi. (Juva 1960.) Ajatus ”kansankirkosta” kärsi toisin sittemmin vakavan kolhauksen vuonna 1918. Sisällissodassa ja sen jälkeisinä vuosikymmeninä kirkko oli sekä omasta syystään että osin myös syyttään saanut päälleen varsin vankan valkoisen Suomen kirkon julkisuuskuva (ks. Huhta 2009; 2010; Huttunen 2010). Vaikka sisällissota oli hetkeksi vahduttanut ymmärtämään kansankirkkoideologian ja todellisuuden välisen ristiriidan, ajatusta kansankirkosta ei kuitenkaan haudattu kokonaan. Toisen maailmansodan puhkeaminen antoikin mahdollisuuden kirjoittaa uusi luku kansakirkolliseen tarinaan. Tunnettu on, että ”talvisodan ihmeeksi” mystifioitu tragedia liennytti Suomessa sisällissodan aiheuttamia ristiriitoja ja lähensi eri kansalaispiirejä toisiinsa. Historian ironiaa oli siinä, että maahan hyökännyt vihollinen pystyi tekemään sen, missä kansalliset ideologit olivat epäonnistuneet. Kun nyt näytti siltä, että yksimielinen Suomen kansa ei ollutkaan vain kuvitelma, myös kansankirkkoideologian sisäistäneille kirkonmiehille näytti tarjoutuvan kuin itsestään uusia mahdollisuuksia toteuttaa ohjelmaansa.

Sodan päättymisen jälkeen kirkolle oli tärkeää säilyttää se myönteinen rooli, jonka se oli sota-aikana saavuttanut. Monet kuitenkin ymmärsivät, että aivan itsestään kirkon asema ei säilynyt yhteiskunnassa vahvana eikä ihmisten kokemusmaailmassa tärkeänä. Hetken näyttikin siltä, että suuntaa kirkossa alkaisivat näyttää muutostahdot ja ennakkoluulottomat kirkolliset vaikuttajat. (Seppo 1999, 27–28.) Asenteiden tarkistaminen näkyi erityisesti muutamien asevelipapistoon kuuluvien nuorten pappien kannanotoissa jo sodan aikana, mutta varsinkin heti sen jälkeen. Vuonna 1945 asevelipappien julkaisemasta kirjasta *Älä aja raiteissa!* tuli uuden ajattelutavan yksi näyttävimmistä ilmauksista. Teos käsitteli yhteiskunnallisen ja kirkollisen uudistumisen tarvetta varsin laaja-alaisesti. Sotakorsuissa eri yhteiskuntapiireihin tutustuneet

papit olivat omaksuneet sosiaalieettisen perusnäkemys, jonka keskeinen viesti oli: ”Kirkko ei ollut olemassa itseään, vaan maailma varten.” (Korhonen & Nokkala 1945, 20.) Ajatus oli vastakkainen aiemmin vallinneelle pietismin värittämälle luterilaisuuden tulkinnalle, joka oli vanhastaan painottanut paitsi yksilöllistä jumalasuhdetta myös jyrkkää rajanvetoa ”maailmaan” (Seppo 1999, 30; Huhta 2001, 43, 55–57).

Vaikka uutta sosiaalista vastuuta painottava näkemys vahvistui sotien jälkeisessä kirkossa, mistään täyskäännöksestä tai vanhojen uskontulkintojen tai herätysliikevaikutteisen perinteisen arvomaailman hylkäämisestä ei lopulta ollut kyse. Hyvästä yrityksestä huolimatta julkinen uskontokeskustelu ei kääntynyt pelkästään asevelipapiston eturivin vaikuttajien toivomaan suuntaan.

Sota oli synnyttänyt monia sosiaalisia ongelmia. Avioerojen määrän kohoaminen, alkoholi-ongelmat tai sotaorpokysymys huolettivat kirkkoa ja vaativat nopeaa ratkaisua. Valtaosa papistoa ei kuitenkaan kokenut omakseen kirkon yhteiskunnallisen tai sosiaalisen profiilin nostamispyrkimyksiä. Monet ajattelivat dogmatiikan professori Osmo Tiililän tavoin, että sosiaalinen painotus kirkon työhön sivuutti yksilökeskeisen uskonratkaisun merkityksen ja pelastusjulistuksen. Siitä seurasi tämän ajattelun mukaan kirkon sekularisoituminen. (Seppo 1999, 30–31.) Tätä alkavaa polarisaatiota kirkon sisällä on viime vuosikymmenien kirkkohistorian tutkimuksessa ollut tapana käsitteellistää ”uuspietismin” ja ”uuskansankirkollisuuden” väliseksi vastakkainasetteluksi (Murtorinne 1995, 289). Sen heijastumia ovat nykyinenkin herätyskristillisten piirien ja liberaalien kirkollisten tahojen välinen argumentaatiokamppailu.

Uuspietistien ja uuskansankirkollisten asenteiden asettaminen yksiselitteisesti vastakkain ei kuitenkaan kaikilta osin tee oikeutta toisen maailmansodan jälkeiselle tilanteelle, jossa myös yhteisymmärrys näiden rintamien välillä saattoi joissakin kysymyksissä olla hyvinkin vankkaa. Sitä osoitti esimerkiksi kirkollisessa lehdistössä 1940-luvun lopussa käyty keskustelu eronneiden uudelleenvihkimisestä avioliittoon. Siinä kirkon maallistumista pelkäävät herätyskristillisyyden edustajat ja nuoren pappispolven ”ryhtiliike” eli asevelipapit löysivät nopeasti toisensa. Sodan jälkeen avioerotilatot osoittivat eronneiden määrän räjähdysmäistä kasvua ja kirkolle kysymys oli kipeä. Kirkolliskokouksen jo kertaalleen hyväksymä asiaa koskeva lakiuudistusehdotus oli kuitenkin yhteisymmärryksestä huolimatta – tai sen takia – torso jo syntyessään. Presidentti Paasikivi ilmoitti, että ”asia kaipaa lisäharkintaa”, saadessaan eteensä lakiehdotuksen, jossa kiellettiin kirkollinen vihkiminen avioeron saaneilta. (Kirkkokansan kalenteri 1951, 46–47; Heikkilä 1990, 329–331.)

Asevelipapiston ”sosiaalinen herääminen” konkretisoitui muun muassa pyrkimyksissä avata toimiva keskusteluyhteys työväenliikkeen kanssa. Kristillisten sosialidemokraattien liiton perustaminen vuonna 1946 oli yksi merkki siitä, etteivät pyrkimykset olleet jääneet vain juhlapuheisiin ja pamfletteihin.

Työväenliikkeen ja kirkon lähentymispyrkimyksistä huolimatta ensimmäisen pappismiehen valinta vuonna 1948 sosialidemokraattisen puolueen listoilta valtiopäiville ei ilahduttanut kaikkia. Piispa Gulinin paimenkirjassaan esittämä vetoamus ”papit pois politiikasta” oli selvästikin näkemys siitä, missä kulki piispan mielestä papin työväenliikkeeseen samaistumisen raja (Kirkkokansan kalenteri 1952, 38).

Sodan seurauksena kirkossa vahvistui aiempaa selvästi kriittisempi tapa arvioida maallistumiskehitystä kirkosta eroamisineen. Todellisiin sosiaalisiin ongelmiin ja syihin pureutuvien yhteiskunnallisten arvioiden rinnalla vanhat ja vakiintuneet selitykset alkoivat kuulostaa sekä elitistisiltä että naiiveilta. Kansan vieraantuminen kirkosta ei ehkä ollutkaan sivistyneistön huonon esimerkin vaikutusta saati sosialismin seuraus, kuten kirkollinen julkinen ”liturgia” oli aiemmin niin usein esittänyt. Siksi lääke vieraantumisen estämiseen ei voinut olla näiden torjunta. Myös Älä aja raiteissa! -kirja oli ollut voimakas julkinen kannanotto vakiintuneiden ajattelumallien hylkäämisestä. Kirkossakin oli käsitettävä, että yhteiskunnan muutos oli jatkuvaa, ja nyt vielä aiempaa nopeampaa. Jos haluttiin, että kirkolla oli paikka tässä kehityksessä, sen täytyi muuttua yhteiskunnan mukana. Kirkon oli ratkaistava, halusiko se olla osa ongelmaa vai sen ratkaisua.

Asevelipapiston johdolla kirkko kiinnitti katseensa kasvaviin sosiaalisiin ongelmiin, etsi aktiivisesti ratkaisua niihin ja kehitti uusia toimintamuotoja. Asevelihengestä tuli yleisemminkin sodan jälkeen tärkeä yhteiskunnallisten uudistusten käyteaine, joskin heti sodan jälkeen myös poliittinen taisteluse lähinnä äärivasemmistoa kohtaan. (Autio 1990, 13.) Kirkon johto tosin varoi ottamasta äänekkäästi kantaa kotoiseen kommunistiseen liikkeeseen, jonka asema oli nyt ”naapurivoimin” virallistettu. Silti asevelihenki auttoi myös kirkkoa sopeutumaan tilanteeseen, sillä juuri aseveljeyden tunnuksin tapahtui ryhmittymisen kommunisteja vastaan. Se yhdisti laajoja kansalaispiirejä 1940-luvulla.

SKDL:n näkyvä rooli hallituksessa aiheutti kirkossa epävarmuutta tulevasta eikä helpotusta tuonut kansandemokraattisen opetusministerin Johan Helon voimakkaasti julkituomat ajatukset kirkon ja valtion erottamisesta, hautausmaiden kunnallistamisesta tai uskonnonopetuksen vähentämisestä kouluissa (Helsingin Sanomat 5.5.1945; Jokipii 1947, 39; Autio 1990, 13; Heikkilä 1990, 317). Helon opetusministerikauden jälkeen kirkon yhteiskunnalliseen asemaan kohdistuvat muutosvaatimukset jäivät vuosikymmeniksi kuitenkin poliittiselta painoarvoltaan vähäisempien tahojen, lähinnä vapaa-ajattelijoiden asiaksi (Autio 1990, 13; Heikkilä 1990, 318). Uudessa poliittisessä tilanteessa tosin näilläkin vaateilla oli suurempi kaikupohja kuin ennen sotia. Joka tapauksessa kirkollisten tahojen huoli kirkon asemasta tulevaisuuden suomalaisessa yhteiskunnassa oli jatkuvaa. Papiston sosiaalisessa heräämisessä oli näin ollen kyse myös havahtumisesta sen tosiasian edessä, että kirkon yhteiskunnallinen asema ei välttämättä ollut koskematon. Sosiaalisen kysymyksen kirkolliset ratkaisuyritykset olivat myös osa keinovalikoimaa, jolla tahdottiin puolustaa kirkon yhteiskunnallista asemaa. (Huhta 2005, 63.)

Jälleensuostumisen kiihdyttämä teollistuminen ja kaupungistuminen vaativatkin monia uusia aloitteita kirkolta. Uusien työmuotojen kehittämiseen käytetty satsaus toikin tuloksia, mutta ei muuttanut kehityksen suuntaa. Elämäntapakulttuurin muutos näkyi kirkosta eroamisen kiihtymisenä erityisesti 1950-luvulla. Perheneuvontatyön, teollisuustyön ja nuorisotyön kehittäminen sekä diakoniatyön tehostaminen olivat eräitä ratkaisuyrityksiä. Kuuluvuutta kirkon äänelle pyrittiin saamaan järjestämällä kirkolliselle tiedotukselle valtakunnallinen elin sekä perustamalla seurakuntalehtiä.

Oma merkityksensä oli myös Mikkelin hiippakunnan piispan Martti Simojoen keskustelunavauksilla työväenliikkeen suuntaan. (Seppo 1999, 44–45.)

Uudet työmuodot eivät innostaneet kaikkia. Sellaistakin asennetta esiintyi, ettei kirkossa tarvittu muuta nuorisotyötä kuin rippikoulu ja kinkerit. Kirkollisen keskustelun muutosvistarintaisimmat äänet julistivat, että uudet toimintatavat toivat yhdistys- ja järjestömaailmasta tutun ”puuhastelun” seurakuntaelämään, kun yhteiskunnan muuttumiseen reagoitiin lisäämällä toimintaa. Kansankirkon sosiaalista merkitystä korostava tulkinta ja toiminta saivat taas vastaansa herätyskristillisten piirien arvostelua. Pelkona oli kirkon sekularisoituminen ja hengellisen tehtävän unohtaminen. Erkki Niinivaaran synodaaliväitöskirjasta *Maallinen ja hengellinen* (1952) alkanut rajua julkinen riita professori Osmo Tiililän kanssa ilmensi 1950-luvun vastakkainasettelua. Vastakkain olivat Niinivaaran uskon ajallista ja maallista tehtävää korostava ja Tiililän sen kokonaan kieltävä tulkinta. (Erkki Niinivaarasta ja *Maallinen ja hengellinen* -synodaalikirjasta ks. Niskanen 1987.)

Kirkko ja hyvinvointivaltio

Pitkäaikainen talouskasvu ja siihen yhdistetty poliittinen tahto epäilemättä selittävät, miksi sodanjälkeinen aikakausi aina 1970-luvun öljykriiseihin saakka oli Pohjoismaissa niin nopean hyvinvoinnin laajenemisen aikaa. Kansantalouden koheneminen oli edellytyksenä sille, että muissa Pohjoismaissa sodan päättymisestä 1950-luvun loppupuolelle mennessä oli aikaisemmat tulosidonnaiset ja tarveharkintaiset avustusjärjestelmät korvattu samansuuruisilla ja kaikille tarkoitettulla tulonsiirroilla. 1960-luvulta lähtien alkoi puolestaan voimakas julkisten palvelujen kasvukausi ja samalla myös palvelujen laadun parantuminen. (Hentilä ym. 2002, 296–297.)

Suomen luterilaisen kirkon kirkolliskokous asetti 1958 työryhmän, joka sittemmin julkaisi dokumentin *Kirkko muuttuvassa yhteiskunnassa*. Työryhmän tehtävänä oli tehdä tutkimukseen perustuva arvio ”yhteiskunnassamme tapahtuneitten nopeitten muutosten vaikutuksia kirkon toiminnan edellytyksiin sekä tekemään tarpeellisiksi katsomiaan ehdotuksia tämän muuttumisen aiheuttamista toimenpiteistä”. (Kirkko muuttuvassa yhteiskunnassa 1962.) Merkille pantavaa oli, että vuoden 1963 kirkolliskokoukselle luovutetun mietinnön heti ensimmäisessä luvussa otettiin kantaa tekniikan kehitykseen, joka oli muuttanut ja muuttamassa julkisen kulttuurin luonnetta. Perusasenne kirkossa tällaista modernisaatiota kohtaan näytti olevan varauksellinen, ellei sitten suorastaan pelokas:

Tekniset keksinnöt ovat olleet laajentamassa myös tihenevän tiedotuksen mahdollisuuksia meidän aikanamme. – Kaukaisimpiinkin maalaiskyltiin, joissa tähän saakka on eletty suurelta osin vanhojen perinteitten varassa, ulottuu yhä enemmän eriarvoisia ulkopuolelta tulevia kuulo- ja näkövaikutelmia, jotka muokkaavat ihmismieltä. Tekniikka keksintöineen ei tarjoa ainoastaan uusia aineellisia tuotteita vaan avaa uusia mahdollisuuksia vaikuttaa ihmisten katsomuksiin. (Kirkko muuttuvassa yhteiskunnassa 1962, 7–8.)

Kirkkoa ei siis sopinut syyttää siitä, ettei se olisi ollut tietoinen meneillään olevasta tiedonvälityksen muutoksesta. Samalla se kuitenkin katsoi teknistymistä ennen muuta sen mahdollisesti aiheuttamien ongelmien ja uhkien näkökulmista. Se, että ”kaukaisimmiskin maalauskylissä” oli mahdollista kuulla radiohartauksia ja -jumalanpalveluksia oli kyllä kirkon kannalta positiivista, mutta samainen tekniikka mahdollisti myös muunlaisten vaikutteiden nopean leviämisen. Kirkossa näytti edelleen elävän vanha toive pitää valta-asemaa ”katsomusten markkinoilla”, vaikka tosiasiasa sen monopoliasema oli alkanut murtua jo 1800-luvun lopulla (Juva 1950).

Ennakkoluuloinen asenne modernisaatiota kohtaan näkyi teknistymiskritiikin lisäksi monilla muillakin yhteiskunnallisilla lohkoilla. Yksi 1950-luvun lopulla alkanut keskustelu koski kirkon roolia hyvinvointivaltion rakennustalkoissa. Hyvinvointivaltiollisten uudistusten aikaansaamisessa olikin edetty sotia edeltävään kauteen nähden nopeilla askelilla. Kirkkokin oli osaltaan kunnostautunut esimerkiksi sosiaalityön kehittämisessä. Varsinkin perhemoraalin puolustajana kirkko profiloitui ulospäin käynnistämällä pastori Matti Joensuun aloitteesta perheneuvontatyön, jonka sosiaalinen tilaus osoittautui heti erittäin suureksi. Perheneuvontatyö oli esimerkki, jossa myös yhdistyivät ammatillisen sosiaalityön ja kristillisen sielunhoitotyön tavoitteet tukea perheiden koossapysymistä. (Satka 1994, 309–310.)

Kokonaisuudessaan hyvinvointivaltiokaavailut eivät kuitenkaan pelkästään miellyttäneet kirkon edustajia. Esimerkiksi Kuopion hiippakunnan piispan Eino Sormusen näkemys hyvinvointivaltiota koskevasta päivänkohtaisesta keskustelusta oli kriittinen. Hänestä valtio pyrki tarpeettoman pitkälle ohjailemaan kansalaisten elämää. Tämä ei koskettanut ainoastaan taloudellista ja yhteiskunnallista kontrollia vaan myös sivistystä ja jopa aatteiden ohjailua. Vaikka Sormunen ei aivan suoraan ilmoittanut jakavansa norjalaisen piispan Eivind Berggravin – kenties kärjekkäimmän hyvinvointivaltion kriitikon – näkemystä, hän kuitenkin osoitti selvää ymmärtämystä tämän kärjistykselle. Berggravin mukaan hyvinvointivaltio oli demoninen, täysin tämänpuoleinen pelastaja, uusi kaitselmus, joka ei ihmisen hoitamisessa siedä rinnalleen ketään muuta, ei edes kotia ja perhettä. (Kotimaa 29.4.1958.)

Suomen kirkon sisälähetysseura järjesti huhtikuussa 1958 Helsingissä keskustelutilaisuuden aiheesta ”Hyvinvointivaltio ja henkinen elämä”. Puhujiksi oli piispa Sormusen lisäksi pyydetty vastanimitetyn hallituksen opetusministeri Kustaa Vilkuna, kauppaneuvos Lauri Hietanen ja professori Heikki Waris, Maalaiskuntien Liiton toiminnanjohtaja Aarne Eskola ja vankeinhoidon ylijohtaja Valentin Soine. Kirkon ja hyvinvointivaltion suhdetta pohdittiin kirkossa muutoinkin; tässä keskustelussa se joutui arvioimaan jatkuvasti omaa tehtäväänsä ja paikkaansa muutosten keskellä. (Huhta 2005.)

Kirkon toimikuntalaitoksen syntyminen erityispalvelujen kehittämiseksi oli esimerkki yhtäältä ”uuskansankirkollisuudeksi” kutsutun kirkollisen ohjelma käytännöllisestä toteuttamisesta (Murtorinne 1995, 341–342).

Toisaalta siinä voidaan nähdä kriittistä asennetta suhteessa hyvinvointivaltion kasvavaan rooliin ihmisten elämässä. Eino Sormunen näki ”huoltovaltioksi” nimittämänsä yhteiskunnan keskeiseksi ongelmaksi sen, että päätöksenteossa huomio kiinnittyi

yleensä vain aineellisiin näkökohtiin. Puolueita ja eturyhmiä ohjaavat ”tietyt aatteet ja ihanteet, joihin oma etu usein sekoittuu”. Sen sijaan kirkkoa Sormunen piti tässä tilanteessa puolueettomana totuudenpuhujana ”silläkin uhalla, että sen syytetään sekaantuvan päivän politiikkaan”. (Kotimaa 29.4.1958.)

Kriittinen perusasenne näkyi myös yllä mainitun tilaisuuden uutisoinnissa. Kotimaa-lehdessä tapahtuma otsikoitiin: ”Ihminen on tärkeämpi kuin järjestelmä”. Järjestelmä, jota sotakorvauksista selvinnyt Suomi koetti parhaansa mukaan rakentaa, oli kuitenkin juuri kuluneena talvena joutunut ottamaan pitkän askeleen taaksepäin. Vuosien 1957–1958 aikana Suomi oli joutunut lamaan, ja nyt kustannuskriisin seurauksena työttömyys oli maassa saavuttanut sodanjälkeisen huipun, lähes 100 000 henkeä. Kriisistä selvittiin devalvoimalla markka peräti 29 prosentilla. (Urponen 1994, 222.)

Tässä tilanteessa ei ollut varaa ajatella, ettei hyvinvointitalkoisiin tarvittaisi kaikkia. Monet olivat myös valmiita näkemään tässä kirkolle tärkeän yhteiskunnallisen roolin. Tämän tunnustuksen antoivat myös seminaariin osallistuneet korkean tason yhteiskunnalliset vaikuttajat. Varsinkin kunnallispolitiikkaa tunteva Maalaiskuntien Liiton johtaja Aarne Eskola piti välttämättömänä kirkon roolin kasvattamista paikallistasolla: ”Hyvinvointivaltio edellyttää korkean moraalisen tason kansalaisia. Tämä on onnistumisen ehdoton edellytys.” Siksi Eskolan mielestä kunnallisen huoltotyön ja kirkon diakonian oli entistä kiinteämmin lisättävä yhteistyötä, sillä ”diakonia luo sosiaaliseen toimintaan persoonallista lämpöä”. Vallinnut taloudellinen lama ei ainakaan vähentänyt tämänkaltaisia puheenvuoroja hyvinvointivaltiota rakentavien pienempien ja suurempien päättäjien keskuudessa. (Huhta 2005, 106.) Kirkolla vain oli vaikeuksia ehtiä hyvinvointivaltiovetureiden vauhtiin. Vielä 1960-luvun alussakin sen kannanotot valtion roolin kasvattamisesta kansalaisten perustarpeiden tyydyttäjänä olivat kriittisiä – elleivät peräti torjuvia.

Sukupolvenvaihdos ja vasemmistolainen kirkkokritiikki

Suomalaisen yhteiskunnan perustavanlaatuisen rakennemuutos oli 1960-luvulle tultaessa täydessä vauhdissa. 1960-luvulta lähtien kirkko- ja uskontokeskustelussa ilmeistä näytti olevan yhtäältä toleranssin kasvaminen ja halukkuus kompromisseihin, mutta toisaalta myös polarisaatio ja uusien rintamalinjojen muotoutuminen. Taustalla vaikutti se yleiseurooppalainen sosiaalishistoriallinen muutos, jossa ns. uuden keskiluokan vaikutusvalta alkoi kasvaa. Vähitellen akateemisesti koulutetut irtaantuivat vanhan älymystön ja siihen tiivistä kuuluvan ”pappisvallan” vaikutuspiiristä ja identifioituivat sen sijaan aiempaa pluralistisempaan ja liberaalimpaan koulutettuun keskiluokkaan. (McLeod 2007.)

Kirkosta vieraantumista koskevia haastatteluraportteja oli jo 1950-luvulta ollut käytettävissä, ja niistä kävi ilmi, ettei Suomi ollut mikään poikkeustapaus siinä, miten kaupungistuminen ja sekularisaatio linkittyivät historiassa ja kaiken aikaa toisiinsa. Läntisen kulttuuriperinteen maissa 1960-luku merkitsi varsin dramaattista uskontohistoriallista murrosta. Vielä 1950-luvulla suuri enemmistö länsimaiden asukkaista oli ainakin

nimellisesti jonkin kristillisen kirkon jäseniä. Muita uskontoja tunnustavia tai uskonnottomia oli vähän ja kirkot olivat keskeisiä instituutioita yhteiskunnassa. Papisto oli vaikutusvaltainen ammattikunta ja se nautti varsin huomattavaa arvostusta. Asetelma muuttui vuosikymmenessä ja kyseessä näytti olevan perustavanlaatuinen kulttuurinen, sosiaalinen ja maailmankatsomuksellinen muutos. ”Sekularisaation vallankumous” kosketti läntisen Euroopan lisäksi ainakin Yhdysvaltoja, Kanadaa, Australiaa ja Uutta Seelantia (McLeod 2007). Suomea murros kosketti niin ikään, mutta maan historia idän ja lännen rajapinnassa sekä uskontohistoriallinen perinne toivat muutokseen omat erityispiirteensä.

Joka tapauksessa ennennäkemätön yhteiskunnallinen rakennemuutos oli Suomesakin käynnistynyt. Vuonna 1945 säädetyin maanhankintalain toteuttamisen seurauksena 1950-luvun alussa Suomessa oli 34 prosenttia enemmän maatiloja kuin kymmenen vuotta aiemmin. Jälleenrakennuksen nopea tahti ja sotakorvausponnistusten päätyminen loivat yleisen optimismin ilmapiiriin. Valtio tuki uudelleen alkavan maatalousvaltaisen Suomen kansalaisia monin avustuksin, edullisin lainoin, pellonraivauspalkkion ja lapsilisin. Tässä tulevaisuuden toivon täyttämässä ilmapiirissä kasvoivat ns. suuret ikäluokat. Työ- ja opiskeluikään tämä pääosin maaseudulle syntynyt sukupolvi tuli 1960-luvulla. Siitä seurasi valtaisa muuttoliike, kun nuoret hakeutuivat töihin ja opiskelemaan kaupunkiin. Nopeaa maatalojen määrän kasvua seurasi niiden yhtä nopea väheneminen. (Virtanen 2001, 260–261.)

Raju rakennemuutos haastoi myös maaseutuun ankkuroituneet kirkolliset tavat. Haastattelututkimukset kertoivat myös selvää kieltään, että poliittisen vasemmiston ja varsinkin kommunismin kannattajat olivat etäännyneet kirkosta ja uskonnosta. Tämä peruslinja ei ollut osoittanut pysähtymisen merkkejä sodanjälkeisistä kirkon ja työväen lähentymispyrkimyksistä huolimatta. 1960-luvun alussa jo osattiin näin ollen arvioida, että kiihtyvä rakennemuutos johtaisi edelleen kasvavaan perinteisen kirkollisuuden murtumiseen. (Ks. Seppänen 1962, 65–66 ja Waris 1968, 121–122; Soikkanen 1990, 480.)

Kuten todettu, rakennemuutosta vauhditti sen ajoittuminen sukupolvien murrokseen. Oli selvää, että 1960-luvun henkinen ilmapiiri rakentui vahvasti edellisen vuosikymmenen positiivisuudelle. Kirkko oli muiden mukana ollut luomassa edellytyksiä muutokselle, jonka tärkeyttä ja välttämättömyyttä pidettiin kaikkialla yhteiskunnassa itsestään selvänä. 1960-luvulla kirkko joutui kuitenkin muiden perinteisten instituutioiden tavoin ankarana arvostelun kohteeksi. Vasemmistolainen yhteiskunnallinen orientaatio alkoi hallita julkista keskustelua, jossa kirkko miellettiin ennen kaikkea muutoksen vastustajaksi, toisinaan jopa vallankumouksen etenemisen jarruksi. (Seppo 1966, 15, 42; Koskelainen 1968, 35–37.)

Vasemmistolainen kirkkokritiikki oli kuitenkin muuttunut perinteisestä kirkonvastaisuudesta selvästi. Kyse ei ollut pelkästään siitä, että yhteiskunnan rajun rakennemuutoksen seurauksena maaseudun tapoihin ankkuroitunut kirkko olisi vain nähty vanhanaikaiseksi. 1960-luvun murrokseen kuului ennen muuta se, että kirkko ei näyttänyt olevan riittävän valmis jakamaan sitä uskoa, joka nojasi vahvaan rationalistiseen yhteiskunnalliseen ajattelutapaan. Kirkon ääni ei kuulunut ylimpänä silloin, kun yhteiskunnallisessa keskustelussa eli vahva usko järkipäiseen suunnitteluun, koulutukseen

tai ihmisten ongelmien ratkaisuun poliittisin tai yhteiskuntapoliittisin keinoin. (Soikkanen 1990, 481.) Kirkosta ei saatu vielä tässä vaiheessa hyvinvointivaltioideologian puolestapuhujaa.

Kuusikymmenluvulla ei kellekään ollut epäselvää, että kirkollis-uskonnollinen keskusteluilmapiiri oli muuttunut. Monet kirkolliset vaikuttajat kokivat, että uskontoon suhtauduttiin suorastaan vihamielisesti. Suomalaisesta maatalousyhteiskunnasta oli nopeassa tahdissa tullut teollinen, ja rakennemuutos oli tuonut mukanaan moniarvoistumisen. Sen kanssa entinen kansankirkollinen idylli tuntui olevan sovittamattomassa ristiriidassa.

Vuosikymmenen puolimaissa kirkon kriisi tuntui vain syvenevän. Dogmatiikan professori Seppo A. Teinonen ironisoi tilannetta toteamalla, että ”kirkon nykyistä kriisiä käsittelevät teokset ansaitsisivat kirjastossa jo oman kirjallisuusryhmänsä”. Radikaaliin vasemmistolaisväritteeseen auktoriteettien alasajoon kuului kuin luonnostaan vanhaa yhteiskuntaa edustavan kirkon kritisoiminen. Sodankäyneen sukupolven ratkaisuja arvosteleva uusvasemmistolainen ajattelu löysi tiensä myös kirkon sisälle, ja sai kannatusta erityisesti kristillisessä ylioppilasliikkeessä. Kirkkoa syytettiin vanhojen epädemokraattisten rakenteiden ylläpitämisestä ja aikansa eläneiden moraalikäsitysten vaalimisesta. Jälkimmäiseen antoi aihetta erityisesti edellä mainittu ”Salamasota”, joka jumalanpilkkaoikeudenkäynteineen jatkui vuonna 1968 annettuun langettavaan tuomioon saakka. Vasta presidentti Kekkonen armahdettua Hannu Salaman julkinen kohu rauhoittui. (Jalovaara 2011, 46–51.)

Kirkon – ja myös laajemmin uskonnon – julkisen roolin kaventamisyhtymykset näkyivät 1960-luvun lopulla aktiivisena pyrkimyksenä rajoittaa uskonnon näkyvyyttä – ja kuuluvuutta – julkisuudessa. Selvimmän esimerkin tästä tarjosi niin sanottu saarnasensuurikiista vuonna 1967. Yleisradion johtokunnan esitys radioitavien ja televisiossa näytettävien hartauspuheiden alistamisesta sisällölliseen ennakkotarkastukseen sai kirkkojen ja uskonnollisten yhteisöjen toimimaan yhteisrintamassa esitystä vastaan. Vaikka sensuuriaikeita ei lopulta sellaisenaan toteutettu, kirkon ja uskonnollisten yhteisöjen piirissä epävarmuus tulevaisuudesta ja suoranainen pelko julkisen liikumatilan ja yhteiskunnallisen aseman puolesta lisääntyivät. (Salokangas 1996; Seppo 1999, 40–41.)

Asetelmaa ei kirkon kannalta helpottanut se, että sukupolvien välinen vastakkainasettelu oli myös kirkon sisällä. Nuorten vasemmistolaisittain virittäytyneiden teologien parissa oli vanhemman polven kirkonmiesten mielestä mennyt yhteiskuntaoppi ja kristinoppi perin juurin keskenään sekaisin. Laajimman polemiikin onnistui aiheuttamaan pastori Terho Pursiainen. Esiintymällä ensin tammikuussa 1969 television *Jatkoaika*-ohjelmassa ja myöhemmin keväällä julkaistulla ”Uusin Testamentti” -pamfletillaan Pursiainen ravisteli perinteiseksi koettuja kristinuskontulkintoja (Pursiainen 1969). Kantelut harhaoppisuudesta ja pappisvalan rikkomisesta eivät johtaneet sen paremmin Helsingin hiippakunnan tuomiokapitulissa kuin Uudenmaan lääninhallitussakaan seuraamuksiin. Sen sijaan kanteluista seuranneet prosessit tulivat määritelleeksi papin sananvapauden rajoja valtiokirkollisen tradition näkökulmasta uudella tavalla.

Käsitys kirkon yhteiskunnallisen merkityksen muuttumisesta antoi pontta myös luterilaisen kirkon erityisasemaan kohdistuville muutosvaatimuksille. Erityisesti vasemmisto vaati kirkon erottamista valtiosta. 1960-luvun ilmapiiri oli luonut yleisen käsityksen siitä, että ratkaisu tähän suuntaan olisi lähellä. Parlamentaarisen kirkko ja valtio -komitean työn alkaessa 1970-luvun alussa kaikki pitivätkin selvänä, että rajuja muutoksia olisi edessä. Työn edetessä uskontoa ja kirkkoa koskeva keskusteluilmapiiri kuitenkin muuttui. Kun komitea sai työnsä valmiiksi, kävi ilmi, ettei kirkon ja valtion suhteisiin tulla tekemään suuria muutoksia (Kirkko ja valtio -komitean mietintö 1977:21). Komitean työn vaikea vastaanotto ilmensi tätä ilmapiirin muutosta, minkä jo aikalaistoimijat panivat merkille (Kotimaa 10.6.1977). Komitean toisena sihteerinä olleen Juha Sepon (1977, 189–191) *Vartija*-lehdessä julkaisema kirkko ja valtio -komitean vastaanottoa käsittelevä kirjoituskin oli otsikoitu kysymyksellä ”Miksi äänettömyys?” (*Vartija* 90/1977, 189–191).

Suomessa kirkon ja valtion suhteita koskevan keskustelun erityispiirre näyttää olevan, että eniten julkista keskustelua käydään erityisen ponttevasti uskontokasvatuksen asemasta koululaitoksessa (Seppo 2003). Tähän kysymykseen otettiin runsaasti kantaa myös 1970-luvun komiteatyön yhteydessä. Uskonnolle myönteisemmästä ilmapiiristä johtuen edellisen vuosikymmenen rajuja vaatimuksia ei lopulta toteutettu. Uskonto päätettiin säilyttää sekä peruskoulun että lukion virallisena oppiaineena, ja uskontokasvatuksen asema säilyi myös lasten päivähoiton piirissä.

Kirkon jumalanpalveluksiin osallistuminen oli varsinkin 1960-luvulla vähentynyt runsaasti. 1970-luvun puolivälin jälkeen tässäkin kehityksessä tapahtui muutos, kun kävijämäärät kääntyivät hetkeksi kasvuun. Uutta kiinnostusta uskontoa kohtaan osoitti myös NiiloYli-Vainion nimeen liitetty karismaattinen liikehdintä. Samoin perinteisten herätysliikkeiden rooli nähtiin jälleen arvokkaana. Suosionsa säilyttäneet herätysliikkeiden kesäjuhlat saivat 1970-luvun lopulla aikaan runsasta keskustelua kristillisen uskon ja elämän perusarvojen merkityksestä suomalaisessa yhteiskunnassa. Keskustelua oli siivittämässä myös Joonas Kokkosen säveltämä menestysooppera, *Vii-meiset kiusaukset*. (Kirkon kalenteri 1978, 40.)

Vaikka ”pitkä 1960-luku” saattoi näyttää välivaiheelta kirkko ja uskontokeskustelun kannalta, vuosikymmenen jätti sekä luterilaisen kirkon että laajemmin uskonnon asemoitumiseen mediajulkisuudessa myös pysyviä piirteitä. Näkyvin sellainen liittyi kirkon poliittisen roolin laimenemiseen. Kirkollisten tahojen pyrkimystä määritellä kirkon roolia modernisoituvassa julkisuudessa ei lopulta enää leimannut poliittinen vastakkainasettelu vasemmisto–oikeisto -akselilla, mikä oli laajemmin kuusikymmenlukulaisen politisoituneen mediakeskustelun piirre. Vaikka perinteisesti kirkko oli asetettu lähinnä porvarilliseen poliittiseen leiriin, kirkollista lehdistöä ei voitu sinne enää yksiselitteisesti sijoittaa. Poliittisen värin sijaan niiden profiilissa on korostunut entisestään joko ”kansankirkollisuus” tai ”herätyskristillisuus”. Voikin hyvin perustein arvioida, että kirkkoa ja uskontoa koskeva keskustelu alkoi 1960-luvun murroksen jälkeen irtaantua omaksi julkisen keskustelun areenaksi, jolla oli yhä vähemmän kosketuspintaa yhteiskunnalliseen keskusteluun. Voi myös kysyä, onko uskonnon eriytyminen omaksi alueeksi ollut yksi selitys sille, miksi kirkot, uskonnolliset yhteisöt ja yksittäiset

toimittajat ovat sittemmin ryhtyneet ponnekkaasti peräänkuuluttamaan laadukkaaman uskontojournalismin perään?¹

Kuviteltu kansankirkko?

Suomen luterilaisen kirkon julkiseen argumentaatioon on vanhastaan kuulunut ”kansankirkon” käsitteen käyttö. Eteenkin kirkko ja valtio -debatilla on viime vuosikymmeninä ollut tapana kirvoittaa puheenvuoroja siitä, mitä nimitystä kirkosta olisi käytettävä. Kirkon ja valtion lopulliseen erottamiseen tähtäävissä puheenvuoroissa on ollut tavallista puhua *valtiokirkosta* tai valtionkirkoista. Luterilaisen kirkon kanta taas on, että valtiokirkon käsite ei kuvaa oikealla tavalla kirkon virallista asemaa Suomessa. Kun kirkon ja valtion suhdetta on jo 1800-luvun puolimaista lähtien kaiken aikaa höllylennetty, ja luterilaisen kirkon itsenäisyys on lisääntynyt, jäljelle jääneet valtiokirkolliset piirteet, kuten verotusoikeus, kirkkolainsäätämisyjärjestys tai valtiopäivien avajaisjumalanpalvelukset eivät enää kirkon mielestä riitä oikeuttamaan valtiokirkon käsitettä². Nykykeskustelussa valtiokirkko-käsite antaakin ymmärtää, että Suomen evankelisluterilainen kirkko on rinnastettavissa asemansa ja tehtäviensä puolesta julkiseen sektoriin. Kansankirkko-käsitteellä puolestaan tahdotaan painottaa, että jäsenyyden vapaaehtoisuus tekee siitä kolmanteen sektoriin kuuluvan.

Toinen luterilaisen kirkon julkisuudessa suosima perustelu kansankirkko-käsitteen käytölle on ollut *sosiologinen*. Seitsemän suomalaista kymmenestä kuuluu edelleenkin evankelisluterilaiseen seurakuntaan, ja aina 2000-luvulle saakka eroliike oli Suomessa verrattain hidasta. Ensimmäisestä uskonnonvapauslain toteutumisesta (1923) nykyisen uskonnonvapauslain voimaantumiseen (2003) mennessä luterilaiseen kirkkoon kuulumattomien osuus kasvoi vain runsaalla 10 prosentilla. Koska niin suuri osa ”kansasta” on ilmaissut jäsenyydellään olevansa luterilaisia, on kansankirkon käsitteenkin katsottu olevan oikeutettu. Uuden uskonnonvapauslain myötä tapahtunut kirkosta eroamisen kiihtyminen 2000-luvulla on tosin murentanut käsitteen sosiologista perustelua.

Ortodoksisen kirkon kohdalla kansankirkko-käsitteen käytön perustelu on ollut ennen muuta historiallinen. Sekä käsitteen käytöllä että kirkon aseman järjestämisellä luterilaisen valtiokirkkomallin mukaiseksi on tahdottu itsenäisyushistorian alusta lähtien korostaa ortodoksien historiallista ja kansallista merkitystä. (Ortodoksisen kirkon valtiokirkollisen aseman muotoutumisesta ks. Nokelainen 2010). Pienen vähemmistökirjon asema on luonnollisesti vaikuttanut siihen, ettei kansankirkon sosiologista perustelua ole ortodoksisen kirkon taholta edes esitetty.

Kansankirkolliseen *teologiseen* painotukseen kuuluu, että kirkkoon kuulumisen edellytyksenä ei ole mitään erityisiä laatuvaatimuksia vaan kasteen sakramentti riittää. Kaste on kirkon opetuksen mukaan Jumalan teko ihmisessä eikä sen arvo ei riipu ihmisestä (Katekismus 1999, 86). Kaste tekee ihmisestä paitsi universaalien kristillisen kirkon jäsenen, Suomessa myös paikallisseurakunnan jäsenen (Kirkkolaki 1: 3§ ja Kirkkolaki 3: 2§). Seurakuntalaisena kristityn tehtävä puolestaan olisi kirkkojärjestyksen

mukaan ”osallistua jumalanpalvelukseen, käyttää muutenkin armonvälineitä ja edistää seurakunnan tehtävän toteutumista. Kirkon jäsenen tulee noudattaa kristillistä elämäntapaa, solmia avioliittonsa säädetyllä tavalla, antaa kastaa lapsensa ja huolehtia heidän kristillisestä kasvatuksesta”. (Kirkkojärjestys 1: 5§; Voipio, Träskman, Halttunen & Ventä 1997, 252.) Näiden toiveiden toteutumista kirkko ei nykyään pidä tarkoituksenmukaisena valvoa. Jäsenyydellä ilmaistu luterilaisuus tuo kirkolle yhteiskunnallisesti merkittävän painoarvon. Siksi ajatus siitä, että kaste ja sen tuoma seurakunnan jäsenyys on lahja, on teologisesti miellyttävämpi ja yhteiskunnallisesti tarkoituksenmukaisempaa kuin ryhtyä valvomaan, elävätkö seurakuntalaiset kirkkojärjestyksen ihannepykälän mukaista elämää.

Teologisen kansankirkkotulkinnan mukaan kansankirkko ei siis ole vain suomalaisten enemmistön kirkko vaan ennen kaikkea kastettujen kirkko. Tähän käsitykseen on liitetty myös *Katekismuksen* opetus siitä, että kaste kantaa silloinkin kuin ihmisen usko ei enää kannaa. Näin ollen kansankirkko käsitetään kirkossa myös niidenkin kastettujen kirkoksi, jotka ovat jäseniä, mutta eivät ”usko niin kuin kirkko opettaa” ja myös niiden, jotka ovat syystä tai toisesta eronneet kirkon jäsenyydestä. Kansankirkon teologisen selityksen sisään mahtuu siis hyvin myös vuosisatainen kansankirkkopoliittinen ohjelma: ”kansankirkko ei ole vain jäsentensä kirkko, vaan myös kirkko kansaa varten”. Tähän ajatukseen liittyi myös kirkkohallituksen 2000-luvun alussa laatima visio vuodelle 2010: ”Vaikka kirkkoon kuuluvien suhteellinen osuus vähenisi, läsnäolon kirkko on edelleen koko kansan kirkko siinä mielessä, että se tahtoo palvella ja olla lähellä kaikkia yhteiskunnan jäseniä. Se kiinnittää erityistä huomiota niihin jäseniinsä, jotka eivät ole kirkon toiminnassa mukana, ja vahvistaa heidän ohuitakin siteitään kirkkoon.” (Läsnäolon kirkko 2002: 5.)

Kansankirkko-käsitteen teologinen perustelu on julkisissa keskusteluissa – hyvistä syistä – ymmärretty usein myös *kirkkopoliittiseksi* perusteluksi (Helsingin Sanomat 11.11.2012)³. Teologisen perustelun tehtäväksi on väitetty yhteiskunnallisessa mielessä vain legitimoida kirkon nykyinen verrattain vahva yhteiskunnallinen asema. Myös kirkon sisällä on viime vuosikymmeninä voimistunut kritiikki kansankirkollista teologiaa kohtaan. Sen on väitetty antavan kirkko-instituutiolle luvan olla yhtä passiivinen suhteessa jäseniinsä kuin nämä ovat suhteessa kirkon toimintaan.

Epilogi

Eläkkeelle siirtyvä arkkipiispa Mikko Juva oli kutsunut elokuun lopulla 1982 valtakunnallisten sanomalehtien päätoimittajat yhteiselle lounaalle. Jäähvyäispuheessaan Juva ounasteli tai toivoi, että arkkipiispakautensa päättyessä ”kirkko oli palaamassa vanhalle paikalleen kansakunnan neuvottelupöytään”. Muistellessaan runsas kymmenen vuotta myöhemmin tuota hetkeä Juva myönsi, etteivät läsnä olleet päätoimittajat täysin vakuuttuneet arkkipiispan sanoista. (Juva 1994, 368.) Median edustajat ajattelivat nähtävästi kirkon roolia ja tehtävää jo toisesta näkökulmasta kuin arkkipiispa. Heille kirkko tai uskonto näyttäytyi selvästikin jo omana, suhteellisen rajattuna keskuste-

lunalueena, ei niinkään erityisen keskeisenä osapuolena yhteiskunnallisessa keskustelussa. Vielä 1950-luvulla julkista yhteiskunnallista keskustelua oli käyty myös kirkon omista lähtökohdista käsin, mutta ”pitkän kuusikymmenluvun jälkeen” tilanne oli jo muuttunut: uskonto ja kirkko olivat eriytyneessä omaksi julkisen keskustelun sfääriksi. Kirkollisen ja uskonnollisen keskustelun eriytyminen omaksi keskustelun alueeksi näyttää kolme vuosikymmentä myöhemminkin olevan sen tyypillinen ominaisuus.

Viitteet

- 1 Ks. esim. <http://uskontojournalismi.blogspot.fi>.
- 2 <http://evl.fi/evlfi.nsf/Documents/85BBFB4816F713BEC2256FEA003A7232?openDocument&lang=FI>
- 3 Miikka Ruokasen vieraskynäteksti.

Kirjallisuus

- Autio, Veli-Matti (1990). Jälleenrakennuksen ja kasvun kulttuuripolitiikkaa 1945–1965. Teoksessa: *Opetusministeriön historia V*. Helsinki: Valtion painatuskeskus.
- Berggrav, Eivind (1945). *Staten og mennesket*. Oslo.
- Heikkilä, Markku (1990). Jälleenrakennuksen ja kasvun kulttuuripolitiikkaa 1945–1965. Teoksessa: *Opetusministeriön historia V*. Helsinki: Valtion painatuskeskus.
- Heikkilä, Markku (1980). Kristillis-yhteiskunnallisesta sanomalehdestä kirkolliseksi erikoislehdeksi. Teoksessa: *Kotimaa 1905–1980*. Helsinki: Kirjapaja.
- Hentilä, Seppo; Krötzl, Christian; Pulma, Panu (2002). *Pohjoismaiden historia*. Helsinki: Edita.
- Hokka, Jenni (2013, tulossa). *An Instance of Secularization? The Finnish Online Discussion on the Same-Sex Marriage*. 25 th volume of Scripta Instituti Donneriani Aboensis. Åbo: Donner Institute for Research in Religious and Cultural History.
- Huhta, Ilkka (2001). ”Täällä on oikea Suomenkansa”. Körttiläisyyden julkisuuskuva 1880–1918. Diss. Helsinki: SKHST 186.
- Huhta, Ilkka (2005). *Suomen kirkon sisälähetysseuran historia. Vuodet 1940–2005*. Helsinki: Kirkkopalvelut ry.
- Huhta, Ilkka (toim.) (2009). *Sisällissota 1918 ja kirkko*. Helsinki: SKHST 212.
- Huhta, Ilkka (2010). *Papit sisällissodassa*. Helsinki: Kirjapaja.
- Huttunen, Niko (2010). *Raamatullinen sota. Raamatun käyttö ja vaikutus vuoden 1918 sisällissodan tulkinnoissa*. Helsinki: SKS & SKHS.
- Jalovaara, Ville (2011). *Kirkko, Kekkonen ja politiikka 1962–1982*. Helsinki: SKHST 219.
- Jokipii, A. E. (1947). *Ahtaat ajat ovat armon aikoja. Tapahtumien tarkastelua kansankirkossamme vapusta 1945 vappuun 1946*. Kirkkokansan kalenteri. Helsinki.
- Juva, Mikko (1950). *Suomen sivistyneistö uskonnollisen vapaamielisyyden murroksessa 1848–1869*. Helsinki: SKHST 51.
- Juva, Mikko (1960). *Valtionkirkosta kansankirkoksi*. Helsinki: SKHST 61.
- Juva, Mikko (1994). *Seurasin nuoruuteni näkyä. Muistettavaa vuosilta 1939–82*. Keuruu: Otava.
- Juva, Mikko; Simojoki, Martti (1965). *Tästä on kysymys*. Helsinki: WSOY.
- Kenis, Leo; Billiet, Jaak & Pasture, Patrick (toim.) (2010). *The Transformation of the Christian Churches in Western Europe 1945–2000*. Leuven University Press.
- Ketola, Mikko (2011). Kirkko avoinna korjauksia varten -teos ja sen vastaanotto vuonna 1967. Teoksessa: Laine, Antti & Laitinen, Aappo (toim.). *Yliopisto, kirkko ja yhteiskunta. Aila Lauhan juhlakirja*. Helsinki: SKHST 218.
- Kirkko avoinna korjauksia varten* (1967). Helsinki: WSOY.
- Läsnäolon kirkko* (2002). Suomen ev.lut. kirkon keskushallinto. Sarja C 2002:5.

- Voipio, Jaakko; Träskman, Gunnar; Halttunen, Matti & Ventä, Kari (1997). *Kirkkolainsäädäntö*. Helsinki: Kirjapaja.
- Kirkko muuttuvassa yhteiskunnassa* (1962). XVIII varsinaisen yleisen kirkolliskokouksen asettaman komitean mietintö vuoden 1963 kirkolliskokoukselle. Helsinki.
- Klemelä, Esko (1977). Kirkon sisä- ja ulkopoliittinen rooli toisen maailmansodan aikana. Teoksessa: Heikkilä, Markku & Murtorinne, Eino (toim.). *Kirkko suomalaisessa yhteiskunnassa 1900-luvulla*. Helsinki: Kirjapaja.
- Knudsen, Tim (2000). *Den nordiske protestantisme og velfærdsstaten*. Århus: Aarhus Universitetsforlag.
- Koskelainen, Osmo (1968) *Maallistuva suomalainen suurkaupunki. Tutkimus eräiden yhteisö-, kasvatusta ja tilanetekijöiden vaikutuksesta helsinkiläiseen maallistumiseen ja uskonnolliseen etsitymiseen*. Helsinki: WSOY.
- Kurvinen, Jorma (1980) *Raportti lestadiolaisuudesta*. Helsinki: Kirjapaja.
- Malkavaara, Mikko (2000). Diakonian, teologian ja diakonian teologian murrokset. Teoksessa: Heikkilä, Matti ym. (toim.). *Kirkonkirjat köyhyydestä*. Helsinki: Kirkkopalvelut ry.
- Marwick, Arthur. (1998). *The Sixties. Cultural Revolution in Britain, France, Italy and the United States, c. 1958–1974*. Oxford: Oxford University Press.
- McLeod, Hugh. & Ustorf, Werner (toim.) (2003). *The Decline of Christendom in Western Europe, 1750–2000*. New York: Cambridge University Press.
- McLeod, Hugh. (2000) *Secularisation in Western Europe 1848–1914*. New York: MacMillan Press.
- McLeod, Hugh. (2007) *The Religious Crises of the 1960s*. Oxford: Oxford University Press.
- McLeod, Hugh. (2010) *The present Crisis in Historical Context*. Teoksessa: Kenis, Leo; Billiet, Jaak & Pasture, Patrick (toim.). *The Transformation of the Christian Churches in Western Europe 1945–2000*. Leuven: Leuven University Press.
- Murtorinne, Eino (1995). *Suomen kirkon historia 4. Sortovuosista nykypäiviin 1900–1990*. Porvoo: WSOY.
- Niskanen, Hannu (1987). *Erkki Niinivaara uuden kansankirkkotulkinnan strategina ja teologina 1939–1953. Suomen ja Skandinavian kirkkohistorian lisensiaatintutkielma*. HYKK teologia.
- Nokelainen, Mika (2010). *Vähemmistövaltiokirkon synty. Ortodoksisen kirkkokunnan ja valtion suhteiden muotoutuminen Suomessa 1917–1922*. Diss. Helsinki: SKHST 214.
- Satka, Mirja (1994). Sosiaalinen työ peräänkatsojamiehestä hoivayrittäjäksi. Teoksessa Jaakkola, Jouko; Pulma, Panu; Satka, Mirja & Urponen, Kyösti: *Armeliaisuus, yhteisöapu, sosiaaliturva. Suomalaisen sosiaalisen turvan historia*. Jyväskylä: SOSTE.
- Seppo, Juha (1966). *Katsaus kirkkoa ja kristinuskoa käsittelevään keskusteluun syksystä 1965 kevääseen 1966*. Tampere: Kirkon tutkimuslaitos.
- Seppo, Juha (1969). *Lehdistön kirkko kesästä 1968 kevääseen 1969*. Tampere: Kirkon tutkimuslaitoksen monistesarja 1/1969.
- Seppo, Juha (1999). *Kirkko ja itsenäinen Suomi 1917–1998*. Teoksessa: Heikkilä, Markku (toim.). *Uskonto ja nykyaika. Yksilö ja eurooppalaisen yhteiskunnan murros*. Jyväskylä: Atena.
- Seppo, Juha (2003). *Uskonnonvapaus 2000-luvun Suomessa*. Helsinki: Edita.
- Seppänen, Paavo (1962). *Muuttuva kulttuuri ja kirkollisuus*. Helsinki.
- Soikkanen, Hannu (1990). *Sosialidemokraattisen työväenliikkeen ja kirkon suhteiden kehitys 1950-luvulle*. Teoksessa: Hannu Mustakallio (toim.). *Kirkko ja politiikka. Juhlakirja professori Eino Murtorinteen täyttäessä 60 vuotta 25.11.1990*. Helsinki: SKHST 153.
- Sumiala-Seppänen, Johanna (2005). *Kaksi Kotimaata. Kotimaa kristillis-yhteiskunnallisena sanomalehtenä ja mediatilana 1980–2005*. Helsinki: Kirjapaja.
- Urponen, Kyösti (1994). *Huoltoyhteiskunnasta hyvinvointivaltioon*. Teoksessa Jaakkola, Jouko; Pulma, Panu; Satka, Mirja & Urponen, Kyösti: *Armeliaisuus, yhteisöapu, sosiaaliturva. Suomalaisen sosiaalisen turvan historia*. Jyväskylä: SOSTE.
- Virtanen, Matti (2001). *Fennomanian perilliset. Poliittiset traditiot ja sukupolvien dynamiikka*. Diss. Helsinki: SKST 831.
- Korhonen, Kusti & Nokkala, Armo (toim.) (1945). *Älä aja raiteissa! Nuoret papit ajan kysymysten äärellä*. Helsinki: Kristillinen palvelukeskus.

Aineisto

Helsingin Sanomat 5.5.1945.

Helsingin Sanomat 11.11.2012.

Katekismus (1999). Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kristinoppi. Hyväksytty kirkolliskokouksessa 1999. Helsinki: Kirkkopalvelut.

Kirkkojärjestys 8.11.1991/1055 v. 1993.

Kirkkokansan kalenteri (1951). Helsinki: Suomen kirkon sisälähetysseura.

Kirkkokansan kalenteri (1952). Helsinki: Suomen kirkon sisälähetysseura.

Kirkkolaki 26.11.1993/1054.

Kirkko ja valtio - komiteamietintö 1977: 21. Helsinki: Valtion Painatuskeskus.

Kirkon kalenteri 1978.

Kotimaa 29.4.1958.

Kotimaa 10.6.1977.

Suomen ev. lut. kirkko vuonna 1976. Teoksessa Kirkon kalenteri 1978. Helsinki: Suomen kirkon sisälähetysseura.

Vartija 90/197.