

Historian syvät virrat – suomalaisuus, reformaatio ja kirkko

Arkkipiispa Kari Mäkisen haastattelu

Ville Kivimäki & Ville Vuolanto

[Kuvaan 1 ei tarvita kuvatekstiä, jos se saadaan heti otsikkosivulle

Kuvan 2 teksti: Valokuva isoisästä ja isoisän isästä on kulkenut Kari Mäkisen mukana pitkän uran eri työhuoneissa. Isoisä on kuvan lippalakkipäinen poika savupiipun edessä, jonka takana oikealla puolella seisova mies on hänen isänsä. Kyläläiset ovat lähdössä juhannusristeilylle Kokemäenjoelle noin vuonna 1911 Ulvilan Ravaninkylän laiturista.]

Kirpeänä marraskuun alkupäivänä arkkipiispa Kari Mäkinen tulee itse avaamaan oven Turun arkkipiispantalolla. Keskustelumme aiheena on uskonnon, evankelis-luterilaisen kirkon ja suomalaisuuksien kietoutuminen yhteen historiassa ja nykypäivässä. Suomen itsenäisyyden lähestyvän satavuotisjuhlan lisäksi haastattelua raamittaa käynnissä oleva reformaation 500-vuotisjuhlaviikko, ja pian on luvassa myös vuoden 1918 merkkipäivä: nämä kolme teemaa heijastuvat luontevasti keskusteluun. Kuten nopeasti huomaamme, arkkipiispan tapa ymmärtää nykyhetkeä hakee jatkuvasti aineksia historiasta. Kohtaammekin kollegan: puhtaasti kirkollisen uran lisäksi Kari Mäkinen on väitellyt vuonna 1989 kirkkohistoriasta. Väitöskirjan aihe, Tulenkantajien suhde kirkkoon ja kirkolliseen arvomaailmaan 1920-luvulla, voisi yhtä hyvin olla kirjallisuudentutkimusta tai yleistä aate- ja kulttuurihistoriaa.¹ Historiallinen tapa ajatella näkyy arkkipiispan työhuoneessa: pöydällä lepää pinoittain tutkimuskirjallisuutta, joiden joukosta Mäkinen nostaa esille ja kehuu juuri lukemaansa Raisa Toivon teosta *Faith and Magic in Early Modern Finland* (2016).

Aloitamme kevyellä kysymyksellä: mitä erityisesti suomalaista Suomen evankelisluterilaisessa kirkossa on? Periaatteessahan kirkon viesti ja perusta ovat universaaleja.

KM: Kysymys on kiinnostava siinä mielessä, että sekä kirkolliseen että kansalliseen retoriikkaan erityisesti 20- ja 30-luvuilla liittyi suomalaisuuden ja nimenomaan luterilaisen kristillisyyden erittäin tiivis linkittäminen. [Dogmatiikan professori] Antti J.

¹ Kari Mäkinen, *Unelma jälkikristillisestä kulttuurista ja uskonnosta. Tulenkantajien oppositio kansankirkollista arvomaailmaa vastaan 1924–1930*. Helsinki: Suomen Kirkkohistoriallinen Seura, 1989.

Pietilä käyttikin nimitystä ”suomalainen kristillisyys”, jonka erityisiä ilmentymiä hänelle olivat suomalaiset herätysliikkeet. Samalla nämä olivat ikään kuin kansan sielun ilmentäjiä. Tämä kertoo kiinnostavasti siitä, miten luterilaisuus on monin tavoin kietoutunut kansalliseen tietoisuuteen ja kansallisuusaatteeseen. Tätä saattoi vahvistaa sekin, että kansallinen identiteetti 1800-luvulta alkaen rakentui suhteessa emämaa Venäjään, joka oli ortodoksinen.

Mutta tämä on tietysti eri asia kuin se, onko tässä luterilaisuudessa oikeasti jotain suomalaista. Onko tšekäläisessä luterilaisuudessa jotain sellaista, joka erottaa sen reformaation perinteestä jossain muualla? Joka tapauksessa joudumme pohtimaan aikaa reformaatiosta eteenpäin. Tällöin tähän liittyy kaksi tekijää, jotka erottavat pohjoisen reformaation keskieuropalaisesta. Ensimmäinen näistä on se, että reformaatio tapahtui varsin hitaasti – tavallinen turkulainen tuskin huomasi, että elettiin jotain erityistä murrosaikaa. Ainakin muutos kesti lukuisia sukupolvia. Tämä on hapuilua, kun en ole näitä itse tutkinut, mutta näin voisin ajatella, reformaatio kun tapahtui täällä nimenomaan valtapoliittisena manööverinä. Kristillisyyden muuttuminen oli hyvin hidas prosessi, keskeistä oli, että tšekäläinen reformaatio oli suhteellisen mieto ainakin 1600-luvun puoliväliin saakka, ja se ankkuroitui enemmän kieleen kuin teologiaan ja oppiin. Toinen tekijä onkin se, että reformaatio kietoutui täällä vahvasti kielellisen identiteetin rakentumiseen ja sitä kautta kulttuurin syvävirtoihin. Agricola ei ollut dogmaattinen väittelijä vaan kielimies. Tšekäläiselle kristillisyydelle on ominaista, että se on monessa vaiheessa kietoutunut kansallisen identiteetin rakentamiseen.

Voitaisiinko ajatella, että tämä tausta näkyy yhä evankelis-luterilaisen kirkon suhtautumisessa ekumeeniseen liikkeeseen? Ekumenia on helpompaa, koska reformaatio ei ollut niin tiukka?

KM: Kyllä, tämä on toinen tekijä. Meillä ei ole ollut kahtia haljenneiden uskonnollisten yhteisöjen traumaa. Vaikka täältä käsin käytiin uskonsotia, ne ulkoistettiin tuonne Saksanmaalle, eikä tänne syntynyt sellaista traumaa. Toinen ekumeeniseen suuntautumiseen vaikuttanut tekijä on, että täällä on oltu koko ajan tekemisissä

ortodoksisen tradition kanssa – enemmän tai vähemmän hiertäen, mutta se on ollut osa täkäläistä uskonnollista maisemaa vähintään Stolbovan rauhasta lähtien.

Heti Suomen itsenäistyminen jälkeen kirkollista elämää luonnehti tiukasti kansallinen katse, ja nationalistinen traditio oli voimakkaasti osa kirkollista elämää. Tässä herääkin kysymys kirkon suhtautumisesta kansallisen identiteetin rakentamiseen. Ortodoksisessa maailmassa kirkot ovat voimakkaastikin rakentaneet kansallista identiteettiä osin traagisinkin seurauksin, kuten Ukrainassa tai Balkanin alueella – toisaalta taas nationalismi on voitu tuomita modernin maailman harhaoppina ("fyletismi"). Katolisella kirkolla taas universalismi on ideologisesti niin vahva lähtökohta, ettei nationalismi ole aivan samalla tavalla päässyt sitä kiusaamaan, vaikka tietysti tästäkin on esimerkkejä. Mutta olisiko niin, ettei kotoisessa luterilaisuudessa tätä suhdetta nationalismiin ole kovin kauaa kyseenalaistettu ja siten siihen on ollut helppo mennä mukaan – miten näette tämän tilanteen Suomessa?

KM: Niin, nationalismiin liittyy hyvin voimakkaasti identiteetin rakentamisen ulottuvuus ja myös se, että luterilainen kahden regimentin oppi – maallisen ja hengellisen vallan selkeä erottaminen – jo 1600-luvulta lähtien antoi teologisen selityksen olemassa olevalle todellisuudelle ja legitimoit sitä. Myös valtiosidonnaisuus on ilman muuta tekijä, joka on taustalla siinä, että kirkon on ollut helppo erityisesti valtion rakennusvaiheessa tukeutua tähän sidonnaisuuteen.

Yhteiskuntamme luterilaisen taustan voi nähdä vahvan julkisen vallan korostamisessa. Luterilaista sosiaalietiikkaa edustaa tässä se, että asioita hoidetaan yhteisen kassan kautta ja yhteisvastuullisesti. Kun tämä yhdistyy vahvaan julkiseen valtaan, ja kun kolmantena elementtinä otetaan vielä se täkäläisen reformaation juonne, että arkinen kieli ja todellisuus otetaan vakavasti – joka koulutuksen kautta vahvasti niin tavallisen ihmisen kuin ihmisryhmienkin identiteettiä ja itsetuntoa – niin tuli mahdolliseksi alhaalta nouseva katsanto, joka näkyy demokraattisessa kansalaisyhteiskunnassa.

Nämä kolme tekijää vaikuttavat suomalaisessa yhteiskunnassa yhä edelleenkin, ja ne voi juontaa reformaatioon ja sen perintöön: vahva julkinen valta, yhteisvastuullisuus tai solidaarisuus, ja sitten tämä alhaalta tuleva katse, joka meillä

merkitsee sitä, että asioita hoidetaan demokraattisen järjestelmän ja kansalaisyhteiskunnan kautta.

(hiljaisuus, sitten kolmen ihmisen yltyvää riemastusta)

Se oli napakka tiivistys!

KM: Niin, tässä oikeastaan on nimenomaan pohjoismaisen hyvinvointivaltion, ei vain hyvinvointiyhteiskunnan perusta.

Luterilainen kirkko Suomessa on nykyisin hyvinvointivaltion kirkko, kytkös on vahva. Mutta kehitys juuri tällaiseksi kansankirkoksi ei ole ollut mitenkään vääjäämätön. Jos palaamme siihen 20- ja 30-luvun tilanteeseen, jossa kirkolla oli läheinen suhde oikeistolaisuuden kautta ymmärrettyyn kansalliseen arvomaailmaan, ja sen tilalle tulee – no, ehkä ei voida sanoa ”sosiaalidemokraattinen kirkko” – mutta siis, vaikka kansallinen aspekti pysyy, luterilainen kirkollinen kulttuuri alkaa rakentua laajemmalle pohjalle asevelipappien, kirkon yhteiskunnallisen työn ja sitten hyvinvointivaltion kautta. Yhteiskunta muuttui – ja kirkko muuttui. Yhtenä esimerkkinä on vaikkapa körttiläisyyden muutos: aikanaan juuri tästä suunnasta lauottiin jyrkkiä puheenvuoroja vasemmistolaisuutta ja työväenliikettä vastaan, mutta tämän päivän körttiläisyys on muuttunut hyvinkin liberaaliksi ja yhteiskunta- ja yhteisvastuuta korostavaksi liikkeeksi, sosiaalisen omantunnon ääneksi. Miten näette tämän muutoksen?

KM: Ensimmäiseksi täytyy sanoa, että kun ajattelee 20- ja 30-lukujen todellisuutta, ajanjaksoa dominoiva kuva on nimenomaan niiden luoma, jotka rakensivat kirkon julkista kuvaa. Kiinnostava kysymys on se, mitä tapahtui sen takana, ja mikä perinne eli vaikkapa työväenliikkeen piirissä. Tähän liittyy se erikoinen piirre, että kaiken vuonna 1918 koetun jälkeen työväestö ei eronnut kirkosta vuonna 1923 [jolloin uskonnonvapauslaki tuli voimaan]. Joku juonne, joka oli olennaisempi kuin poliittis-yhteiskunnallinen, vaikutti tässä. 1920- ja 30-luvun tilannetta ei tule katsoa pelkästään dominoivan julkisen kuvan näkökulmasta.

Toinen asia, mikä tässä näkyy, on luterilaisen kirkon muodostuminen ensin 1600-luvulla osaksi keskusjohtoisen valtion auktoriteettijärjestelmää ja hallintaorganisaatiota, kun taas itsenäisyyden aika, ja erityisesti sotien jälkeinen aika, on merkinnyt sitä, että kirkko on astellut askel askeleelta alaspäin yhteiskunnallisen auktoriteettijärjestelmän hierarkiassa. Vielä sotien välisenä aikana kirkon johto näkyi osana valtion johtoa – aivan kuten säätyvaltiopäivillä arkkipiispa oli pappissäädyn puheenjohtaja ja siten keskeinen poliittinen vaikuttaja. Esimerkiksi vuonna 1930 tähän taloon muutti isännäksi Lauri Ingman, kokoomuspuolueen entinen pääministeri. Ja Erkki Kaila, joka tuli hänen jälkeensä, oli ollut kokoomuksen kansanedustaja ja vahva poliittinen vaikuttaja. Sääty-yhteiskunnan antama rooli kirkolle eli ainakin jonkinlaisessa kollektiivisessa muistissa hyvin pitkään. Mutta nyt se on murentunut, ja kirkon rooli yhteiskunnassa on ankkuroitunut enemmän kansalaisyhteiskuntaan ja vähemmän valtahierarkiaan. Valtiollisissa jumalanpalveluksissa tunnen tiettyä hilpeyttä, kun istun valtiollisen protokollan mukaisesti puolustusvoimain komentajan vieressä ja samassa penkissä istuu korkeimman hallinto-oikeuden presidentti ja korkeimman oikeuden presidentti. Minulla on sellainen tuntu, että olen unohtunut tänne (*nauru*). Tällä asemalla ei ole enää yhteiskunnallista taustaa, mutta sitä voi toki perustella kirkon asemalla julkisoikeudellisena yhteisönä, ja siksi siellä istutaan. Sellainen tunne tulee, että Lauri Ingman tai Erkki Kaila eivät tunteneet istuneensa näissä tilaisuuksissa ikään kuin historian unohtamana. Tällainen muutos on ainakin selkeä.

Vuosi 1918 on tärkeä kohta tässä historiassa, ja siitä tulee pian kuluneeksi sata vuotta. Vielä 90-luvun historiakeskusteluissa vuodesta 1918 puhuttiin hyvinkin tunteenomaisesti, myös kirkon piirissä asia oli silloin kipeä. Mutta nyt ehkä ollaan siinä pisteessä, että repeämä, joka silloin työväenliikkeen ja kirkon välille syntyi, on liudentunut pois. Vai miten näette tämän?

KM: On totta, että tämä muisti on liudentunut tai ohentunut, mutta kyllä se on ollut pitkään sellainen ... sanoisinko menneisyyden side, jonka kanssa kirkko on joutunut kulkemaan. Tästä on konkreettisia esimerkkejä omalta pappisuraltani. Esimerkiksi 90-luvulla kirkkoherrana toimiessani, kun paikallinen työväenyhdistys täytti 90 vuotta, menin onnittelemaan heitä työväentalolle. Siellä oli vapaa sana, jossa sitten sanoin

jotakin, ja vanhat veteraanit tulivat tippa silmässä sanomaan, että nyt meidätkin vihdoon otettiin kunnon kristittyinä... Tämä kertoo, että asennepohjassa ja tunnemuistissa tämä on ollut pitkään kipeä asia.

Kun aiemmin viittasitte ”sosiaalidemokraattiseen kirkkoon”, sitä voisi pikemminkin kuvata niin, että sodan jälkeen kirkon on ollut luontevaa samaistua hyvinvointiyhteiskunnan rakentamisen eetokseen ja tukea sitä. Luulen, että kirkossa sitä on tuettu riippumatta siitä, miten poliittisesti on asennoiduttu. Se on ollut jotenkin hyvin luontevaa. Mutta nyt elämme ehkä sellaisessa vaiheessa, että yhteiskunnassa on paineita toisen suuntaiseen eetokseen – joka on näkynyt turvapaikka- ja maahanmuuttopolitiikassa sekä köyhyyskysymyksiin suhtautumisessa. Kirkon ei ole enää niin itsestään selvää tukea valtion politiikassa näkyvää eetosta. Mitä tästä seuraa jatkossa ja miten se tulee vaikuttamaan, sitä on vaikea sanoa. Mutta tässä saattaa olla jotain sellaista, että vasta joku tulevaisuuden historioitsija ymmärtää, mitä oikein tapahtui.

Tästä viittauksesta tulevaisuuteen tarjoutuukin silta väitöskirjaanne ja sen otsikkoon, jossa käytätte sanaa ”jälkikristillinen”. Olisiko ”jälkikristillinen yhteiskunta” käypä termi jo nyt tai ehkäpä tulevaisuudessa kuvaamaan yhteiskuntaamme?

KM: Taustaksi voisin sanoa tähän, että 1800-luvun jälkipuolen ja 1900-luvun alkupuolen iso ja raju sosiaalikkulttuurinen muutos tulkittiin ja nimettiin kirkon piirissä ensin luopumukseksi ja sitten maallistumiseksi ja lopulta sekularisaatioksi. Työväenliikkeen piirissä, ja ehkä vielä enemmän sivistyneistön piirissä – jos sellaista on ikinä ollutkaan – se saatettiin tulkita samalla tavoin, mutta eri etumerkein. Eli nähtiin, että kristillisyyttä, ja uskonnollisuus ylipäättään, on jotain sellaista, joka on hiipumassa. Kirkon koko 1900-luvun enemmän tai vähemmän tietoinen strategia on ollut puolustustaistelu tätä sekularisaatiota vastaan. Mutta entäpä jos tämä historiantulkinta on väärä? Ainakin se on yksipuolinen, kahdellakin tavalla. Ensimmäinen on se, että nyt 2000-luvulla näyttää siltä, ettei uskonto suinkaan ole kulttuurista ja yhteiskunnasta hiipuva tai sivuun jäävä ilmiö – sekä globaalisti että kansallisesti sillä on entistä suurempi rooli. Islamilla on siinä mielessä iso merkitys, että se on tuonut uskonnon uudella tavalla näkyviin. Toinen tapa on se, että

sekularisaatioparadigmaan on sisältynyt romanttinen – ainakin kirkon kannalta – kuva menneisyydessä vallinneesta yhtenäisyydestä. Tällaista ei ehkä koskaan ole ollut. Julkisen puheen tasolla kuva kristillisestä yhtenäiskulttuurista ehkä pitää paikkansa, mutta kun mennään vaikka kansanrunouden todellisuuteen tai muihin tämän kaltaisiin lähteisiin, kuva näyttääkin toiselta. Ainakin voi kysyä: onko sekularisaatioparadigma perustunut liian yksioikoiseen kuvaan aiemmasta todellisuudesta?

Väitöskirjassanne on erittäin kiinnostavaa keskustelua Tulenkantajien kritiikistä kirkkoa kohtaan. Tulenkantajathan eivät torjuneet uskontoa sinällään, vaan he etsivät mystiikkaa ja uskonnollista elämystä ja välitöntä kokemusta elämästä itsestään. Tähän nähden kirkko instituutiona vaikutti jäykältä ja konservatiiviselta. Samalla tavalla ehkä nykyisinkin kirkkoa kritisoidaan. Mutta olisiko todella niin, että ihmiset olisivat tänä päivänä vähemmän uskonnollisia kuin aiemmin...?

KM: Minusta näyttää ilmeiseltä sellainen pitkän kaaren muutos moderniin siirryttäessä, että elämälle merkityksen antavat pisteet siirtyivät transsendentista immanenttiin sfääriin. Eli tuonpuoleisuus, tai toinen todellisuus, on nyt vähemmän se, jonka kautta merkityksiä haetaan – mutta tämä ei tarkoita, että uskonnollisuus sinänsä olisi vähäisempää.

Uskonnon merkitys ihmisten elämässä tulee myös sen luoman toistuvuuden ja sykliisyyden kautta. Tätähän myös kirkkovuoden kierto ja kristinuskon keskeisten tapahtumien vuotuinen muistaminen tuottavat. Voisiko kuitenkin ajatella, että ihmisten aikakäsitys on nykyisin aika lineaarinen: ne asiat, joita tavoitellaan ja joita kohti ponnistellaan, sijoittuvat janalle meidän eteemme. Sykliisyydessä taas se, mitä tavoitellaan, on tavallaan jo saavutettu ja siihen palataan. Miten suuri muutos onkaan aikakäsityksen muutos – ja silti ihmiset nykyisinkin palaavat rituaalien ääreen, vai palaavatko?

KM: Minusta on ollut kiinnostavaa ei pelkästään rituaalien vaan myös syvien peruskertomusten äärelle palaaminen. Tästä esimerkkinä vaikka *Via crucis* ja sen saama rooli: tämä on jotain sellaista, mitä ei missään kirkkohallituksen strategiapalaverissa voitaisi keksiä. Se tulee syvemältä. Mutta tuo aikakäsitys ja

perspektiivin muuttuminen liittyy myös tämänpuoleisuuteen: tulevaisuutta katsotaan tämänpuoleisena, ei tuonpuoleisena. Ja kiinnostavalla tavalla pietismi, jota tavallisesti katsotaan juuri päinvastaisena ilmiönä, tuo esiin tämänpuoleisen täydellistymisen idean ja kilvoittelun kohti parempaa. Pietismin juurilta nousevat sellaiset aloitteet kuten esimerkiksi diakonissalaitos. Samalla modernin eteenpäin katsovan ja lineaarista progressiivisuutta etsivän ihmisen esiinmurtautuminen näkyy näissä. Uskonnon ja modernin vastakkaisuus ei siis ole koko kuva. Silti syklisen siirtyminen taka-alalle on tapahtunut – vaikka vuorokauden kierto toki on vielä sellainen, jonka kanssa yhä eletään. Tähän liittyy sellaisia kysymyksiä, kuten keskustelu kauppojen aukiolosta tai sunnuntain merkitys pyhäpäivänä. Ne heijastavat vielä yhteistä perustaa, joka kuitenkin on irtautumassa syklisyydestä. Aika vahvana vielä vuosikalenterimme toimii, historiallisten perinteiden voima on vielä suuri.

Kirkkohan käyttää aika voimakkaasti, vaikkei ehkä kovin tietoisesti, historiaa hyväkseen. Silti esimerkiksi tänä vuonna reformaation 500-vuotisjuhlan merkeissä näyttää siltä, että kirkko itse on aika vähän nostanut asiaa esille tai markkinoinut tätä. Historiaa ja kirkon merkitystä ovat nostaneet enemmän esiin ammattitoimittajat, ja kirkon asenne näyttää (tässäkin) reaktiivisemmalta.

KM: Olen pannut merkille saman; erityisesti nyt tällä reformaation juhlaviikolla toimittajat ovat pontevastikin tarttuneet aiheeseen. Tämähän juurtuu syvältä luterilaisesta reformaatiosta, että maallikot ovat aktiivisia toimijoita. Tämä ei ole mikään hierarkkinen pappisvalta. Tätähän se tarkoittaa, että kansankielestä tulee kirkkokelpoinen kieli – nyt se tulee tätä kautta.

Kirkon äänen ei siis tarvitse ottaa mediatilaa haltuun, vaan kirkon jäsenet käyttävät tätä ääntä. Jos palaamme reformaation ja luterilaisuuden alkulähteille: olemme jo puhuneet valtion ja kirkon läheisestä suhteesta, mutta toisaalta reformaatioon kuuluu myös auktoriteettien vastustaminen. Mikä nykypäivän kirkossa edustaa tätä vanhaa järjestelmää murtavaa ja uudistavaa perinnettä?

KM: Tämä on ehkä väärä kysymys kirkon arkkipiispalle (*nauru*). Tässä täytyy ymmärtää myös se, että jos katson maailmaa tämän talon seinien sisältä, niin se näkymä on ilman muuta rajallinen. Tästä roolista, tästä asemasta käsin ei välttämättä tunnista sitä kaikkea, mikä on dynaamista ja uutta luovaa. Kyllähän tämä meidän juttumme perustuu toistoon ja pysyvyyteen, se on ilman muuta sellainen syvä virta. Kirkkovoosikin kulkee samalla tavoin, emmehän me joka vuosi istu alas ja mieti, vietetäänkö tänä vuonna pääsiäistä vai ei. Syväluonteeltaan tämä on toiston ja pysyvyyden juttu, jossa on enemmän sitä mistä puhuimme syklisyytenä. Yksi osa kulttuurisesta törmäyksestä tulee kyllä sitä kautta, että me elämme kulttuurin keskellä, joka kaikkea hallitsevan markkinatalouden lakien mukaan korostaa sitä, mikä on uutta ja enemmän. Esille nousee muutos, ei pysyvyys. Kirkko ei ole perusluonteeltaan mikään innovaatioajatuspaja, ja tästä tulee tietty kulttuurinen jännite. Siitäkin huolimatta, että kirkolla voi olla parhaimmillaan hyvinkin toisinajattelijan ja toisenlaisen perspektiivin tuojan rooli. Mutta mistä se kirkossa itsessään tulee? Oma mielikuvani kulkee paikallisseurakuntiin ja sellaiseen julkisuudessa näkymättömään todellisuuteen, jossa uskon perintöä tulkitaan arjessa – tekemättä siitä välttämättä mitään jäsentynyttä ajattelumallia tai pukematta sitä edes kovin tarkasti verbaaliseen muotoon. Sen, mikä on myönteisellä tavalla ravistelevaa, muuttavaa ja uutta, sen täytyy olla sellaista, joka on tästä talosta katsottuna vähän piilossa.

Viittasitte tuossa edellä siihen, että kirkossa olisi modernin tai modernisaation pelkoa – tai näin ymmärsimme. Kirkon paikallistason työssä tämä käy ilmi siinä, että tulkitaan esimerkiksi kirkon jäsenmäärän laskua hyvin vahvana ajan merkinä – vaikka historiantutkijan kannalta tätä sitoutumisen heikentymistä voisi pikemminkin pitää vääjäämättömänä, kulttuurissa olevana ilmiönä. Eihän ole realistista enää toivoa, että 95 prosenttia väestöstä kuuluisi kirkkoon.

KM: Kiinnostavaa tässä on myöskin se, että kun vastustetaan modernia, mikä on hallinnut 1900-luvun kirkollista perspektiiviä, niin samanaikaisesti sen välineenä käytetään tällaista modernia kalkulaattorinäkökulmaa, jossa numeroiden kautta katsotaan sitä, mikä meidän todellisuutemme on. Se on sisäisesti ristiriitainen juttu,

mutta sellaista tämä tuppaa olemaan. Mutta kyllä minulla on sellainen kuva, että tämä sekularisaatioparadigman vankina oleminen on osin myös hellittämässä.

Riippumatta kirkon jäsenmäärään liittyvistä keskusteluista kiistatonta lienee, että yhä pienempi osa suomalaisista kasvaa kristillisten kertomusten äärellä. Edelleen huomattava osa, mutta jatkuvasti pienenevä. Jos nyt ajatellaan vaikka 1900-luvun ensipuoliskolla syntynyttä kommunistia, joka ei olisi kuulunut kirkkoon, niin hän kyllä silti hyvin tunsikin raamatulliset peruskertomukset ja saattoi käyttää niitä hyväkseenkin kritisoidakseen valtaapitäviä tai kirkkoa itseään. Riippumatta koulutaustasta ja poliittisesta näkökannasta meillä on kai kuitenkin ollut siinä mielessä vahva yhtenäiskulttuuri, että kaikki ovat tunteneet samat kertomukset. Mitä siis tapahtuu, kun nyt kasvaa sukupolvi, jolla ei enää ole tällaista kristillisten peruskertomusten tuntemusta, vaikka heillä onkin koko joukko muita kertomuksia hallussaan? Tietty raamatullisten avainkertomusten kaanon alkaa murentua.

KM: Kyllä tällä voi olla seurauksia kirkon asemalle yhteiskunnassa. Tämä liittyy ylipäätään perinnönsiirron haurastumiseen yhteiskunnassa, mikä on iso kysymys. Voi ajatella niinkin päin, että 85 prosenttia 15-vuotiaista käy rippikoulun – nyt puhun itsekin prosenteilla – eli he jossain määrin kyllä tuntevat nämä peruskertomukset. Mutta näillä kertomuksilla ei ole enää samanlaista dominoivaa roolia mielenmaisemassa kuin ennen, ne eivät siis ole enää samalla lailla yhteistä kertomusmaailmaa. Tällä voi olla monia yllättäviä seurauksia. Ruotsissa on jo paljon suurempi kysymys, millä tavalla kristillisen perinnön siirtäminen voi tapahtua, sillä ne instituutiot, jotka ovat tätä hoitaneet – rippikoulu ja koulujen uskonnonopetus – ovat heikentyneet. Ei ole instituutioita, jotka kannattelisivat ja kertoisivat näitä kertomuksia eteenpäin. Samankaltainen tilanne voi olla edessä meilläkin.

Meillä on tämä modernissa syntynyt malli, jossa uskonto kuuluu johonkin tiettyyn elämän tai kulttuurin lohkoon, eikä se ole sellainen ilmiö, joka koskettaisi yhtä hyvin taloutta, politiikkaa, urheilua, taidetta ja muita lohkoja. Uskonto mielellään säilötään omaan kulttuuriseen ja sosiaaliseen ympäristöönsä. Jos tällainen moderni malli jatkuu, se tarkoittaa sitä, että on se yksi nurkka ja boksi, jossa tämä perinnönsiirto on tavattoman vahvaa, kun muualla se haurastuu. Mutta jos – paremman käsitteen puutteessa – puhutaan modernin jälkeisestä tilanteesta, niin

kyllä tämän hetken tilanteeseen kuuluu, että uskonto tuppaa murtautumaan sieltä boksistaan ulos. Ja silloin on iso kysymys kirkolle, joka on tottunut askartelemaan siellä uskonnon boksissa, että miten me tunnistamme ja kuulemme niitä tapoja ja diskursseja, jotka ovat meille vieraita, mutta jotka silti lähestyvät niitä samoja kertomuksia ja kysymyksenasetteluja, joita olemme tottuneet pyörittelemään omassa maailmassamme. Tämä liittyy kieleen ja sitä kautta varmaan reformaatioonkin.

Ja historiaan yleisemminkin. Kun historiantutkimuksessa on viime aikoina keskusteltu kokemuksesta ja tunteista, niin lähtökohdaksi on tullut, että vasta kielen kautta kokemuksia puretaan ja voidaan analysoida. Jos kokemusten yhteinen kieli haurastuu ja katoaa, ja esiin nousevat uudet tavat ilmaista asioita, niin niitä voi olla tutkijankin vaikea tunnistaa. Kirkollinen kielihän on usein nykyihmiselle sellaista, että termit eivät aukene – ”vanhurskaus” tietysti on perusesimerkki, mutta jo tällainen kotoinen syntikin on jo vähän hankala.

KM: Minusta oli sisäisesti hilpeätä, kun kirkko sai nyt syksyllä Vuoden Selväsana -palkinnon... (*naurua*)

Mutta tietyt sanat ovat siirtyneet tavallaan kirkon sanoiksi, niin ettei niitä enää arkikielessä käytetä: synti, sielu, armo, laupeus. Ja osa on siinä rajalla. Tämä liittyy varmaan tuohon edellä mainittuun lokeroitumiskehitykseen. Ehkä ihmiset vain alkavat puhua samoista asioista toisilla sanoilla, mutta ehkä eivät puhukaan – ehkä on sanoja, joiden mukana katoaa joku kokemus tai ulottuvuus ihmisenä olemisessa.

Näihin perintöasioihin liittyvät tietysti nämä hyvin konkreettiset monumentit eli kirkot, joita meillä maisemassamme on – eihän meillä Suomessa juuri ole muita 1700-lukua vanhempia rakennuksia kuin kirkot. Historioitsijana tulee mieleen, että ne ovat jotenkin alikäytössä, vaikka niihin kiinnittyy valtavasti paikallisidentiteettiä ja aivan uskontoon liittymätöntäkin rakkautta.

KM: Kun sanot ”uskontoon liittymätön rakkautta”, niin näin puhutaan modernin paradigman sisällä, jolloin uskonto on jotain erillistä...

Hyväksytään, hyväksytään! Mutta voisiko kirkko käyttää näitä rakennuksia ja niihin liittyviä historiallisia muistoja muuhunkin kuin jumalanpalveluksiin?

KM: Ymmärrän sen ja tälläkin hetkellä kaavaillaan projektityyppisesti kirkkojen käytön monipuolistamista. Toinen juttu on se, että jokin minussa viehättyy siitä ajatuksesta, että meillä on jopa monumentaalaisia rakennuksia, joiden merkitystä ei kysytä niiden hyödyn kautta, vaan jotka ovat olemassa ja tärkeitä itsessään. Ne kantavat muistia pidemmältä kuin ihmisen muisti tai sukupolvien muisti tai historian tutkijankaan muisti yltää. Noissa kivissä muisti on kiehtovalla tavalla koko ajan tässä. Mielelläni näen, että rakennukset ovat maisemassa merkkejä siitä, että täällä vielä käydään vuoropuhelua Jumalan kanssa. Että tämä ei ole suljettu maailma.

Nyt on pakko sanoa: aivan liian usein suomalaiset kirkot ovat suljettuja...

KM: Aivan oikein, ja tähän liittyy, että jos kirkossa ovi on auki ja siellä sisällä on valot, niin ne ovat merkki siitä, että sitä vuoropuhelua käydään. Kyllä minulle tuo tuomiokirkko tuossa vieressä on joka päivä täynnä merkityksiä. Olen tietenkin vähän erityisasemassa siinä mielessä, että joka aamu kun nousen sängystä ja katson ikkunasta, niin näen tuomiokirkon tornin ensimmäisenä... Kun olin tuomiokapitulini asessorina ja tehtävänä oli kiertää piispan kanssa piispantarkastuksilla seurakunnissa, niin asessorin hommana olivat ulkoisten puitteiden tarkastelut. Minulla oli vakiojuttuna, että huomautin siitä, jos puut pääsivät peittämään kirkkoa: teidän täytyy kaataa nuo puut, jotta kirkko tulee maisemassa näkyviin.

Te olette tehneet väitöskirjanne kirkkohistoriasta. Mistä tuo kiinnostus historiaan kumpuaa?

KM: Sikäli kuin ihminen voi selittää tai ymmärtää omia kiinnostuksen aiheitaan, niin yksi sellainen juttu on, että minulle on luontevaa hahmottaa maailmaa kertomusten kautta. Ja historia on kertomusta. Minulle ei ole samalla tavoin luontevaa hahmottaa maailmaa vaikkapa loogisten oppi- tai ajatusjärjestelmien kautta, vaan nimenomaan

narraatioiden kautta. Se on ehkä se, joka on kallistanut historian suuntaan enemmän kuin johonkin muuhun.

Oliko teillä lapsuudessa paljon kertomuksia ympärillänne, siis oliko kotona tai suvussa tapana puhua menneisyydestä kertomusten kautta?

KM: Itse asiassa ei, ei varmaankaan niin. Enemmän lapsuuden maisemasta nousee esille hiljaisuus ja vaikeneminen.

Mistä vaiettiin?

KM: Isä vaikenä sodasta, se oli ihan selvä juttu. Ei puhuttu myöskään vuodesta 1918. Siitä – tai siis ”kapinasta” – puhuttiin vasta sitten, kun olin vähän vanhempi. Perhetaustani on sellainen, että toinen vanhemmista tulee punaisten puolelta ja toinen valkoisten puolelta. Ja esimerkiksi tästä ei koskaan puhuttu. Tällaiset taustat olivat kertomattomia.

Voisiko ajatella niin, että tässä tapauksessa vaikeneminen ei ollut vain trauman merkki, vaan molemminpuolista halua elää yhdessä?

KM: Nimenomaan näin. Vaikeneminen oli se, joka mahdollisti tämän.

Mahtaako johtua tästä meidän historioitsijaseurastamme, että tässä keskustelussa on koko ajan menty eri aiheisiin historiallisen kertomuksen kautta, vai onko tämä teille tyypillinen tapa lähestyä ja selittää asioita?

KM: Varmaan se on tapa, jolla haluan ymmärtää asioita. Tunnistan kyllä sen, että siinä on jotain itselle ominaista. Tähän liittyy sellainen asia, joka ehkä johtuu vuosienkin kurtumuksesta, että huomaa entistä enemmän ajattelevansa unohtamista. Että menneisyyttä ei katso yksityisen tai kollektiivisen muistamisen näkökulmasta, vaan sen, kuinka hirvittävän paljon minä unohdan, kuinka hirvittävän paljon me

kollektiivisestikin unohdamme. Ja mitkä mekanismit siinä toimivat, mikä mielen suojaus ja mikä mielen mielekkyys siinä on, että näin tapahtuu.

Tämähän liittyy käänteisesti myöskin hyvitysteemaan. Tällä hetkellä on hyvin yleistä historiallisten hyvitysten vaatiminen ja tarjoaminen, anteeksipyyntö, halu hyvittää mennyttä pahaa tässä päivässä. Se on myös yksi kertomuksen rakenne, tavallaan hyvin kristillinen sovituksen teema. Mitä ajattelette tästä? Jos katsotaan vaikka vain mennyttä sadan vuoden jaksoa Suomen historiassa, niin onko jotain sellaista, mitä kirkko katuu menneisyydessään? Tai ehkä vielä laajempi kysymys: missä mielessä juuri tällainen sovitaminen ja anteeksipyyttäminen on mielekästä, kun kaikki asianosaiset, niin kärsijät kuin kärsimyksen aiheuttajatkin, ovat jo kuolleet? Ehkä se tuntuu jopa liian helpolta tavalta käsitellä menneisyyttä?

KM: Minulla on tähän oikeastaan vähän ristiriitainen suhde. Olen täysin samaa mieltä, että jos puhutaan vaikka vuodesta 1918, niin minusta on anakronistista ruveta esittämään nyt anteeksipyyntöjä. Sen sijaan menneisyyden varjojen tunnistaminen on olennaista, ja niiden taakkojen auki puhuminen, joita olemme kollektiivisesti kantaneet. Ajattelen enemmän siihen suuntaan, että on eri asia tällainen anteeksipyyttäminen kuin yhteisen syyllisyyden tunnustaminen. Minusta siinä on ero. Se on minusta mahdollista ja tarpeellistakin, että tunnistaa ja tunnustaa sen, mikä omassa traditiossa on mustaa ja tummaa.

Toinen esimerkki anteeksipyyttämisen paradoksaalisuudesta on Stuttgartin synnintunnustus 1945. Silloin Saksan protestanttiset kirkot antoivat julkilausuman, jota ne kutsuivat synnintunnustukseksi ja jossa tunnustettiin, että ne olivat olleet natsismin aikana liian hiljaa, eivätkä riittävästi vastustaneet natsien toimia. Tämä liittyy Saksassa ”vuoden nolla” tilanteeseen heti sodan jälkeen: tämä oli se tapa, jolla voitiin lähteä eteenpäin, ikään kuin kääntää selkä menneisyydelle. Mutta Stuttgartin tunnustusta on myöhemmin kritisoitu – ja minusta syystä – siitä, että se tunnustaa sen, että me emme vastustaneet ”niitä” riittävästi, muttei sitä, että me olimme osa sitä. Ja jos tunnustaa sen, että me ja meidän perintömme on osa sitä, niin silloin kyse ei ole anteeksipyyntöstä vaan syyllisyyden tunnustamisesta.

Niin kuin tiedetään, kansallissosialistisessa Saksassa oli uskontoperustaista oppositiota ja jopa vastarintaakin: perinteiseen katolilaisuuteen pohjautuvaa, Jehovan todistajat, protestanttien piirissä tunnustuskirkko ja Dietrich Bonhoeffer. Samalla monet kristityt myös sekä vaikenivat että olivat järjestelmän innokkaita kannattajia. Mieleen tulee erityisesti valtakunnanpiispa Müllerin johtama Saksan evankelinen kirkko 1933–1945 ja sen edustama ”saksalainen kristillisuus”. Ikävä lopettaa näin raskaaseen kysymykseen, mutta kuitenkin: onko luterilaisuudella ja kansallissosialismilla sellainen osin läpikäymätön yhteinen historia, jota ei voi sulkea vain Saksan historian osa-alueeksi? Onko tässä jotain pimeää siltaa näiden kahden välillä? Tiedetään toki kansallissosialismin pakanallisuus ja irtautuminen kristinuskosta – jota Suomessa ei Tulenkantajia lukuun ottamatta kovin moni tuolloin ymmärtänyt. Mutta onko kuitenkin myös jotain käsi kädessä kulkemista näiden kahden historian välillä?

KM: Jos tätä kysyy, niin esille nousee kaksi luterilaisuudelle ominaista teemaa, joista voi miettiä, minkälaiseen pimeyteen ne ovat antaneet mahdollisuuden. Toinen on tämä kahden regimentin oppi ja siihen liittyvä esivaltauskollisuus. Ja toiseksi kansallisvaltion sitoutuminen. Ajattelen, että kyllä tämä esivaltakuuliaisuus liittyy luterilaisuuteen jo Lutherin huoneentaulusta alkaen. Kyllä siinä on jotain sellaista, jolla on aika pitkät ja tummat varjot. On silti yksinkertaistavaa ja vaarallista vetää liian suoria johtopäätöksiä, että tuo johtuu suoraan tuosta. Mutta samassa mielenmaisemassa liikutaan silloin, kun – ja nyt käytän hyvin karkeaa esimerkkiä – kun puhutaan vaikka Adolf Eichmannista, jonka moraaliperustukset perustuvat siihen, että hän noudattaa järjestystä ja lakia ja vain tottelee esivaltaa. Eichmann ei sinällään ollut mitenkään erityisen uskonnollinen henkilö. Mutta kyllä luterilainen perintö on antanut tämän kaltaiselle toiminnalle ja ajattelulle aineksia.

Luterilaisuuteen kuuluu ihanne, että ihmiset kohdataan heidän omassa tilanteessaan, myös historiallisessa tilanteessaan. Tekin puhuitte aiemmin tästä alhaalta päin tulevasta näkökulmasta. Ja tähän on tavallaan juuri vastakkainen näkemys esivaltauskollisuudelle: onko luterilaisuuteen rakennettu ikään kuin sisälle tällainen historiallinen ristiriita?

KM: Olen itse asiassa käyttänyt tämän reformaatiovuoden yhteydessä ajatusta, että kun puhumme meidän tšekäläisestä pohjoisesta reformaatiosta, niin se on tällainen kahden katseen reformaatio. Toinen on vallan katse ja toinen on matala katse. Ja näiden yhdistelmästä se reformaatio syntyy.