

Kansankirkko eilen ja tänään – alustus *Tulkaa kaikki* -liikkeen ajankohtaispäivässä 7.11.2020¹

1. Laihtuva kansankirkko – kristillinen identiteetti ja yhteisö

Suomen evankelis-luterilainen kirkko on ainakin vuoden 1869 kirkkolaista lähtien mieltänyt itsensä kansankirkoksi (*Volkskirche*). Tässä se liittyy saksalaiseen ja pohjoismaiseen perinteeseen. Myös niissä maissa, joissa ortodoksinen, roomalaiskatolinen, anglikaaninen tai reformoitu kirkko on enemmistökirjko, voitaisiin sosiologisesti ja historiallisesti puhua kansankirkosta. Keskityn kuitenkin suomalaiseseen kansankirkko-käsitteeseen. Käsitettä peilataan ajatellen niin kirkkokäsitteen teologiaa kuin käytännön yhteiskunnallista ja kirkollista todellisuutta Suomessa ja Euroopassa, erityisesti Saksassa, kansankirkkoajatuksen kotimaassa.

*Kansankirkon vaarana on, että se tulee sisältä päin ongelmaksi, vaikka sen ulkonainen asema pysyisikin pitkähköjä aikoja muuttumattomana. Tämä tapahtuu siten, ettei se enää vaikuta jäseniinsä, koska sillä ei ole sellaista omaa identiteettiä, jonka perusteella sen luonne Jumalan kansana kävisi ilmeiseksi. Kirkon jäsenet eivät silloin tiedä, mistä uskossa on kysymys. Tällöin kristillistä perintöä on mahdoton siirtää esim. kasvatuksen avulla eteenpäin ja se muodostuu vähitellen merkityksettömäksi, koska se ei sisällä ominaislaatuja hämärtäneessä kirkossa mitään sellaista, mitä kirkon jäsenet eivät kohtaisi muuallakin.*²

Näitä Mikkelin emerituspiispa Kalevi Toiviaisen sanoja 1970-luvun kirkkojärjestyskomitean mietinnön kokoamasta kansankirkkokeskustelusta voidaan pitää varsin profeettallisina ajatellen Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja laajemminkin läntisen kulttuuripiirin perinteisiä enemmistökirjkoja myös tänään. On puhuttu ”kirkon sisäisestä sekularisaatiosta”. Saksassa esimerkiksi professori Michael Welker totesi 1990-luvun puolivälissä, että kutistuvissa enemmistökirjoissa ovat laajalti vallalla teologiat ja propagoidut hurskauselämän muodot, joille on tyypillistä:

*[...] abstrakti teismi, teologis-sisällöllinen tyhjentyminen, heikko tunnustustietoisuus ja pyrkimys sopeutua kulloiseenkin kokonaiskulttuuriseen kehitykseen. Säännönmukaisesti tätä sopeutumista seuraa nykyisen individualismin ja subjektivismien mukaisten käsitysten vahvistaminen ja voimistaminen.*³

¹ Alustuksen taustana oleva esitelmä on pidetty Oulussa 21.–22.10.2014 Teologinen dialogi Suomen ortodoksisen kirkon kanssa -tapaamisessa ja julkaistu *Reseptio*-lehdessä 2/2014 sekä kokoomateoksessa *Mitä luterilaisuus on?* (2020). Sitä on päivitetty ja täydennetty tähän.

² Toiviainen 1980, 123.

³ Welker 1995, 75–76. Suom. TK.

Suomessa kirkon ulkomaanasiain toimikunnan 22.–24.9.1975 järjestämässä kansankirkkoseminaarissa esitetty diagnoosi ”kirkon ihannetason ja olemassa olevan todellisuuden välisestä jännityksestä” herätti tarpeen tutkia asiaa Kirkon tutkimuslaitoksen laajassa kansankirkko-projektissa, joka ei kuitenkaan toteutunut suunnitellusti. Asiaan palattiin myös 1980–90-lukujen taitteessa esimerkiksi Harri Heinon kirjasessa *Kansankirkon tulevaisuuden visioita* ja Ilkka Pärssisen synodaalikirjassa *Kenelle kirkko kuuluu?* Kirkko 2000-mietinnössä teesi kuului: ”alhaaltapäin kasvava kirkko” – ja tutkimustakin syntyi. Björn Vikström on selvittänyt kansankirkkoa postmodernina aikana lähinnä ruotsalaisen kansankirkkokeskustelun pohjalta (2008); ihanteen ja todellisuuden väliseen jännitteeseen suomalaisessa kansankirkkokeskustelussa pureutui väitöskirjassaan Mikkelin piispa Seppo Häkkinen (2010); Patrik Hagman puolestaan on herättänyt ajatuksia kirjallaan *Efter folkkyrkan* (2013).⁴ Viime vuosina keskustelu kansankirkosta ja sen

⁴ Kansankirkkoseminaarin esitelmät on julkaistu TA:ssa 2/1976. Teemamme kannalta kiintoisa tulos on esimerkiksi Häkkinen 2010, 248 ja 259: ”Kirkon identiteetti ja sen erilaiset tulkinnat vaikuttavat siihen ihanteen ja todellisuuden väliseen jännitteeseen, joka ilmenee kirkon toimintaan osallistumisen ja yksityisen uskonnonharjoituksen ulottuvuudessa (käytännöllinen sitoutuminen). Modernisaatiokehitys on johtanut kirkon sisäiseen eriytymiseen. Näin se on kyennyt säilyttämään kansankirkkorakenteensa, mutta samalla se on menettänyt mahdollisuudet selkeän identiteetin muodostumiseen ja sisäiseen kiinteyteen. Kirkko on mukautunut yhteiskunnan muutokseen tuomalla lisääntyvässä määrin uskonnon ulkoisia vaikutuksia (performanssi) puhtaan uskonnollisen sanoman (funktio) rinnalle. Toimintamuotojen kehittäminen ja osallistumismahdollisuuksien laajentaminen on tuonut uusia ihmisiä mukaan toimintaan, mutta ei ole kuitenkaan kaikilta osin johtanut kirkon toimintaan osallistumisen kasvuun. [...] Yhteiskunnan muutos on haastanut kirkon perinteisen yhteisöllisyyden, jonka heikentyminen on osaltaan johtanut myös kirkkoon kuulumisen heikentymiseen [...] Toinen ihanteen ja todellisuuden suhteessa vaikuttava tekijä on jäsentietoisuus. Se on heikentynyt tradition siirtymisen ohentuessa nuoremmassa sukupolvissa.”

Patrik Hagmanin kirja *Efter folkkyrkan* esittää huomionarvoisesti, että luterilaisten pitäisi Pohjolassa kyseenalaistaa keskeisiä asioita itseymmärryksestään voidakseen olla kirkko yhä enemmän jälkikristillisenä aikana. Hagman keskustelee Lutherin kahden regimentin ajattelumallin sekä Dietrich Bonhoefferin siihen tekemän korrektiivin kanssa, mutta päätyy näkemään mennoniitta John Howard Yoderin sekä metodisti Stanley Hauerwasin tarjoavan enemmän inspiraatiota kuin heidän. Hagmanin tulkinta Lutherista ja Bonhoefferistä ei täysin vakuuta, ja hänen löytöään ehtoollisen yhteydestä kirkkokäsitteeseen voi hyvinkin tarkastella ei vain Hauerwasin vaan ennen muuta Lutherin, Bonhoefferin ja yleensä ekumeenisen kommuunio-ekklesiologisen keskustelun kautta. Hagman (2013, 88) näyttää esimerkiksi oletavan, että kahden regimentin oppi edellyttäisi kirkon olevan enemmistökirKKo. Tämä kumoutuu ensinnäkin teologisesti sillä, että kahden regimentin malli pohjaa perusajatukseseen kolmiyhteisen Jumalan lahjoittavan rakkauden toteutumisesta maailmassa (Raunio 2012, 67), lain ja evankeliumin väliseen yhteyteen ja eroon sekä Kristuksen kahden luonnon oppiin. Toisekseen esimerkiksi Saksassa on kansankirkko-konsepti käytössä, vaikka itäosissa kirkko on vähemmistönä. Hagmanin kuvauksessa Bonhoefferistä on ongelmallista esimerkiksi se, että hän samastaa Bonhoefferin teologisen käsitteen ”esivalta” empiiris-sosiologiseen kuvaukseen valtiosta ja esittää, että tämä ei sovi yhteen modernin liberaalin valtion ajatuksen kanssa (Hagman 2013, 114–115). Taustalla on mitä ilmeisimmin hauerwasilainen tulkinta pohjoisamerikkalaisesta kulttuuriympäristöstä ja halu ajatella sikäläisen kommunitarismin hahmotuksen mukaisesti. Tämä tulee näkyviin myös siinä, miten hän lainaa Hauerwasia sivun 115 alalaidassa. Mielenkiintoista on, että Euroopan kirkkojen konferenssin entinen pääsihteeri, baptistipastori Keith Clements epäilee hauerwasilais-yoderilaisen mallin soveltumista Eurooppaan ja katsoo nykykontekstin analyysissa pikemminkin Bonhoefferiin päin: ”I must confess my intense admiration for Hauerwas’s intensely ecclesiological emphasis, which to me represents the full flowering of the Anglo-Saxon Free Church tradition from which I come. [...] But he argues by relating such issues to the kind of community that the church should be, rather than to the world as it can be. [...] It seems to me that the claim of the secular order upon the attention of Christians can be sustained without diminishing the central place of the church. As Bonhoeffer put it, the penultimate sphere has its proper place” (Clements 2013, 190). Toisaalta on selvää, että kansankirkon toteuttaminen edellyttää ihmisoikeussopimusten mukaista myönteistä tulkintaa uskonnonvapaudesta valtion toiminnan perustana sekä luultavasti myös kirkon teologis-hengellisen itseymmärryksen vahvistamista. Amerikkalaisen kontekstin edustajien kanssa on hyvä olla keskustelussa, mutta ei pidä unohtaa

sisäisestä tilasta näyttää jälleen voimistuneen paitsi meillä myös lähialueillamme, kuten Pohjoismaissa sekä Saksassa. Tähän kokonaisuuteen voi liittää myös keskustelun kansalaisuskonnon (*civil religion*) noususta Venäjällä ja yleensä jälkisosialistisissa maissa Robert Bellahin tarkoittamassa mielessä sekä jälleen myös esimerkiksi Yhdysvalloissa.⁵

Muuttuneeseen tilanteeseen ajatellen yhteiskunnallista uskontokeskustelua ja uskonnon läsnäoloa julkisessa tilassa ovat vaikuttaneet niin New Yorkin kaksoistorni-iskut 2001 ja arabikevät 2011 kuin läntisen kulttuuripiirin sisäiset jännitteet yhtäältä kulttuurin liberalisoitumiseen liittyvissä kysymyksissä ja toisaalta taloudellis-yhteiskunnallisten rakenteiden muutosten sekä globalisaation ja digitalisaation herättämät ja mahdollistamat vastareaktiot, vihapuhe ja polarisaatio. Kirkon sisäisessä keskustelussa on kannettu huolta jäsenmäärän laskusta sekä tämän taustalla olevasta kirkkosuhteen ohentumisesta. Uusin nelivuotiskertomus *Uskonto arjessa ja juhlassa* voimisti jälleen keskustelua.⁶ Suomen evankelis-luterilaisen kirkon toimintalinjaus vuoteen 2020 *Kohtaamisen kirkko* (s. 13–14) nosti esiin kirkon nelivuotiskertomuksen *Haastettu kirkko* (2012) pohjalta analyttisen johtopäätöksen: ”Keskeinen haaste on yksilökeskeisyyden ja yhteisöllisyyden välisen jännitteen kanssa eläminen. Ihmisen yksilöllisyys ja kirkon olemukseen lähtökohtaisesti kuuluva yhteisöllisyys on osattava ottaa huomioon.”

Kalevi Toiviainen toteaa jo lainatussa kansankirkkoanalyysissa:

ekumeenisen työskentelyn hedelmiä yleensä eikä myöskään eurooppalaisen ja kolmannen maailman teologian antia. Sen sijaan Hagmanin ajatus, että ”valtion sekulaari itseymmärrys” (Hagman 2013, 224) tekisi tyhjäksi ajatuksen esivallan roolista Jumalan suunnitelmassa, ei ole teologisesti kestävä. Kansankirkkoteemasta ks. myös muun muassa Björkstrand 2008, Huotari 2009, 225–234, Sammeli Juntusen esitelmä Kansankirkko ja kirkkokansa, Rovaniemi 18.9.2010 sekä piispa Jari Jolkosen 12 teesiä näkyyn uudistuvasta kansankirkosta Kirkonrakentajien Foorumissa 12.9.2013:

1. Kansankirkko ei voi olla nationalismin linnake.
2. Kansankirkko ei voi olla valtiokirkollisuuden linnake.
3. Kansankirkko ei voi olla hengellisen velttouden linnake.
4. Uudistuva kansankirkko on avaran armon kirkko.
5. Uudistuva kansankirkko luottaa yhteiseen pappeteen aiempaa vahvemmin.
6. Uudistuva kansankirkko on hengellisesti elävä, vahva ja vireä. Oikeastaan tämä on uudistuvan kansankirkon kohtalon kysymys.
7. Uudistuva kansankirkko pitää rohkeasti kiinni uskostaan ja tunnustuksestaan.
8. Uudistuva kansankirkko ymmärtää aiempaa paremmin olevansa kansojen kirkko.
9. Uudistuva kansankirkko puhuu ja toimii yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden puolesta.
10. Uudistuva kansankirkko on diakoninen ja missionaarinen.
11. Uudistuva kansankirkko on rakenteellisesti joustava ja hallinnollisesti kevyt.
12. Uudistuvassa kansankirkossa voi päästä taivaaseen.

⁵ Erityisesti Ukrainan mutta myös Venäjän ym. jälkisosialististen maiden tilannetta analysoi esimerkiksi Hovorun 2014, 383–404 sekä jo aiemmin teologisessa dialogissa kirkkomme kanssa 2012, 94–100.

⁶ Kirkon sisäisen keskustelun jännitteisiin puuttuvat piispojen teesit *Kutsu yhteyteen* elokuussa 2014 (<https://evl.fi/documents/1327140/36333501/KUTSU+YHTEYTEEN+-ESITE.pdf/3395bf06-acb7-201b-52ee-698af3d2633b>). Nelivuotiskertomus 2015-2019: <https://julkaisut.evl.fi/catalog/Tutkimukset%20ja%20julkaisut/r/4112/viewmode=previewview>

[...] kun Suomessa on tutkittu kirkosta eroamista, on tulosten moniselitteisyydestä huolimatta havaittu yksi säännönmukaisuus: mitä suurempi paikkakunta, sitä suurempi kirkosta eronneiden osuus koko paikkakunnan väestöstä. [...] kirkko [...] ei ole ollut yhteyttä luova, ja yhteyden puute enemmän kuin opilliset seikat on pannut alulle kirkosta etääntymisen tapahtuman, joka lopulta on johtanut eroon. [...] sosiologisten mittausten avulla [...] on arveltu, että tie kansankirkosta kohti kirkkoa, johon kuulutaan henkilökohtaisen ratkaisun perusteella tai joka on suorastaan oleva vähemmistökirKKo, saattaa olla pitkä.⁷

Jo 70-luvulla esitettiin, että kirkon jäsenten vähetessä se muuttuu selvemmin tunnustuskirkoksi. Tämä voi yhtäältä vahvistaa toiveita kirkon identiteetin ja olemuksen selkeytymisestä, mutta se voi myös lietsoa tappiomielialaa. Jäsenyydestä onkin tullut aiempaa tietoisempi valinta. Michael Welker kutsui jäsenkadon surkuttelua 90-luvun puolivälissä ”me kutistumme” -ideologiaksi. Kyse on ideologisesta ajattelumallista, joka helposti vahvistaa itseään ja johtaa näkökulman kapeutumiseen. Jo 1980- ja 90-luvuilla saatettiin nähdä, että maailmanlaaja kristikunta elää ja voi hyvin. Kirkot Afrikassa ja Aasiassa kasvoivat jo tuolloin kohisten. Alettiin puhua kristinuskon painopisteen muuttumisesta Euroopasta ja pohjoisesta etelään ja itään. Myös Kalevi Toiviainen viittaa ekumeeniseen kanssakäymiseen tervehdyttävänä voimana kansalaisuskonnollisuudelle: ”Kirkko oppii kilvoittelemaan kohti kirkkona olemista toisten yhteydessä ja luopumalla itsერიitaisuudestaan.” Welker tuo tähän keskusteluun nykyisen globalisaation aikakaudella uuden näkökulman todetessaan, että ”ekumeenisesti ja maailmanlaajuisesti on ’me kutistumme’ -ideologia ilmeisen kestävä.”⁸ Samaa sanomaa on koetettu pitää esillä myös meillä tätä nykyä.

Suomalaisessa kirkollisessa kontekstissa Gallup Ecclesiastica -tutkimus vuodelta 2011 osoitti nopeita muutoksia verrattuna vuoden 2007 tutkimukseen liittyen uskoon kristinuskon perusoppihin. Niinpä kun vuonna 2011 runsas neljännes ilmoitti uskovansa kristinuskon Jumalaan, oli laskua vuodesta 2007 kymmenen prosenttiyksikköä. Niiden osuus, jotka ilmoittivat, etteivät usko Jumalan olemassaoloon, oli noussut kaikkien aikojen suurimmaksi, yli viidennekseen suomalaisista, laskua samat kymmenen prosenttiyksikköä (luku 21 % vuonna 2011). Nuorten aikuisten parissa enää 15 prosenttia uskoi kristinuskon Jumalaan.⁹

Gallup Ecclesiastica 2015 -tutkimuksen mukaan kolmen kärjessä ovat selkeästi sekularisoitumiseen, uskonnollisten asioiden merkityksen ratkaiseva väheneminen tai puuttuminen elämässä. ”En ole

⁷ Toiviainen 1980, 124.

⁸ Welker 1995, 74. Suom. TK. Kirkkojen kasvuun etelässä viittaa jo mm. Teinonen 1984 (TA 3/1984, 198).

⁹ Haastettu kirkko 2012, 42.

uskonnollinen ihminen” on vaikuttanut 45 %:ssa eroista ratkaisevasti. ”Kirkolla ei ole instituutiona minulle mitään merkitystä” on puolestaan vaikuttanut ratkaisevasti 33 %:ssa ja ”En usko Jumalaan” 44 %:ssa.¹⁰ Melkein yhtä vahva kuin nuo kolmen kärki on syy ”En halua maksaa kirkollisveroa”. Se lienee yleisesti ottaen seurausta kolmesta kärkisyytä sekin. Vuoden 2011 tutkimukseen nähden on vakaumuksellisten syiden osuus selvästi lisääntynyt erosyiden joukossa.¹¹

Vuoden 2019 Gallup Ecclesiastica -tutkimuksen mukaan taas kyselyyn vastanneilta 15 ikävuoden jälkeen kirkkoon liittyneillä keskeisimmät liittymissyöt ovat samat, jotka motivoivat jäseniä kuulumaan kirkkoon: kirkolliset toimitukset (42 % ratkaiseva), kirkollisten juhlapyhien kristillinen perinne (29 %) ja kirkon roolin kokeminen tärkeäksi yhteiskunnassa (21 %). Huomionarvoinen muutos, joka on syytä ottaa huomioon ja joka uusimmassa *Ovet auki* -strategiassa näytetään selvästi otetun huomioon, on, että uskoon liittyvät syyt nousivat kirkkoon liittymisen syinä tärkeämmiksi kuin kirkon auttamistyö.¹² On siis myös tilausta sille, että kirkon viesti on selkeämmin hengellisesti profiloitu ja väriä tunnustava, vaikka tämän ei tulekaan merkitä sitä, että olisi hyvä, että viesti ilmaistaan tavalla, jota ihmiset eivät ymmärrä. Tulee kuitenkin seistä sanojensa ja yhteisönsä identiteetin takana.

Tämän suuntaista on esittänyt myös esimerkiksi valtio-opin dosentti Hanna Wass, kun hän YLE:n uutisen mukaan kommentoi 6. syyskuuta: ”Kirkossa ei ole ihan selvää, mikä sen rooli yhteiskunnassa on. Huoleni on, että jos teologista ydintä työnnetään taka-alalle, silloin kirkolta häviää koko pohja. Kirkko muuttuu miellyttämisenhaluiseksi sosiaalipalvelujen tarjoajaksi, joka ei varmaan ärsytä ketään, mutta siihen ei myöskään ole tarttumapintaa. Se menettää kiinnostavuuden, koska sen omaleimaisuus häviää.”¹³

Voidaankin todeta, että takavuosina esillä pidetty ajatus, jonka mukaan pohjoismainen kristillisyyt on ”kuulumista ilman uskomista” tai ”uskomista ilman kuulumista” ei ainakaan suoraviivaisena tuloksena näytä pitävän paikkaansa. Vaihtoehdoisen hengellisyyden kasvusta huolimatta uskonyhteisön ulkopuolelle jättäytyminen näyttää monesti merkitsevän uskonnotonta tai uskonnollisesti välinpitämätöntä asennetta. Ateistien määrä on kasvanut varsin voimakkaasti. Pohjoismaisesti ja yleislänsimaisesti kategoria ”the nons” kasvaa. Tulos sopii hyvin yhteen myös

¹⁰ Osallistuva luterilaisuus 2016, 28–39.

¹¹ Osallistuva luterilaisuus 2016, 37.

¹² <https://evl.fi/uutishuone/tiedotearkisto/-/items/item/30009/Kirkon+jasenytydessa+arvostetaan+perinteita+ja+kirkollisia+toimituksia>

¹³ <https://yle.fi/uutiset/3-11525381>

individualistisen, konsumeristisen, hedonistisen ja historiattoman ajattelutavan kanssa. Tämä ei kuitenkaan merkitse, että tulisi nostaa kädet pystyyn. Toisaalta etenkin maahanmuuton myötä on katsottu siirtymän tapahtuneen postsekulaariin yhteiskuntaan, jossa uskonto ei hävinnytkään. Yksiselitteistä ja harmonista kuvaa kehityskuluista, jotka poikkeavat alueittain, ei voida antaa. Mitä siis pitäisi ajatella kirkosta ja sen tehtävästä kirkon sanomasta ja olemuksesta käsin? Meillä tätä kirkon toimintanäkyä on vuoden 1869 Schaumannin kirkkolaista lähtien kutsuttu ”kansankirkoksi”. Mitä tuolla saksalaisen ja pohjoismaisen kansankirkkoajattelun kanssa vuoropuhelussa syntyneellä käsitteellä on tarkoitettu ja tarkoitetaan ja mitä siitä tulisi ajatella?

Vuoden 1975 kansankirkkoseminaarin esitelmien äärellä Teologisen aikakauskirjan silloinen päätoimittaja Kalevi Toiviainen otsikoi alustukset julkaisseen TA 2/1976 äärellä ”Kansankirkko – mitä ja miksi?”. Peruskysymyksenä hän piti, pidetäänkö kansankirkkoa ensisijassa teologisena vai lähinnä historiallis-sosiologisena tosiasiana, jota on sitten myöhemmin perusteltu teologisesti. Kokonaisuuteen kuuluvat myös kysymykset ”Miten kansankirkko toteuttaa kirkon katolisuuden ja apostolisuuden piirteitä?”, ”Miten se hoitaa todistajantehtävänsä erityisesti silloin, kun sen tunnustamat arvot poikkeavat sen kansan arvoista, jonka keskuudessa se toimii?”, ”Mikä on sen tavoitteen ja todellisuuden välinen suhde?”. Näyttää siltä, että kansankirkon käsite tosiasiallisesti on pikemminkin historiallis-sosiologisten olosuhteiden pohjalta kuin teologiasta noussut käsite, jota kuitenkin on hahmotettu – ja pitää hahmottaa – myös teologisesti.

2. Kansankirkon käsitteen historia ja merkitykset

2.1 Konstantinolaisen valtiokirkon murtuminen Ranskan vallankumouksen jälkeen

Ajatus valtion, kirkon ja kansan läheisestä yhteydestä palautuu alkujaan jo 300-luvun ”konstantinolaisen käänteen” synnyttämään eurooppalaiseen valtiokirkkojärjestelmään. Augsburgin uskonrauhan 1555 periaate *cuius regio, eius religio* ei tuonut tähän periaatteellista muutosta. Kirkko oli valtiokirkko ja samalla kansankirkko ja tunnustuskirkko. Tämän järjestelmän mursivat yhtäältä etenkin radikaalin reformaation edustajien uskonnonvapausvaatimukset Hollannissa ja Englannissa, toisaalta se, että 30-vuotisen sodan jälkeen Länsi-Eurooppa joutui hyväksymään sen tosiasian, että kirkko oli jakautunut. Tästä seurasi, että on vaikea ajatella yhden kirkon olevan itsessään riittävä ja täydellinen. Valistus ryhtyikin rakentamaan järkeen ja sivistykseen rakentavaa yhteyttä. Kuten Mikko Juva toteaa: ”Lopullisen iskun valtiokirkkojärjestelmälle antoivat Ranskan vallankumous ja liberalismi.” Ranskan vallankumous osoitti, ettei valtio ole välttämättä kirkon tuki, ja liberalismi

puolestaan otti johtotähdekseen vapauden ajatuksen, jonka ytimessä oli ajatus vapaudesta kirkon holhouksesta.¹⁴

Kansankirkkokäsitteen (*Volkskirche*) varsinaisena muotoilijana pidetään ”modernin kirkollisen nationalismin isää” tai ”1800-luvun kirkkoisää” Friedrich Wilhelm Schleiermacheria. Hän otti käsitteen käyttöön teoksessaan *Christliche Sittenlehre, Kristillinen siveysoppi*, lukukaudella 1822/23. Schleiermacher liittyy saksalaisen idealismin ja romantiikan päähenkilöihin kuuluneen Johann Gottfried Herderin kansakäsitteeseen ja ymmärtää ”kansan” (*Volk*) ei enää osaryhmänä kansakunnan (*Nation*) sisällä vaan tarkoittamassa kansakuntaa itseään, jonka perustekijät olivat Herderille kieli ja runous. Taustalla oli Napoleonista saadun voiton synnyttämä kansallinen innostus.¹⁵ Kansankirkkokäsitteen käyttöönotto ei kuitenkaan ollut ylistyslaulu Preussin valtiolle, vaan se oli ilmausta pyrkimyksestä vapauttaa kirkko valtion holhouksesta. ”Kansankirkko” on Schleiermacherille ”kirkko kansan kautta”:

*Tämän kaiken pahan perusta on muutamissa meidän reformaatioissa toteuttamissamme virheissä. Kuten kirkko oli aiemmin liian riippumaton valtiosta, oli korottautunut sen yläpuolelle, on sen jälkeen kirkko liiaksi alistettu valtiolle ja näkemys, jonka mukaan se olisi ikään kuin vain valtion laitos tiettyjä päämääriä varten, on siitä lähtien lisääntynyt yhä enemmän.*¹⁶

Kirkkoreformikeskustelussa kansankirkkokäsite sai uutta merkitystä, kun Johann Hinrich Wichern nosti sen sisälähetysohjelmansa kärkeen 1800-luvun puolivälissä. Kansankirkolla ymmärrettiin nyt yhteisöä, joka kasvaa luonnollista tietä lapsikasteen kautta. Kansankirkon ymmärrettiin olevan ”koko kansaa varten”, erityisesti kirkosta etäännyneitä ajatellen, vastalääke maallistumiselle, kansan kasvatustulos. Päämäärä oli viime kädessä sosiaaliteokraattinen: että kirkko ja kansa kattaisivat toisensa kokonaan. Wichernin sisälähetysohjelman peruslause oli: ”Jos ihmiset eivät tule kirkkoon, pitää kirkon tulla ihmisten luo.” Tämän ajatuksen vaikutushistoriahan myös suomalaisessa kontekstissa meidän päiviimme asti kulminoituu toimintaperiaatteessa ”kirkon tulee olla siellä, missä ihmiset ovat”. Tärkeäksi ”kansanlähetyksen” (*Volkmission*) välineeksi tuli yhteisen pappeuden korostaminen.¹⁷ Wichernin ohjelma oli siis kasvatuksellisesti ja missionaarisesti, ei

¹⁴ Juva 1976, 92–93.

¹⁵ Murtorinne 1976, 113; Pärssinen 1991, 17–18; Leipold 1997, 11.

¹⁶ Leipold 1997, 15. Suom. TK. Ks. myös Vikström 2008, 52–53.

¹⁷ Juva 1976, 93; Leipold 1997, 18. Taustalla on myös jo etenkin Melancthonin edustama ajatus kirkosta ”kouluna”.

niinkään tunnustuksellis-luterilaisesti suuntautunut. Tunnustuksellisten luterilaisten (W. Löhe) näky sai sijaa käytännön seurakuntatyössä, mutta sitä ei voida pitää teologisena koulukuntana.¹⁸

Toisin kuin Schleiermacher Wichern korosti valtion ja kirkon välistä yhteyttä koko kansan ja valtion kristillistämisen ajatuksesta käsin. Tämän tyyppiselle ajattelulle saattoi löytää tukea esimerkiksi Hegeliltä. Niinpä Wichern tulkitsi vuoden 1870/71 saksalaisten voittoon päättyneen sodan Ranskaa vastaan olleen ”Jumalan tapa hallita”.¹⁹ Tästä ei ollut enää pitkä matka ensimmäisen maailmansodan aikaisiin heimokuntaisiin kirkonmiesten toteamuksiin siitä, että ”Jumala on meidän puolellamme”.²⁰ Lisää pontta kansallissosialistiselle kirkon uudelleenmuokkaukselle toi liberaalia kansankirkkoajattelua edustavien kirkonmiesten, kuten Rudolph Sohmin, ajatus, että kirkko instituutioon oli tyhjentynyt hengellisestä sisällöstä ja voitaisiin organisoida maallisten tarkoituksenmukaisuusnäkökohtien pohjalta.²¹ Nationalistiset sotatoimia tukeneet näkemykset veivät kirkolta uskottavuutta jo ensimmäisen maailmansodan jälkeen. Samalla kun keisarivalta ja keisari *summus episcopus* jäi vuonna 1918 taakse, palautettiin osaan Saksan maakirkoista piispa-instituutio ja erotettiin periaatteellisella tasolla valtio ja kirkko toisistaan. Tämä avasi tien myös erilaisille kirkkoreformiajatuksille.

2.2 Saksalainen kansankirkko keisarillisen valtiokirkon ja ”saksalaisten kristittyjen” jälkeen

Sotien välisestä keskustelusta saksalaisessa kontekstissa nostettakoon esiin Dietrich Bonhoefferin väitöskirjassaan *Sanctorum Communio* vuonna 1927 esittämät tulkinnat. Kuten erityisesti vuoden 1945 jälkeiseen saksalaiseen kansankirkkokeskusteluun väitöskirjassaan keskittynyt Andreas Leipold toteaa, Bonhoeffer analysoi varsin tarkkanäköisesti kansankirkon tilannetta myös nykyisen saksalaisen evankelisen kirkon kontekstin näkökulmasta. Kirkon - niin myös kansankirkon - luonteeseen kuuluu olla aina myös vapaaehtoisirkko. Tähän kysymyksenasetteluun, joka liittyy niin kirkon tunnustukseen pohjautuvaan itseymmärrykseen ja itsemääräämisoikeuteen suhteessa valtioon kuin sen jäsenten sisäiseen uskonnonvapauteen, liittyy monia ajankohtaisia haasteita yhä edelleen. Joka tapauksessa Bonhoeffer korostaa, että luterilaisesta näkökulmasta uskon silmin

¹⁸ Ryökäs 1984, 26.

¹⁹ Leipold 1997, 20.

²⁰ Vikström 2008, 54 kiinnittää huomiota siihen, että myös ruotsalaisessa kansankirkkokeskustelussa esiintyi samanlaisia nationalistisia näkemyksiä 1900-luvun alussa.

²¹ Ryökäs 1984, 25 erottaa saksalaisessa keskustelussa 1800-luvulla kolme eri linjausta, jotka kaikki työskentelivät Schleiermacherilaisen kysymyksenasettelun parissa: 1) kansallis-kansankirkollinen linja (J.G. Herder, J.G. Fichte, F.L. Jahn, P.A. Lagarde ja J.H. Wichern), 2) tunnustusta korostava linja (W. Löhe, A. Wilmar, Th. Harnack, A.G.C. von Harless, J.F.W. Höfling ja Th. Kliefoth) sekä 3) liberaali linja (R. Sohm, E. Troeltsch ja A. von Harnack).

nähtävä kirkko on sanan voimasta läsnä näkyvässä kirkossa erottamattomasti ”kuin ruumis ja sielu” (Luther). Bonhoeffer kirjoittaa solidaarisen kriittisesti kansankirkosta ja sen rajoista:

*Kirkolle on yksi ajankohta, jolloin se ei enää saa olla kansankirkko, ja tämä hetki saapuu silloin, kun kirkko ei voi enää nähdä kansankirkollisessa luonteessaan välinettä tulla vapaaehtoisirkoksi. Sellainen askel on kirkkopoliittisesti, ei dogmaattisesti perusteltu. [...] Aito rakkaus kirkkoon kantaa mukanaan sen epäpuhtauden ja epätäydellisyyden, sillä tämän empirisen kirkon sylissä Jumalan pyhyys, hänen seurakuntansa, kasvaa. [...] yksin rakkaus voi nähdä tämän.*²²

Teologisina perusteina kansankirkolle Bonhoeffer mainitsee kaksi: 1) Saarnan kirkkona se suuntautuu itsensä ulkopuolelle. Se on ”kirkko toisia varten”; 2) Maailmassa ei voi vielä tehdä erottelua jyvien ja akanoiden välillä. Sanan kautta niin vapaaehtois- kuin kansankirkko, oleellinen ja empirinen kirkko, ”näkyvätön” ja ”näkyvä” kirkko ovat yhtä.²³ Todellinen kirkko siis on läsnä empirisessä kirkossa. Bonhoeffer korosti rakkauden kirkkoa kohtaan sekä syvän dogmaattisen tajun kirkon historiallisuudesta tehneen myös Lutherille vaikeaksi irrottautua Rooman kirkosta.²⁴

”Saksalaisia kristittyjä” edustanut Wilhelm Stapel puolestaan ymmärsi ”kansankirkon” aivan eri tavoin. Leipold toteaaakin kansalle tyypillisen kristinuskon puoleen kääntymistä ”kansalliskirkossa” peränneiden saksalaisten kristittyjen edustaneen käsitteen suurinta väärinkäytöstä.

Kansankirkkokäsite kesti kuitenkin myös kansallissosialismin ajan yli, koska siinä on ”integroivaa voimaa”, vaikka se samalla on sumea ja tarkkoja määritelmiä pakeneva sateenvarjokäsite. Kyse on lähtökohdiltaan kuitenkin reformikäsitteestä, joka tähtäsi ”kristillisen kansan” oikeuksien

²² Bonhoeffer 1986 (DBW 1), 150–151. Suom. TK.

²³ Leipold 1997, 33–35; Bonhoeffer 1986 (DBW 1), 149–150 osoittaa siis kansankirkon rajat, mutta teroittaa ennen muuta rakkautta todellista kirkkoa kohtaan sen epätäydellisyydestä huolimatta sekä historiallisen kansankirkon voimaa: ”Wie kann eine Kirche, die als menschliche Gemeinschaft ihrem Wesen nach Willensgemeinschaft ist, zugleich Volkskirche sein? [...] Die sanctorum communio greift mit der Predigt des Wortes, das sie trägt – in beiderlei Sinne –, über sich selbst hinaus und wendet sich an alle, die auch nur Möglichkeit nach zu ihr gehören könnten, und das liegt in ihrem Wesen. Daraus folgt natürlich nicht, daß auch die toten Glieder zum Leibe Christi gehören. Der zweite Grund für die Volkskirche ist, daß hier noch nicht zwischen Unkraut und Weizen geschieden werden kann [...] Die logische und soziologische Einheit zwischen Freiwilligkeits- und Volkskirche, wesentlicher und empirischer Kirche, ’unsichtbarer’ und ’sichtbarer’ Kirche ist mithin durch das Wort gestiftet, und damit stehen wir bei einer genuin lutherischen Erkenntnis. Es gibt nun für die Kirche einen Zeitpunkt, in dem sie nicht mehr Volkskirche sein darf, und dieser Zeitpunkt ist dann gekommen, wenn die Kirche ein ihrer volkskirchlichen Art nicht mehr das Mittel sehen kann, zur Freiwilligkeitskirche durchzudringen. Dann aber ist ein solcher Schritt kirchenpolitisch, nicht aber dogmatisch begründet. Daraus geht aber doch der wesentliche Freiwilligkeitscharakter der Kirche hervor. Und dennoch liegt in der geschichtlichen, volkskirchlichen Art der Kirche mit ihre große Kraft. Das wird übersehen von den Verächtern ihrer Geschichtlichkeit. Echte Liebe zur Kirche wird ihre Unreinheit und Unvollkommenheit mittragen und mitlieben; denn diese empirische Kirche ist es ja, in deren Schoß das Heiligtum Gottes, seine Gemeinde, wächst.” Ks. myös esimerkiksi Karttunen 2006, 173–185.

²⁴ Bonhoeffer 1986 (DBW 1), 151.

laajentamiseen ja kirkon yhteiskunnallisten toimintamuotojen rakentamiseen. Silti sekä kirkkokritiikin kohteet että reformiohjelmien luonne erosivat toisistaan huomattavasti.²⁵

Kansankirkkokäsitettä on siis tulkittu ja tulkitaan monin eri tavoin. Niin saksalaisessa kuin suomalaisessakin keskustelussa viitattiin jo 1970-luvun puolivälin tienoilla Wolfgang Huberin artikkelin *Mitä kansankirkkoa tarkoittamme? (Welche Volkskirche meinen wir?)* analyysiin viidestä eri tavasta ymmärtää kansankirkko:

- 1) Kansankirkko kirkkona ”kansan kautta” (Schleiermacher) yleisen pappeuden merkityksessä
- 2) Kansankirkko kirkkona ”kansaa kohti” (Wichern) sen kristillistämisen mielessä
- 3) Kansankirkko yhden kansan kirkkona (nationalismin vaara)
- 4) Kansankirkko kirkkona ”kansaa varten”, jota papit kaitsevat ja joka korostaa lapsikastetta (Suomessa ehkä perinteisesti vallitsevin)
- 5) Kansankirkko kansankokonaisuutta varten, kirkon julkisen roolin korostaminen (valtiokirkollisuus, kirkon itsenäisyys vaarassa).²⁶

Saksalaista keskustelua ajatellen kansankirkkokäsitteen merkitys muuttui merkittävästi vuoden 1945 jälkeen. Andreas Leipoldin mukaan erityisesti kolme merkitystä oli 1900-luvun lopun keskustelussa esillä: 1) Kirkko koko kansan kirkkona, 2) kirkko kansanmissionaarisenä kirkkona (kirkko kansaa varten) ja 3) kirkko yhteiskunnallis-poliittisesti tunnustettuna ja valtion tukemana kirkkona.²⁷ Sodan jälkeen pyrittiin vielä kirkon palauttamiseen entiseen hyvään asemaan ja ”isien uskoon”, mutta 1960-luvulta alkaen kansankirkko-käsitettä alettiin yhä enemmän problematisoida; sosiologinen tarkastelu sekä kirkon uusi julkinen rooli ja sekularisaatioteesi puhututtivat.²⁸ Keskustelu polarisoitui yhä enemmän 1970-luvulta alkaen, ja alettiin herätä jäsenkadon todellisuuteen.²⁹

²⁵ Leipold 1997, 35, 50.

²⁶ Leipold 1997, 118–119. Suom. TK.

²⁷ Leipold 1997, 53–56.

²⁸ Leipold 1997, 99.

²⁹ Esimerkkinä uudenlaisesta suuntauksesta Jürgen Moltmann kritisoi Leipoldin mukaan v. 1975 ”ylhäältä päin” johdettuja uudistusohjelmia ja etsi inspiraatiota Latinalaisen Amerikan vapautuksen teologiasta ja ”perusyhteisöistä” sekä niiden edustamasta ajatuksesta ”alhaalta päin” (von unten) kasvavasta kirkosta. Suomessa tämän tyyppisten ajatusten esittäjänä tuli tunnetuksi arkkipiispa John Vikström tai vaikkapa Jaakko Elenius. ”Kirkko kansaa varten” - ajattelun tilalle tulee nyt ajatus ”kansan kirkosta”, joka ”elää, kärsii ja toimii kansan keskuudessa ja sen kanssa”. Kuitenkin myös Moltmannilla kansankirkko on ”integroiva voima”. Moltmann kritisoi teologisesta horjuvuudesta kansankirkossa esiintyvää ”kaksoisstrategiaa”, joka pyrkii yhtäältä kirkon uudistamiseen ylhäältä päin ja toisaalta seurakuntien uudistamiseen alhaalta päin. Kirkon tulee olla teologisesti tietoisempi itsestään ja kehittyä vähemmän kansankirkollisesti, enemmän vapaaehtoisuuteen perustuvaksi. Avoimuus ”jokamiehelle” tulee kytkeä selvemmin Kristuksen ja Jumalan valtakunnan avoimuuteen (Leipold 1997, 112–113). Suomessa myös arkkipiispa Kari Mäkinen on luonnehtinut kirkolliskokouksen avajaispuheessa tilanteen muuttuneen entistä enemmän ihmisten elämäntilanteesta nousevaan vapaaehtoiskirkon suuntaan puheessaan ”Kansankirkosta kansan kirkoksi” 8.11.2010: ”On puhuttu

Ajatuksen 1) ”Kirkko koko kansan kirkkona” liittyy kirkon sisäisen pluralismin ja erilaisten kontekstien arvostaminen sekä ajatus siitä, että koko kansa olisi kirkon jäsen. Tämä muistuttaa monien enemmistökirkojen asennoitumista menneinä vuosikymmeninä meillä ja muualla. Se on kuitenkin joutunut vastatuuleen muun muassa kirkon jäsenmäärän yleisen laskun myötä. Myös teologista kritiikkiä on esitetty. Esimerkiksi Wolfgang Pannenberg on varoittanut, että pluralismi ideologisoituneena ohjelmana johtaa normatiiviseen pluralismiin ainoana varsinaisena normina, mistä on seurauksena totuuskytymyksen sivuuttaminen ja niin uskon sisältöjen kuin eettisten normienkin pirstaloituminen. Pluralismi tulee myös käytännössä mahdottomaksi, jos ei ole mitään yhdistävää perustaa, jonka sisällä moneus voisi vallita tietyissä raameissa. Yhteiskunnan yhtenäisyys rakentuu yhteiselle käsitykselle kulttuurin sisällöstä, joka sallii alakulttuureja. Vastakohtaiset yhdenvertaiset kulttuurit eivät mahdu elämään yhden ja saman kulttuuripiirin sisällä. Tämän osoittaa hajonneiden valtioiden lukuisa joukko, kun yhdistävä kulttuurinen perusta on pettänyt.³⁰

Ajateltaessa kansankirkkoa 2) kansanmissionaarisenä ohjelmakäsitteenä kirkko haluaa olla ”koko kansaa varten”. Tämä ajatus on samoin ollut paljonkin esillä suomalaisessa keskustelussa aina toisen maailmansodan jälkeisistä asevelipappien uskankirkollisista ajatuksista lähtien. Sivumennen sanoen se pilkahtaa taustana myös uudelle Ovet auki -strategialle. Olihan uskankirkollinen iskulause sodan jälkeen juuri: ”Ovi auki tielle päin”. Kyse ei ole siitä, että koko kansa jo olisi kirkon vaikutuspiirissä, vaan kyse on missionaarisesta tavoitteesta. Etenkin saksalaisessa konseptissa tämä käsitys kytkeytyy Bonhoefferin ajatuksen ”kirkosta toisia varten” (*Kirche für andere*). Michael Welker on esittänyt, että ajatus ”kirkko toisia varten” varjelee kansankirkkoa ”kansan” käsitteen uskonnollis-nationalistiselta omimiselta. ”Kansa” on aina ”kansa kansojen joukossa”; kirkko on aina maailmanlaaja kirkko, osa ekumeenista perhettä – yksi Kristuksen kirkon jäsenistä. Näin ajatellen ”kansankirkko” käsittäisi sekä ”kansan” että ”kirkon” eli sekä kirkon sisäisen perspektiivin että katseen ulospäin suuntautumisen.³¹

kansankirkon murroksesta. Itse näen paljon merkkejä siitä, että kansankirkko on muuttumassa entistä selkeämmin kansan kirkoksi, erikseen kirjoitettuna. Sitä on kaikin keinoin syytä tukea. Se toteutuu jo monien työntekijöiden arjessa, jossa erilaisten ihmisten elämäkokemus otetaan vakavasti. Ja se toteutuu juuri nyt kahviloissa, työpaikoilla ja olohuoneissa, joissa puhutaan kirkosta ja kirkon tulevaisuudesta. Myös siellä tehdään kirkon tulevaisuusselontekoa [...] Ymmärrän, että tässä tilanteessa on houkutus ryhtyä luomaan viholliskuvia sekä sulkeutua, suojautua ja asettua tuimaan puolustusasentoon elämäntavan ja kulttuurin muutoksen keskellä. En tiedä, mitä meillä on edessämme. Mutta tiedän, että tämä on Kristuksen kirkko, jota johdattaa Pyhä Henki. Ja sen tiedän, että kirkko, joka haluaa pitää ovet auki syvimmän sanomansa ja muuttuvan elämäntodellisuuden väliltä, tarvitsee paljon uskoa, rukousta ja luottamusta ja niistä nousevaa rohkeutta.”

³⁰ Pannenberg 1993, 24.

³¹ Leipold 1997, 55.

3) ”Kansankirkko yhteiskunnallis-poliittisesti tunnustettuna ja valtion tukemana kirkkona” merkitsee yhtäältä kirkon pyrkimystä itsenäisyyteen suhteessa valtioon. Toisaalta valtioon halutaan säilyttää hyvät suhteet kirkon tehtävän toteuttamisen edistämiseksi. Kirkon poliittinen rooli on kiistanalainen, mutta varsin yleisesti myönnetään kirkon evankeliumin universaaliudesta nouseva julkinen ja avoin luonne. Usko ei kuulu vain yksityisen uskonnollisuuden piiriin vaan myös julkisuuteen, koska Jumala on koko maailman Luoja ja Kristus täysi ihminen. Myös vaikeneminen on kannanotto; siksi kirkon tulee harkitusti osallistua julkiseen keskusteluun sanomansa lähtökohdista käsin. Tämä haaste ”uskonto julkisessa tilassa” (Rowan Williams) tai ”julkinen teologia” (Wolfgang Huber³², Heinrich Bedford-Strohm) on varsin ajankohtainen myös meillä Suomessa ja yleensä Euroopassa. Siihen kytkeytyy keskustelu jälkisekulaarista yhteiskunnasta, jossa myös sekularistien tulisi opetella tulemaan toimeen uskontojen kanssa.³³

Näyttää siltä, että Suomessa ”uuskansankirkollisuuden” kokemukset aktivoivat kirkon reformoitumista jo aiemmin kuin Saksassa, jossa vasta sulateltiin kolmannen valtakunnan shokkia. Toisaalta 1960-luvun murros oli myös meillä selvästi havaittavissa ja Vatikaanin II konsiilin aikainen kirkon uudistavan päivittämisen henki tuntui myös täällä. 1970-luvulle tultaessa kaivattiin kuitenkin sosiologisen tarkastelutavan rinnalle vahvemmin teologista työskentelyä.³⁴

³² Dietrich Bonhoefferin teologiasta vaikutteita Moltmannin tapaan saanut Wolfgang Huber edustaa hieman samansuuntaista ajattelumallia kuin tämä kirjassaan *Die Kirche* (1979). Huber pyrkii pohtimaan kirkkoa ekumeenisesta näkökulmasta Dietrich Bonhoefferin jättämän teologisen perinnön pohjalta. Huberin mukaan kansankirkko on teologinen ohjelmakäsitemalli, joka tähtää pitämään esillä ”kirkollisen julistuksen avoimuutta kaikille ihmisille”. Huberin mukaan käsite pitää sisällään tendenssin nähdä kansa ja kirkko yhtenä yksikkönä, vaikka tämä ei saksalaisessa kontekstissa enää vastannut todellisuutta 1800-luvun alusta lähtien. Lisäksi on teologisesti kyseenalaista rajata käsite käsittämään vain yksi kansa (Leipold 1997, 118–119).

Huberin mukaan reformikäsitteestä oli jo 1800-luvulla tullut olemassa olevan kirkkoinstituution puolustamiseen tähtäävä käsite, joka katsoi enemmän menneisyyteen kuin tulevaisuuteen. Huberin johtopäätös onkin, että ”kansankirkko” ei enää kelpaa ohjelmakäsitteeksi. Epäsuorastihan meilläkin on tultu tähän johtopäätökseen siinä mielessä, että kirkon strategiassa on puhuttu vaikkapa ”läsnäolon kirkosta”, ”meidän kirkosta osallisuuden yhteisönä” ja ”kohtaamisen kirkosta”. Huber painottaa, että kansallisten rajojen sisään katsovan kirkon sijaan tulee ymmärtää kirkon julkisen vastuun toteutuvan varsinaisessa mielessä ekumeenisessa kontekstissa. 1970-luvun lopun keskustelussa rauhankysymys oli tässä mielessä avainkysymys. Kirkon teologinen perusta kun on Jumalan sovittavan ja vapauttavan toiminnan julistuksessa. Tästä seuraa, että kirkolla on tietty sosiaalinen hahmo, jota tulee tarkastella tämän julistuksen valossa. Niinpä kirkon julistuksen totuus asettaa sisällöllisiä kriteereitä kirkon kaikelle toiminnalle, myös sen poliittis-yhteiskunnalliselle vastuunkannolle. Siksi Jumalan tuomasta vapautuksesta puhuvan kirkon tulisi puhua ihmisten vapauttamisen, ihmisoikeuksien puolesta. Kaiken kaikkiaan Huber puhuu Leipoldin analyysin mukaan ”avoimesta” ja ”julkisesta” kirkosta, joka on keskusasiastaan varma ja kestää siksi avoimuutta reunoillaan (Leipold 1997, 119–120). Nämä ajatukset kantautuivat osaltaan myös Huberin johdolla toteutettuun Saksan evankelisen kirkon viimeisimpään kirkolliseen uudistusohjelmaan *Kirche der Freiheit* (2006).

³³ Leipold 1997, 56–57.

³⁴ Murtorinne 1977; Malkavaara 2011, 17, 19 sekä keskustelusta teologian asemasta erityisesti 76–82.

1970-luvulta 1990-luvulle tultaessa saksalaisessa keskustelussa tunnusomaista oli näkemysten polarisoituminen kansankirkon puolesta puhuneiden ja sitä kritisoineiden näkemysten kesken. Saksan luterilaisten piirissä oli enemmän ääniä, jotka kannattivat kaikille avointa kansankirkkoa, mutta Saksan unioitujen parissa haluttiin kytkeä kirkko-opillinen ajattelu enemmän Barmenin teologiseen julistukseen. Lisäksi oli niitä, jotka painottivat erilaisia ”seurakunnan rakentamisen” (*Gemeindeaufbau*) tai istuttamisen ohjelmia. Tämän vaiheen pääteemana olivat pluralistinen yhteiskunta ja arvojärjestelmien pluralisoitumisen kanssa välejä selvittelevä kirkko. Tavoitteena oli ajatella uudelleen kirkon julkinen tehtävä ja erityisesti kirkon julistustehtävä, jotta kansankirkolla olisi tulevaisuutta kirkosta eroamisen todellisuudessa. Painotetaan papin ammatillisia taitoja ja erityisesti vuorovaikutus- ja viestintätaitoja, niin että myös jumalanpalvelus olisi kommunikatiivisempi.³⁵

2.3 Kansankirkkokäsite integroivana orientaatiokäsitteenä

Johtopäätöksenä saksalaisen kansankirkkokeskustelun tilanteesta voidaan todeta, että kansankirkkokäsite voi olla hyödyllinen orientaatio-käsite, jos se nähdään teologisesti ankkuroituneena kirkko-opillisena käsitteenä, joka ymmärtää itsensä moniulotteisena ja moninäkökulmaisena kokonaisuutena. Se yhdistää ajatuksen kansasta subjektina ja objektina, induktiivisen ja deduktiivisen lähestymistavan, yksilön ja yhteisön. Saksan evankelisen kirkon kotisivulla on teksti, josta voi päätellä tilanteen pysyneen jokseenkin samanlaisena 1990-luvun lopun keskusteluista lähtien:

On kuitenkin yhä kiistellympää, voidaanko [kansankirkon] käsitettä yhä vielä käyttää kirkollisen tilanteen kuvaamiseen. Jos otetaan Barmenin teologisen julistuksen (1934) VI teesi mittanuoraksi, silloin kansankirkko on edelleen kirkon luonnehtimiseen Saksassa käyttökelpoinen. VI teesi kuuluu: 'Kirkon tehtävä, johon sen vapaus perustuu, on suunnata Kristuksen puolesta ja siis hänen sanansa ja työnsä palveluksessa saarnan ja sakramentin kautta sanomaa Jumalan vapaasta armosta kaikelle kansalle.' 'Koko kansa', ei vain osat siitä – on ja pysyy sen viitekehyksenä.³⁶

Kansankirkon käsite on ennen muuta integroiva raamikäsite. Selkeän teologinen käsitteestä tulee, jos se kytketään esimerkiksi Dietrich Bonhoefferin iskulauseeseen ”Kirkko toisia varten” ja se ymmärretään pohjaltaan trinitaaris-kristologisesti, Jumalan valtakunnan merkkinä, instrumenttina ja esimakuna. Sama voitaisiin periaatteessa ilmaista vaikkapa kirkkokäsityksen klassisella

³⁵ Leipold 1997, 132–134.

³⁶ <http://www.kirchegeld.de/glauben/abc/volkskirche.html>. Suom. TK.

peruskäsitteellä ”paikalliskirkko”. Kuitenkin näyttää siltä, että ainakin vielä nykyisessä tilanteessa kansankirkko-käsite auttaa ymmärtämään sitä maastoa, missä ainakin Pohjoismaissa ja Saksassa kirkko elää ja toimii, vaikka tilanne on monimutkaistunut. Ekumeenisessa kontekstissa paikalliskirkon käsite voisi olla käyttökelpoisempi ja myös globaalisti ymmärrettävämpi.³⁷

3. Lopuksi – kansankirkko, dynaaminen yhteisönrakennus ja henkilöseurakunnat

Kansankirkon myönteisenä puolena on pidetty sen kykyä kerätä yhteen kattava joukko kastettuja kirkon jäseniä. Sen sisälle on mahtunut monenlaisia käsityksiä. Samalla kuitenkin sen identiteetti on ohentunut, eikä kirkko välttämättä tarjoa henkilökohtaista kosketuspintaa vaan näyttäytyy kasvottoman virastomaisena, jos henkilöllä ei ole aktiivista yhteyttä esimerkiksi omaan paikallisseurakuntaan. Monet ovat vain tiedotusvälineiden ja sosiaalisen median välittämän informaation varassa. Teologisen identiteetin ohuuteen on mielikuvissa yhdistynyt juridisen identiteetin vahvuus ja liittyminen maan julkisoikeudelliseen perusrakenteeseen ja toisaalta yleiseen ihmisoikeusajatteluun sekä kansalaisuskonnossa esillä oleviin arvoihin. Tällöin yleisestä mielipiteestä poikkeavat hengelliset ryhmät, nykyisin myös luterilaisen kirkon herätysliikkeet, joutuvat helposti silmätikuksi. Ratkaisuksi on tarjoiltu mm. henkilöseurakuntia, joissa ihmiset voisivat olla vapaammin edustamansa perinteen erityispiirteitä noudattavia seurakuntalaisia.

Yhteisöllisyyttä ja jumalanpalvelusyhteisöjä on kuitenkin rakennettu myös olemassa olevien rakenteiden puitteissa. Piispainkokouksen asettaman työryhmän selvityksessä jumalanpalvelusyhteisöistä todetaan: ”Antakaa ennakkoluulottomasti tilaa... Tarkoitus on mahdollistaa jumalanpalvelusyhteisöjen toiminta kirkon sisällä, jolloin ne sitouttavat ihmisiä kirkkoon ja rakentavat sitä.”³⁸

Ongelmana on henkilöseurakunnissa pidetty yhtäältä sitä, että alueellisen paikallisseurakunnan periaatteellinen kattavuus hajoaa, ja vaarana on tietynlainen hengellinen elitismi sekä uskonnollisten ryhmien marginalisoituminen sekä kaitsennat ongelmat pirstaloitumisen myötä. Merkittävä tekninen ongelma on kirkollisverojen kerääminen kuntakohtaisesti. Toisaalta jo nyt yhteiskunta on varsin voimakkaasti segmentoitunut omiin ”kupliinsa”. Kansankirkon vahvuus on se, että erilaisuutta on pitänyt sietää. Taustalla on ollut teologinen perusajatus, että olemme kaikki

³⁷ Tanskan ”Folkekirken” alkuvaiheiden historiaan ks. Vikström 2008, 55–58.

³⁸ Selvitys jumalanpalvelusyhteisöistä 2016, 29

<https://evl.fi/documents/1327140/32925062/Selvitys+jumalanpalvelusyhteis%C3%B6ist%C3%A4+2016/43b9d61b-81d4-37cb-3922-9e8e3ab7c3ee>

vain armahdettuja syntisiä – ei enempää muttei myöskään vähempää. Tämä on kytkeytynyt suomalaisen yhteiskunnan tasavertaisuuteen aina herätysliikkeistä esipoliittisina kansanliikkeinä peruskouluun, armeijaan ja kansainvälisesti ajatellen alhaisiin tuloeroihin sekä luokkaeroihin. Nyttemmin erot näyttävät vahvistuvan ja niitä pidetään identiteettipolitiikan keinoin yllä.

Vallitseva yhteiskunnallinen ja kirkollinen polarisaatio on herättänyt kysymyksen, miten yhdistää toisiinsa kunnioittava keskustelu, aito suvaitsevaisuus ja ”samoilla oljilla oleminen” edelleen? Tänä kansankirkkoajatus haastaa meitä löytämään tilaa toisillemme Kristus-uskon, armon lahjaluonteen, rakkauden yhteyttä etsivän perusluonteen ja yhteisen ihmisyyden pohjalta. Tästä näkökulmasta alueellisuuden ja sen tuoman yhteisöllisyyden voimaa tulee vahvistaa sellaisen segmentoinnin keinoin, joka luo eri ryhmille tarttumapintaa ja verkostoitumisen kautta vahvistaisi myös alueellista yhteisöllisyyttä osana globaalia yhteisöä, maailmankylän todellisuutta, ”glocalism”.

Saksan evankelisessa kirkossa puhutaan paikallisseurakuntien dynaamisen yhteistyön ja resurssien jakamisen puolesta, niin että vältetään päällekkäistä työtä. Impulssipaperissa *Hyvällä pohjalla* (Auf Gutem Grund 2020) todetaan: ”Parokiaaliset rakenteet muuttuvat kattavasta toiminnasta dynaamiseen ja monihahmoiseen yhdessä elämiseen toisiaan täydentäen.” Kirkon neuvoston puheenjohtaja piispa Heinrich Bedford-Strohm toteaa haastavasti kirkon tulevaisuustyöskentelystä: ”Kirkon täytyy kysyä suhteessa tulevaisuuteensa, ’mitä ihmiset tarvitsevat ja kaipaavat ja minkä instituution kirkko siihen tarvitsee julistaakseen heille evankeliumin hyvää sanomaa’. ’Kun tämä kysymys esitetään niin radikaalisti, silloin koetellaan kaikki’. Silloin ei olisi enää mitään, mihin ei voitaisi koskea. ’Meillä on taipumus jatkaa sitä, minkä aika itse asiassa on jo ohi ja lisätä sitten uusia asioita siihen... Se ei enää käy, ei myöskään siksi, koska meillä ei ole enää rahaa siihen. Meidän täytyy nyt tehdä uudella tavalla’.”³⁹ Kokeilukulttuuri on täällä. Apostoli kehottaa: ”Koetelkaa kaikki ja pitäkää se, mikä on hyvää.”(1. Tess. 5:21).

³⁹ <https://www.ekd.de/bedford-strohm-verteidigt-ekd-zukunftspapier-58251.htm>