

Minne menet, kirkko?

Kirkko on aina matkalla jonnekin. Uudessa testamentissa kristittyjä kutsutaan ”tien” kulkijoiksi (Ap. t. 9:2; 24:14; Room. 4:12), keskiajalla puhuttiin *peregrinatiosta*, ja 1700-luvulla Tukholman suomalaisen seurakunnan kappalainen Anders Nohrborg sanoi seurakunnalleen: ”Ei matkamiehen sovi anoa samanlaista leutoa elämää ja etuja kuin on kotona olevilla. Tiedämme asian paranevan, kun pääsemme kotiin isänmaahamme.” Kirkko on matkalla oleva kirkko, ja siksi on perusteltua kysyä, minne se on matkalla sekä lopullisesti että nyt. Minkä maastokohtien ja millaisten vaikeuksien kautta se kulkee tällä hetkellä?

Lähestyn tätä teemaa kolmen kysymyksen avulla samalla ehdottaen niihin esittämieni väitteiden avulla jonkinlaisia alustavia vastauksia.

MINNE MENET, LUTERILAISUUS?

Mielestäni olemme tulleet aikaan, jolloin kirkkomme joutuu kohtaamaan sekä teologisesti että historiallisesti haastavan kysymyksen, onko luterilaisuudella tulevaisuutta. Tulevaisuus ei tässä suhteessa nähdäkseni ole kaukana; eiköhän liene niin, että se on jo alkanut.

Oma kysymyksensä on, tarvitseeko luterilaisuudella olla mitään erityistä tulevaisuutta juuri luterilaisuutena. Jo Lutherin kerrotaan toivoneen, ettei häneen liittyneitä kutsuttaisi hänen nimellään.

Ei reformaation tarkoituksena ollut pirstoa kirkko ja saada aikaan uusi. Tämä käy vakuuttavasti ilmi luterilaisuuden päätunnuksesta, Augsburgin tunnuksesta, joka jo esipuheessa lausuu toivomuksen, että ”voisimme myös elää yhdessä ja yksimielisinä yhdessä ainoassa kristillisessä kirkossa”. Luterilaisiksi kutsutut seurakunnat ”opettavat, että yksi, pyhä kirkko on pysyvä ikuisesti” (CA 7).

Tästä on mielestäni tehtävä se johtopäätös, ettei luterilaisuudella tulekaan olla tulevaisuutta muuten kuin osana yhtä, pyhää, katolista ja apostolista kirkkoa. On hyvin valitettavaa, että empiirinen todellisuus ei tarpeeksi kuvasta tätä pyrkimystä. Olivatpa siihen syynä Lutherin kohtuuton esiintyminen tai silloisen kirkon haluttomuus ryhtyä tarvittaviin korjauksiin ja uudistuksiin tai jotkin muut syyt, pirstoutuminen on kuitenkin tapahtunut. Reformaatio kaikkine seurauksineen on epäilemättä historiallista todellisuutta, jota ei voi kieltää. Mutta silti luterilaisuutta ei tule ymmärtää yhdestä, katolisesta ja apostolisesta kirkosta erottavana erityiskorostuksena. Sen tulisi päinvastoin ohjata sitä pysymään osana yhtä, pyhää, katolista ja apostolista kirkkoa.

Tässä yhteydessä en kuitenkaan ryhdy pohtimaan tätä yksityiskohtaisemmin näitä kysymyksiä. Uskon kirkon katolisuuden olevan pohjaltaan ominta ja oikeutettua luterilaisuutta. Mutta mikä sitten hämärtää luterilaisuuden substanssia?

Vuosisatoja on luterilaisten kesken uskottu roomalaiskatolisen kirkon olevan pahin uhka luterilaisuudelle. Vielä tänäänkin kansan ja myös monien pappien asenteita on ”Hieronymus-syndrooma”, joka juontuu Topeliuksen *Välskärin kertomuksissa* antamasta sen nimisen jesuiitan kuvauksesta. Vaikutelma säilyy, vaikka nykyisen Luther-tutkimuksen trendinä näyttääkin olevan korostaa keskiajan kirkon ja Lutherin välistä kontinuiteettia, jatkuvuutta.

Jos on ylipäättään puhuttava jostakin uhasta luterilaisuudelle, se tulee mielestäni toiselta suunnalta, reformoidusta uskonkäsityksestä. Jo 1500- ja 1600-lukujen vaihteen luterilaisen ortodoksian edustajat katsoivat luterilaisen uskonkäsityksen olevan lähempänä roomalaiskatolisuutta kuin kalvinilaisuutta, niin kuin Pentti Laasonen on tutkimuksessaan *Luterilaisuus Rooman ja Geneven välissä* (1998) osoittanut. Laasonen tutkimalla luterilaisen täysortodoksian aikakaudella kalvinilaisuus perusteli uskonkäsitystään ajanmukaisemmin kuin luterilaisuus, sen sakramenttioppi oli järkeenkäypä ja niin edelleen, kun taas luterilaisuus ”pani pöytään epärationalistisen sakramenttioppinsa” ja säilytti melkein sellaisinaan katolisen kirkon seremoniat, alttarit ja liturgiset asut. Pentti Laasonen on sovitannut kirkon katolisuuden periaatetta nykykirkon kysymyksiin juuri ilmestyneessään pamfletissaan *Yhteisellä tiellä* (2011).

Erot ovat säilyneet myöhemminkin. Kun Karl Barth väitti jylhällä tavallaan, että Kristus on ”ainoa piste, jossa Jumala tangeeraa maailmaa”, hän kielsi Jumalan luonnollisen tuntemisen mahdollisuuden ja Jumalan ilmoituksen Kristuksen ulkopuolella, jotka taas luterilaisuus ja roomalaiskatolisuus myöntävät. Omana aikanamme anglosaksilais-reformoitu revivalismi seuraa kirkkokäsityksessään reformoitua linjaa. Se ei julistuksessaan vetoa kasteeseen, ei kehota palaamaan siihen eikä puhu juurikaan ehtoollisesta. Kun tyyppillisesti kalvinilaisen käsityksen mukaan *finitum non est capax infiniti*, se koskee tuon käsityksen mukaan myös empirististä kirkkoa: kirkko ei sakramenteineen ole hengellisesti keskeinen, vaan ulkonainen ja teologisesti epäkiinnostava organisaatio, ”vain laitos”. Nyt jo harvinaiseksi käyvä pyrkimys mahdollisimman ankaraan karuuteen jumalanpalvelusmenoissa, esimerkiksi messuvaatteiden vastustus,

on sekin reformoitua alkuperää. Se ei suinkaan ole alkuperäistä luterilaisuutta, sen on Pentti Laasonen vakuuttavasti osoittanut.

Historian varrella on käynyt niin, että missä on koetettu koota luterilaiset ja reformoidut uskonkäsitykset yhteiseksi ”evankeliseksi” pohjaksi, siellä luterilaisuus on vähitellen liuennut yleisprotestanttiseksi uskontopuuroksi. Tietoisuus luterilaisuuden ja reformoidun uskonkäsityksen erilaisuudesta hämärtäi valistuksen rationalismissa, ja se loi osaltaan edellytykset Preussin unionikirkolle hieman myöhemmin. Unionilla on ollut huomattava vaikutus luterilaisuuden nykyiseen tilanteeseen Saksassa. Toisen maailmansodan jälkeen nykyisen muotonsa saanut Saksan evankelinen kirkko (die Evangelische Kirche Deutschlands, EKD) on kirkkoliitto, jossa unioidut ja reformoidut kirkot ovat saaneet yliotteen Yhtyneestä evankelis-luterilaisesta kirkosta (die Vereinigte Evangelisch-lutherische Kirche Deutschlands, VELKD). Luterilaisen uskonpuhdistuksen kotimaata, Saksaa, voi tuskin enää pitää muuten kuin hyvin rajoitetussa mielessä luterilaisena.

Luterilaisuuden nykyinen tilanne Atlantin takana ja erityisesti Yhdysvalloissa on niin ikään huolestuttava. Luterilaisuus oli 1900-luvun alussa Yhdysvalloissa kolmanneksi suurin tunnustuskunta baptistien ja metodistien jälkeen ja se sai toisen maailmansodan jälkeen kaikkialla maailmassa kunnioitusta laajan ja taitavasti hoidetun humanitaarisen avun vuoksi. Oma kirkkommekin pääsi siitä osalliseksi noina vuosina, kun sen turvin pystytettiin kirkkoja, Järvenpään seurakuntaopisto ja muutamia pappiloita. Amerikan luterilaisten keskuudessa on ollut myös joitakin huomattavia teologeja. Mutta 1960-luvun lopulla luterilaisuuden kasvu heikkeni, se menetti vetovoimansa ja joutui kriisiin, joka koski sen käsitystä omasta identiteetistään ja osaksi siihen liittyen myös lähetyksestä. Alkuun luterilaisuus oli jakautunut useaan erilliseen kirkkoon, kunnes nämä yhtyivät kahdeksi (American Lutheran Church, ALC; Lutheran Church in America, LCA) ja sitten ELCA:ksi (Evangelical Lutheran Church in America). Missouri-synodi on jäänyt näiden ulkopuolelle, mutta se on joutunut keskuudessaan kiistoihin oppillista eristäytymistä ajavan enemmistön ja sitä

vastustavan vähemmistön eli ”maltillisten” välillä. Amerikan luterilaisuus on joutunut hajalle samasta syystä kuin uhkaa käydä nyt Suomessa, nimittäin suhtautumisesta homoseksuaalisuuteen yleensä ja erityisesti niin sanottuihin sukupuolineutraaleihin avioliittoihin. Viimeksi mainitusta käsitteestä, joka noin ilmaistuna sisältää loogisen mahdottomuuden, käytän jatkossa termiä homoliitot.

Maantieteellisesti yhtenäisimmin luterilaisuus esiintyy Pohjoismaissa. Lyhyesti sanottuna pohjoismaisten kansankirkkojen tämänhetkinen tila vahvistaa käsitystä, että luterilaisuus on kriisissä. Tanskan kirkko joutui jo 1970-luvulla tilanteeseen, joka on nyt meillä käsillä. Luvut kuvaavat sitä: Kööpenhaminassa vain 72 % syntyneistä kastettiin, Jyllannissa tosin 93 %. Lieneekö grundtvigilaisuuden enempää kuin sisälähetyksenkään sisimmistä tavoitteista mitään jäljellä? Joitakin vuosia sitten kirkollisministeri kielsi piispoja ottamasta kantaa johonkin sosiaalieettiseen kysymykseen. Tanskan kirkko on valtiokirkko, ja siksi kirkollisministerin kanta oli enemmän kuin yksityinen mielipide.

Norjan kirkon tilanne lienee hieman parempi. Siihen kuului vuonna 1992 88 % väestöstä, ja 80 % lapsista kastettiin. Kirkko sai vuonna 1984 kirkolliskokouksen ja opettelee pois valtiokirkon roolista. Siihen asti kirkon ja sen seurakuntien talous on ollut osa valtion ja kuntien taloutta samaan tapaan kuin esimerkiksi puolustuslaitos, eikä kirkolla ole ollut kunnollista keskushallintoa, niin kuin ei Tanskan kirkolla.

Meille läheisin on yhteisen kulttuuritraditionkin vuoksi Ruotsi. Ruotsin kirkossa 1800-luvun hengellinen uudistus valui liikkeisiin, jotka suurelta osin menivät kirkon ulkopuolelle. Vuonna 1997 vain 78,3 % syntyneistä kastettiin ja 49,7 % kävi rippikoulun, kun kirkkoon kuului 85,3 % väestöstä. Tietävästi luvut ovat sen jälkeen edelleen laskeneet. Viime vuosikymmeninä poliittiset virtaukset ovat saaneet kirkossa yliotteen, kun sosiaalidemokraatit ovat hallinneet kirkolliskokousta ja johtaneet sen mukautumaan valtakunnan yleispolitiikan kirkolliseksi sovellukseksi. Kehitys onkin johtanut siihen, että piispojen auktoriteetti opillisissa asioissa on rajoittunut. Oppikysymyksiin ottaa kantaa Läro-nämnden, kirkon oppia tulkitseva elin, johon kuu-

luu 14 piispaa ja 8 kirkolliskokouksen valitsemaa jäsentä ja joka antaa kirkkohallituksen välityksellä lausuntonsa kirkolliskokoukselle. Osaksi piispojen arvovallan lasku on johtunut piisapakunnan koostumuksesta, sillä siihen on kuluneina vuosina valittu sellaisia, jotka ovat varmistaneet mahdollisuutensa poliittisen pisteidenkeruun avulla. Yleisen puoluepolitisoitumisen vallitessa piispan virka ei enää ole vetänyt puoleensa parhaita voimia. Ruotsin kirkossa on ollut ekumeenisesti huomattavia vaikuttajia, tunnetuimpana ehkä Nathan Söderblom. Ruotsin piispakunnassa on ollut muitakin huomattavia teologeja, esimerkiksi Gustaf Aulén, Einar Billing, Yngve Brilioth ja Anders Nygren. Mutta viime aikoina siellä on menty toiseen suuntaan. Ruotsin kirkon ekumeenisesti vaurioituneelle asemalle on kuvaavaa, että paavi kieltäytyi muutama vuosi sitten vastaanottamasta Ruotsin arkkipiispaa. Kirkko on hyväksyessään äskettäin homoparien kirkollisen vihkimisen sanonut hyvästit kirkkojen yhteiselle tavalle ymmärtää avioliitto. Siten se on asettanut muodissa olevan ajattelun ja valtion poliittiset tavoitteet kirkkojen ekumeenisista yhteyttä tärkeämmiksi. Ekumeenisistä aspektia ei ole huomattu meillä tiedotusvälineissä, joissa on ylistetty Ruotsin kirkon ennakkoluulotonta edelläkävijän roolia ja ainakin rivien välissä suositeltu sitä omalle kirkollemme.

Kommunismin painamissa Baltian maissa kirkosta luopuminen on ollut laajinta luterilaisissa ja muissa evankelisissa kirkkoissa, kun taas ortodoksinen ja roomalaiskatolinen kirkko ovat pitäneet paremmin puolensa. Ne ovat menettäneet vähemmän jäseniään kuin evankeliset kirkot niin Baltian maissa, Puolassa, Tšekissä kuin entisessä DDR:ssä.

Havainnollisesti luterilaisuuden asema käy ilmi luvuista. Kun 1970-luvulla opetin ekumeniikkaa, sanoin oppilailleni luterilaisia olevan noin 75 miljoonaa. Mutta kun viime luterilaisen yleiskokouksen aikana luin lehtiä, niissä sanottiin luvun olevan 63 miljoonaa. Myöhemmin olen tosin huomannut tuota lukua korjatun jonkin verran ylöspäin. Mutta olipa luku muutamaa miljoonaa suurempi, se ei peitä sitä tosiasiaa, että luterilaisiksi itsensä lukevien sekä suhteellinen että absoluuttinen määrä on supistunut samaan aikaan, kun maapallon ihmisten määrä on kasvanut.

Totuus on, että luterilainen usko on sekä kärsinyt kvantitatiivisen tappion että käsitykseni mukaan myös kvalitatiivisesti menettänyt vetovoimansa. Se ei ole vallannut ihmisten mieliä toivomallamme tavalla. Tunnustautuminen uskoon on toki ongelma monissa muissakin kuin luterilaisissa kirkoissa. Mutta mielestäni on keskeistä, että käsitys luterilaisuuden olemuksesta on epäselvä ja sitä on hämärtänyt tulkinta luterilaisuudesta yhtenä protestanttisena tunnustuskuntana. Omassa kirkossamme sitä ovat heikentäneet anglosaksilais-reformoitua alkuperää olevat käsitykset uuspietistisissä liikkeissä.

Jos identiteetti on hämära, se ei vetoa kehenkään. Identiteettiin kuuluu olennaisena kysymys, pyritäänkö tekemään totta kirkon katolisuudesta vai korostamaan erillisyyttä ja irtautumista siitä. Tahdotaanko mennä yleisprotestanttiseen suuntaan ja nähdä luterilaisuus reaktion kirkon katolisuutta vastaan? Silloin luterilaisuus nähdään perin juurin toisenlaiseksi uskonmuodoksi kuin roomalaiskatolisuus ja ortodoksisuus, jopa niiden vastakohtaksi. Vai onko etsittävä omasta uskosta niitä piirteitä, jotka yhdistävät vanhaan kirkkoon? Ne ovat kuuluneet ainakin periaatteessa uskoomme, vaikka vuosisatojen multakerrokset ovat ne peittäneet.

MINNE MENET, KANSANKIRKKO?

Matkallaan tulevaisuuteensa Suomen kirkko joutuu pohtimaan asemaansa kansankirkkona. Tosin tätä termiä käytettäessä olisi selvitettävä, mitä käyttäjä sillä tarkoittaa, sillä tuohon sanaan sisältyy erilaisia tulkintoja.

Käsitteen 'kansankirkko' otti tietävästi ensimmäisenä käyttöön Friedrich D. E. Schleiermacher. Hänen aikansa unionitaistelussa kansankirkko oli alun perin poleeminen käsite, jolla oli taustanaan Preussin kuninkaan Fredrik Vilhelm III:n toteuttama unioni itsevaltaisine ja esivallanomaisine piirteineen. Valtion "pakkokirkollisuutta" vastaan asetettiin silloin kansan kirkko, ja kuninkaan painostaessa unioniin vedottiin viranomaisten herruutta vastaan kaikkien uskovien yhteiseen papputeen, omientuntojen vapauteen ja paikallisseurakuntien itsenäisyyteen.

Erityisesti on huomattava, ettei kansankirkolla ole mitään välttämätöntä yhteyttä valtiokirkkoon.

Puhuessaan kirkostamme moni toimittaja ja moni muukin kutsuu sitä "valtiokirkoksi", jota Suomen luterilainen kirkko ei enää vuosikymmeniin ole ollut, saihan se vuonna 1944 oman talouden, tulkitsen itse oppiaan kirkollisissa kirjoissa ja nimittää nykyisin itse myös viranhaltijansa.

Kansankirkko on tulkittu myös demokratian näkökulmasta: se on kirkko, jossa sen jäsenet saavat päättää sen asioista samaan tapaan kuin he tekevät demokraattisessa yhteiskunnassa muutenkin. Tämä kansankirkon demokraattinen tulkinta lienee ikään kuin itsestään selvyyttenä monien pappien ja useimpien maallikoiden mielessä, ja korkeintaan he kritikoivat sen mielestään puutteellista toteutumista.

Monet käsitteen "kansankirkko" käyttäjistä tarkoittavat sillä väestön valtaenemmistön kirkkoa, joka on muotoutunut historian vaiheissa ja joka liittyy monin sitein ja tavoin kansan elämään. Tällöin käsite tulkitaan historiallis-sosiologisesti: kansankirkko on tässä mielessä kansan perinnäinen ja sille luonteenomainen kirkollisen elämän ja järjestyksen muoto, osa asianomaisen kansan kulttuuria.

Historiallis-sosiologisen tulkinnan lisäksi kansankirkkoa on ymmärretty myös muista näkökulmista, joista mainitsen vain yhden. Se muotoutui Ruotsissa reaktion luonnontieteellisen tutkimuksen ja työväenliikkeen aiheuttamalle luopumukselle. Siellä syntyi niin sanottu nuorkirkollinen liike, joka tulkitsi kansankirkkoaatteen uskonnollisesti. Uskonnollisesti motivoitu kansankirkko oli sen mukaan tehtävä, *missio*, ja sen teologisen sisällön tuli muovautua siitä käsin. Kansankirkko ei tämän näkemyksen mukaan olennaisesti määräydy kansallisuudesta eikä se ole demokratian tai jonkin muun poliittisen järjestelmän soveltamista kirkkoon, vaan kansankirkon toiminta-ajatuksena on pyrkimys "sulkea Jumalan armon piiriin koko kansa". Se oli Einar Billingin ajatus, ja Suomessa sen puolestapuhuja oli silloinen professori Eino Sormunen kirjassaan *Kansankirkkomme ja luterilaisuuden henki* (1936). Kansankirkko käsitettiin siis lähetystehtäväksi. Korostettiin, että toisin kuin yhdistyskirkossa kansankirkkoon kuuluminen ei perustu mihinkään saavutettuun ja mitattavaan uskonnolliseen tai moraaliiseen tasoon, vaan kirkko merkitsee evankeliumin palvelusta kaikille, jotka antavat sen palvella itseään.

Tälle ja myös historiallis-sosiologiselle pohjalle rakensi sodanjälkeisessä Suomessa niin sanottu uus-kansankirkollisuus, jonka lähtökohtana oli se, että väestön valtaenemmistö kuuluu kirkkoon. Uuskansankirkollisuuden edustajilla ei varsinaisesti ollut yhtenäistä teologiaa. Monet heistä olivat sitä mieltä, ettei teologiaa heidän toimissaan tarvitakaan. He sanoivat tekevänsä käytännön uudistusehdotuksia ja tahtoivat kehittää kirkon toimintaa palvelukeskuksina. Tunnetuin niistä oli jo vuonna 1919 perustettu Suomen kirkon seurakuntatoiminnan keskusliitto (SKSK) vähitellen syntyneine toimikuntineen, joista myöhemmin tehtiin kirkkohallituksen toimielimiä.

Viime aikojen, erityisesti viime vuoden kirkosta eroamisluvut, haastavat ainakin historiallis-sosiologisesti ymmärretyn kansankirkon. Kansankirkkoa uhkaava kehitys ilmenee käytännössä muutamista luvuista, joista tässä mainittakoon vain pari esimerkkiä. Kun Helsingissä vuonna 1970 kastettiin 94 % lapsista, vuonna 2008 prosenttiluku oli vain 83. Maassamme vihitään avioliiton solmivista enää noin 57 % kirkollisesti, Helsingissä alle puolet. Helsingissä on jo Lasse Halmeen mukaan (”Urbanin uskonnon haasteet”, *Crux* 6/2009) seurakunta, johon kuuluu alle 60 % alueen väestöstä.

Vielä tosin noin 79 % suomalaisista kuuluu luterilaiseen kirkkoon, mutta jäsenmäärän väheneminen myös tulevaisuudessa näyttää todennäköiseltä. Vaikka eronneiden määrä on kuluneella talvikaudella sinänsä ollut huomattava, se ei silti ole kirkon jäseniksi jääneisiin verrattuna merkittävä. Merkittävää on, että eronneiden valtaosa on ikävuosien 20 ja 30 välillä. Tähän on esitetty monenlaisia sity. Yksi sellainen on epäonnistuneeksi väitetty rippikouluopetus, mutta toiset taas ovat pitäneet nimenomaan rippikoulua kansankirkon menestystarinana. Kirkon tutkimuslaitoksen tutkija Kati Niemelä esitti televisiossa mielestäni yllättävimmän tulkinnan, kun hän jo ennen viime eroamisaltoa sanoi kirkosta lähtijöiden eroavan rehellisyyttään.

Yhtenä synä eroamisilmiolle saattaa olla yleinen ajattelun ja asennoitumistavan muutos. Tätä tulkintaa tukee kaksi huomiota. Aikaisemmin on muualla Euroopassa, esimerkiksi Saksassa, jo ollut käynnissä selvä eroamistrendi, joten kyse ei ole vain Suomesta. Siksi liian paikalliset selitykset (esimer-

kiksi että eroaminen täällä johtui television niin sanotussa homoillassa käydyistä keskustelusta) eivät liene lopullinen totuus. Toiseksi on pantava merkille, että kun kommunismista vapautuneissa maissa on palattu niin sanotun vapaan maailman tapoihin ja käytäntöihin, niin mitään huomattavaa liittymistä takaisin kirkkoon ei ole tapahtunut.

Näistä huomioista on pääteltävissä, että Euroopassa on tapahtunut ja tapahtumassa henkinen muutos, joka koskee muitakin katsomuksia ja asenteita kuin jäsenyyttä kirkossa. Se tulee esille muun muassa siten, että erilaisiin instituutioihin, puolueisiin, ammattiliittoihin ja yhdistyksiin kuuluminen on heikentynyt. Se kertonee ajattelu- ja asennoitumistavasta, jota kutsutaan postmodernismiksi. Postmoderni nykyihminen kokee itsensä kuluriksi, jolle on ominaista, ettei hän tiedä eikä pidä tärkeänäkään tietää, kuinka kauan hän aikoo pysyä nykyisellä paikallaan ja nykyisissä sitoumuksissaan. Hän ei tiedä eikä välitäkään tietää, mihin hän päätyy. Juuri sellaisena hän tuntee itsensä vapaaksi ja riippumattomaksi hahmottamaan elämäänsä tällä hetkellä tahtomallaan tavalla. Näin on kuvannut postmodernia asennoitumista nyt jo edesmennyt puolalais-juutalainen sosiologi Zygmunt Bauman esimerkiksi teoksessaan *Notkea moderni* (suom. 2002). Postmodernin ihmisen vapaus koskee yhtä lailla hänen elämänsä katsomuksensa aineiden kokonaisuutta kuin esimerkiksi hänen moraalisia velvollisuuksiaan. Muutamat suomalaisen yhteiskunnan ilmiöt, esimerkiksi avioerojen lisääntyminen, hukassa oleva vanhemmuus tai nuorison ja monien muidenkin elämäntavan rajattomuus, näyttävät olevan postmodernin elämänasenteen ilmenemismuotoja. Yhteisiä arvoja mielletään olevan yhä vähemmän, ja jos niitä on, niihin ei käytännössä tunnustauduta, vaan jokainen toteuttaa omia arvojaan, jotka vaihtuvat tavan takaa.

Edellä kuvattu asennoituminen on suuri haaste historiallisiin ja sosiologisiin edellytyksiin tukeutuneelle kansankirkolle. Kun postmoderni ihminen ei mielestään eikä mielellään sitoudu mihinkään, hänen on helppo yhtyä tavalliseen iskulauseeseen ”jokainen tulkoon omalla uskollaan autuaaksi”. Lause on tosin yksi väärinymmärretyimmistä ja väärinkäytetyimmistä fraaseista. Eihän sen tarkoituksena

ollut perustella yksilön välinpitämättömyyttä, vaan uskontopoliitiikan ratkaisuja. Sitä käytti Preussin Fredrik II perustellessaan uskontopoliitiikkaansa valtakunnassaan, jossa asui luterilaisia, roomalais-katolisia yhtä lailla kuin reformoitujaakin. Sen sijaan hän ei sillä ottanut kantaa uskon sisältöön muussa mielessä.

Kuluvana vuonna on noussut entistä voimakkaammin esiin jo vuosikymmeniä olemassa ollut mutta harvoin tunnettu ja tunnustettu kansankirkkoa rapaannuttava ilmiö. Tarkoitin erilaisia liikkeitä ja mielipideryhmiä, jotka ovat usein vuosikymmeniä käyttäneet kansankirkkoa kilpenään ja peitteenään, vaikka eivät käytännössä tunnustakaan sen auktoriteettia. Maassamme toimineet herätysliikkeet ovat olleet kansankirkon onni siinä mielessä, että ne eivät toisin kuin Ruotsissa hakeutuneet kirkon ulkopuolelle. Kieltämättä ne ovat aktivoineet kristillistä elämää. Mutta ne ovat olleet myös kansankirkon ongelma opettaessaan ja tehdessään, mitä tahtovat. Viime aikojen keskusteluissa tällaisesta on ollut esillä havainnollinen esimerkki, vanhoillislestadiolaisuus. Itseriittävytydessään se on jo vuosikymmenien ajan ollut piittaamatta kirkon sakramentti- ja kirkkokäsityksestä ja tahtonut käytännössä olla kirkko kirkossa, paremmin sanottuna ainoa Jumalan valittujen seurakunta vain ulkonaisena organisaationa pitämässään kirkossa. Opillisen poikkeamisen lisäksi sen keskuudessa on nyt paljastunut moraalinen ja eettinen ongelma, vuosikymmeniä jatkunut lasten hyväksikäyttö, jota näyttää peitellyn itse keksityn ja eksklusiivisen rippikäytännön turvin. Tässä liikkeessä tapahtuneista asioista on syytetty myös kirkkoa, ovathan siihen kuuluvat kirkon jäseniä ja ilmoittavat olevansa yksi, tosin ainoa oikeassa oleva, kirkon herätysliikkeistä. Mutta kirkolla ei ole ollut mahdollisuutta vaikuttaa opillisesti tai muuten tähän liikkeeseen. Tässä yhteydessä on sivuutettava kysymys, olisiko näin pitänyt tehdä jo vuosikymmeniä sitten.

Muita esimerkkejä kirkon sisällä toimivista, mutta sen kannanotot teoriassa ja käytännössä mielellään jopa virallisina päätöksinä sivuuttavista mielipideryhmistä voi esittää aivan viime vuosilta. Virallinen SLEY on sanoutunut irti kirkon virkakäsityksestä, samoin sellaiset uuspietistiset organisaatiot

kuin Kansanlähetys ja Suomen Raamattuopiston säätiö. Erityisen kummallinen ilmiö on myös kirkon jäsenten piirissä toimiva, mutta käytännössä kirkkoa vastaan asettunut, ”lähetyshiippakunta”. Se on muodostanut oman organisaationsa kirkon sisälle ja siinä toimii ”piispana” mies, jolla ei ole edes pappis-oikeuksia. Takavuosien tyyppillisin amerikkalaista revivalismia edustanut Nokia-lähetys oli myös sekä käytännössä että opillisesti luterilaisen kirkon rajat ylittänyt liike, vaikka toimikin kirkon piirissä. Se tosin viimein muodostui omaksi organisaatiokseen. Parhailaan se lienee kulkemassa kohti kaikkien tähänastisten kirkosta luopuneiden organisaatioiden saamaa kohtaloa, vähittäistä kuihtumista.

Tällaiset ilmiöt ja liikkeet herättävät kansankirkkoon, sen luonteeseen ja kestävytyteen liittyviä kysymyksiä. Kuinka paljon kirkossa, jossa ”seinät ovat laajalla ja katto korkealla”, on kohtuullista ja oikein sietää asennetta ”me teemme, mitä tahdomme” ja samalla kuitenkin tarjota sateenvarjoksi ne taloudelliset ja muut edut, joita enemmistökirkolla on ollut? Kun johonkin kuppikuntaan kuuluva miespappi ei suostu toimimaan naispapin kanssa, tiedotusvälineet laskevat sen kirkon viaksi, vaikka kirkon kanta on sanottu usein ja selvästi. Missä on se raja, jossa kirkko ei enää voi eikä sen tule vastata esimerkiksi edellä mainituista ylilyönneistä – vai onko sitä ollenkaan?

Entä mitä kansankirkon kannalta merkitsisi, jos Suomessa seurattaisiin Ruotsin mallia homoliittojen solmimisessa? Sitä ajavat vihreät, sen kannalle ovat asettuneet kokoomuslaiset ja kai osa sosiaalidemokraateista. Keskustapuolueessa lienee vastustusta, mutta puolueen puheenjohtaja on puolesta. Useimmat perussuomalaisista lienevät vastaan. Mitä Suomen piispat varsinaisesti tarkoittivat kannanotoillaan homoliittojen siunaamiskiihistä? Ajattelevatko he samoin kuin Espoon hiippakunnan piispa Mikko Heikka, jonka mukaan ”samaa sukupuolta olevien vihkimisen puolesta on vahvoja teologisia perusteita” (*Helsingin Sanomat* 21.8. 2010)? Kirjoittaja ei tosin sano eksplisiittisesti, mitä ne olisivat, vaan viittaa vain mahdollisuuteen tulkita luonnonoikeutta tavalla, jonka oikeutusta on työläs hyväksyä. Arkijärjellä on mahdotonta käsittää, ettei sukupuoli nimenomaan avioliitossa olisi olennai-

nen asia. Millä ”tulkinalla” sen voisi häivyttää? Oliko tämän lausunnon valossa piispainkokouksen ratkaisuehdotus kiistaan tarkoitettukin vain väli vaiheeksi pyrittäessä samaan kuin Ruotsissa? Sitä kuitenkin tunnutaan toivottavan, ettei asiasta nousisi sotaa kirkon sisällä. Toive on varmasti turha, sillä nämä asiat ovat johtaneet Amerikan luterilaisten kesken ja anglikaanisessa kirkossa vaikeisiin jännityksiin.

Jos homoliitto säädetään avioliitoksi, kansankirkon pirstoutuminen voitaneen välttää vain siten, että kirkko luopuu vihkimisoikeudesta. Tämä ratkaisu tosin arveluttaa monia, sillä kirkon sanotaan silloin luopuvan yhteyksistä ja siten mahdollisuuksista vaikuttaa avioliittoon ja koteihin. Vahinko ei kuitenkaan liene niin suuri kuin pelätään. Sitä punnittaessa on syytä palauttaa mieleen edellä mainitsemani tilasto, jonka mukaan nykyäänkin vain 57 % pareista vihitään kirkollisesti ja Helsingissä alle puolet.

MENETKÖ TAKAISIN ASIAAN, KIRKKO?

Kirkon tämänhetkinen tilanne muistuttaa mielestäni merkittäväällä tavalla tilannetta 1900-luvun alussa, suurlakkoa ennen ja sen jälkeen. Samoin kuin silloin esiintyy nytkin voimakasta sekä kirkon että kaiken uskonnon kritiikkiä, jossa paljolti vedotaan samoihin asioihin kuin silloin ja pyritään aktiivisesti kirkon vaikutuksen murtamiseen. Mieleeni ovat viime kuukausilta erityisesti jääneet eräät Helsingin Sanomissa julkaistut ilkeilyt kirkolle. Käsittäkseni ne eivät jääneet mitenkään jälkeen sata vuotta siten työväenlehtien palstoilla esiintyneiden herjojen raakuudesta. Silloin aikalaiset pitivät sitä sivistymättömyytenä. Viime vuosina on noita suurlakon tienoilla esiintyneitä asenteita uudistanut myös ja erityisesti uusateismi. Samoin kuin 1900-luvun alussa sekun näyttää vetoavan uskonnonvastaisuudessaan biologisiin ja kosmologisiin perusteluihin ja esittävän niistä tekemänsä johtopäätöksen, ettei Jumala-usko ole vain mahdoton ja naurettava, vaan lisäksi vahingollinen.

Tämä herättää sekä tietoteoreettisia että kirkon julkiseen esiintymiseen ja sen sananjulistukseen liittyviä kysymyksiä. Mille tasolle sananjulistus olisi suunnattava? Luterilaisuutta on hyvässä ja huonossa

mielessä luonnehdittu älylliseksi uskonmuodoksi, kun se pitää tärkeänä, että ihminen pystyy tekemään selkoa uskostaan (1. Piet. 3:15). Vähän katekismuksen kysymykset, ”mitä se on” ja ”kuinka tämä tapahtuu”, luonnehtivat tavallaan myös luterilaista uskoa yleensä. Leino Hassinen kirjoitti pamfletissaan *Nyt on kirkon aika* (1969), että selittämisestä on tullut luterilaisuuden *numerus clausus*. Hän tarkoitti käsitystä, että ollakseen hyvä luterilainen jokaisen on kyettävä tekemään mahdollisimman tarkkaa opillista selvitystä siitä, mitä ja miksi uskoo. Varmaan tämän vuoksi ortodoksiteologi Paul Evdokimov sanoi keskustelussa, josta Olli-Pekka Lassila on minulle kertonut, että luterilaisuus on tehnyt kirkosta koulun. Onko luterilaisuuden päähänpinttymä se, että kaikki pitää ymmärtää ja selittää? Siitäkö johtuu se yleiskuva, että luterilaisuus on harmaata ajatuksetta voimistelua, kuivaa ja pahimmassa tapauksessa kiinnostamatonta opillista hiustenhalkomista, jonka yhteys jokapäiväiseen elämään, arkiseen kilvoitukseen ja uskonkuuliaisuuteen jää epäselväksi? Jättääkö luterilaisuus tulkinnassamme tunneälylle liian vähän tilaa, painottuuko se yksipuolisesti ajatteluun ja tietoon, mutta sivuuttaa niiden ja tunteen välisen yhteyden?

Käsitys siitä, mikä kirkossa ja sen uskossa on olennaista ja samalla luterilaisuuden substanssi, johon sananjulistajan tulee sitoutua, on periaatteessa kuitenkin hyvin yksinkertainen. Se on vapautuminen paineesta, että minun on saatava elämäni onnistumaan. Sen sijaan saan uskoa huoleni Jumalalle, jonka löydän kohdatessani Kristuksen. Kristillisen uskon perusteema on kadotettu ihminen ja pelastava Jumala. Se kuulostaa yksinkertaiselta, mutta ei ole helppo puhua siitä niin, että kuulija kokisi sen itselleen relevantiksi. Ennen sen vaikeus kierrettiin turvautumalla uskonnollisiin fraaseihin. Nykyisin tuntuu, että se kierretään toisin tavoin. Kuunnelllessani puheita ja saarnoja olen joutunut kysymään, onko puhuja todella selvillä sekä uskon substanssista että tehtävänsä ainutlaatuisuudesta. Sananjulistushan on armoväline siinä kuin sakramentitkin, ei vain saarnavuoron hoitamista.

Istuessani kirkossa minusta tuntuu silloin tällöin kuin saarnaaja olisi tehnyt itsestään jonkin hyvän asian puolestapuhujan. Kun häntä kuunte-

len, mieleeni tulee valistusajan saarna, jossa myös puhuttiin yhden jos toisenkin hyvän asian puolesta. Silloin saarna saattoi sisältää liikuttavia kehotuksia hyveeseen tai suositella esimerkiksi maan kuivatamista tai jotakin muuta hyvää asiaa. Mutta uskon substanssiin tällaiset aiheet liittyvät vain heikosti tai ei ollenkaan.

Jesuiittapappi Gerard W. Hughes sanoo teokseensa, joka on käännetty suomeksi nimellä *Pyhän yllättämä* (*God of Surprises*, suom. 2005), että uskoon kuuluu kolme puolta. Ne ovat kriittisyys, yhteisöllisyys ja mystisen taju. Ilman kriittisyyttä jäädään uskonkäsityksissä lapsiksi ja uskosta tulee yksityinen ja harmiton eriskummallisuus. Saattaa olla, että luterilaisuus on ainakin periaatteessa kriittisyydessä vahvoilla, onhan sitä epäily liiasta intellektualismista. Mutta irrallaan uskon muista ominaisuuksista kriittisyys saa aikaan enemmän järkeilijöitä kuin uskovia ihmisiä, ellei se sitten johda kiinnostumattomuuteen ja torjumaan erittelyt luterilaisena harmautena.

Uskon yhteisöllisyys perustuu siihen, että kristitty on jäsen Kristuksen ruumiissa. Sen oivalsi Cyprianus, kun sanoi: *Extra ecclesiam nulla salus*. Häntä ennen jo Paavali korosti samaa puhuessaan kirkosta Kristuksen ruumiina. Kirkon jäsenyydessä yhteisöllisyys saattaa olla tärkeämpää kuin sen opin tarkka tunteminen. Lutherinkin kerrotaan sanoneen, että Jumala on luonut monenlaista, mutta ei yksinäistä kristittyä. Hän lienee siten korostanut samaa kuin Cyprianus, kuulumista uskon yhteisöön, kirkkoon.

Kolmanneksi Hughes korostaa mystistä aspektia. Hänen mielestään ihmisen on tiedostettava sisäinen maailmansa, jossa hän kohtaa salatun Jumalan. Mutta jos hengellinen kokemus irrotetaan kriittisyydestä ja yhteisöllisyydestä, tuloksena on hengellisen arvostelukyvyn heikkous ja antautuminen erilaisten sielullisten ilmiöiden vietäväksi. Tämä vaara saattaa uhata kaikkia niitä, jotka tavoittelevat uskonkokemusta ilman kriittistä momenttia ja vailla uskonyhteisön tukea.

Millään koulutuksella ei voitane suoraan ohjata siihen, että koulutettava tajuaa uskon luonteen esimerkiksi nyt esittämälläni tavalla. Mutta siihen voidaan luoda valmiuksia. Vahvimmin teologinen koulutus kehittää kriittisyyttä. Yhteisöllisyyden ymmärtämiseen se ei anna paljonkaan eväitä.

Muutenkin on papiksi opiskelevan tilanne suhteessa uskonyhteisöön toinen kuin omana koulu- ja opiskeluaikanani. Ilmoittautuessamme teologiseen tiedekuntaan 1950-luvun alussa lähes kaikilla meistä oli takanaan vuosien kokemus raamattupiireistä ja muusta nuorisotoiminnasta sekä jumalanpalveluksista. Niihin olimme tutustuneet useimmiten kai kristillisen ylioppilasliikkeen teinityön piirissä. Mutta 1960-luvun aatetaisteluissa kristillinen opiskelijatyö pirstoutui erilaisiksi kuppikunniksi, jotka koettivat lisätä omaa kannatustaan. Samalla Kristillinen Ylioppilasliitto vaipui aatetaistelun yhdeksi mitättömäksi osapuoleksi. Varsin monella nykyisellä teologian ylioppilaalla ei tietävästi ole tiedekuntaan tullessaan ollut kosketusta seurakuntaan eikä käsitystä sen tavoista, symboleista, usein ei uskostakaan. Saattaa olla, ettei hän ole sanottavasti lukenut Raamattuakaan. Kun häntä koulutetaan kriittisyyteen vailla yhteisöllistä aspektia, hänessä muotoutuu kuva kristillisestä uskosta ajatusvoimisteluna, loputtomina opillisina kiistoina ja poliittisten virtausten ajopuuna, mutta sen varsinainen olemus jää hämäräksi. Mystisen aspektin puuttuessa uskon syvin sisältö ei avaudu, vaan muusta irrallinen kriittinen tekijä johtaa siihen ”pään uskon”, josta pietisti-isät varoittelivat ja jota kuitenkin olen joskus kuulevani.

Mielestäni pasuuna antaa nyt epäselvän äänen tai ainakin sellaisen, joka on kuultavissa muistakin pasuunoista. On muita, jotka muuta julistavat, usein hyvää ja oikeaakin. Mutta vain kirkon tehtävä on julistaa evankeliumia. Se on sen asia. Onko nyt kirkossakin sanottava Karl Barthin tavoin: zurück zur Sache?