

Johanna Sumiala-Seppänen

KERTOMUKSIA RIPPITUOLISSA

Uskonnollinen tv-ohjelma postmodernin
mediakulttuurin kontekstissa

Journalistiikan lisensiaatintyö
Viestintätieteiden laitos
Jyväskylän yliopisto
Kevät 2000

Tiedekunta HUMANISTINEN	Laitos VIESTINTÄTIETEIDEN
Tekijä	Johanna Sumiala-Seppänen
Työn nimi	Kertomuksia Rippituolissa. Uskonnollinen tv-ohjelma postmodernin mediakulttuurin kontekstissa.
Oppiaine	Journalistiikka
	Työn laji lisensiaatintyö
Aika	Toukokuu 2000
	Sivumäärä 194
<p>Tiivistelmä - Abstract</p> <p>Tutkimuksen tavoitteena on pyrkiä kuvailemaan ja ymmärtämään medioidun uskonnollisen viestinnän luonnetta ja olemusta tietyssä viestinnän kentässä, suomalaisessa evankelis-luterilaisessa viestintäperinteessä sekä laajimmin postmodernin mediakulttuurin kontekstissa. Työ on luonteeltaan monitieteinen. Aihetta lähestytään kultuurintutkimuksellisessa kehyksessä hyödyntäen niin mediatutkimuksen, sosiologian kuin antropologiankin lähestymistapoja. Tutkimuksen teoria nojautuu ns. uuteen uskonnollisen viestinnän tutkimukseen. Tutkimusmetodinä on rituaalinen draama-analyysi. Tutkimus on tapaustutkimus. Tarkasteltavaan aiheeseen poraudutaan valitun empiirisen aineiston, yhdeksän Rippituoli-ohjelman analyysin avulla. Ohjelma esitettiin MTV3:n kanavalla syksyllä 1997, ja sen tuottajana toimi Suomen evankelis-luterilaisen kirkon sisällä vaikuttava Tuomasliike.</p> <p>Keskeisiä tutkimuskysymyksiä ovat 1) Millä tavoin media ja uskonto ovat vuorovaikutuksessa keskenään postmodernissa kulttuurisessa kentässä? 2) Miten mediakulttuurissa tapahtuneet muutokset ovat muovanneet uskonnollista televisioviestintää? 3) Millaiset uskonnolliset diskurssit ja myyttiset kertomukset nousevat tarkastelun kohteena olevassa ohjelmassa keskiöön? 4) Millainen on näiden uskonnollisten diskurssien ja kertomusten suhde postmodernin ”sekulaari-uskonnollisen” median kertomiin kertomuksiin? Työ etenee mediakulttuurisesta kontekstualisoinnista, tutkimusteoreettiseen jäsennykseen, metodologisen kehyksen rakentamiseen, empiirisen aineiston historialliseen kontekstualisointiin, aineiston varsinaiseen analyysiin ja tulkintaan ja päättyy empirian ja teorian vuoropuheluun.</p> <p>Osoitan tutkimuksen empiirisessä osassa, että uskonto ja media ovat vuorovaikutuksessa keskenään erityisesti valittujen medialoogisten, kerronnallisten ja diskursiivisten strategioiden avulla. Rippituolissa kerronnalliseen keskiöön nousevat vahvimmin psykodiskurssit. Psykodiskurssit toimivat siis ohjelmassa 1) kerronnallisena strategiana ja uskonnolliskulttuuristen merkitysten tuottajana sekä 2) ”tekstuaalisena siltana” suhteessa mediakontekstiin. Ne nivovat ohjelman osaksi postmodernia televisiota, sen sisältämää terapeutista eetosta ja medialogiikkaa.</p> <p>Rippituoli on uskonnollinen ohjelma, joka on varsin hyvin sopeutunut postmodernin mediakulttuurin kontekstiin. Se tuottaa uskonnollisuutta, jossa korostuvat tunteet, eläytyminen, viihteellisyys ja yksilökeskeisyys. Tämän kaltaista ”uudelleen rakentunutta” uskonnollisuutta kutsun työssä postmoderniksi uskonnollisuudeksi.</p>	
Asiasanat	mediakulttuuri, mediahistoria, psykouskonnollisuus, medialogiikka, postmoderni, uusi uskonnollisen viestinnän tutkimus
Säilytyspaikka	Jyväskylän yliopisto/Tourulan kirjasto
Muita tietoja	

SISÄLLYS

1 PROLOGI	1
1.1 Uskonto mediahistoriassa ja –kulttuurissa	4
1.2 Tutkimuksen aihe	7
1.3 Tutkimuksen teoreettinen tausta	9
1.4 Tutkimuksen toteutus	15
2 TELEVISUAALISUUS POSTMODERNISSA MEDIAKULTTUURISSA	19
2.1 Postmoderni	20
2.2 Mediakulttuuri	23
2.3 Television medialogiikka	25
2.4 ”Kotoisuuden semiotiikka”	26
2.5 Terapeuttinen televisio	28
3 UUSI USKONNOLLISEN VIESTINNÄN TUTKIMUS	30
3.1 Durkheimin ja Weberin uskontososiologinen perintö	30
3.2 Modernin sekularisaatioparadigman kritiikki	34
3.3 Pyhän ja maallisen kategorioiden uudelleentulkinta	37
3.4 Marx uuden uskonnollisen viestinnän teoreetikkona	39
3.5 Media uskonnollisena tilana	40
4 RITUAALINEN MEDIATUTKIMUS	42
4.1 Media- ja kulttuurintutkimuksen liitto	42
4.2 Media ja myytit	44
4.3 Mediarituaalin dramaturgia	46
4.4 Draamallisen mediarituaalin diskurssit	48
5 KIRKOT MUUTTUVASSA MEDIAKULTTUURISSA JA -HISTORIASSA	49
5.1 Rituaalinen media ja kirkko	49
5.2 Suomalainen ja yhdysvaltalainen media- ja uskontokonteksti	50
5.3 Sähköinen kirkko yhdysvaltalaisessa mediahistoriassa	53
5.3.1 Yhdysvaltalaisen uskonnollisen television perinne	54
5.3.2 Postmodernin kulttuurinen murros ja sähköisen kirkon synty	58
5.3.3 Uskonnollisen television katsojat ja katsomisen rituaaliset funktiot	61
5.3.4 Evankelikaalinen mediateologia – teologian ja teknologian liitto	62
5.3.5 Sähköinen kirkko uskonnollisuuden muokkaajana	64

5.4 Luterilainen kirkko suomalaisessa mediahistoriassa	66
5.4.1 Yleisradio suomalaisen mediakulttuurin muovaajana	66
5.4.2 Kirkon sähköisen mediahistorian vaiheet	67
5.4.3 Yleisradion ja kirkon yhteiset intressit	69
5.4.4 Mediakulttuuri ja kirkko kriisissä	77
5.4.5 Kirkko vahvistaa rooliaan kansankirkollisena viestijänä	81
5.4.6 Kohti kaupallista mediakulttuuria	83
5.5 Kansankirkon ja sähköisen kirkon mediapolitiikka ja -teologia	87
5.6 Suomalaisen kristillisyyden muodonmuutoksia	92
5.7 Tuomasliike postmodernin suomalaisen kristillisyyden airut	93
6 KERTOMUKSIA RIPPITUOLISSA	97
6.1 Rituaalisen draama-analyysin luonne ja eteneminen	97
6.2 Mediarituaalin diskurssit	101
6.3 Genre, roolihenkilöt ja tehtävät	103
6.4 Tila ja symboliikka	105
6.5 Rippituolin dramaturginen kaari	106
6.6 Rippirituaalikertomuksen tekstuaalinen tuottaminen	109
6.7 Rippirituaali psykomyyttinä	111
6.7.1 Alkoholisoituneen näyttelijän tarina	113
6.7.2 Elinkautisvangin tarina	115
6.7.3 Sotalapsen tarina	117
6.7.4 Masentuneen yrittäjän tarina	120
6.7.5 Särkyneen missin tarina	123
6.7.6 Nuoren kapinallisen tarina	125
6.7.7 Menestyvän poliitikon tarina	128
6.7.8 Terapeutin tarina	131
6.7.9 "Puliukkojen apostolin" tarina	134
7 RIPPITUOLI PSYKOTEKSTINÄ	137
7.1 Psykodiskurssit kerronnallisena strategiana	137
7.2 Psykodiskurssit draamallisena ja myyttisenä strategiana	138
7.3 Psykodiskurssit mediarituaalisena strategiana	141
7.4 Psykodiskurssien mediateologiset funktiot	143
8 RIPPITUOLIN POSTMODERNI MEDIALOGIIKKA	145
8.1 Psykodiskurssit osana terapeutista televisiota	145
8.2 Kristilliset versus sekulaari-uskonnolliset kertomukset	146
8.3 Televisio "selittämättömän arkijärjellistäjänä"	147
8.4 Televisio "täydellisen" yhteisön tuottajana	150
8.5 Televisio minuuden tuottajana	152
8.6 Nostalginen menneisyys sekulaari-uskonnollisuuden tuottajana	155

8.7 Postmoderni medialogiikka Rippituolissa	157
9 MEDIOITU USKONTO POSTMODERNIN MEDIAKULTTUURIN KONTEKSTISSA	160
9.1 Mediakulttuuri uskonnon muovaajana	161
9.2 Postmoderni uskonnollisuus kristillisen viestinnän traditiossa	164
9.3 Katsoja rippituolissa	167
10 EPILOGI	171
LÄHTEET	175

1 PROLOGI

Alussa oli Sana, ja Sana oli Jumalan tykönä, ja Sana oli Jumala.

Joh.1:1.

Uskonto ja viestintä ovat kietoutuneet toisiinsa hyvin monenlaisissa kulttuurisissa konteksteissa ja ajallisissa kerrostumissa. Yksinkertaisimmillaan vuorovaikutus uskonnon ja viestinnän välillä tarkoittaa sitä, että uskonnossa pyhiä merkityksiä, symboleja, ideoita, ajatuksia ja tekoja on aina *kommunikoitava* eli *viestittävä* jollakin tavoin: sanoin, liikkein, sävelin, esineellisin symbolein. Uskontoa ei näin ollen olisi ilman viestintää. Voidaan kuitenkin myös väittää, ettei viestintääkään olisi ilman uskontoa. Uskonnollisen viestinnän tutkimuksen kannalta on mielenkiintoista, että käsitys viestinnän luonteesta on mediatutkija James W. Careyn mukaan alunperin olemukseltaan uskonnollinen. Juuri uskonnollinen ajattelu tarjosi sopivan mallin käyttää kieltä, määritteli mielekkäät muodot ihmisten välisille suhteille, ilmaisi tavoitteet, joihin kommunikaation avulla piti pyrkiä ja loi motiiveja sille, mitä kommunikaatiolla tuli ilmaista tai manifestoida.¹

Carey jatkaa viestinnän käsitteen luonnehtimista ja jakaa viestintää koskevat näkemykset kahteen laajaan kategoriaan: transmissionaaliseen ja rituaaliseen.² Rituaalisen viestintänäkemyksen mukaan, jota Carey myös itse edustaa, viestintä nähdään symbolisena prosessina, jonka avulla tuotetaan, ylläpidetään, korjataan ja siirretään todellisuutta. Careyn ajattelussa juuri nämä symbolisia muotoja luovat ja ylläpitävät sosiaaliset prosessit ovat arkaaiselta luonteeltaan ja olemukseltaan uskonnollisia. Rituaalisessa kommunikaationäkemyksessä kommunikaatio toimii jatkuvasti yhteisön jakaman kulttuurin ja sen hyväksymien uskomusten luoja, soveltajana ja siirtäjänä. Kommunikaation avulla ei pyritä viemään viestiä eteenpäin tilassa, vaan turvaamaan yhteisön säilyminen ja jatkuvuus ajassa.³ Ajatus saa vahvistusta myös kirkkohistoriallisesta liittymäkohdasta: Käsitteen *kommunikaatio* yksi merkitys on alunperin viitannut yhteisöön, yhteyteen ja erityisesti uskonnolliseen yhteysateriaan, ehtoolliseen (lat. *communio*).

Rituaalisen kommunikaatiomallin kanssa "kilpailee" toisenlainen, pitkään viestintätutkijoiden parissa hegemonisesta asemasta nauttinut viestintämalli.⁴ Sitä Carey kutsuu transmissionaaliseksi malliksi. Transmissionaalisisessa mallissa lähdetään ajatuksesta, että viestinnässä on ensisijaisesti

¹ Carey 1990, 31.

² Tiedotustutkija Veikko Pietilä kääntää transmissionaalisen viestintämallin siirtomalliksi. Pitäydyn itse käsitteessä transmissionaalinen, koska käännökseen etymologinen muoto tuo esille selkeämmin viestinnän ja uskonnon aate- ja käsitehistoriallisen yhteyden ("mission" tarkoittaa myös kristillistä sanoman eteenpäinviemistä eli lähetystyötä). Pietilä 1997, 288.

³ Carey 1990, 14-23, 43.

kysymys kontrollista ja viestin välittämisestä tilassa. Käyttämällä tästä kommunikaatiomallista käsitettä "transmission" Carey viittaa 1800-luvun amerikkalaiseen ajatteluun ja tapaan käyttää samaa kommunikaatio-sanaa myös puhuttaessa konkreettisesti ihmisten ja tavaroiden kuljettamisesta ("transportation") esimerkiksi rautateitse. Kommunikaatio-käsitteen käyttö kahdessa eri merkityksessä viittaa Careyn mukaan myös niiden sisällölliseen samankaltaiseen ymmärrykseen. Yksinkertaisesti ilmaistuna: viestejä ja tavaroita kuljetettiin siis uusiin paikkoihin, jotta ihmiset voisivat laajentaa vaikutustaan, valtaansa ja kontrolliaan yhä laajemmalle maantieteelliselle alueelle ja yhä suurempiin ihmisjoukkoihin. Toiminnan moraalinen oikeutus ja merkitys ammennettiin uskonnosta, kristinuskosta. Kristittyjen tehtävänä oli laajentaa Jumalan valtakuntaa maanpäällä.⁵

Uskonnollisesti motivoitunut transmissionaalinen viestintänäkemyks kannusti myös omaksumaan uutta viestintäteknologiaa. Suuri viestintähistoriallinen mullistus tapahtui esimerkiksi 1800-luvun puolivälissä, jolloin sähköinen viestintä murtautui ihmisten tajuntaan lennättimen muodossa. Lennätin oli keksintönä merkittävä, koska se ensimmäisen kerran rikkoi fyysisen tavaroiden kuljettamisen (transportation) ja ajatusten kuljettamisen (communication) välisen symbioosin. Nyt viestit saattoivat "kulkea yksin" lankoja pitkin etäisyydestä toiseen. Lennätin vapautti näin viestinnän maantieteellisistä kahleista, kuten Carey asian ilmaisee.⁶ Etenkin Yhdysvalloissa, jonne monet eurooppalaiset olivat paenneet vanhan mantereen uskonnollisia vainoja, otettiin uusi teknologia vastaan varsin uskonnollissävyytteisesti. Uudisraivaajat olivat innokkaita uuden teknologian hyödyntäjiä Sanan eteenpäin viemisessä yhä nopeammin ja yhä kauemmas. Jumalan valtakuntaa voitiin levittää nyt myös "magneettisia lankoja" pitkin, totesi eräskin aikakauden saarnamies.⁷ Myös sähköittämisessä käytettyjen morse-aakkosten "isä" Samuel Morse profetoi ensimmäisessä lennätinviestissään, että keksinnön tarkoituksena ei ole levittää tietoa porsaanlihan hinnasta, vaan kysyä "What Hath God Wrought"?⁸ Kulttuurissa omaksuttiin eräänlainen missionaarinen rooli maailmassa. Maailma piti voittoa totuudella, ensin uskonnollisella ja sitten teknologisella.⁹

Kristinuskolle on ominaista, että se sisältää viestinnällisiä aineksia sekä transmissionaalisesta että rituaalisesta kommunikaatioajattelusta. Transmissionaalisesta, lähettäjakeskeisestä viestinnäntutkimuksen näkökulmasta kristinuskon viestintänäkemyks voidaan sijoittaa lähettäjä, sanoma, väline ja vastaanottaja -malliin. Kristinuskossa viestin välittäjänä on Jumala. Tämä Jumala on yksi,

⁴ Ks. esim. Fiske 1996; McQuail 1994; Pietilä 1997.

⁵ Carey 1990, 14-17.

⁶ Carey 1990, 203-204.

⁷ Carey 1990, 16; Miller 1965, 48.

⁸ Miller 1965, 52.

korkein olento. Hän on persoonallinen ja moraalinen ja haluaa "täydellistä ja varauksetonta vastausta luomiltaan ihmisiltä"¹⁰. Kristinuskon Jumala siis kommunikoi, on yhteydessä luotujensa kanssa. Kommunikaation välineenä on Raamattu, kristinuskon pyhä kirja, jossa Jumala ilmoittaa itsensä. Vastaanottajina taas ovat ihmiset, "kaikki kansat". Kristinuskon sanomana, suurena kertomuksena on kertomus ihmisen ja Jumalan yhteyden rikkoutumisesta ja tämän liiton uudistamisesta Jumalan Pojan uhrin avulla. Kristinusko on luonteeltaan myös ekspansiivinen uskonto. Kristityille on annettu Raamatussa tehtävä "Menkää siis ja tehkää kaikki kansat minun (Kristuksen) opetuslapsiksi: kastakaa heitä Isän ja Pojan ja Pyhän Hengen nimeen ja opettakaa heitä noudattamaan kaikkea, mitä minä (Kristus) olen käskenyt teidän noudattaa."¹¹ Näin toteutuu transmissioaalinen viestintäajatus viestin viemisestä eteenpäin sekä ajassa että tilassa.¹² Kristinusko sisältää kuitenkin myös aineksia rituaalisesta kommunikaatioajattelusta. Uskonnollinen viestintä toimii jatkuvasti yhteisön, esimerkiksi seurakunnan, jakaman kulttuurin ja sen hyväksymien uskomusten luojana, soveltajana ja siirtäjänä. Tällöin uskonnollisen viestinnän avulla ei pyritä ensisijaisesti viemään viestiä eteenpäin tilassa, vaan turvaamaan yhteisön säilyminen ja jatkuvuus ajassa. Rituaalista uskonnollista viestintää edustavat erityisesti pyhät uskonnolliset seremoniat: jumalanpalvelus, kaste, ehtoollinen.¹³

Careyn ajattelussa rituaalista ja transmissioaalista viestintänäkemyistä ei tarkastella ensisijaisesti toisiaan poissulkevasta näkökulmasta. Rituaalimalli ei siis sulje pois viestinnän informatiivisia funktioita. Rituaalimallissa kuitenkin väitetään, että näitä informatiivisia prosesseja ei kyetä ymmärtämään oikein, jos niitä ei tarkastella rituaalisen viestintänäkemyksen kehiksestä. Toisin sanoen Careyn ajatuskulkuja seuraten; kristilliseen viestintään liittyy aina informatiivinen puolensa, mutta se on nähtävä rituaalisuuden kehiksessä.¹⁴

⁹ Carey 1990, 178; Miller 1965, 52.

¹⁰ Hick 1992, 11.

¹¹ Matt.28:19-20.

¹² Kristinuskon transmissioaaliseen viestintänäkemyksestä juotaa juurensa myös propaganda-käsitteen historia. Käsite propaganda sai alkunsa vuonna 1622 Paavi Gregorius XV:n perustamasta kongregatiosta "Sacra Congregatio Christiano Nomini Propaganda". Tämän instituution tarkoituksena oli levittää, propagoida, katolista uskoa sekä uuteen maailmaan että vahvistaa katolisuuden asemaa vanhalla mantereella Euroopassa. Jowett & O'Donnel 1986, 15, 48.

¹³ Carey 1990, 18.

1.1 Uskonto mediahistoriassa ja -kulttuurissa

Uskonnollisen viestinnän tutkimuksessa pelkkä viestinnällisten näkemysten erottelu ei kuitenkaan riitä. Uskonnollista viestintää on tarkasteltava myös niissä aktuaaleissa tai historiallisissa sosiaalisissa prosesseissa, mediahistoriallisissa ja -kulttuurisissa konteksteissa, joissa merkittäviä symbolisia muotoja luodaan, opitaan ja käytetään.¹⁵

Mediahistoriallisesti orientoituneet tutkijat ovat jaksotelleet historiaa eri medioiden hallitsemiin kausiin. Ranskalainen Régis Debray erottaa kolme mediahistoriallista kautta: sanan kauden, kirjoituksen kauden ja kuvan kauden. Samankaltaista ajattelua ovat edustaneet jo aikaisemmin myös kanadalaiset mediatutkijat Harold Innis ja hänen oppilaansa Marshall McLuhan. Innis kiinnitti mediahistoriallisessa erittelyssään erityistä huomiota siihen, miten erilaiset mediarakenteet luovat erilaisia edellytyksiä kulttuurin, talouden ja yhteiskunnan kehitykselle.¹⁶ Neljäs keskeinen mediahistoriallisten ja kulttuuristen muotojen välisten suhteiden tutkija on Walter J. Ong. Ong puolestaan jaottelee kulttuurit suullisiin, kirjoitustaitoisiin ja toissijaisiin suullisiin kulttuureihin (second orality). Ongin työn pohjalta hermeneuttista Raamatun tutkimusta on kehittänyt muun muassa Thomas Boomershin jaottelemalla mediakulttuuriset jaksot suullisen, käsinkirjoitetun, painetun tekstin, hiljaisen painetun tekstin ja sähköisen median aikaan.¹⁷

Yhteistä kaikille edellä mainituille tutkijoille on se, että he pyrkivät osoittamaan, että hallitsevalla mediahistoriallisella ajanjaksolla on aina läheinen yhteys kulttuuriin ja kulttuuriin muutoksiin. Kulttuurinen organisoituminen tapahtuu näin ollen aina jonkin hallitsevan median kentässä, jota puolestaan luonnehtivat tietyt yhteiskunnalliset, taloudelliset, ideologiset ja teknologiset reunaehdot. Myös Peter Horsfieldin mukaan mediat ja viestintä toimivat kulttuurissa ikään kuin eräänlaisena verkostona, joka muodostuu monimutkaisista ja moniulotteisista yhteyksistä sekä vuorovaikutuksellisista tasoista. Tästä median ja kulttuurin vuorovaikutteisesta suhteesta seuraa, että mediahistorialliset muutokset, siirryttäessä esimerkiksi suullisesta kulttuurista kirjoitettuun, vaikuttavat syvästi myös kulttuuriseen itseymmärrykseen, järjestäytymiseen ja arvo- ja merkitysjärjestelmien muotoutumiseen. Uudelleen määrittelemisen kohteiksi nousevat myös käsitykset ajasta, tilasta, instituutioista ja auktoriteettirakenteista. Horsfieldin ajattelussa kulttuurin ylle levittäytyvän viestinnällisen verkoston muuttuessa muutosprosessiin sysäytyvät myös edeltäneeseen mediahistorialliseen vaiheeseen ja sen synnyttämään viestinnälliseen verkostoon kiinnittyneet kulttuuriset mikro- ja makrotason liitokset. Uudessa tilanteessa ne voivat

¹⁴ Carey 1994, 87. Ks. myös Pietilä 1997, 288-290.

¹⁵ Carey 1990, 30.

¹⁶ Varis 1995, 92. Debray 1991; Innis 1951; McLuhan 1968.

¹⁷ Ong 1993; Boomershinesta ks. Horsfield 1997, 170-171.

vaihtaa paikkaa, merkitystä ja suuntaa, tai kadota jopa kokonaan. Muutosten luonne on silti harvoin yhtäkkinen. Se on pikemminkin prosessuaalinen. Aikaisemmat kommunikaation muodot ja tavat eivät välttämättä häviä, mutta ne joutuvat taistelemaan legitimitetistään ja paikastaan muuttuneessa mediakulttuurisessa kentässä uudella tavalla.¹⁸

Kulttuuriin sidottuna instituutiona myös kirkko on kulkenut mediahistoriallisen matkan suullisen kulttuurin ajasta kirjoitetun, painetun sanan kulttuurin kautta sähköiseen mediakulttuuriin.¹⁹ Walter Ongin käsittein sen viestinnällistä historiaa voidaankin pitää liikehdintänä suullisesta kontekstista kohti toissijaista suullista (second orality) kontekstia.²⁰ Mediahistoriallisen siirtymän ensimmäinen vaihe, muutos suullisesta kirjoituskulttuurin ja sen omaksuminen osaksi kristillisen kirkon viestintätapaa, oli luonnollisesti monimutkainen ja -muotoinen prosessi. Kirkon piirissä kirjoitettuun sanaan suhtauduttiin aluksi epäluuloisesti. (Näin siitäkkin huolimatta, että kirjallisella perinteellä on sinänsä ollut aina merkitystä kristinuskolle. Onhan se syntynyt juutalaisen kulttuurin pohjalle, joka puolestaan nojautuu pyhiin kirjoituksiin.) Kuten aina kun uusi media alkaa vallata alaa, syntyi myös tässä prosessissa taistelu sosiokulttuurisesta vallasta. Esille nousivat kysymykset: kenellä on pääsy tietoon, ja kenellä on asema ja resurssit luoda merkityksiä uudessa tilanteessa.²¹

Käsinkirjoitetun kulttuurin vallatessa alaa kirjoitukset alkoivat levitä laajemmalle, niistä tuli aikaisempaa julkisempia ja näin myös alttiimpia "väärille" tulkinnoille. Peter Horsfield on kiteyttänyt kristinuskossa tapahtuneen mediakulttuurisen muutoksen (suullisesta kirjoitettuun kulttuuriin) vaikutukset seuraavasti: 1) uskon sisältö määrittyi erityisestä yleiseksi 2) auktoriteettirakenne muuttui, apostolinen järjestys korvautui piispallisella hierarkialla, 3) uskon perustaksi muodostettiin kirjallinen kaanon ja oppi oikeasta uskosta.²²

Toinen merkittävä käänne kristillisen viestinnän harjoittamisessa tapahtui kirjapainotaidon keksimisen jälkeen renessanssin aikana 1500-luvulla. Käsinkirjoitetusta kirjallisen viestinnän ajasta siirryttiin painetun sanan aikaan, ensin ääneen luetun painetun sanan ja sittemmin hiljaisesti, yksin, luetun painetun sanan aikaan. Uuden teknologian myötä pyhiä tekstejä ja teolo-

¹⁸ Horsfield 1997, 169-172.

¹⁹ Myös visuaalisella kulttuurilla, kuvilla, esineillä, kuvataiteilla ja arkkitehtuurilla on ollut oma tärkeä merkityksensä kristillisten symbolien ja merkitysten esittämisessä kirkkohistorian eri ajanjaksoissa. Visuaalisen hurskauden historiasta ks. esim. Morgan 1998. Tutkimuksellisista rajaussyistä johtuen tässä työssä mediahistoriallinen jaksottelu on kuitenkin tehty ensisijaisesti (puhutun/kirjoitetun) kielen kommunikoimisessa käytettyjen keskeisten välineiden (medioiden) perusteella.

²⁰ Ong 1993.

²¹ Horsfield 1997, 172-175.

²² Horsfield 1997, 173-174.

gisia oivalluksia saatettiin myös jäljentää ja monistaa aikaisempaa tehokkaammin. Gutenbergin keksinnön nerokkuuden tiedosti myös saksalainen munkki Martti Luther, joka naulattuaan ensin teesinsä kirkon oveen, alkoi myöhemmin painattaa uskonnollisia löytöjään kaikelle kansalle luettavaksi. Luther kuvaili kirjapainotaitoa "Jumalan korkeimmaksi ja ylivoimaisimmaksi armon osoitukseksi, jonka kautta evankeliumia voidaan viedä eteenpäin".²³ Käytännössä kirjapainotaito merkitsi sitä, että reformaation johtajat kykenivät jakamaan nopeammin ja tehokkaammin ajatuksiaan sekä toisilleen että myös laajemmalle yleisölle. Syntyi voimakas uskonnollinen liikehdintä, jonka seurauksena roomalaiskatolinen kirkko repesi ja uusia protestanttisia kirkkokuntia ja kirkkoja alkoi syntyä. Reformaation seurauksena Raamattua alettiin kääntää eri maissa myös latinasta kansankielille.²⁴

Uusi mediateknologia muokkasi siis instrumentaalisia edellytyksiä levittää reformaation uskonnollisia ajatuksia. Sen vaikutukset olivat kuitenkin myös laajemmat. Uskonnollisen ajattelun sopeutuessa kirjapainoteknologiaan määrittyi jälleen uudelleen se, millainen informaatio oli merkityksellistä, ketkä olivat auktoriteetteja, millaisena usko näyttäytyi ja miten uskontoa piti harjoittaa. Esimerkiksi Mark Edwards huomauttaa teoksessaan *Printing Propaganda and Martin Luther*, että määrittellessään uudelleen auktoriteetteja kirjapainotaidon käyttö alkoi vähitellen murentaa, paradoksaalista kyllä, myös itse auktoriteetti-ajattelua. Kirjapainotaito loi tilanteen, jossa lukutaitoiselle yksilölle tarjoutui uudenlainen mahdollisuus alkaa tulkita ja ymmärtää lukemaansa omista henkilökohtaisista lähtökohdistaan. Toisin sanoen kirjapainotaidon keksiminen ja hyödyntäminen tarjosi välineitä uskonnollisen auktoriteettiaseman siirtämisessä kollektiivilta yksilölle.²⁵

Kirjapainokulttuurin hegemoninen asema jatkui varsin pitkään. Sen syntyprosessin laukaisi kirjapainotaidon keksiminen 1440-luvulla, ja sen merkitys alkoi heikentyä vasta 1900-luvulla. Nykyistä, 1800-luvun puolivälissä alkanutta ja 1900-luvulla kiihtyvästi edennyttä mediahistoriallista vaihetta voidaan kutsua kuvan kaudeksi (Debray) tai toissijaisen suullisen kulttuurin kaudeksi (Ong). Tyypillistä tälle mediakulttuuriselle ja -historialliselle ajalle on se, että sitä hallitsee ennen kaikkea visuaalinen ja sähköinen media, televisio. Tätä television hallitsemaa mediahistoriallista ja -kulttuurista aikaa luonnehtii mediakulttuuritutkija Douglas Kellnerin mukaan erityisesti medioitujen visuaalisten, viihteellisten ja kaupallisten ärsykkeiden runsaus. Postmoderni televisuaalinen sähköinen kulttuuri muodostaa verkoston, jonka säikeitä ovat niin mediateollisuus, (teknologia, tuotanto, kulutus), poliittinen sääntelyjärjestelmä kuin kapitalis-

²³ Eisenstein 1991, 304. Eisenstein viittaa Luther-sitaateissaan Blackin "The Printed Bible" artikkeliin. Black 1963, 432.

²⁴ Eisenstein 1991.

²⁵ Horsfield 1997, 174; Edwards 1994, 163-173.

tinen talousjärjestelmäkin.²⁶

Uskonnollisen viestinnän tutkimuksen kannalta on mielenkiintoista, että kristillisten kirkkojen kentässä tähän mediakulttuuriseen muutokseen vastaaminen on ollut paitsi hyvin eriaikaista myös erilaista. Suurten protestanttisten kristillisten kirkkojen sisällä mediahistoriallinen muutosprosessi painetun sanan kulttuurista sähköiseen kulttuuriin on edelleen käynnissä. Horsfieldin mukaan nämä suuret protestanttiset kirkot kuten luterilainen kirkko, identifioituvat edelleen vahvasti painettua sanaa korostavaan kulttuuriin ja eetokseen. Pitäessään kiinni kirjakulttuurin eetoksesta, korostaessaan yhtenäisyyttä, koherenssia ja universaalisuutta teologisen ajattelun ja ekumeenisen suuntautumisen päämääränä suurten valtavirran kristillisten kirkkojen mahdollisuudet käsitteellistää nykyistä mediakulttuurista muutosta, muotoilla uudenlaisia vastauksia muuttuneessa viestinnällisessä verkostossa ja resurssit täyttää omia kulttuurisia ja yhteisöllisiä tehtäviään, ovat kuitenkin joutuneet uudenlaisten haasteiden eteen. Sen sijaan niille kristillisille kirkkoille ja ryhmittymille, kuten evankelikaaleille ja fundamentalisteille etenkin Yhdysvalloissa, jotka ovat sekä halunneet että kyenneet aktiivisemmin muovaamaan teologisia ja käytännöllisiä strategioitaan selkeämmin sähköiseen ja visuaaliseen mediakulttuuriin sopiviksi, on tarjoutunut uudenlainen mahdollisuus nousta sekä yhteiskunnallisesta että kulttuurisesta marginaalista lähemmäs kohti sen keskiötä. Näin muutokset mediakulttuurissa ovat heijastuneet myös uskonnollisten instituutioiden keskinäisiin valta-suhteisiin sysäten ne liikkeeseen.²⁷

1.2 Tutkimuksen aihe

Tämän yleisen, lyhyen uskonnollis-mediahistoriallisen johdannon tarkoituksena on ollut tuoda lukija nykyiseen mediahistorialliseen ajanjaksoon. Näin siksi, että tässä uskonnollisen viestinnän tutkimuksessa katse suuntautuu nimenomaisesti television aikaan, mediahistorialliseen ja -kulttuuriseen aikakauteen. Tutkimuksen tavoitteena on pyrkiä kuvailemaan ja selittämään erityisesti medioiudun uskonnollisen viestinnän luonnetta ja olemusta sähköisen median - television - ja laajemmin myös postmodernin mediakulttuurin kontekstissa. Tutkimuksen esiymmärryksenä on eksplikoitu käsitys menneisyydessä vaikuttaneista mediahistoriallisista muutoksista ja uudesta haasteellisesta tilanteesta ympäröivän mediakulttuurin ja ns. kristillisen mediakulttuurin välillä.

²⁶ Kellner 1998, 9-10, 24-25; Real 1989; Debray 1991; Ong 1993; ks. myös Hietala 1992; Hietala 1996; Horsfield 1997; Goethals 1981.

²⁷ Horsfield 1997, 169, 176-177; Horsfield 1984; Hoover 1988.

Tutkimus on luonteeltaan monitieteinen ja varsin teoreettinen. Siinä liikutaan kulttuurintutkimuksen kehyksessä soveltaen niin mediatutkimuksen, sosiologian kuin antropologiankin lähestymistapoja. Puhtaasti teoreettinen työ ei kuitenkaan ole. Tutkimustani voi kuvata tapaustutkimukseksi, jossa laajaa ilmiötä pyritään valottamaan porautumalla valittuun yksittäiseen empiiriseen aineistoon ja rakentamalla sitten analyysin pohjalta uusia kulttuurisia makrotason yhteyksiä ja siltoja. Kvalitatiivisena tutkimuksena työssä pyritään kuvailemaan todellisuutta tietystä kehyksestä, joka muodostuu valituista teoreettisista ja metodisista näkökulmista.

Tutkimuksen aineistoksi valitsin yhdeksän suomalaista uskonnollista Rippituoli-ohjelmaa, jotka lähetettiin MTV3:lla syksyllä 1997. Kysymys on kristillisestä ohjelmasta, jonka taustalta löytyy erilaisia evankelis-luterilaisen kirkon piirissä vaikuttavia tahoja, keskeisimpänä taustayhteisönä urbaaniksi kuudenneksi herätysliikkeeksikin kutsuttu Tuomasyhteisö. Tutkimuksen aineisto ei siis sinänsä edusta suomalaisen kristillisen tai edes kirkollisen viestinnän valtavirtaa. Se ei ole keskeisen kirkollisen viestintäinstituution Kirkon tiedotuskeskuksen tuottama, eikä sitä esitetty tyypillisimmällä kirkollisen tv-viestinnän foorumilla, Yleisradiossa. Aineiston valintaperusteena ei siten ole ollut niinkään tyypillisuus tai edustavuus, vaan pikemminkin poikkeavuus.

Tutkijan kiinnostuksen herätti ensinnäkin se, että Rippituoli ohjelmaformaattina poikkesi ns. perinteisestä hartaus-genrestä. Se edusti ja edustaa edelleenkin Suomen mittapuussa lähes avantgardistista uskonnollisen viestinnän kokeilua, joka kuitenkin onnistui ylittämään valtakunnallisen kaupallisen kanavan MTV3:n kynnyksen ja saamaan lähetysaikaa. Myös ohjelman tekijäjoukko, urbaani kirkon sisällä toimiva Tuomasyhteisö, herätti kiinnostusta. Kolmas mielenkiinnon herättäjä oli itse ohjelman asetelma. Siinä katsoja viedään metaforisesti rippituoliin kuuntelemaan ja katsomaan mediavälitteisesti, kun syntinen tunnustaa vikansa. Juuri rippituoli on länsimaisessa historiassa vuosisatojen ajan ollut paikka, jossa uskonnollisen viestinnän inhimillinen ja jumalallinen puoli ovat kohdanneet. Rippituolissa Walter Fisherin käsittein homo narrans eli kertomuksia kertova ihminen on tunnustanut eli paljastanut sisimpänsä Jumalalle ja tämän maanpäälliselle edustajalle papille.²⁸ Vastavuoroisesti pappi on vapauttanut ripittäytyjän tarinansa taakasta ja luvannut hänelle paikan ikuisessa kertomuksessa, pelastuksessa. Reformaation myötä ripin perinne on etenkin protestanttisissa maissa häivytetty taka-alalle. Onkin mielenkiintoista, että vuosituhannen vaihtuessa postmodernien ja ekumeenisten tuulien puhaltaessa se on kaivettu jälleen esiin. Televisioon. Mediakulttuuri on tehnyt salaisesta julkista.²⁹ Uusi viini ei pysy vanhoissa leileissä. Näin myös uuden tutkijaa houkuttelee

²⁸ Fisher 1987.

²⁹ Ripin teologiasta ja luonteesta suomalaisessa uskonnollisessa kulttuurissa ks. esim. Kettunen 1998.

uusi ja erilainen aineisto.

Tutkimuksen otsikon muotoilu "Kertomuksia Rippituolissa. Uskonnollinen tv-ohjelma postmodernin mediakulttuurin kontekstissa" viittaa siihen, että tutkimuksen tarkoituksena on pyrkiä sijoittamaan analysoitava aineisto myös postmodernin sähköisen median ajan historialliseen ja kulttuuriseen kontekstiin. Keskeisiä tutkimuskysymyksiäni ovat:

- *Millä tavoin media ja uskonto ovat vuorovaikutuksessa keskenään postmodernissa kulttuurisessa kentässä?*
- *Miten mediakulttuurissa tapahtuneet muutokset ovat muovanneet uskonnollista televisioviestintää?*
- *Millaiset uskonnolliset diskurssit ja myyttiset kertomukset nousevat tarkastelun kohteena olevassa ohjelmassa keskiöön?*
- *Millainen on näiden uskonnollisten diskurssien ja kertomusten suhde postmodernin sekulaari-uskonnollisen³⁰ median kertomiin kertomuksiin?*

1.3 Tutkimuksen teoreettinen tausta

Miten sitten tutkia ja analysoida uskontoa postmodernissa mediakulttuurissa? Tässä työssä eräänlaisena koko tutkimuksen lävistävänä periaatteena on pyrkimys tarkastella uskontoa, mediaa ja kulttuuria uudentilaisesta teoreettisesta kehyksestä ja vuorovaikutuksellisesta näkökulmasta käsin. Kutsun tätä uudeksi postmoderniksi uskonnollisen viestinnän tutkimukseksi.³¹ Tutkimukseni teoreettista kehystä on ollut muovaamassa kiinnostukseni monitieteistä uskonnollisen viestinnän tutkimusta kohtaan. Suuntauksen pioneereja ovat yhdysvaltalainen Stewart M. Hoover ja norjalainen Knut Lundby. Kirjassaan *Rethinking Media, Religion, and Culture* Hoover ja Lundby useiden muiden alan tutkijoiden kanssa kehittelevät monitieteistä uskonnollisen viestinnän tutkimusta, joka teoreettisena projektina tarjoaa mahdollisuuden aikaisempaa monipuolisempaan ja syvälleluotaavampaan medioidun uskonnollisen viestinnän tutkimukseen. Kiteytetysti uuden uskonnollisen viestinnän tutkimuksessa on kysymys siitä, että se pyrkii kyseenalaistamaan eräitä perinteisen viestintätutkimuksen ja sosiologisen tutkimuksen keskeisiä ajatusmalleja pyrkien näin raivaamaan tilaa uudentilaisille kulttuurintutkimuksellisesti värityneille, postmoderneille teoreettisille malleille. Lisäksi se lähtee rohkeasti määrittelemään

³⁰ Käsitettä sekulaari-uskonnollinen media esitellään tarkemmin luvuissa kolme ja neljä.

³¹ Määrittely on kirjoittajan ja on ymmärrettävä lähinnä tutkimussuuntausta hahmottavana yleisluontoisena kiteytyksenä. Suuntauksena uusi uskonnollisen viestinnän tutkimus on varsin heterogeeninen, eikä esimerkiksi tutkimusotteen postmodernista luonteesta vallitse alan tutkijoiden keskuudessa yksimielisyyttä. Tieteenhistoriallisista paradigmaattisista muutoksista ks. esim. Kuhn 1994; Mills 1990.

uudelleen myös omia tutkimuskohteitaan uskontoa ja mediaa.³²

Uudessa uskonnollisen viestinnän tutkimuksessa suhtaudutaan siis kriittisesti instrumentaaliseen mediateoriaan nojaavaan hallinnolliseen uskonnollisen viestinnän tutkimusperinteeseen. Tässä tutkimusperinteessä mediaa tarkastellaan Careyn kuvaamasta transmissionaalisesta näkökulmasta lähinnä välineenä uskonnollisen viestin eteenpäin viemisessä tilassa. Näkökulma on lähettäjäkeskeinen ja institutionaalisen uskonnon.³³ Hallinnolliseen ja lähettäjäkeskeiseen tutkimusperinteeseen nojaavien tutkimusten heikkoutena uuden uskonnollisen viestinnän tutkijat pitävät sitä, että ne ovat keskittyneet liikaa ainoastaan perinteisten uskonnollisten instituutioiden, kuten esimerkiksi yhdysvaltalaisen televisioevankelistojen ja näiden edustamien uskonnollisten ryhmittymien viestinnällisten käytäntöjen ja mahdollisuuksien kartoittamiseen. Lisäksi ne ovat lähestyneet mediaa välineellisestä näkökulmasta käsin tarkastellen sitä lähinnä neutraalina (työ)välineenä uskonnollisen viestin välitysprosessissa.³⁴

Hallinnollinen tutkimusperinne on ollut vallitsevana myös Suomessa, erityisesti teologisessa tiedekunnassa tehdyissä uskonnollisen viestinnän tutkimuksissa, joskin sitä on harjoitettu myös viestintätieteissä. Helsingin yliopiston teologisessa tiedekunnassa tutkimukset ovat olleet pääasiassa pro gradu -töitä ja kiinnostus on kohdistunut useimmiten joko uskonnolliseen lehdistöön tai uskonnon asemaan sekulaareissa aikakaus- tai sanomalehdissä. Sähköisen viestinnän alueelta mielenkiintoa ovat herättäneet etenkin radion hartausohjelmat ja näiden uskonnollisten sisältöjen analyysi.³⁵ Tämän lisäksi sekä Kirkon tutkimuskeskus että Kirkon tiedotuskeskus ovat tuottaneet jonkin verran tutkimusmateriaalia uskonnollisesta viestinnästä Suomessa.³⁶ Viestintätieteissä

³² Hoover & Lundby 1997.

³³ Carey 1990; Hoover 1995, 136-145.

³⁴ Hoover & Lundby 1997, 7, 9, 20. Uskonnollisen viestinnän tutkimuksen eri näkökulmista laajemmin ks. esim. Abelman & Hoover 1990; Arthur 1993.

³⁵ Uskonnollisesta viestinnästä lehdistössä:

Korteniemi, Tuomo 1978: Side seurakuntaan. Lukijatutkimus seurakuntalehti Rauhan tervehdyksestä vuonna 1977. Käytännöllisen teologian pro gradu -työ. Helsingin yliopisto.

Uskonnollisesta viestinnästä sähköisissä viestimissä:

Häkämies, Hannu 1973: Radio- ja televisioseurakunta. Käytännöllisen teologian pro gradu -työ. Helsingin yliopisto.

Matilainen, Tero 1996: Minuutti sanaa paikallisradiossa. Mitä jos -lyhytohjelmien uskonnollisen radioviestinnän haasteiden kohtaajina. Käytännöllisen teologian pro gradu -työ. Helsingin yliopisto.

Niiranen, Pekka 1996: Arkkipiispasta leipäjonoon. Uskonto ja uskonnolliset yhteisöt Yleisradion televisio-uutisissa vuosina 1983 ja 1993. Käytännöllisen teologian pro gradu -työ. Helsingin yliopisto.

³⁶ Esimerkkeinä mainittakoon Castrén, Heikki 1992: Kirkko ja Yleisradio samalla kanavalla. Teoksessa Vapaa julkaistavaksi. Kirkon tiedotuskeskus 1967-1992. Kirkon tiedotuskeskus. Helsinki.

uskonnollista viestintää on tutkittu esimerkiksi Helsingin ja Jyväskylän yliopistoissa. Myös viestintätieteelliset tutkimukset ovat lähteneet tarkastelemaan uskonnollista viestintää selkeästi kristillisten instituutioiden tarkastelunäkökulmasta.³⁷ Suomessa antropologista uskonnollisen viestinnän tutkimusta on harjoittanut Päivikki Suojanen. Suojasen viestintäantropologisista tutkimuksista mainittakoon: "Saarna, saarnaaja, tilanne. Spontaanin saarnan tuottamisprosessi Länsi-Suomen rukoilevaisuudessa" sekä suomalaista ja amerikkalaista saarnapuhekulttuuria tarkasteleva "Ylipuhujat. Viestinnän näkökulmia uskontoon ja politiikkaan".³⁸ Kansainvälisesti arvioituna medioidun uskonnollisen viestinnän tutkimus on ollut vahvinta angloamerikkalaisessa maailmassa. (Vaikka tutkimus kuuluu sikäläisessäkin perinteessä akateemiselle reuna-alueelle.) Varsin runsaasti, erityisesti Yhdysvalloissa, on tutkittu ilmiötä nimeltä televisioevankelismi.³⁹

Uuden uskonnollisen viestintätutkimuksen teoreetikkojen Hooverin ja Lundbyn mukaan vuorovaikutusta median ja uskonnon välillä on tarkasteltava ensisijaisesti kulttuuristen prosessien kautta. Niin modernissa kuin postmodernissakin kulttuurisessa kontekstissa media ja uskonto muodostavat monisäikeisen toisiinsa kietoutuvan vyyhdin. Media avautuu uskonnolle niin symboleja tuottavissa kuin kulutuksen ja tulkinnankin prosesseissa. Hooverin ja Lundbyn ajattelussa media ei siis itsessään luo uskontoa. Pikemminkin mediaa voidaan lähestyä eräänlaisena uskonnollisia merkityksiä joko tietoisesti tai tiedostamatta tuottavana "raakamateriaalina". Tässä ajattelumallissa median käyttämisen ja kuluttamisen katsotaan olevan syvimmältään toimintaa, jossa pyrkimyksenä on synnyttää ja tuottaa absoluuttisia, autenttisia ja ontologisia merkityksiä. Näin median käyttäminen ja kuluttaminen tulee lähelle uskonnollista toimintaa. Lähestymistapa uskontoon on funktionaalinen substantiaalisen sijasta kommunikationäkemyksen sijoittuessa rituaalisen kategoriaan.⁴⁰

Huotari, Voitto 1977: Uskonnollisten radio- ja televisio-ohjelmien seuraaminen. Kirkon tutkimuslaitos. Sarja B N:o 29. Tampere.

³⁷ Ks. esim. Kurkola, Raija 1997: Kristillinen paikallisradioasema Helsinkiin? Potentiaaliset kuuntelijat ja heidän tavoittaminen. Viestinnän pro gradu -työ. Helsingin yliopisto.

Lehikoinen, Taisto 1997: Uskonnollinen radioviestintä Suomessa. Tavoitteet, keinot ja suhde mediakulttuuriin. Journalistiikan pro gradu -työ. Jyväskylän yliopisto.

Mäkinen, Lassi 1997: Hukkuvien hätähuudoista postmodernin uususkontoihin: Kotimaa-lehden lähetystyökuva vuosina 1965, 1975, 1985 ja 1995. Journalistiikan pro gradu -työ. Jyväskylän yliopisto.

Salomaa, Jari 1997: Kuinka armo kirkastui? Uskonnollisen lehtikielen ymmärrettävyys Sanansaattajassa. Journalistiikan pro gradu -työ. Jyväskylän yliopisto.

³⁸ Suojanen 1978; Suojanen 1988.

³⁹ Esimerkiksi Bruce, Steve 1990b: Pray TV: Televangelism in America. Routledge & Kegan Paul. London. Hadden, Jeffrey & Swann Charles 1981: Prime Time Preachers. The Rising Power of Televangelism. Addison-Wesley Publishing Company. Massachusetts.

Horsfield, Peter 1984: Religious Television. The American Experience. Longman. New York.

Lähinnä funktionaalista uskontonäkemyistä edustava tutkija Robert White määrittelee uskonnon ja median yhteiseksi tutkimuspinta-alaksi erityisesti sosiaalisen refleksiivisyyden eri tasojen ja ilmenemismuotojen tarkastelun. Tähän kuuluu: 1) Kulttuuristen käytäntöjen analyysi, jossa tarkastellaan sitä, miten kulttuurissa ylläpidetään ja luodaan merkityksiä. 2) Niiden prosessien tarkastelu, jotka määrittelevät sitä, miten kulttuurissa syntyy sosiaalisesti hyväksyttäviä ja hylättäviä merkitysrakennelmia. 3) Sellaisten käytäntöjen analyysi, jotka konstituivat ns. kulttuurin perusarvoja. Näitä kulttuurin ns. perusarvoja voidaan tutkia myös ilmenemismuotoina siitä, mitä kulttuurissa pidetään pyhänä ja koskemattomana. 4) Kulttuurin synnyttämien "time-in" ja "time-out" -alueiden tutkiminen, jotka puolestaan haastavat ja arvioivat jatkuvasti toisiaan.⁴¹ 5) ideologisten diskurssien välisten legitimizeettitaistelujen tutkiminen.⁴²

Uudempaa uskonnollisen viestinnän tutkimusperinnettä edustavista tutkimuksista mainittakoon kulttuurintutkimuksellisesti ja uskontoantropologisesti painottuvat mediatutkimukset, joissa muun muassa tv-genrejä tarkastellaan sosiaalisten rituaalien näkökulmasta. Lisäksi kiinnostusta ovat herättäneet erilaiset katsoja- tai vastaanottajatutkimukset, joissa tutkimuskohteina ovat ohjelmien ja lähettäjiä sijasta vastaanottajien eli katsojien muodostamat tulkinnat uskonnollisten viestien sisällöistä ja merkityksistä.⁴³ Myös uskonnollista uutisointia analysoiva tutkimus on nostanut viime vuosina päätään.⁴⁴ Viimeisenä uskonnon ja median suhteita tarkastelevana tutkimusalueena mainittakoon eettisiin kysymyksenasetteluihin nojaava tutkimus, jossa keskiöön on nostettu viestinnän etiikkaan ja kaupalliseen mediaan liittyvät kriittiset kysymykset. Uskonnon ja median suhteita eettisestä ja moraalisesta näkökulmasta ovat pohdiskelleet muun muassa yhdysvaltalaiset mediatutkijat Neil Postman ja William Fore sekä saksalainen nyky-

⁴⁰ Hoover & Lundby 1997, 5-7. Rituaalisesta kommunikaationäkemyksestä ks. Carey 1990.

⁴¹ Käsitteet "time-in" ja "time-out" ovat Klaus Bruhn Jensenin joukkoviestinnän teoriaansa varten muotoilemia. Tällä erottelulla Jensen tarkoittaa kulttuuristen toimintojen kaksijakoisuutta. "Time-out" kulttuuri viittaa kulttuuriin käytäntöihin, joiden pyrkimyksenä on ennustaa uusia kulttuurisen ja sosiaalisen toiminnan muotoja ja "time-in" kulttuuri puolestaan käytäntöjä, joiden pyrkimyksenä on muovata jo syntyneitä sosiaalisia ja kulttuurisia muotoja sekä käytänteitä. Bruhn Jensen 1995, 55-58.

⁴² White R. 1997, 44.

⁴³ Esimerkiksi Stout, Daniel & Buddenbaum, Judith 1996: *Religion and Mass Media, Audiences and Adaptations*. Sage Publications. Thousand Oaks. Teos sisältää useita artikkeleja, jotka käsittelevät uskonnollisia mediayleisöjä. Mediarituaalitutkimuksista ks. myös Goethals, Gregor 1981: *The TV Ritual: Worship at the Video Altar*. Beacon. Boston.

⁴⁴ Buddenbaum, Judith 1990: *Religion News Coverage in Commercial Network Newscasts. In Religious Television. Controversies and Conclusions*. Robert Abelman & Stewart M. Hoover (eds.). Ablex Publishing Corporation. Norwood, New Jersey.

Hoover, Stewart M. 1993: *Privatism, Authority and Autonomy in American Newspaper Coverage of Religion: The Readers Speak*. In *Religion and the Media. An Introductory Reader*. Chris Arthur (ed.). University of Wales Press. Cardiff.

Hoover, Stewart 1988: *Religion in the News. Faith and Journalism in American Public Discourse*. Sage Publications. Thousand Oaks.

teologi Dorothee Sölle.⁴⁵ Suomessa uutta uskonnollisen viestinnän tutkimusta on esitellyt ensimmäisenä Taisto Lehikoinen Jyväskylän yliopiston journalistiikan oppiaineeseen valmistuneessa mediauskontoa ja uskonnollista radioviestintää paikallisradioissa tarkastelevassa lisen-
siantintyössään.⁴⁶

Toisena keskeisenä uuden uskonnollisen viestinnän tutkimuksen ulottuvuutena on pyrkimys määritellä tutkimuskohteita, uskontoa ja mediaa, uudella tavalla. Uusi uskonnollisen viestinnän tutkimus laajentaa näin ollen myös uskonnon käsitteen määrittelyä. Uskonto määritellään pikem-
minkin antropologisesti tai uskonnon sosiologisesti kuin teologisesti. Uskonto nähdään tutkimus-
suuntauksessa Robert Bellahiin, Peter Bergeriin ja Clifford Geertziin viitaten kategoriana, joka symbolien ja synteisien avulla synnyttää kulttuurisesti merkityksellisiä uskomusjärjestelmiä.⁴⁷ Uskonto ei näin ollen käsittele ainoastaan yliluonnollisen transendentin ulottuvuutta. Siihen liittyvät eksplisiittisesti olemassaolon ontologiset ja kokemukselliset ulottuvuudet. Se käsittelee sekä olevaisuuden että merkityksen ongelmia. Uskonto liittyy myös yksilön laajempiin kosmisiin merkityksen kehyksiin Bergerin käsittein "pyhän kosmologiseen järjestykseen" ja luo näin ihmisen olemassaolon mielekkyyttä.⁴⁸ Tällä tavoin määriteltynä uskonto kategoriana lähentyy median kategorian ja mediatutkimusta. Erityisesti kulttuurintutkimuksellisesti painottuvat mediatutkimukset ovat alkaneet kiinnittää yhä enemmän huomiota siihen, kuinka myös media muodostaa merkityksiä ja kuinka vastaanottajat/katsojat tulkitsevat näitä merkityksiä.⁴⁹

Antropologisten draama- ja rituaalitutkimusten inspiroimina kulttuurintutkimuksellisesti suuntautuneet mediatutkijat ovat viime vuosina ryhtyneet tarkastelemaan myös mediaa

⁴⁵Postman, Neil 1987: *Huvitamme itsemme hengiltä: julkinen keskustelu viihteen valtakaudella*. WSOY. Porvoo.

Fore, William 1987: *Television and Religion. The Shaping of Faith, Values and Culture*. Augsburg. Minneapolis

Sölle, Dorothee 1993: "Thou Shalt Have No Other Jeans Before Me". In *Religion and Media. An Introductory Reader*. Chris Arthur (ed.). University of Wales Press. Cardiff.

⁴⁶Lehikoinen, Taisto 1998: *Mediauskonto. Tapauksena suomalaiset paikallisradiot*. Journalistiikan lisensiantintyö. Jyväskylän yliopisto.

⁴⁷Hoover & Lundby 1997, 17; Berger (1967)1990; Bellah 1970; Geertz 1973; Bergerin, Bellahin ja Geertzin edustamia uskontososiologisia traditiota esittelee myös Wuthnow teoksessaan: "Meaning and Moral Order. Explorations in Cultural Analysis. Wuthnow 1989a.

⁴⁸Berger 1990, 25-28.

⁴⁹Merkittävä rooli kulttuurintutkimuksellisesti painottuvan mediatutkimuksen kehittämisessä on ollut ns. brittiläisen kulttuurintutkimuksen koulukunnalla. Suuntauksen keskuspaikkana on pidetty vuonna 1964 Birminghamin yliopistoon perustettua Nykykulttuurin tutkimuskeskusta (Centre for Contemporary Cultural Studies). Ja sen kärkihahmoksi on noussut Stuart Hall, joka toimi keskuksen johtajana vuodesta 1969 vuoteen 1979. Hallin ajattelusta ks. esim. Hall 1992. Angloamerikkalaisesta kulttuurintutkimuksesta laajemmin ks. myös Williams 1988; Grossberg 1995; Carey 1990; Real 1996; Kellner 1998.

rituaalina ja sosiaalisena draamana. Merkittävänä rituaalista mediatutkimusta kehittäneenä henkilönä mainittakoon James Carey. Myöhemmin hänen perintöään ovat jatkaneet ja kehittäneet muun muassa Daniel Dayan & Elihu Katz. He ovat laajentaneet Careyn lähestymistapaa erityisesti Victor Turnerin sosiaalisten draama- ja rituaalitutkimusten viitoittamaan suuntaan.⁵⁰ Uskonnollisen viestinnän tutkimuksen kannalta antropologiset draama- ja rituaalitutkimukset tarjoavat mahdollisuuksia löytää yhteistä tarkastelupintaa sekä mediaan että uskontoon. Molempia voidaan analysoida sosiaalisina draamoina ja rituaaleina, joiden avulla yhteisöt toisaalta ylläpitävät, toisaalta luovat merkityksiä, symboleja, normeja ja arvoja.

Hallinnollisen uskonnollisen viestinnän tutkimuksen lisäksi postmodernit uskonnollisen viestinnän tutkijat haastavat myös modernin uskonnonsosiologian eräitä perusteesejä. Tutkimussuuntauksessa lähdetään liikkeelle, uskonnonsosiologiain tavoin, ajatuksesta, että perinteiset uskonnolliset instituutiot ovat menettäneen merkitystään etenkin 1900-luvun jälkipuoliskolla. Samaan aikaan mediainstituutiot ovat vahvistaneet rooliaan yhteiskunnallisina toimijoina ja julkisen tilan hallitsijoina. Myös uskonnollisuudessa on tapahtunut suunnan muutoksia. Kollektiivisesta, instituutioiden oppeihin nojaavasta uskonnollisuudesta on siirrytty yhä selkeämmin individualistiseen uskonnollisuuteen, jossa yksilö määrittelee aikaisempaa selkeämmin uskonsa sisällön ja luonteen.⁵¹

Uuden uskonnollisen viestinnän tutkijoiden ajattelussa uskonnollisten instituutioiden roolin heikentyminen ei kuitenkaan tarkoita sitä, että uskonnollisuus sinänsä olisi vähenemässä postmodernissa ajassa tai kulttuurissa. Uudessa uskonnollisen viestinnän tutkimuksessa halutaankin haastaa uskonnonsosiologiassa vallitsevan perinteinen sekularisointihypoteesi, (jossa uskonnon merkitys nähdään vähenevän yhteiskunnan modernisoitumisen myötä). Uskonnollisuuden ei nähdä niinkään vähenevän, vaan pikemminkin etsivän aikaisemmasta poikkeavia ilmaisu- ja ilmentymismuotoja.⁵²

Sosiologi Robert Wuthnow on kutsunut ennen kaikkea Yhdysvalloissa tapahtunutta kulttuurista muutosta uskonnollisuuden uudelleen rakentumiseksi (restructuring).⁵³ Uudelleen rakentuneeseen postmodernin ajan ja kulttuurin uskonnollisuuteen liittyy Stewart Hooverin mukaan⁵⁴:

⁵⁰ Carey 1990; Dayan & Katz 1994; Turner 1981; 1987.

⁵¹ Ks. esim. Bellah et. al. 1996; Wuthnow 1989b; Wuthnow 1992; Beyer 1994.

⁵² Uudesta paradigmasta ks. erityisesti Warner 1993; myös Clark and Hoover 1997, 314-315. Hoover & Venturelli 1996, 251-265. Sekularisaatiosta käydystä uskontososiologisesta keskustelusta ks. myös Ketola, Pesonen & Sjöblom 1997, 89-127.

⁵³ Wuthnow 1989b.

⁵⁴ Hoover 1998, 33-34.

1) Muodollisten uskonnollisten instituutioiden merkityksen oheneminen. Tämä näkyy muun muassa kirkkokuntaan liittyvän uskollisuuden vähenemisenä, kirkollisten instituutioiden kulttuurisen ja poliittisen painoarvon heikkenemisenä sekä itsenäisten kirkkojen ja seurakuntien huomattavana lisääntymisenä, kuten ei-perinteisten "ylikirkollisten" (para-church) uskonnollisten toimintaryhmien lisääntymisenä.

2) Vaihtoehtoisten ja niin sanottujen uusien uskontojen kuten new agen, uuspakanuuden ja aasialaisten uskontojen merkityksen lisääntyminen. Ilmiöön liittyy myös kasvava kiinnostus terapeutisiin suuntauksiin ja liikkeisiin.

3) Kehityssuunta, jota Hoover kutsuu Philip Hammondiin viitaten henkilökohtaisen autonomian merkityksen kasvuksi. Tämä on ilmiö, joka liittyy myös kahteen aikaisempaan kategoriaan. Uskonnollisen autonomian lisääntymisellä tarkoitetaan suuntausta, jossa nykyaikainen uskonnollisuus nähdään kokemuksena, jota uskonnon harjoittaja itse säätelee. Uskonnollinen auktoriteetti on toisin sanoen siirtynyt perinteisiltä instituutioilta yksilön omaan hallintaan. Uskonnollisuus näyttäytyy eräänlaisena cafeteria, josta yksilö valitsee henkilökohtaisen teologiansa, arvonsa, uskomuksensa ja kosmologiansa.

1.4 Tutkimuksen toteutus

Kiteyttäen, tässä tutkimuksessa edellä esitellyt uuden uskonnollisen viestinnän tutkimusteoreettiset ajattelumallit luovat seuraavanlaisen tutkimusasetelman: 1) Työssä irtaudutaan perinteisestä modernista uskonnonsosiologisesta ajattelumallista, jossa uskonto (pyhä) ja maallinen (profaani) erotetaan jyrkän dualistisesti toisistaan. Sen sijaan itse media konstruoidaan teoreettisesti julkiseksi tilaksi, jossa pyhä ja maallinen ovat vuorovaikutteisessa suhteessa keskenään ja käyvät jatkuvaa rajanvetoa suhteessa toisiinsa. Näin myös mediasta syntyy itsestään funktionaalisesti määriteltynä eräänlainen sekulaari-uskonnollinen tila. 2) Tämä sekulaari-uskonnollinen tila muodostaa kontekstin perinteisten uskonnollisten instituutioiden medioidulle viestinnälle. (Tässä työssä erityisesti tutkimuskohteena olevalle evankelis-luterilaiseen kirkkoon kuuluvan Tuomasyhteisön harjoittamalle kristilliselle televisioviestinnälle.) Yksinkertaistaen: Kirkko joutuu kilpailemaan uskonnollisten merkitysten tuottajana tilassa, joka on itsekkin laajasti määriteltynä uskonnollinen. Konkreettisimmin asetelma hahmottuu tarkasteltaessa erilaisia medioituja rituaaleja, joita tuottaa toisaalta kirkko, toisaalta media. Tutkimuksen kohteeksi nousee näin ollen näiden rituaalien dramatisoimien myyttisten kertomusten ja diskurssien vuorovaikutuksellisten suhteiden tarkastelu postmodernissa televisiokontekstissa. Itse tutkimuksen kulku on tiivistetysti seuraava:

- Mediakulttuurinen kontekstualisointi
- Tutkimusteoreettinen jäsenys
- Metodologisen kehityksen rakentaminen
- Empiirisen aineiston historiallinen kontekstualisointi
- Aineiston analyysi ja tulkinta
- Empirian ja teorian vuoropuhelu

Työ etenee teoreettiselta makrotasolta empiiriselle mikrotasolle ja jälleen makrotasolle, jossa empiria ja teoria kohtaavat uudella tasolla. Luvussa Televisuaalisuus postmodernissa mediakulttuurissa pyrin piirtämään kuvan mediakontekstista, jossa uskonnollista televisio-ohjelmaa tutkitaan. Syvennyn ensin pohtimaan työni keskeisiä käsitteitä: *uskontoa, mediaa, postmodernia* ja *kulttuuria* yleisellä, määritelmällisellä tasolla, jonka jälkeen tarkennan tutkimuksellisen katseeni erityisesti television luonteen hahmottelemiseen. Esittelen sen sisältämää medialogiikkaa ja terapeuttisia diskursseja.

Tutkimuksellisen kontekstualisoinnin jälkeen ryhdyn rakentamaan yksityiskohtaisesti työn teoreettista kehikkoa, uudenlaista uskonnon ja median vuorovaikutuksellista suhdetta. Teoria etenee metodologiseen tarkasteluun ja median, erityisesti television, luonteen hahmottamiseen rituaalisena ja myyttisenä välineenä. Tämän jälkeen alan asettaa edellä esiteltyjä teoreettis-metodologisia hahmotelmia uskonnollisen viestinnän empiirisen tutkimuksen historiallisiin konteksteihin. Tarkasteluesimerkeiksi on valittu yhdysvaltalaisen sähköisen kirkon tarkastelu ja suomalaisen evankelis-luterilaisen kirkon harjoittaman kristillisen (radio-) ja televisioviestinnän tarkastelu. Molempien esimerkkien avulla pohditaan kysymystä: Millä tavoin muutokset mediahistoriassa ja -kulttuurissa ovat muovanneet uskonnollista televisioviestintää?

Luvussa kuusi päästään varsinaiseen tutkimuksen empiirisen aineiston analyysiin. Nimitän tutkimukseni metodista tarkastelutapaa rituaalis-dramaaliseksi, sillä olen rakentanut metodologisen kehikkoni kulttuurintutkimuksellisesti painottuneen, draama-analyysia hyödyntävän mediatutkimuksen ja antropologisen rituaalitutkimuksen pohjalta.⁵⁵ Mediarituaalin kerronnallista rakennetta tarkastelen erityisesti draamallisen ja vielä tarkentaen, dramaturgisen kehityksen läpi. Analysoin muun muassa ohjelmien juonellisia rakenteita, henkilöhahmojen rooleja ja tehtäviä sekä ohjelman sisään rakennettuja draamallisia jännitteitä. Ohjelmissa esiintyvien kertomusten

⁵⁵ Rituaalisen mediatutkimuksen yhtenä keskeisenä vaikuttajahahmona pidetään jo edelläkin esiteltyä James Careytä. Carey 1990. Sittenmin rituaalista mediatutkimusta ovat kehittäneet esimerkiksi Dayan & Katz 1994; sekä Real 1996. Suomalaisesta kerronnallista eli narratologista mediatutkimuksesta ks. esim. Hietala 1990; Hietala 1996; Pietilä 1995; Ridell 1998. Journalistisesta draamatutkimuksesta ks. esim. Steinbock 1994; Virtapohja 1998; Kantola 1997a; Kantola 1998; Hiltunen 1999.

tekstuaalisia ja myyttisiä rakenteita lähestyn soveltamalla diskurssianalyttistä tutkimusotetta ja strukturalistisesti orientoitunutta myyttianalyysia.⁵⁶ Yksityiskohtaisen analyysin jälkeen palasista ryhdytään muodostamaan uudenlaista synteesiä. Tarkoituksena on eksplikoida luvussa seitsemän: Millaiset uskonnolliset diskurssit ja kertomukset ovat keskiössä? Millaisia funktioita valitulla diskursiivisella strategialla on medioidussa rituaalissa? Millaisia pyhiä, uskonnollisia merkityksiä se tuottaa? Millaisia arvoja ja ajattelumalleja se representoi? Kiteyttäen, millaisesta uskonnollisuudesta tässä ohjelmassa on kysymys?

Analyysitapani nousee kulttuurisen tekstintutkimuksen perinteestä. Analysoin ohjelmia teksteinä, jotka tuottavat erilaisia merkityksiä. Tämä merkitysten tuottamisprosessi ei ole kuitenkaan yksisuuntainen prosessi, vaan tekstien merkitysten tulkinnan ymmärretään olevan aina myös sidoksissa konteksteihin ja lukijoihin.⁵⁷ Tekstit ovat luonteeltaan siis representaatiota, esityksiä todellisuudesta. Usein nämä representaatiot ovat puettut kerronnallisiin muotoihin. Lähdenkin analyysissani ajatuksesta, että tutkimuskohteeksi valitsemissani ohjelmissa tuotetaan ja konsturoidaan tietynlaisia uskonnollisia kertomuksia todellisuudesta. Kerronnan avulla uskonnollinen kokemus puetaan ikään kuin muotteihin, jotka puolestaan antavat muotoa ja järjestystä maailmalle jossa elämme. Kerrontaa voisi kuvata myös Mikko Lehtoseen viitaten pyrkimykseksi jäsentää kuulemaamme, kokemaamme ja näkemäämme ainesta syyn ja seurauksen ketjuihin, joilla siis on alkunsa, keskikohtansa ja loppunsa. Kertomukset sisältävät arvostelmia tapahtumien luonteesta sekä tietoa siitä, kuinka kertoja tuntee kertomansa tapahtumat. Kysymys on pitkälti prosessista, johon liittyy vahvasti myös arvottamisen ulottuvuus. Kerronta rakentuu valinnoille, se tapahtuu jostakin näkökulmasta, eikä siinä siten ole mitään "luonnollista".⁵⁸

Tutkimuksen kahdeksannessa ja yhdeksännessä luvussa seuraa analyysin tulosten tulkinta ensin medialoogisessa ja sitten vieläkin laajemmassa, mediakulttuurisessa, kontekstissa. Palaan jälleen perusteemaani: median ja uskonnon vuorovaikutuksellisen suhteen pohtimiseen. Osiossa arvioidaan Rippituolin edustaman uskonnollisuuden suhdetta postmodernin median kertomiin omiin sekulaari-uskonnollisiin kertomuksiin ja myytteihin. Kysyn myös sitä, millä tavoin postmodernin television medialogiikka selittää ja muovaa medioitua uskonnollisuutta? Ja miten postmoderni mediakulttuuri yleisenä kategoriana selittää uskonnollisuudessa ja sen ilmaisutavoissa tapahtuneita muutoksia? Tutkimuksen viimeisessä luvussa tarkastelen tutkimuksen paikkaa laajemmin uskonnollisen viestinnän tutkimuksen kentässä ja sen merkitystä suomalaisen uskonnollisen viestinnän ja kristillisyyden kentässä. Luvun haasteena on myös suunnata katse

⁵⁶ Strukturalistisen kulttuuri- ja mediatutkimuksen kehityksestä ks. esim. Alasuutari 1989, 93-123. Kriittisestä diskurssianalyysista ks. esim. Fairclough 1997. Sosiologisesti painottuvasta diskurssitutkimuksesta ks. Wuthnow 1989c.

⁵⁷ Lehtonen 1998, 114.

tulevaisuuteen ja luonnehtia sitä, mihin suuntaan tämän kaltaista tutkimusta olisi syytä jatkossa viedä.

⁵⁸ Lehtonen 1998, 118-119. Ks. myös Fornäs 1998, 179-182, 218-228.

2 TELEVISUAALISUUS POSTMODERNISSA MEDIAKULTTUURISSA

Rippituolissa kerrottuja uskonnollisia kertomuksia ja niiden paikkaa postmodernissa mediakulttuurisessa kontekstissa on vaikea hahmottaa, jos on selvittämättä mitä *uskonnolla*, *postmodernilla*, *medialla* ja *kulttuurilla* oikeastaan tarkoitetaan. Yhteistä käsitteille on ainakin se, että ne ovat kaikki laajoja ja monimerkityksisiä käsitevaruuksia, joiden absoluuttinen määritelmällinen vangitseminen lienee mahdotonta. Tiedostaen tämän, pyrkimyksenä ei työssä olekaan esittää tyhjentäviä uskontoa, postmodernia, mediaa tai kulttuuria koskevia määritelmiä. Pikemminkin tarkoituksena on luonnehtia kyseisiä käsitteellisiä ilmiöitä jo tietyissä rajatuissa puitteissa ja konteksteissa.⁵⁹

Käsitteen uskonto kohdalla kysymys on sikäli monimutkainen, että työssä liikutaan kahdella eri määritelmällisellä tasolla. Toisaalta uskonto määritellään substantiaalisesti. Huomio kiinnittyy uskuntoon instituutiona, kirkkona. Esimerkiksi tutkimuksen empiirisessä analyysissä instituutiolla tarkoitetaan Suomen evankelis-luterilaista kirkkoinstituutiota. Toisella tasolla uskonto määritellään taas funktionaalisesti.⁶⁰ Kulttuuriantropologi Clifford Geertzin tosin varsin abstraktiin ja yleisellä tasolla liikkuvaan uskonnon määritelmään nojautuen funktionaalinen uskonto nähdään tässä: "1) symbolien järjestelmänä, joka toimii 2) saadakseen aikaan voimakkaita, laaja-alaisia ja pitkäaikaisia mielialoja ja motivaatioita ihmisissä 3) muodostamalla käsityksiä olemassaolon yleisestä järjestyksestä ja 4) antamalla näille käsityksille sellaisen asiallisuuden olemuksen, että 5) mielialat ja motivaatiot tuntuvat erityisen realistisilta."⁶¹ Geertzin ajatuskulkua seuraten uskonto näin ollen "kanavoi inhimillistä toimintaa tarkasteltavaan kosmiseen järjestykseen ja heijastaa kosmisen järjestyksen kuvia inhimillisen kokemuksen tasolle."⁶² Näkemystä täydennetään vielä Peter Bergerin pyhän kosmologisen järjestyksen käsitteellä, jolloin Geertzin luonnehtimaa symbolien järjestelmästä muotoutuvaa kosmista järjestystä tarkastellaan erityisesti pyhän ja maallisen kategorioiden avulla. Näin uskonto päädytään esittämään pyhänä kosmologisena järjestyksenä, joka 1) inhimillisyyden sisältävänä ulottuvuutena liittyy yksilön elämään ja todellisuuteen ja joka 2) inhimillisyyden ylittävänä ulottuvuutena liittyy yksilön ja tämän elämän osaksi perimmäistä merkityksellistä järjestystä.⁶³

⁵⁹ Vrt. Kellnerin pragmaattiseen ja kontekstuaaliseen teorianäkemykseen. Kellner 1998, 36.

⁶⁰ Uskontokäsitteen määritelmistä Pentikäinen 1986, 13-16. Substantiaalisesta tai nominalistisesta uskontokäsityksestä Spiro 1986, 49-87.

⁶¹ Geertz 1986, 93.

⁶² Geertz 1986, 92.

Käsitteitä media ja kulttuuri taas lähestytään ensisijaisesti tarkastelemalla niitä neljännen merkittävän tutkimuskäsitteen, postmodernin kontekstissa.⁶⁴ Tässä kontekstissa media ja kulttuuri muodostavat uuden käsitteellisen ilmiön, postmodernin mediakulttuurin. Sillä tarkoitetaan kulttuuria, joka toisaalta syntyy ja ilmenee postmodernin ajan mediassa ja joka toisaalta myös muovaa aikakauden yhteiskunnan muita ilmiöitä ja rakenteita, kuten esimerkiksi uskontoa, politiikkaa tai urheilua. On syytä kuitenkin korostaa, että mediakulttuurissa ei ole kysymys yksisuuntaisesta prosessista, jossa mediat ainoina instituutioina sanelevat yhteiskunnan suunnan, vaan vuorovaikutuksellisista prosesseista median ja organisoituneen institutionaalisen käyttäytymisen välillä.⁶⁵ Ennen sukeltamista postmodernin ja mediakulttuurin syvyyksiin lienee syytä kirjata vielä se, mitä kulttuurilla tässä tarkoitetaan. Määrittelen "kulttuurin" tässä varsin laajasti uskonnonsosiologi Robert Wuthnown mukaan: "Kulttuuri on viestinnällinen ja/tai symboleja luova sosiaalisen toiminnan muoto". Se siis kattaa sisäänsä kaiken sen, Wuthnown ajattelussa erityisesti luonteeltaan kommunikatiivisen toiminnan, jonka avulla ihmiset rakentavat sosiaalisen todellisuutensa, luovat yhteiskuntansa ja identiteettinsä.⁶⁶

2.1 Postmoderni

Yhdysvaltalainen mediafilosofi Douglas Kellner lähtee mediakulttuurin tutkimuksessaan näkemyksestä, että kulttuuria tai kulttuurisia ilmiöitä ei voi tutkia ilman yhteiskuntateoriaa. Tutkimuksessa on siis hahmotettava sen yhteiskunnan dynamiikka, jossa mediakulttuuri ilmenee. Näin on tehtävä siksi, että kulttuurin muodostuminen ei tapahdu umpiossa. Yhteiskunta ja kulttuuri synnyttävät tuotteensa ja vaikutuksensa aina tietyissä konteksteissa.⁶⁷

Jo etymologisesti käsite postmoderni viittaa aikaan ja kulttuuriin modernin jälkeen. Se, elämmekö länsimaisessa kulttuurissa aate- ja kulttuurihistoriallisesti modernin jälkeistä aikaa, on ollut kii-vaan yhteiskuntatieteellisen ja filosofisen keskustelun aiheena jo useita vuosikymmeniä. Kriitikot arvostelevatkin etenkin kulttuurintutkimuksellisesti orientoituneita postmodernin tutkijoita siitä, että nämä ottavat käsitteen postmoderni tutkimuksissaan usein käyttöön ilman, että sen kiistanalaista luonnetta eritellään saati problematisoidaan riittävästi.⁶⁸ Aiheellisen kritiikin vuoksi pyrinkin seuraavassa kartoittamaan lyhyesti käsitteen historiaa ja luonnetta erityisesti me-

⁶³ Berger (1967) 1990, 25-26. Pyhästä kulttuurisena kategoriana ks. myös Anttonen 1996.

⁶⁴ Tosin historiallisen kontekstin rakentamisessa käsitettä mediakulttuuri on käytetty myös muussa kuin postmodernin mediakulttuurin mielessä.

⁶⁵ Altheide & Snow 1991, 9-10,12.

⁶⁶ Wuthnow 1989a, 57. Vrt. myös Fornäs 1998, 167-174; Kellner 1998, 10-11.

⁶⁷ Kellner 1998, 13.

⁶⁸ Postmodernista kulttuurintutkimuksesta ja sen kritiikistä Best & Kellner 1991; Kotkavirta & Sironen 1986; ks. myös Kellner 1998, 56-60; Pietilä 1997, 348-371. Vrt. Fornäs 1998, 31-66.

diatutkimuksen valossa.

Ensimmäisenä käsite postmoderni nousi esille kulttuurin alueella, kun Yhdysvalloissa 1960-luvulla käydyissä arkkitehtuuri- ja kulttuurikeskusteluissa ryhdyttiin vastustamaan modernistisen taiteen abstraktisuutta ja elitismia sekä kirjallisuudentutkimuksen moderneja muotoja. Ylistystä saivat osakseen uudet kulttuurikäytännöt, joille tyypillistä oli korkean ja matalan kulttuurin jaottelun murtaminen sekä perinteisen taiteilijan ja katselijan välisen rajan häivyttäminen. Taiteeseen tuotiin mediakulttuurin ikonit ja kuvat, ja taitelijoiden kuten Andy Warholin maalauksista tuli "postmodernismin" tunnusmerkkejä. "Isminä" postmodernismia käsiteltiin osana postmodernia kulttuuria ja vähitellen 1970-luvulla alkoi esiintyä aikaisempaa laajempia postmodernin ajan määritelmiä. Kotkavirran ja Sirosen mukaan vuorovaikutus vanhan ja uuden mantereiden välillä eteni karkeasti yksinkertaistaen siten, että yhdysvaltalainen älymystö kiinnostui ensin aikakauden ranskalaisen jälkistrukturalistisen filosofian ideoista ja rantautti niitä sitten uudelleen tulkittuina ja kehitettyinä takaisin Eurooppaan "postmodernin leimalla varustettuina".⁶⁹ Inspiraation synnyttäjinä toimivat muun muassa sellaiset ranskalaiset teoreetikot kuin Jean Baudrillard ja Jean-Francois Lyotard. Varsinaisesti ranskalaisen jälkistrukturalismin hedelmät muuntuivat postmoderneiksi teorioiksi vasta 1980-luvulla, jolloin postmodernia kulttuuria ja yhteiskuntaa koskevat diskurssit levisivät nopeasti ympäri akateemista maailmaa.⁷⁰

Vaikka on totta, että postmoderni synnytti akateemisessa maailmassa eräänlaisen ilmiön, varoittaa Kellner kuitenkin pitämästä keskustelua postmodernista vain muoti-ilmiönä. Postmodernit teoriat ovat saaneet tai ovat vähintäänkin saamassa vahvan jalansijan hyvin monissa akateemisissa oppialoissa: postmoderneja näkökulmia esitetään nyt niin filosofiassa, maantieteessä, taloustieteessä, antropologiassa kuin uskonnollisen viestinnänkin tutkimuksessa. Tuoreet tutkimusnäkökulmat tarjoavat uusia lähestymistapoja ja välineitä ymmärtää ympäröivää kulttuuria ja yhteiskuntaa tilanteessa, jossa vanhat modernit teoriat ja luokittelut ovat osoittaneet puutteellisuutensa tai riittämättömyytensä.⁷¹

Douglas Kellner on luonnehtinut postmodernia koskevaa diskurssia myös kulttuuriseksi ja teoreettiseksi rakennelmaksi, jota käytetään toisiinsa liittyvien ilmiöiden, tuotteiden ja käytäntöjen tulkinnassa ja selittämisessä. Kellnerin mukaan se mitä ja millaisia ilmiöitä ja käytäntöjä kulloinkin pidetään "postmoderneina", on itsekin tulosta teoreettisesta diskurssista,

⁶⁹ Kotkavirta & Sironen 1986, 24. Postmodernin historiasta tiivistetysti myös Kellner 1998, 60-61.

⁷⁰ Ranskalaisen strukturalismin, jälkistrukturalismin ja postmodernin teorian suhteista ks. esim. Best & Kellner 1991, 14-32.

⁷¹ Kellner 1998, 62.

jossa joitakin asioita tietyin perustein nimitetään postmoderneiksi ja joitakin toisia taas ei.⁷² Jotta käsite ei jäisi pelkäksi abstraktioksi, hyödynnän työssäni mediatutkija Michael Realin esittelemää postmodernia luonnehtivaa tutkimusdiskurssia. Real on koonnut määritelmällisen kehikkonsa eräiden keskeisten postmodernin teoreetikkojen ajatusten pohjalta. Esittelen kehikkoa soveltavin osin. Realin mukaan postmodernia luonnehtii⁷³:

1. Esteettisenä tyylinä pastissi. Käsitettä on käyttänyt yhdysvaltalainen postmodernin teoreetikko Fredric Jameson. Sillä tarkoitetaan tyyliä, joka lainaa ja yhdistelee erilaisia historian esteettisiä suuntauksia ja kulttuurintuotteita sitoutumatta niiden alkuperäisiin "merkityksiin" tai käyttöyhteyksiin.⁷⁴

2. Jean-Francois Lyotardiin viitaten suurten kertomusten katkeaminen. Etenkin usko suureen metakertomukseen tieteestä universaalisenä ongelmien ratkojana nähdään kadonneeksi.⁷⁵

3. Viestintäteknologian keskeisyys. Tämän teknologian avulla tarjoutuu globaali mahdollisuus päästä osalliseksi kulttuurin massatuotannosta ja Jean Baudrillardin käsittein simulaatiosta, jossa alkuperäistä muotoa ja sisältöä ei enää ole olemassa.⁷⁶

4. Mike Featherstonen problematisoima myöhäiskapitalismiin liittyvä kulutuskulttuuri, jossa tuotannon puritaaninen etiikka on korvautunut elämyksellisen kuluttamisen kaupallisella etiikalla.⁷⁷

5. Michel Foucaultin mukaan "järjellisen" jatkumon katkeaminen tai fragmentoituminen tietämisen ja kulttuurin muuntuessa epäjatkumojen muodoiksi, joissa ankkuroituja merkityksiä ja pysyviä periaatteita ei enää ole.⁷⁸ Tähän fragmentaatioon liittyy myös Zygmunt Baumanin mukaan kulttuurin "ylikuormittuminen". Sosiaalisessa elämässä tämä näkyy mielihyväperiaatteen, suhteellistumisen ja yksityistymisen korostamisena sekä yhteisöllisenä skitsofreniana, jossa leikittely erilaisilla persoonallisuuksilla on arkipäivää.⁷⁹

⁷² Kellner 1998, 61-62.

⁷³ Real 1996, 238-239.

⁷⁴ Jameson 1986, 227-279.

⁷⁵ Lyotard 1985.

⁷⁶ Baudrillard 1983.

⁷⁷ Featherstone 1991.

⁷⁸ Foucault 1999.

⁷⁹ Bauman 1994; Bauman 1996; Bauman 1998.

6. Kyvyttömyys ratkaista niitä dilemmoja, joita se niin kärjekkäästi ja vahvasti esittää.⁸⁰

Myös Realin kulttuurista muutosta kuvaava kaavio valaisee muutosta modernista postmoderniin⁸¹:

MODERNI:	POSTMODERNI:
Edistys tieteen ja järjen avulla	Suurten kertomusten katoaminen
Tehokas, funktionaalinen tyyli	Epäjatkuva, fragmentoitunut pastissi-tyyli
Teollistuminen Kaupungistuminen Koulutus	Viestintäteknologiat Simulaatio ja Massatuotanto
Rationaalinen tuotanto Monopolimarkkina-kapitalismi	Myöhäiskapitalistinen kulutuskulttuuri Tuotteistuminen
Täydellistyvä ihminen Sosiaalinen edistys	Mielihyväperiaate Monikulttuurisuus
Artikuloituneet ideat	Muutoksessa olevat olosuhteet

2.2 Mediakulttuuri

Realin postmodernia koskevien luonnehdintojen pohjalta voidaan väittää, että eräs keskeisimmistä postmodernin näyttämöistä on juuri media. Viestintäteknologian roolin kasvu, tuotteistetun kulttuurin massatuotanto, myöhäiskapitalistisen kulutuskulttuurin lisääntyminen ja mielihyväperiaatteen korostaminen ovat kaikki tekijöitä, jotka luovat, ylläpitävät ja muokkaavat mediaa ja mediakulttuuria. Länsimaisen yhteiskunnan voidaankin sanoa hengittävän yhä selkeämmin postmodernin mediakulttuurin tahdissa. Tällä tarkoitan laajimmassa mielessä sitä,

⁸⁰ Best & Kellner 1991.

että elämme kulttuurissa ja ajassa, jossa Altheiden ja Snown käsitteistöä lainaten ”sosiaalinen todellisuus rakennetaan, huomataan ja huomioidaan mediassa” yhä enenevässä määrin.⁸²

Postmodernin mediakulttuurin struktuurin muodostavat levyteollisuus, radio, elokuva ja lehdistö. Ja sen ytimessä, kulttuuria hallitsevana mediana, on televisio. Mediakulttuurissa nämä välineet yhdessä ovat tehneet kuvista, äänistä ja erilaisista spehtaakkeleista osan jokapäiväistä arkeamme. Televisuaalisena kulttuurina postmoderni mediakulttuuri hyödyntää ennen kaikkea auditiivisia ja visuaalisia kuvia ja se vetoaa tunteisiin ja ajatuksiin. Kysymys on syvästi kuvien kulttuurista. Mediakulttuuri on myös osa teollista kulttuuria. Sillä on vakiintunut logiikkansa, formaattinsa ja genrensä eli lajityyppinsä ja se noudattelee tiettyjä kaavoja, koodeja ja sääntöjä. Kaupallisena kulttuurina postmoderni mediakulttuuri tavoittelee myös suuria yleisöjä ja isoja voittoja. Tavoitellessaan laajaa yleisöä median on käsiteltävä myös ajankohtaisia teemoja ja ongelmia. Näin tehdessään mediakulttuuri luo Kellnerin mukaan ”kielen oman aikansa yhteiskunnalliselle todellisuudelle”⁸³. Postmodernin mediakulttuurin tuottamat medioidut ärsykkeet muovaavat luonnollisesti vapaa-aikaamme, poliittisia näkemyksiämme ja identiteettejämme. Ne myös muokkaavat käsityksiämme vallitsevasta todellisuudesta ja siihen liittyvistä arvoista. Mediakulttuuri määrittelee osaltaan sitä mitä pidetään hyvänä tai pahana, oikeana tai vääränä. Esittämiensä kertomusten ja kuvien avulla postmodernin ajan media tarjoaa symboleja ja myyttejä, jotka puolestaan synnyttävät yhtenäistä globaalia kulttuuria, postmodernia mediakulttuuria.⁸⁴

Mediakulttuuri on myös kiistanalainen alue. Sen sisällä taistellaan vallasta. Erilaiset keskeiset yhteiskuntaryhmät ja poliittiset ideologiat kilpailevat paikastaan kulttuurin ytimessä. Yleisölle nämä taistelut näyttäytyvät Kellnerin argumentaatiossa mediakulttuurin kuvissa, myyteissä, diskursseissa ja spehtaakkeleissa eli mediatapahtumissa. Oleellista mediakulttuurissa on, että se saa ihmiset samaistumaan vallitseviin yhteiskunnallisiin, poliittisiin ja uskonnollisiin ideologioihin ja totuuksiin, asemiin ja representaatioihin. Samaistamisprosessi ei kuitenkaan tapahdu yksisuuntaisesti. Katsojat voivat myös torjua median tuottamat vallitsevat merkitykset ja viestit ja luoda sen sijaan omat tulkintansa tai antaa omat merkityksensä tuotetulle kulttuurille. Vaikka mediakulttuuri siis toisaalta mukauttaakin ihmisiä vakiintuneeseen yhteiskuntajärjestykseen, niin se toisaalta myös antaa yleisöille keinoja vastustaa sitä, Kellner muistuttaa. Kysymys on hyvin monimutkaisesta kulttuurisesta ilmiöstä.⁸⁵

⁸¹ Real 1996, 261.

⁸² Altheide & Snow 1991, 10.

⁸³ Kellner 1998, 9.

⁸⁴ Kellner 1998, 9-13,24-25. Ks. myös Fornäs 1998, 174-179. Vrt. Real 1989, 13-41.

2.3 Television medialogiikka

Postmodernin mediakulttuurin ytimessä on, kuten edellä jo todettiin, televisio. Keskeisenä postmodernin ajan mediakulttuurisena instituutiona television yleinen muoto ja erityiset formaatit muovaavat ympäröivää yhteiskuntaa. David Altheiden ja Robert Snown mukaan yhteiskunnassa syntyvä kulttuurinen sisältö organisoituu ja määrittyy enenevässä määrin television sisältämän medialogiikan mukaisesti. Medialogiikalla Altheide ja Snow tarkoittavat yksinkertaisimmillaan muotoa, jonka mukaisesti esimerkiksi televisio luo, esittää ja siirtää informaatiota. Oleellisinta medialogiikassa ei ole kuitenkaan muodon rakenne sinänsä. Pikemminkin Altheide ja Snow näkevät muodon Georg Simmeliin nojautuen prosessuaalisena kehityksenä, jossa sosiaalinen toiminta tapahtuu.⁸⁶

Television medialogiikkaa hallitsee Altheiden ja Snown mukaan kaksi peruspiirrettä. Ensinnäkin televisio "syntyperältään" modernina viestintävälineenä on teknologinen keksintö ja siten sisältää itsessään pyrkimyksen rationaalisuuteen.⁸⁷ Niin viestijät, tuottajat kuin yleisötkin kohdistavat televisioon rationaalisia ja käytännöllisen logiikan mukaisia odotuksia. Toisin sanoen television odotetaan esittävän tärkeää, ajankohtaista ja täsmällistä informaatiota suhteellisen edullisin kustannuksin. Laajemmin tarkasteltuna television rationaalis-käytännöllinen luonne tekee siitä viestintämuodon, joka on periaatteiltaan yhteneväinen modernia yhteiskuntaa hallitsevan tieteellisen ajattelutavan kanssa. Toiseksi television medialogiikkaa luonnehtii keskeisesti se tapa, jolla ajankohtaista ja täsmällistä informaatiota esitetään. Postmodernissa televisiossa informaation esittämistapaa hallitsee viihteellisyys. Televisio pyrkii esittämään informaatiota synnyttämällä ja luomalla tunnekokemuksia. Näitä kokemuksia medialogiikan sisäistänyt yleisö siltä myös odottaa. Juuri rationaalis-käytännöllinen ja emotionaalinen viihteellinen logiikka tekevät televisiosta Altheiden ja Snown mukaan ainutlaatuisen viestintämuodon postmodernissa yhteiskunnassa.⁸⁸

⁸⁵ Kellner 1998, 12-13,24-25.

⁸⁶ Altheide & Snow 1991, 1-13.

⁸⁷ Modernin, rationaalisuuden ja viestintäteknologian suhteista ks. myös Carey 1990.

⁸⁸ Altheide & Snow 1991, 12.

2.4 "Kotoisuuden semiotiikka"

Medialogiikka operoi käytännössä mediaformaattien avulla.⁸⁹ Television (kuten jokaisen median) formaatit muodostuvat peruspiirteissään tietyistä vakiintuneista säännöistä, joiden pohjalle television ohjelmatuotanto rakennetaan. Nämä säännöt koskevat esimerkiksi materiaalin organisoinnin, esitystyylin, painopistealueiden ja ominaisten toimintatapojen järjestämistä. Television mediaformaatit vaihtelevat eri ohjelmien lajityyppien eli genrejen mukaan. Uutisgenren mediaformaatti on siis erilainen kuin hartausgenren. Oleellista on, että mediaformaattien lukutaito ei ole ainoastaan ohjelmien tuottajien pääomaa. Myös katsoja lukee tätä "median kielioppia" antaen ohjelmille erilaisia merkityksiä ja tulkintoja formaattisääntöihin nojautuen.⁹⁰

Varsin yleisellä tasolla television olemusta määrittää se, että se on välineenä arkinen ja tuttu. Arkista ja tuttua vaikutelmaa korostaa muun muassa se, että television tyypillisin paikka on kotona, olohuoneessa ja tavanomaisin yleisö perhe.⁹¹ Länsimaisen television medialogiikka onkin itse asiassa rakentunut pitkälti amerikkalaisen 1950-luvun mallin mukaisesti ydinperheen ympärille. Televisio noudattelee sekä ydinperheen päivärytmiä (paras katseluaika eli prime time on esimerkiksi Suomessa 18-21) että vuosirytmiiä. Kesän ja talven ohjelmistot vaihtelevat niin, että kesällä, lomakautena, ohjelmistoon valitaan vähemmän uutis- ja ajankohtaisohjelmia ja enemmän ns. kevyttä ohjelmistoa.⁹²

Television medialogiikalle on tyypillistä ns. audiovisuaalinen jatkumo. Ohjelmisto perustuu sarjamaisuuteen, samojen perustilanteiden ja ongelmien toistoon ja variointiin. Sarjamainen luonne tarjoaa tutut ja turvalliset puitteet jokailtaiselle katsomiskokemukselle. Sarjat voivat olla series-tyyppisiä, jolloin niissä seurataan saman päähenkilöjoukon toimia juonellisesti itsenäisten jaksojen puitteissa. Jokaisen jakson alussa esitetään siis tietty ongelma, joka sitten ratkaistaan ainakin jollakin tavoin jakson loppuessa. Series-tyyppisiin ohjelmiin kuuluu sekä fakta- että fiktio-ohjelmia. Toinen television sarjatyyppejä on taas serial-tyyppinen ohjelma, jossa jaksosta toiseen seurataan juonellisesti jatkuvaa sarjaa.⁹³ John Ellisin mukaan television pienimpänä peruselementtinä on puolestaan segmentti, korkeintaan viisi minuuttia kestävä suhteellisen

⁸⁹ Täydennän työssäni Altheiden ja Snown television medialogiikan esitystä etenkin televisiitutkija Veijo Hietalan audiovisuaalisen retoriikan ja televisiokulttuurin luonnehdinnoilla. Altheide & Snow 1991; Hietala 1996.

⁹⁰ Altheide & Snow 1991, 18. Television mediaformaattista yksityiskohtaisemmin Altheide & Snow 1991, 28-50.

⁹¹ Hellman 1988, 6; Ellis 1989, 113.

⁹² Hietala 1996, 34.

⁹³ Hietala 1996, 35, 37-38.

itsenäinen draamallinen yksikkö. Ellisin ajatus segmentistä peruselementtinä perustuu näkemykseen tv-tarjonnan luonteen sirpaleisuudesta. Television katsominen on harvoin täysin häiriötöntä. Ohjelmaan samaistuminen ja osallistumisen on näin usein luonteeltaan katkonaista.⁹⁴

Televisiotutkija Veijo Hietalan mukaan televisio-ohjelmiston sarjoittuminen kuvaa koko televisiotarjonnan tyypillistä tehtävää, ajantasaistamisfunktiota. Television medialogiikan mukaisesti katsojan halutaan palaavan ilta toisensa jälkeen television ääreen muodoltaan ja usein sisällöltäänkin ennakoitavien ohjelmien pariin. Katsojaa halutaan houkutelua tietämään, mitä "heille" eli eri ohjelmien televisiohahmoille (sekä fiktiivisille, esim. saippuaopperoiden roolihenkilöille että todellisille hahmoille, kuten esim. uutisten haastatteleuille poliitikoille) kuuluu. Vaikka ohjelmien yksittäiset jaksot saattaisivatkin sulkeutua eli saada ns. loppuratkaisun, tarina kuitenkin jatkuu. Television medialogiikan avulla tavoitellaankin sitä, että television puitteiden, muodon ja henkilöiden tuttuus houkuttaisi katsojaa kokemaan samantyyppisiä tilanteita aina vain uudelleen. Näin televisio pyrkii rakentamaan katsojan kanssa yhteisen ja ajankohtaisen todellisuuden.⁹⁵

Yhteisen todellisuuden vaikutelmaa vahvistaa Hietalan argumentaatiossa myös televisiossa käytetty lähikuva tai puolikuva, "puhuva pää" ("talking head"). Se on omiaan luomaan mielikuvaa realistisesta, arkisesta ja tasa-arvoisesta suhteesta katsojan ja television välillä. Lisäksi televisio elää katsojan kanssa "ikuisessa nykyhetkessä". Television audiovisuaalinen estetiikka painottaa spontaanisuutta, välittömyyttä, reaaliaikaisuutta, dramaattisuutta ja henkilökeskeisyyttä.⁹⁶ Medialogiikan korostaessa spontaaniutta, välittömyyttä ja aitoutta vaaditaan televisiossa esiintyviltä henkilöiltä myös näitä ominaisuuksia. Tv-esiintyjistä, jotka mediakykyjensä ja persoonallisuutensa avulla kykenevät esiintymään aidosti ja välittömästi, syntyy yleisön suosimia ja ihailemia televisiopersonallisuuksia. Televisiopersonallisuuden kyvyt piilevät nimenomaisesti taidoissa omaksua ja käyttää television medialogiikan sääntöjä ja sen formaattikriteeristöä. Aito televisiopersonallisuus kykenee myös luomaan todellisen tuntuisen suhteen itsensä ja katsojan välille.⁹⁷

Televisiopersonallisuus -ilmiö on läheisesti kytkeytynyt myös 1990-luvun länsimaisen television talk show -buumiin. Hietala liittää talk show -innostuksen kahteen mediakulttuurin synnyttämään ilmiöön: median tähti- ja julkkiskulttiin sekä katsojien tarpeeseen pysyä "ajan tasalla". Talk showt käsittelevät tyypillisesti jotakin julkisuuden henkilöä, tämän tekoja tai

⁹⁴ Hietala 1996, 35-36; Ellis 1989, 111-112; Altheide & Snow 1991, 28-32.

⁹⁵ Hietala 1996, 39; Altheide & Snow 1991, 31-40.

⁹⁶ Hietala 1996, 40. Altheide & Snow 1991, 33, 48.

⁹⁷ Hietala 1996, 52-55; Altheide & Snow 1991, 38-40. Ks. myös Peck 1995, 61-64; Isotalus 1996.

ajatuksia. Tuodessaan studioon säännöllisin väliajoin ajan tärkeimmät puheenaiheet ja ihmiset television talk showt kertovat katsojille "missä mennään". Ajantasaistamisfunktionsa mukaisesti ne pyrkivät synnyttämään tilanteen, jossa katsojan ikään kuin täytyy seurata ohjelmaa tietääkseen mistä ajassa puhutaan voidakseen osallistua tähän keskusteluun.⁹⁸

Julkiskulttuuria luo ja ylläpitää siis vahvasti televisio. Se luo julkisuuden henkilöille: misseille, urheilijoille, näyttelijöille ja poliitikoille rooleja tai tähtikuvia, joita se sitten itse pyrkii myös purkamaan esittelemällä esimerkiksi talk show -ohjelmissa julkisuudenhenkilöiden ja tähtien "tavallisen, arkisen puolen". Sekä talk show -ohjelman haastatteli ja että vieras voivat olla televisiopersonallisuuksia, ja näin itse asiassa usein onkin. Hietalan mukaan talk show -ohjelmille tyypillistä on myös eräänlainen "kotoisuuden semiotiikka", jossa kodikkaan juttutuokion avulla pyritään luomaan katsojalle tuntu aitoudesta. "Rooleistaan riisuttu julkkis on lihallisesti läsnä oman olohuoneemme nurkassa".⁹⁹

2.5 Terapeuttinen televisio

Mistä vaikutelma aitoudesta ja kotoisuudesta sitten syntyy? Yhdysvaltalaisen mediatutkijan Mimi Whiten mukaan tarkasteltaessa talk show -ohjelmien (ja yleensäkin television) diskursiivisia sisältöjä voidaan huomata, että länsimainen postmoderni televisio on täynnä tunnustavaa ja terapeuttista puhetta. Terapeuttiset ja tunnustukselliset diskurssit muodostavat siis Whiten ajattelussa postmodernin länsimaisen television keskeisimmän kertomuksen ja kerronnallisen strategian.¹⁰⁰ Käsitellessään tunnustuksellisia diskursseja White nojautuu Foucault'n määritelmään. Foucault'n määritelmän mukaisesti:

"Tunnustus on siis diskurssirituaali, jossa puhuva subjekti on myös lausuman subjekti. Tunnustus on myös valtasuhteessa paljastuva rituaali, sillä sitä ei tehdä ilman, että ainakin ajatellusti on läsnä toinen osapuoli, joka ei ole pelkkä keskustelukumppani: tuo toinen osapuoli on instanssi, joka tunnustusta edellyttää, joka siihen pakottaa, joka sitä arvioi ja tulee tuomitsemaan, rankaisemaan, armahtamaan, lohduttamaan ja sovittamaan. Tunnustus on rituaali, jossa totuus tekee itse itsensä autenttiseksi irrottautumalla esteistä ja niistä vastarinnosta, joita siihen oli kohdistunut sen muotoutumisvaiheessa. Tunnustus on siis rituaali, jossa pelkkä ulkoisista seurauksista riippumaton julkilausuminen saa lausujassa aikaan sisäisiä muutoksia: se tekee hänestä syyttömän, lunastaa hänet vapaaksi, puhdistaa hänet, päästää hänet pahasta, vapauttaa hänet ja lupaa hänelle pelastuksen."¹⁰¹

⁹⁸ Hietala 1996, 53-54.

⁹⁹ Hietala 1996, 52-55. Ks. myös Peck 1995, 61-64.

¹⁰⁰ White M. 1992; White M. 1997 54-71; ks. myös Peck 1995, 58-81; Peck 1997, 227-245.

¹⁰¹ Foucault 1999, 49.

Tyypillistä tunnustuksellisia ja terapeutisia strategioita hyödyntäville ohjelmille on Whiten mukaan se, että niissä ongelmat sekä esitetään että ratkaistaan tunnustukselliseen ja terapeuttiseen narratiiviin nojautuen. Tunnustamisen ja terapian avulla sekä haastateltava että katsoja "synnyttää" ohjelmassa myös oman sosiaalisen paikkansa ja identiteettinsä. White osoittaa analyysissään, että luonteenomaista television tunnustukselliselle ja terapeuttiselle puheelle on erityisesti se, että se on julkista. (Esimerkiksi talk show -ohjelmassa julkisvieras tunnustaa jonkin henkilökohtaisen ongelmansa haastattelijalle mahdollisesti sekä televisiyoyleisön että katsojien edessä.) Näin television katsojat kiedotaan Whiten argumentaatiossa diskurssin minä-sinä -rakenteeseen, joka puolestaan vahvistaa ohjelman synnyttämää aitouden ja elämyksellisyyden vaikutelmaa. Diskursiivisena strategiana television tunnustus- ja terapiapuhe poikkeaa näin ollen yksityisestä tunnustustilanteesta esimerkiksi papin ja seurakuntalaisen välillä. Televisiossa tunnustus ja terapiadiskurssit levittäytyvät yleisön tietoisuuteen teknologian, usein kaupallisen televisiotoiminnan, mainostettavien tuotteiden, ohjelmatyyppien ja juontavan televisiopersonallisuuden muodostaman verkon suodattamana. Tästä seuraa Whiten mukaan, että televisio myös muuttaa tunnustuksellisen tapahtuman ehtoja. Tunnustava puhe muuntuu. Se hajoaa ja lisääntyy. Se kääntyy itseensä ja alkaa määritellä uudelleen ilmaisunsa ehtoja, White luettelee. Syntyy tilanne, jossa sarjasta diskursiivisia asemia muodostuu suhteellisia ja epävakaita hierarkioita, jotka kilpailevat keskenään totuudesta, vallasta ja tuomioista. Näin televisio päättyy lopulta muuntamaan Whiten käsittein "sosiaalisen subjektiviteetin luonnetta totuutena".¹⁰²

Terapeutin ja tunnustuksellisen puheen suhde postmodernin ajan televisioon on Whiten argumentaatiossa moniulotteinen. Terapeutin puhe voidaan nähdä hänen mukaansa yhtenä postmodernin logiikan manifestaationa, jossa se tuottaa oman kertomuksensa yhtenä monien eri kertomusten joukossa. Toisaalta terapeutin eetos esittää itsensä myös metakertomuksena ajassa, jossa yhtenäinen järjestys, logiikka ja "jaettu todellisuus" on ehtinyt kadota.¹⁰³ Tällaisena metakertomuksena terapeutin eetos nostaa televisuaalisen "kommunikaation" henkilö- ja hyödykesuhteita sekä sosiaalisia suhteita hallitsevaksi paradigmaksi. Kiteyttäen: "Ihmissuhteita käsittelevien tapahtumien sarjana televisioterapia markkinoi diskursiivisten suhteiden ketjua, johon katsoja rohkaistaan osallistumaan: näin television terapeutit tarjoavat normatiivisen kokoelman puhumisen ja kuuntelemisen tapoja ja asemia."¹⁰⁴ Samalla nämä diskurssit osallistuvat sosiaalisten ja kulttuuristen identiteettien rakentamisprosesseihin, kuitenkin pyrkimättä tarjoamaan pysyviä, vakaita identiteettimalleja.¹⁰⁵

¹⁰² White M. 1992, 6-9.

¹⁰³ Vrt. Real 1996, 238-239.

¹⁰⁴ White M. 1997, 57.

¹⁰⁵ White M. 1997, 56-60.

3 UUSI USKONNOLLISEN VIESTINNÄN TUTKIMUS

Keskustelu postmodernin mediakulttuurin ja sen keskeisen viestintävälineen television luonteesta ja olemuksesta on haastanut myös uskonnollisen viestinnän tutkijoita pohtimaan uskonnon paikkaa postmodernin mediakulttuurin kontekstissa. Esimerkiksi Stewart Hoover, Robert White, Peter Horsfield, Gregor Goethals ja Robert Wuthnow ovat tahoillaan nostaneet esille kysymyksen: miten sijoittaa ja käsitteellistä uskonto ja uskonnollinen viestintä postmodernin mediakulttuurin kontekstiin? Problematiikka on nostanut esille uudella tavalla myös kysymyksen uskonnon, median ja kulttuurin (vuorovaikutuksellisista) suhteista. Tutkijat ovat lähteneet selvittämään kuuluuko uskonto postmodernissa mediakulttuurissa julkisen tilan (public sphere) vai yksityisen tilan (private sphere) piiriin? Entä merkitseekö ns. suurten institutionalisoitujen kirkkojen roolin heikkeneminen yhteiskunnassa yleistä maallistumiskehityksestä, vai viittaavatko merkit uusien uskonnollisten liikkeiden noususta (esimerkkinä televisioevangelismi) siihen, että pyhä olisi palaamassa julkiseen tilaan?¹⁰⁶

Näitä uskontoa, mediaa, pyhää, maallista, yksityistä ja julkista tilaa koskevia teemoja pohtiessaan medioidun eli mediavälitteisen uskonnollisen viestinnän tutkijat ovat palanneet (uskonnon)sosiologian klassikkojen Émile Durkheimin, Max Weberin ja Karl Marxin tekstien ääreen. Oleelliseksi tehtäväksi on noussut klassikkojen teksteistä nousevien käsitteiden: pyhän ja epäpyhän, uskonnollisen ja maallisen kategorioiden uudelleenarviointi ja tulkinta. Durkheimin, Weberin ja Marxin uudelleenluennan myötä uuden uskonnollisen viestinnän tutkijat ovat ryhtyneet asettamaan kyseenalaiseksi myös modernissa sosiaalitieteellisessä ajattelussa pitkään vallinnutta sekularisaatioparadigmaa. Ymmärtääksemme uuden uskonnollisen viestinnän tutkimuksen teoreettisia lähtökohtia ja sen tarjoamia tutkimuksellisia työvälineitä meidän on siis ensin palattava oppihistoriassa 1800-luvulle ja 1900-luvun alkuun Durkheimin, Weberin ja Marxin tulkintoihin uskonnon, yhteiskunnan ja kulttuurin suhteista.

3.1 Durkheimin ja Weberin uskontososiologinen perintö

Ranskalainen sosiologian klassikko Émile Durkheim tarkasteli uskontoa ennen kaikkea yhteisöllisenä ilmiönä. Durkheim piti uskontoa kaiken yhteisöllisen ja yhteiskunnallisen elämän "alkujuurena". Uskonto oli hänen mukaansa luonteeltaan kollektiivinen, yhteinen ja jakamaton. Juuri yhteisöllinen luonne erotti uskonnon Durkheimin ajattelussa myös magiasta, sillä "magialla

¹⁰⁶ Hoover 1995, 136-146; Hoover 1997, 283-297; White R. 1990, 23-31; 1997, 37-64; Goethals 1981; Goethals 1993, 25-39; Horsfield 1984; Horsfield 1997, 167-183; Wuthnow 1998, 60-72.

ei ole kirkkoa”¹⁰⁷:

”Todelliset uskonnolliset uskomukset ovat aina yhteisiä tietylle ryhmälle, joka tunnustaa ne omikseen ja joka harjoittaa niihin liittyviä riittejä. Ne eivät ole vain tämän ryhmän kaikkien jäsenten yksilöllisesti omaksomia; ne ovat jotakin koko ryhmälle kuuluvaa, ne tekevät sen ykseyden.”¹⁰⁸

Toinen keskeinen ulottuvuus Durkheimin uskontososioologisessa ajattelussa on pyhän (sacré) ja maallisen (profane) piirien erottaminen:

”Kaikissa tunnetuissa uskonnollisissa uskomuksissa, niin yksinkertaisissa kuin monimutkaisissakin, esiintyy yksi yhteinen piirre: ne edellyttävät että kaikki ajattelun kohteina olevat reaaliset ja ideaaliset seikat jakaantuvat kahdeksi luokaksi tai vastakkaiseksi ryhmittymäksi, jotka yleensä varustetaan kahdella toisistaan erottuvalla termillä ja jotka ovat riittävän hyvin ilmaistavissa sanoilla profaani ja pyhä.”¹⁰⁹

Olennaista on että tämä jaottelu on absoluuttinen. Sama asia ei voi samanaikaisesti Durkheimin mukaan kuulua sekä pyhän että profaanin piiriin. Siirtymää voi kyllä tapahtua, mutta se edellyttää erityisiä siirtymäriittejä. Pyhiä asioita myös suojellaan erilaisilla kielloilla. Näitä kieltoja sitten sovelletaan profaanin alueen asioihin. Durkheim määritteli myös uskomuksen ja riitin luonteen pyhä-profaani akselin avulla. Durkheim piti uskonnollisia uskomuksia mielikuvina pyhien asioiden luonteesta, keskinäisistä suhteista sekä suhteista profaaneihin asioihin. Uskonnollisilla riiteillä hän tarkoitti käyttäytymissäantöjä jotka määrittelivät, miten ihmisen tuli käyttäytyä pyhien asioiden suhteen. Tämä logiikka, jaottelu pyhään ja profaaniin on Durkheimin mukaan löydettävissä sittemmin kaikissa yhteisöllisissä jaotteluissa.¹¹⁰

Saksalainen sosiologi Max Weber puolestaan tarkasteli uskontoa ensisijaisesti länsimaisen kulttuurin erityislaatuisen rationalismin näkökulmasta. Weberin mukaan jokaisen selitysyriksen piti ottaa huomioon talouden perustavanlaatuisen merkitys kulttuurin rationaalisuutta tutkittaessa. Weberin ajattelussa taloudellisen rationalismin synty riippui 1) rationaalisesta tekniikasta 2) rationaalisesta oikeudesta 3) ihmisen kyvystä ja taipumuksesta tietynlaisiin elämäkäytäntöihin. Tärkeimpinä elämäkäytäntöjä muovaavina elementteinä Weber piti maagisia ja uskonnollisia mahteja sekä näihin kiinnittyneitä eettisiä

¹⁰⁷ Durkheim 1980, 62.

¹⁰⁸ Durkheim 1980, 61.

¹⁰⁹ Durkheim 1980, 55.

¹¹⁰ Durkheim 1980, 57-59; Durkheimin ajattelun keskeisiä piirteitä on esitelty esim. Töttö. Töttö 1996, 173-212.

velvollisuuskäsityksiä.¹¹¹

Weber, Durkheimin tavoin, erotti uskonnon magiasta. Magian maailmankuvaa hän piti yksitasoisena. Se oli luonteeltaan animistinen. Maailmaa hallitsivat henkiolennot, joiden taivuttelemiseen ja lepyttämiseen tarvittiin erilaisia maagisia käytäntöjä. Uskontoa Weber piti sen sijaan eriasteisesti ja eri suhteessa ihmisten käsitystä maailmasta rationaalistavana ilmiönä. Weber jakoi uskonnon kahteen ulottuvuuteen: manifestiin maailmaan ja takamaailmaan (Hinterwelt), jota hän piti uskonnollisten mielikuvien kohteena. Keskeisin kysymys uskonnossa, etenkin kulttuurin rationaalisuuden tarkastelun näkökulmasta, oli Weberin mukaan se, miten uskonnossa normitettiin ihmisen suhdetta manifestiin, tämänpuoleiseen maailmaan. Erityisesti kristinuskossa Weber piti keskeisenä ajatusta maailmasta radikaalisti erotetusta Jumalasta, joka vaati ihmisiä muuttamaan maailmaa eettisten periaatteiden mukaisesti. Weberin mukaan juuri tähän jännitteeseen Jumalan etiikan ja ihmisten maailman välillä sisältyi myös kristinuskon suuri rationaalistava potentiaali. Puhtaaksiviljellyimmässä muodossa jännite kahden maailman sekä ihmisen että Jumalan välillä tuli Weberin mukaan esille puritaanis-protestanttisessa uskontulkinnassa, jossa ihminen joutui yksin valtavan ja samalla salatun Jumalan (deus absconditus) eteen.¹¹²

Tästä oli Weberin mukaan seurauksena, että maailmasta muodostui puritaanille uskovaiselle ainoastaan pelastuksen välikappale. Yksinkertaistaen: maailmasta tuli puritaanin työkalu ja puritaanista Jumalan työkalu. Puritanismin maailmaan kohdistetuksi päämääräksi muodostui siten maailmallisuuden hylkääminen ja askeettisen säästäväisyyden noudattaminen. Motivoivana kimmokkeena toimi erityisesti kalvinilainen predestinaatio-oppitulkinta¹¹³, jossa maallisen siunauksen (esimerkiksi menestyksen ja varallisuuden) tulkittiin viittaavan ”hengelliseen siunaukseen” eli kuulumiseen valittujen, pelastettujen joukkoon. Nämä ajattelumallit synnyttivät Weberin mukaan ”metodisen elämäkäytännön”, joka muodostui vähitellen kontrolloivan luonteensa ansiosta laajojen joukkojen elämäkäytännöksi. Prosessi tuotti eräänlaisen maailmanhallinnan ohjelman, joka johti Weberin päättelyssä lopulta, varsin paradoksaalisesti, länsimaiseen rationaalistumisprosessiin ja maallistumiseen.¹¹⁴

Weberin ajattelukehyksessä puritaanis-protestanttisesta elämäkäytännöstä seurasi siis sekä ”asiallistumiskehitys” (Versachlichung) että sekularisoitumiskehitys. Maailman järjestykset

¹¹¹ Weber 1989, 53; Weber 1990, 19. Weberin uskontososiologisten käsitysten esittely perustuu jatkossa pääosin Hietaniemen (1987) sekä Gronowin ja Tötön (1996) Weber-esittelyihin.

¹¹² Hietaniemi 1987, 45-46, 51-52; Gronow & Töttö 1996, 292-293, 296.

¹¹³ Predestinaatio-oppi eli ennaltamääräämisoppi

¹¹⁴ Hietaniemi 1987, 51-52.

alkoivat toimia oman asiallistumislogiikkansa mukaisesti. Tämä tarkoitti esimerkiksi sitä, että työetiikka rikkoi lopulta kaikki maailmaan sisältyvät objektiiviset merkitykset ja ritualistiset käytännöt. Tämä taas vahvisti käsitystä maailmasta välineellisenä. Välineellistymiskehitys puolestaan johti lopulta sekularisoitumiseen ja modernin maailman syntyyn (Entzauberung), taian katoamiseen. Weberin analyysissä puritanismin laukaisemat Entzauberung ja Versachlichung synnyttivät näin lopulta omalakisesti arvostusjärjensä, jotka elivät omaa elämäänsä ja joiden logiikkaan yksilön oli alistuttava. Weberin ajattelussa kristinuskon sisältämä jännite loi näin ollen myös pohjan modernissa yhteiskunnassa ilmeneville jännitteille eri arvostusjärjestelmien välille.¹¹⁵

Uuden uskonnollisen viestintätutkimuksen mediateoriaa kehittäneen Robert Whiten mukaan yhteistä erityisesti moderneille, valistuksen poliittis-taloudelliseen projektiin nojaaville sosiaalitieteellisille tulkintatraditioille on ollut se, että ne ovat tarkastelleet niin Durkheimin kuin Weberinkin uskontoteoreettisia muotoiluja ennen kaikkea teollisen ja modernisoituvan kansallisvaltion näkökulmasta. Moderni sosiaalitiede siis toisaalta nosti uskonnollisen tunteen (Durkheimiin nojautuen) yhteiskunnan yhteisöllisen integraation perustaksi. Toisaalta taas se esitti (Weberiin nojautuen), että erityisesti kristinusko (tarkentaen protestanttisuus) tarjosi jäsenilleen tarvittavaa henkilökohtaista ja yhteisöllistä motivaatiota, jota sopeutuminen modernisoituvaan ja rationalisoituvaan yhteiskuntaan edellytti. Uskonnon rooli nähtiin tärkeäksi modernisoituvan ja teollistuvan yhteiskunnan kehityksessä, vaikka ajatteluperinteessä vallitsikin yksimielisyys siitä, että uskonto ja teologinen diskurssi olivat menettäneet valistuksen myötä keskeisen asemansa julkisen konsensuksen luojana ja ylläpitäjänä. Tästä seurasi myös oletus, että ennen pitkää traditionaalisen uskonnon merkitys modernisoituvassa yhteiskunnassa tulisi vähenevän ja marginalisoitumaan. Modernissa uskonnon sosiologiassa ja sosiaalitieteellisessä teoriakehityksessä sekularisaatiokehitys nähtiin väistämättömänä.¹¹⁶

¹¹⁵ Hietaniemi 1987, 51-52, 55; Gronow & Töttö 1996, 296. Weber käsittelee protestanttisia predestinaatio-oppitulkintoja erityisesti Protestanttinen etiikka ja kapitalismin henki -teoksen luvussa: "Askeettisen protestanttisuuden ammattietiikka". Weber 1990, 68-136.

¹¹⁶ White R. 1997, 38; Warner 1993, 1044-1093; Wuthnow 1989a, 23-36; Hoover & Venturelli 1996, 252.

3.2 Modernin sekularisaatioparadigman kritiikki

Erityisesti monitieteisen ja postmodernin uskonto- ja mediatutkimuksen piirissä on viime vuosikymmeninä herännyt kasvavaa tyytymättömyyttä durkheimiläisen ja weberiläisen modernin sosiaalitieteen uskontoteoreettisiin muotoiluihin. Sekularisaatiomallia on lähdetty kritikoimaan valistuksen ja modernin projektiin sitoutuneena oppihistoriallisena ja teoreettisena konstruktiona sekä toisaalta myös empiirisissä tutkimuksissa postmodernia uskonnollisuutta vajavaisesti ymmärtävänä ja selittävänä mallina. Ilmiönä kritiikki viittaa kehitykseen, josta myös mediatutkija Douglas Kellner kirjoittaa pohtiessaan modernin ja postmodernin tutkimusdiskurssin välistä suhdetta sekä postmodernin tutkimusdiskurssin luonnetta.¹¹⁷

Tieteenhistoriallisessa kritiikissään uskonto- ja mediatutkijat ovat alkaneet suhtautua varsin kriittisesti sosiologian klassikkojen tiukkaan kartesiolaiseen näkemykseen, jossa todellisuus näyttäytyy dualistisesti jakautuneena subjektin ja objektin, minän ja maailman sekä pyhän ja profaanin välisiin kategorioihin.¹¹⁸ Uuden uskonnollisen viestinnän tutkimuksessa lähtökohtaiseksi paradigmaattiseksi kehikseksi onkin hyväksytty berger-luckmannilainen näkemys todellisuudesta sosiaalisesti rakentuneena konstruktiona.¹¹⁹ Toiseksi kritiikkiä on herättänyt lineaaris-evolutionistinen ajattelumalli, näkemys uskonnon ja yhteiskunnan suhteesta, jossa yhteiskunnan oletetaan marssivan väijäämättömästi kohti maallistumista eli sekularisaatiota. On kuitenkin tärkeää huomauttaa, että kritiikillä ei pyritä koko sekularisaatio-käsitteen hylkäämiseen. Pikemminkin kysymyksessä on sekularisaatioteorian kritiikki kaikenkattavana, autonomisena, muodollisen statuksen omaavana paradigmaattisena mallina.¹²⁰

Stewart M. Hoover ja Shalini S. Venturelli ovat harjoittaneet modernin sekularisaatioparadigman kritiikkiä erityisesti sosiaalitieteellisen teoriakehityksen näkökulmasta. Artikkelissaan *The Category of the Religious: The Blindspot of Contemporary Media Theory?*¹²¹ Hoover ja Venturelli argumentoivat, että modernin sosiaalitieteen näkemys sekularisaatiokehityksestä on perustunut pitkälti teorioihin orgaanisesta yhteisöllisyydestä.¹²² Orgaaninen yhteisö, jota sosiologian klassikko Ferdinand Tönnies kuvasi käsitteellä "Gemeinschaft" on puolestaan ymmärretty Hooverin ja Venturellin mukaan modernissa sosiaalitutkimuksessa idealisoiduksi tilaksi

¹¹⁷ Kellner 1998. Tässä yhteydessä on huomautettava, etteivät kaikki uuden uskonnollisen viestinnän tutkimusta kehittäneet teoreetikot suinkaan pidä itseään selkeästi postmodernin tutkimusdiskurssin edustajina.

¹¹⁸ Ks. esim. Wuthnow 1989a, 23.

¹¹⁹ Berger & Luckmann (1966) 1994; Wuthnow 1989a; White 1997, 37-64; Hoover 1995, 136-146.

¹²⁰ Hoover & Venturelli 1996, 252.

¹²¹ Hoover & Venturelli 1996, 251-265.

menneisyydessä, jolloin "kulttuurin" ja "yhteiskunnan" piirit ovat olleet pitkälti rakenteellisesti yhteneväisiä. Yhteisöjen monimuotoistuksessa ja modernisoituessa kulttuurin ja yhteiskunnan piirien on vähitellen tulkittu irtautuneen toisistaan ja Gemeinschaft-suhteet ovat muuttuneet Tönniesin käsitemaailmaan viitaten "Gesellschaft"-suhteiksi.¹²³ Modernissa yhteiskuntatieteellisessä tutkimuksessa tätä dikotomista ajattelua on Hooverin ja Venturellin mukaan tulkittu nimenomaan evolutionistisesta tulkintaperspektiivistä, jolloin kehityksen on katsottu kulkevan kulttuurin ja yhteiskunnan piirien samuudesta (jossa henkinen ja materiaallinen ovat yhtä) niiden erottautumiseen ja eriytymiseen. Tässä prosessissa myös uskonnon ja tunteen alue sekä ontologisista lähtökohdista nouseva moraali (kulttuurin alue) on rajautunut selkeästi erilleen konkreettisen ja materiaallisen (yhteiskunnan) alueesta. Erottutumisen prosessissa alueet ovat asettuneet Hooverin ja Venturellin näkemyksen mukaan myös hierarkkiseen suhteeseen niin että yhteiskunnallinen, jota Hoover ja Venturelli nimittävät myös materiaaliseksi alueeksi, on saavuttanut ensisijaisen elämänalueen paikan, johon kulttuuri (eli elämänalue, jolla Hoover ja Venturelli tarkoittavat artikkelissa lähinnä henkisen ja uskonnollisen elämän aluetta) on asettunut alisteiseen funktionaaliseen suhteeseen. Prosessia kuvaa Hooverin ja Venturellin mukaan selkeimmin weberiläinen uskontososiologinen ajattelu. Asetelma on johtanut siihen, että modernissa sosiaalitieteellisessä ajatteluperinteessä henkistä tai uskonnollista elämänaluetta on tarkasteltu ikään kuin väistyvänä kategoriana modernissa yhteisöllisessä elämässä.¹²⁴ Hoover ja Venturelli argumentoivat:

"Meidän näkemyksemme mukaan tällaisesta tavasta ymmärtää uskonto, maallinen, yhteiskuntateoria ja yhteisöllinen ajattelu on ollut seurauksena pyrkimys rakentaa, tulkita ja ymmärtää sosiaalisten merkitysten maailmoja ainoastaan käytännöllisen ja rationaalisen alueen avulla, näin ei-rationaalinen ja uskonnollinen, esimerkiksi spirituaalinen¹²⁵ alue on jäänyt joko kokonaan huomiotta tai vähintäänkin taka-alalle."¹²⁶

Kysymyksessä on Hooverin ja Venturellin näkemyksen mukaan laajasti ottaen valistuksen projektin toteuttaminen: "rationaalisen mielen ja käytännöllisen toiminnan pyrkimys voittaa tunne ja tietämättömyys"¹²⁷. Nostaessaan sekulaarin rationaalisen periaatteen paradigmaattiseen asemaan moderni sosiaalitiede ja sen synnyttämä moderni tietoisuus on Hooverin ja Venturellin mukaan itse asiassa päätyneet toteuttamaan vain uutta uskonnollista projektia, jossa asetelmat

¹²² Ks. esim. Durkheim (1893)1990; Tönnies 1957.

¹²³ Tönnies 1957. Ks. myös Tötön tiivis esittely Tönniesin ajattelusta teoksessa Sosiologian klassikot. Töttö 1996, 154-172.

¹²⁴ Hoover & Venturelli 1996, 252.

¹²⁵ Tarkennus JSS.

¹²⁶ Hoover & Venturelli 1996, 252.

¹²⁷ Hoover & Venturelli 1996, 252.

ovat kääntyneet päinvastoin. Maallinen, sekulaari on nostettu pyhän asemaan, kun taas pyhä on alennettu maallisen asemaan.¹²⁸

Teoreettiset lähtökohdat ovat ohjanneet myös tutkimuksellista orientaatiota. Modernissa mediatutkimuksessa media on nimenomaisesti sijoitettu käytännöllisen ja rationaalisen alueen piiriin. (Onhan joukkoviestintä - massmedia - laajoja joukkoja saavuttavana teknologiskaupallisena järjestelmänä syntynyt nimenomaan modernin yhteiskunnan tuotoksena.) Tästä syystä mediaa ei myöskään ole nähty tarpeelliseksi tarkastella uskonnollisesta tutkimusperspektiivistä. Kun modernin dualistinen ajattelumalli, joka kategorisoi tietyt alueet absoluuttisesti ja hierarkkisesti pyhän ja maallisen kentän piiriin puretaan, tarjoutuu myös mediatutkimuksessa Hooverin ja Venturellin mukaan uudenlainen mahdollisuus tarkastella itse mediaa järjestelmänä, joka ei suinkaan ilmene puhtaasti käytännöllisenä ja rationaalisenä ilmiönä ja alueena vaan joka sisältää itse asiassa omat ritualisoidut järjestyksensä ja myyttiset kertomuksensa. Näin media voidaan konstruoida myöskin eräänlaisena sekulaari-uskonnollisena tilana, ontologisena ja rituaalisena uskomusjärjestelmänä.¹²⁹ Näin Hoover ja Venturelli päätyvät näkemykseen, että sekularisaatiossa postmodernissa ajassa onkin itse asiassa kysymys pikemminkin muutoksesta uskonnollisessa tietoisuudessa kuin muutoksesta kohti rationaalista ei-uskonnollista tietoisuutta.¹³⁰

Viimeisenä sekularisaatioparadigmaan kohdistettuna kritiikkinä mainittakoon laajaan empiriaan pohjautuvat Robert Wuthnown uskontososiologiset tutkimukset. Myös Wuthnow on tutkimuksissaan, jotka ovat käsitelleet 1950-luvun jälkeistä uskonnollisuutta länsimaisessa ja yhdysvaltalaisessa kontekstissa, pyrkinyt osoittamaan, että vääjäämättömän maallistumiskehityksen sijasta havaittavissa olisikin pikemminkin muutoksia uskonnollisuuden kvalitatiivisissa ominaisuuksissa, ihmisten uskonnollisissa käsityksissä, tietoisuudessa ja uskonnonharjoittamistavoissa. Myös Wuthnow tulkitsee ilmiötä perinteisestä sekularisaatioajattelusta poiketen uskonnon uudelleenrakentumisena (restructuring), ei sekularisaationa.¹³¹

¹²⁸ Hoover & Venturelli 1996, 254.

¹²⁹ Hoover & Venturelli 1996, 255. Ks. myös Carey 1990; Dayan & Katz 1994; Goethals 1981.

¹³⁰ Hoover & Venturelli 1996, 255; vrt. myös Vattimo 1999.

¹³¹ Wuthnow 1978; Wuthnow 1989b.

3.3 Pyhän ja maallisen kategorioiden uudelleentulkinta

Uuden uskonnollisen viestinnän tutkijat, kuten Hoover ja Venturelli eivät ole tyytyneet ainoastaan kritisoimaan modernia sosiaalitieteellistä teoriakehitystä. Pyrkimyksenä on ollut myös kehittää ja luoda uutta teoreettista ajattelua kritiikin pohjalta rakentamalla ajattelukehystä, joka kykenisi asettamaan uskonnon ("kulttuurin alueen") ja median ("yhteiskunnan alueen") kategoriat uudella tavalla vuorovaikutukselliseen suhteeseen keskenään.

Hoover ja Venturelli lähtevät liikkeelle Durkheimin yhteisöllisestä uskontonäkemyksestä. Weberin uskontososiologisista muotoiluista huomiota saavat puolestaan erityisesti hänen kulttuurinen rationaalistumiskehitys -mallinsa sekä Weberin käsitys uskonnon jännitteisestä ja kaksijakoisesta luonteesta toisaalta manifestia maailmaa luonnehtivana ja toisaalta takamaailmaa luonnehtivana järjestyksenä. Kolmas teoreetikko, johon Hoover ja Venturelli artikkelissaan nojautuvat, on Karl Marx.

Keskeiseksi teoreettiseksi lähtökohdaksi Hoover ja Venturelli nostavat Durkheimin ajatuksen uskonnosta yhteisöllisenä ilmiönä. Argumentaatio etenee seuraavasti: Koska uskonto on durkheimiläisittäin syvimmältä olemukseltaan yhteisöllinen ilmiö, voidaan kaikki yhteisön jakamat toiminnot ja rituaalit luokitella näin ollen pyhiksi. Näissä rituaaleissa pyhä toimii yhteisöllisten suhteiden symbolisena representoijana. Rituaalisissa toiminnoissa aktualisoituva pyhä nähdään siten eräänlaisena "oikopolkuna", jonka avulla yksilöllinen tietoisuus voi kohdata yhteisön kollektiivisen perustan.¹³²

Hooverin ja Venturellin ajattelussa erityisesti monimutkaisessa modernissa (tai postmodernissa¹³³) yhteiskunnassa symbolisten representaatioiden merkitys kasvaa, sillä yhteiskunnan monimuotoisuus voidaan tuoda yhteisön jäsenille esille näissä yhteiskunnissa ainoastaan jonkin tai joidenkin symbolisten representaatio-järjestelmien kautta. Tässä yhteydessä Hoover ja Venturelli nostavat esiin median. Hoover ja Venturelli viittaavat muun muassa John Deweyn ja James Careyn näkemyksiin symbolien ja yhteisöllisyyden suhteista ja argumentoivat, että paikka, tila tai alue, jossa näitä symbolisia representaatiota tarjotaan, on nyky-yhteiskunnassa yhä enenevässä määrin media. Median rooli nousee näin merkittäväksi myös Hooverin ja Venturellin luonnehtimassa sakralisaatioprosessissa - prosessissa, jossa pyhä nähdään osana postmodernin median luomaa julkista tilaa.¹³⁴

¹³² Hoover & Venturelli 1996, 254.

¹³³ Lisäys JSS.

¹³⁴ Hoover & Venturelli 1996, 254.

Toinen keskeinen Hooverin ja Venturellin kehittänyt ajatuskulku ammentaa puolestaan Max Weberin kristinuskon ja rationalisoitumisen välisiä suhteita käsittelevistä näkemyksistä. Weberin ajattelussa, Hooverin ja Venturellin argumentaatiossa, uskonnossa on kaikkein perimmäisimmältä olemukseltaan kysymys prosessista, jonka myötä syntyy merkitys toiminnalle ja käyttäytymiselle. Merkityksenannossa on puolestaan kysymys kulttuurisen arvottamisen prosessista. Hooverin ja Venturellin tulkitsemassa weberiläisessä päättelyssä tämä merkityksellistymisen on luonteeltaan mielivaltainen prosessi, josta seuraa, että se on jatkuvasti rationalisoimisen eli järkeistämisen kohteena.¹³⁵

Historiallisesta perspektiivistä tarkasteltuna länsimaisen yhteiskunnan rationalisoituessa ja modernisoituessa, Weberin käsittein modernin elämäntavan syntyessä, uskonnollinen (kristillinen) merkityksellistymisprosessi on siirtynyt yhä selkeämmin uskonnolta tieteelle. Tieteellinen maailmankuva ei kuitenkaan ole kyennyt tarjoamaan vastauksia perimmäisiin olemisen merkitystä ja ontologiaa pohtiviin kysymyksiin. Seurauksena on ollut, että perimmäisten ontologisten kysymysten sijasta merkitystä inhimilliselle toiminnalle ja käyttäytymiselle on lähdetty etsimään arvoihin liittyvistä kysymyksistä. Myös kristinusko on osallistunut tähän prosessiin. Nyt se vain on joutunut tilanteeseen, jossa sen on kilpailtava myös muiden, erilaisista arvolähtökohdista ponnistavien arvosfäärien kanssa.¹³⁶

Hooverin ja Venturellin Weber-tulkinnassa moderniin yhteiskuntaan integroitumisesta on ollut seurauksena, että kristinuskossa painopiste on siirtynyt yhä enemmän yhteisölliseltä tasolta yksilötasolle. Moderni kristinusko on kääntynyt sisäänpäin. Se on alkanut kiinnittää huomiota etenkin uskonnosta nouseviin eettisiin ja henkilökohtaisiin kysymyksenasetteluihin. Juuri tämä on ollut puolestaan omiaan syventämään älyllistä vastakkainasettelua ja välienselvittelyä ympäröivän maailman kanssa. Modernisoituvassa maailmassa asemaltaan heikentynyt ja sekulaarin ajattelumaailman pitkälti omaksunut uskonto on joutunut Hooverin ja Venturellin Weber-tulkinnassa lopulta perustavanlaatuisen ristiriitaan omien hengellisten lähtökohtiensa ja hengellisen olemassaolonsa sekä ympäröivän materiaalsen yhteisöllisen olemassaolon kanssa.¹³⁷

Kiteytettäessä Hooverin ja Venturellin käsitteellistä työskentelyä voidaan siis todeta, että Hooverin ja Venturellin ajattelussa 1) media konstruoituu (Durkheimiin nojautuen) rituaaliseksi julkiseksi tilaksi, jossa yksilöllinen tietoisuus kohtaa yhteisöllisen tietoisuuden median tuottamien jaettujen pyhien symbolisten representaatioiden ja merkitysten avulla. 2) Näitä pyhiä

¹³⁵ Hoover & Venturelli 1996, 253.

¹³⁶ Hoover & Venturelli 1996, 253. Käsite "arvosfääri" on Weberin. Weberin arvosfääri-tematiikkaa käsittelee esim. Gronow 1987, 9-35.

¹³⁷ Hoover & Venturelli 1996, 253.

symboleja ja merkityksiä yksilöt sitten tulkitsevat (Hooverin ja Venturellin Weber-tulkinnan mukaisesti) yhä selkeämmin henkilökohtaisista arvo- ja motivaatiolähtökohdista käsin.

3.4 Marx uuden uskonnollisen viestinnän teoreetikkona

Hoover ja Venturelli syventävät ajatustaan mediasta uskonnollisena tilana lukemalla uudelleen myös sosiologian kolmatta keskeistä klassikkoa, Karl Marxia. Vaikka Marx ei teoksissaan kovinkaan paljon käsitellytkään eksplisiittisesti uskontoa, tuli hän Hooverin ja Venturellin mukaan kuitenkin, kapitalistista sekulaaria maailmaa analysoidessaan, itse asiassa identifioineeksi samalla myös (post)modernisuuden uskonnollisen tietoisuuden, johon pyhä ja maallinen kategorioina kiinnittyvät.

Hooverin ja Venturellin Marx-tulkinnassa todellinen uskonnon harjoittaminen on sitä, että ihmisjoukot voivat vapaasti ja rajoittamattomasti työskennellä selviytyäkseen hengissä. Ponnistelu ja pyrkimys tuottaa oma hengissäselviämisensä on Hooverin ja Venturellin tulkinnassa prosessi, jossa "minä" sekä synnyttää että ilmaisee itsensä. Koska prosessissa on kyse inhimillisyyden perimmäisestä olemuksesta, se on myös arvoltaan pyhää. Sopeutuessaan moderniin tuotantojärjestelmään työtä tekevä ihminen kuitenkin menettää mahdollisuutensa vapaaseen itseään ilmaisevaan työn tuotantoon. Vapaa, inhimillinen työpääoma muuttuu riistetyksi työvoimaksi, joka joutuu alistumaan kapitalistisen pääoman muodostumisen lain alle. Vähitellen kapitalistinen hyödykkeiden maailma alkaa esittää itsensä "luonnollisena" yhteisöllisen piiriin kuuluvana ilmiönä. Tähän yhteyteen liittyy Hooverin ja Venturellin mukaan myös Marxin traditionaalista uskontoa koskeva kritiikki¹³⁸: Vastakohtaksi hyödykkeiden maailmalle nousee Marxin historiallisessa analyysissä perinteinen uskonto koherenttina ontologisena järjestelmänä. Marx näkee kuitenkin myös uskonnon osana laajempaa yhteiskunnallista järjestelmää, joka vieraannuttaa yksilön, työläisen sekä itsestään että yhteiskunnasta.¹³⁹

Hooverin ja Venturellin tulkinnassa Marxin poliittisessa taloustieteessä pyhä, vapaa mahdollisuus tuottaa työtä korruptoituu kapitalistisessa tuotantojärjestelmässä. Pyhä ei kategoriana ja alueena kuitenkaan kokonaan häviä. Modernissa uskonnollisessa tietoisuudessa vain tapahtuu muutos, kun pyhän alue siirtyy kapitalististen markkinoiden sisälle. Kapitalistinen tuotantojärjestelmä pitää itseään yllä, näin Hoover ja Venturelli tulkitsevat Marxia, sekä pyhittämällä atomisoituneen yksilön että mystifioimalla markkinoiden käsitteen. Kapitalismi korvaa uskonnollisen tietoisuuden näin ollen hyödykkeiden maailmalla.¹⁴⁰

¹³⁸ Hoover & Venturelli 1996, 256.

¹³⁹ Hoover & Venturelli 1996, 256.

¹⁴⁰ Hooverin & Venturelli 1996, 256.

3.5 Media uskonnollisena tilana

Hoover ja Venturelli pitävät Marxin näkemystä markkinoista osuvana kuvauksena myös länsimaista kulttuuripiiriä hallitsevasta kaupallisesta mediasta. Niin Durkheimin, Weberin kuin Marxinkin argumentteihin tukeutuen Hoover ja Venturelli päätyvät esittämään, että nimenomaisesti media toimii markkinoina ja mystifioituna rituaalisena tilana, jossa (post)moderni ymmärrys subjektiivisuudesta tuotetaan. Tässä prosessissa myös pyhän kokemuksen nähdään siirtyvän ainoaan todelliseen (post)modernin kulttuurin ja yhteiskunnan julkiseen tilaan, kaupalliseen mediaan, sen tuottamiin medioituihin rituaalisiin käytäntöihin ja kulutussereemonioihin.¹⁴¹ Hoover ja Venturelli saavat tukea ajatuksilleen myös Robert Whitelta. (Whiten ajattelussa huomio tosin kiinnittyy ensisijaisesti siihen, kuinka media uskonnollisena, pyhänä tilana toimii.) Whiten jäsenyyksestä voidaan nostaa esille kolme erilaista tasoa. Media toimii uskonnollisena pyhänä tilana 1) kosmologisella, 2) yhteisöllisellä 3) yksilöllisellä tasolla. Kosmologisella tasolla se toimii pyrkiessään "arkijärjellistämään selittämätöntä". Tätä tehtävää media toteuttaa Whiten mukaan kertomalla erityisesti myyttejä. Kertomiensa myyttien avulla se pyrkii integroimaan "selittämätöntä" eli pyhää osaksi "arkijärjellistä" eli maallista kulttuurista konsensusta. Toiseksi media toimii pyhänä tilana pyrkiessään tuottamaan täydellisiä yhteisöjä. Tätä funktiota toteuttaessaan media myös jatkuvasti konfrontoi yhteisöllisten sosiaalisten käytäntöjen valtarakenteita. Kolmanneksi media toimii pyhänä tilana pyrkiessään tuottamaan autenttisia identiteettejä ja pyrkiessään ratkaisemaan ihmisten henkilökohtaisten ja sosiaalisten identiteettien välisiä konflikteja.¹⁴²

Tiivistäen: Uuden uskonnollisen viestinnän teoreettisten lähtökohtien voidaan siis todeta ammentavan sosiologian klassikkojen Durkheimin, Weberin ja jopa Marxin ajatuksista, näiden ajattelumallien postmodernista uudelleenluennasta ja aiempien modernien tulkintatraditioiden kritiikistä. Erityisen keskeiseksi ja hedelmälliseksi lähtökohdaksi on noussut juuri Durkheimin ajatus uskonnon yhteisöllisestä luonteesta. Se missä uusi uskonnollinen viestintätutkimus puolestaan irtautuu modernin uskonnonsosiologian ajatteluperinteestä, on nimenomaisesti tavassa ymmärtää maallistumiskehitys eli sekularisaatio. Summa summarum: Uuden uskonnollisen viestinnän tutkimuksen keskeisenä tavoitteena on pyrkimys tarkastella uskonnon, yhteiskunnan ja kulttuurin suhteita aikaisempaa laajemmasta näkökulmasta, absoluuttisia hierarkioita ja dikotomioita välttäen. Lähtökohtana on, että tutkittaessa erilaisia merkityksenantoprosesseja niin uskonnon, pyhän, epäpyhän kuin maallisenkin käsittekatteorioita on määriteltävä uudelleen, ne on myös asetettava aikaisempaa voimakkaammin vuorovaikutukseen keskenään. Toisena merkittävä tavoitteena on pyrkimys laajentaa uskonnollista tutkimuskenttää

¹⁴¹ Hoover & Venturelli 1996, 256-257.

perinteisten instituutioiden ulkopuolelle. Uskontoa ei haluta typistää modernin uskonnonsosiologian tavoin ainoastaan yhteisöllisen integraation perustaksi tai osatekijäksi,¹⁴³ vaan sen ajatellaan voivan näyttäytyä mediassa yhtä hyvin hajottavana kuin integroivanakin, kulttuurisesti emansipatorisena kuin sopeuttavanakin. Uskonnollisia ilmiöitä voidaan siis tarkastella erilaisissa, myös uskonnollisista instituutioista ja organisaatiosta poikkeavissa, medioiduissa sosiopoliittisissa konteksteissa ja sosiaalisissa muodoissa.¹⁴⁴ Näin uskontoa voidaan tarkastella ensisijaisesti ilmiönä, joka tuottaa, Peter Bergerin käsitteitä käyttäen, pyhän kosmologisen järjestyksenä.¹⁴⁵

¹⁴² White R. 1997, 47. Ks. myös Silverstone 1988, 23.

¹⁴³ Hoover & Venturelli 1996, 255.

¹⁴⁴ White R. 1997, 39.

¹⁴⁵ Berger (1967) 1990, 25-26.

4 RITUAALINEN MEDIATUTKIMUS

4.1 Media- ja kulttuurintutkimuksen liitto

Näkemyistä mediasta uskonnollisena ja pyhänä tilana tai alueena ovat olleet muotoilemassa erityisesti kulttuurintutkimuksellisesti orientoituneet uskonnontutkijat ja mediatutkijat.¹⁴⁶ Kuten edellä olen pyrkinyt osoittamaan, kulttuurintutkimukselliset painotukset ovat näkyneet mediatutkimuksessa siten, että huomiota on ryhdytty kiinnittämään yhä enemmän erilaisten mediassa syntyvien merkityksellistymisprosessien syntyyn, tuottamiseen ja tulkintaan. Tässä tutkimuksellisessa uudelleenorientaatiossa keskiöön on nostettu aikaisempaa selkeämmin myös erilaiset rituaaliset, kerronnalliset ja myyttiset käytännöt, joiden kautta ja avulla median katsotaan tuottavan ja luovan merkityksiä sekä rakentavan ja ylläpitävän näin myös ympäröivää sosiaalisesti rakentuvaa todellisuutta. Syvennyn nyt seuraavassa tarkastelemaan mediaa rituaali- ja myyttitutkimuksen näkökulmasta. Tarkoituksena on rakentaa metodologinen kehys, jossa median tuottamia merkityksiä ja pyhiä symboleja tarkastellaan nimenomaisesti medioidussa rituaalisessa ja kerronnallisessa, tässä erityisesti draamallisessa kontekstissa. Yksityiskohtaisemmin työn menetelmällistä kulkua selvitetään luvussa kuusi.

Mediatutkimuksessa rituaalista tutkimusnäkökulmaa, toisin sanoen rituaalista mediatutkimusta, on kehitetty lähinnä kahdesta eri tarkasteluperspektiivistä. James Carey on lähtenyt rakentamaan omaa rituaalista kommunikaationäkemytään durkheimiläisen tradition pohjalta, jolloin huomion keskipisteeksi on noussut ajatus rituaalista sosiaalisten järjestelmien ylläpitäjänä ja vahvistajana. Hieman toisenlaista linjaa edustavat puolestaan Daniel Dayan ja Elihu Katz, jotka ovat kehittäneet Careyn lähinnä metaforista rituaaliajatus antropologi Victor Turnerin suuntaan.¹⁴⁷ Turnerilaisessa ajattelussa huomion keskipisteeksi nousevat sosiaaliset draamat ja rituaalit. Rituaalien puolestaan katsotaan rakentuvan kolmesta vaiheesta: 1) initiaali-vaiheesta, joka erottaa osallistujat jokapäiväisestä elämästä, 2) liminaali-vaiheesta, jossa vallitseva ymmärrys sosiaalisesta järjestyksestä kyseenalaistetaan ja 3) uudelleen integroitumisen vaiheesta, jossa rituaaliin osallistujille myönnetään uusi asema ja paikka yhteisöllisessä elämässä. Turnerin ajattelussa rituaaleilla nähdään näin olevan pikemminkin luova kuin säilyttävä funktio yhteiskunnassa.¹⁴⁸

¹⁴⁶ Ks. esim. Hoover & Venturelli 1996, 251-265; White R. 1997; Goethals 1981.

¹⁴⁷ Carey 1990; Dayan & Katz 1994.

¹⁴⁸ Turner (1969) 1987. Erityisesti sivut 94-130. Ks. myös Turner 1981.

Kulttuurintutkimuksellisesti orientoituvassa mediatutkimuksessa juuri (post)modernin ajan median on katsottu toimivan kulttuurissa sosiaalisten draamojen ja rituaalien tilana ja paikkana, jossa Turnerin esittelemät initiaali-, liminaali- ja uudelleen integroitumisen vaiheet toteutuvat.¹⁴⁹ Esimerkiksi nykyajan sosiaalisista draamoista ja rituaaleista Dayan & Katz nostavat esille erilaiset mediatapahtumat. Mediatapahtumilla Dayan & Katz tarkoittavat muun muassa erilaisia medioituja kansainvälisiä urheilukilpailuja, kuninkaallisia häitä ja hautajaisia, valtiovierailuja, missikisoja ja laulukilpailuja. Nämä mediatapahtumat luovat oman maailmansa televisioruudulle, ne sisältävät omat sosiaaliset järjestyksensä ja rituaaliset toimintatapansa (missikisoissa esimerkiksi kruunajaisseremoniat). Samalla ne myös houkuttelevat yleisöä rituaaliseen osallistumiseen.¹⁵⁰

Tässä ajattelukehyksessä median ja etenkin television nähdään kutsuvan katsojia siirtymään henkilökohtaisesta arkitodellisuudesta mediatodellisuuteen, irtautumaan fyysisen ajan ja paikan rajoituksista. Television katsominen toimii siis rituaalisesta perspektiivistä tarkasteltuna eräänlaisena siirtymäriittinä, jossa katsojalle tarjoutuu mahdollisuus irrottautua arjesta. Rituaalista katsomiskokemustilaa voidaan edellä esitellyn Victor Turnerin käsittein kutsua myös liminaaliseksi.¹⁵¹ Tässä luodussa liminaalisessa tilassa, rituaalisessa mediamaailmassa, katsojat voivat luoda, ylläpitää ja korjata sekä henkilökohtaisia että kulttuurisia identiteettejään ja rakentaa suhdettaan ympäröivään yhteiskuntaan.¹⁵² Liminaali-tilassa tapahtuvan sosiaalisen järjestyksen ja ideniteettien kyseenalaistamisen ja uudelleen luomisen lisäksi rituaalisella medialla katsotaan olevan toisaalta myös yhteisöä säilyttäviä funktioita. Rituaalisesti toimiva samaa kaavaa toistava rutiini, esimerkiksi uutisten katsominen, voi luoda katsojalle ja samalla koko yhteisölle myös turvallisuuden tunnetta ja ennustettavuutta.¹⁵³

¹⁴⁹ Turner 1987, vii. Turner näki myös itse, että näillä ns. primitiivisten kulttuurien heimorituaaleista juurensa juontavilla rituaalisilla käytännöillä oli oma merkityksensä myös nyky-yhteiskunnassa ilmenevissä korkea- ja populaarikulttuurisissa käytänteissä.

¹⁵⁰ Dayan & Katz 1994, 1-24.

¹⁵¹ Turner 1987. Käsitteet "siirtymäriitti" ja "liminaalinen" liittyvät toisiinsa myös sikäli, että Turner kehitti liminaalisen tilan käsitteensä pitkälti van Gennepin siirtymäriittimallin pohjalta.

¹⁵² Dayan & Katz 1994, 147-187; White R. 1997, 47-49; Goethals 1997, 117-132.

¹⁵³ Kantola 1996, 159.

Näitä mediarituaalien yhteisöllisiä funktioita voidaan eritellä seuraavasti. Jaottelu perustuu Martin S. Dayn rituaalien tehtävien luonnehdintaan. Mediarituaalit siis¹⁵⁴:

- 1) Ohjaavat yksilön ja ryhmän tunteita
- 2) Vähentävät epävarmuuden ja kaaoksen tunnetta
- 3) Viestivät ja ohjaavat yhteisön toimintaa
- 4) Luovat yhteisöllisyyttä
- 5) Luovat järjestystä
- 6) Vahvistavat sekä henkilökohtaista että yhteisöllistä moraalialia ja itseluottamusta

Merkittävänä siltana rituaali- ja mediatutkimuksen välillä on pidettävä myös Robert Wuthnow ja Mary Douglasin rituaalikäsityksiä.¹⁵⁵ Sekä Wuthnow että Douglas ovat halunneet irrottautua puhtaasti rituaalin muodollista luonnetta korostavista rituaalimääritelmistä. Näitä he pitävät liian kapea-alaisina. Wuthnow esittääkin, että ”kaikki toiminnat, jotka ovat muodoltaan ilmaisevia ja kommunikatiivisia ovat tietyssä mielessä rituaalisia; näin ollen rituaali on osa sosiaalista toimintaa”.¹⁵⁶ Tällöin keskiöön nousee etenkin rituaalin kommunikatiivinen luonne. Wuthnowin rituaalin määritelmän mukaan rituaali on:

”Symbolisesti ilmaiseva käyttäytymisen ulottuvuus, joka viestii jotakin sosiaalisista suhteista, usein varsin draamallisella tai muodollisella tavalla.”¹⁵⁷

Myös Douglas on korostanut rituaalin kommunikatiivista luonnetta. Hän on myös osoittanut omissa kulttuuriantropologisissa tutkimuksissaan, että tällä tavoin määriteltynä rituaali tarjoaa hedelmällisen analyttisen kehikon tarkasteltaessa jokapäiväisessä elämässä ilmeneviä kulttuurisia ja yhteisöllisiä raja-alueita (cultural and social boundaries).¹⁵⁸

4.2 Media ja myytit

Mediarituaaleissa pyhät ja maalliset merkitykset ja symbolit kommunikoituvat erityisesti kulttuurisesti jaettujen ja kerrottujen myyttien avulla. Myytillä tarkoitan tässä kiteytetysti (ja ideaalittyyppisesti määriteltynä) kertomusta, joka välittää tietoa merkityksellisistä tapahtumista (uskovalle) yhteisölle. Myytti toimii myös esikuvana ja mallina ja sen kontekstina on normaalisti

¹⁵⁴ Day 1984, 254-255. Myös Virtapohja on käyttänyt Dayn luokitusta. Virtapohja 1998, 56-57.

¹⁵⁵ Wuthnow 1989a; Douglas 1996.

¹⁵⁶ Wuthnow 1989a, 109.

¹⁵⁷ Wuthnow 1989a, 109.

¹⁵⁸ Douglas 1979; Douglas 1996.

jokin rituaali tai vakiintunut käyttäytymiskaava.¹⁵⁹ Myytti voidaan siis nähdä 1) uskonnollisten, pyhiä symboleja ja merkityksiä representoivien kertomusten tyyppinä, juonena ja merkitysisältönä, joka 2) on yhteisön olemassaololle välttämätön, koska se toimii normeja ja arvoja ylläpitävänä ja käyttäytymistä säätelevänä kulttuurisena muotona.¹⁶⁰

Määritelmän voidaan katsoa sisältävän kaksi toisiinsa nivoutuvaa ulottuvuutta, joita kutsun tässä ontologiseksi ja funktionaaliseksi. Ontologisesti tarkasteltuna myytti kertoo (pyhästä) todellisuudesta ja se käsittelee sellaisia ilmiötä, jotka ovat tämän kannalta olennaisia. Myytin sisältö on siis oleellisesti tarinassa jonka se kertoo, kuten strukturalistisesti orientoituneen myyttitutkimuksen keskeinen ”oppi-isä” Claude Lévi-Strauss asian ilmaisee.¹⁶¹ Myytti ei kuitenkaan uskonnonsosiologi Robert Bellahiin viitaten pyri vain kertomaan tästä pyhästä todellisuudesta kuvaillen sitä, vaan pikemminkin kerrottu myytti pyrkii kirkastamaan tätä todellisuutta. Bellahin mukaan kerrottu myytti siis luo ja tuottaa niin moraalisia kuin hengellisiäkin merkityksiä sekä yksilöille että yhteisöille.¹⁶² Myytti avaa eräänlaisen oikotien, kun pyrkimyksenä on ymmärtää maailman luonne ei vain yleisenä, universaalina ilmiönä, vaan Straussin käsittein ”totaalisena” järjestyksenä.¹⁶³ Ontologisesti tarkasteltuna mediassa esiintyvät myytit representoivat kulttuurista pyhää ja maallista. Näin tehdessään myytit käsittelevät sellaisia ilmiötä, jotka ovat tämän (uskonnollisen) todellisuuden kannalta oleellisia. Median kertomat myytit pyrkivät näin synnyttämään Hongon käsittein ”enemmän tai vähemmän yhtenäisen maailmanselityksen”.¹⁶⁴

Funktionaalisesti tarkasteltuna mediassa esiintyvien myyttien voidaan katsoa puolestaan luovan ja ylläpitävän yhteisöllisyyttä. Mediassa kerrotut myytit ilmaisevat ja vahvistavat yhteisön arvoja ja normeja sekä toisaalta tarjoavat myös seurattavia sosiaalisia malleja, jotka liittyvät yksilöt laajempaan yhteisöön.¹⁶⁵ Oleellista on se, ettei ontologista ja funktionaalista tarkastelunäkökulmaa pidä nähdä toisiaan poissulkevinä, vaan pikemminkin toisiaan täydentävinä ja toisiinsa limittyvinä tutkimuksellisinä näkökulmina. Myyttisiä aineksia ja kertomuksia sisältävät esimerkiksi televisiossa niin kuvitteelliset kuin dokumentaarisetkin genret: uutiset, urheiluohjelmat, draamat, tilannekomediat, mainokset, saippuaoopperat kuin lasten piirretytkin. Kerrontaprosessin seurauksena mediassa esitetyt myytit toiminnallistuvat, muuntuvat ja uudelleensyntyvät. Myyttien merkitykset ovat näin ollen sidoksissa kerrontaan.

¹⁵⁹ Honko 1972, 112-114.

¹⁶⁰ Ks. Luostarinen 1982, 284.

¹⁶¹ Lévi-Strauss 1979, 210.

¹⁶² Bellah 1992, 3.

¹⁶³ Lévi-Strauss 1978, 17

¹⁶⁴ Honko 1972, 113.

¹⁶⁵ Ks. Honko 1972, 130-131.

Myytit ovat myös osa kulttuurista järjestelmää. Niiden voidaan sanoa toimivan Clifford Geertzin käsittein sekä mallina kulttuurista (a model of a culture) että mallina kulttuurille (a model for a culture).¹⁶⁶ Robert Wuthnowiin viitaten; rituaaleissa kerrotut ja toiminnallistuvat myytit dramatisoivat yhteisön moraalisen järjestyksen.¹⁶⁷

4.3 Mediarituaalin dramaturgia

Jos postmodernin ajan ja kulttuurin yhtenä merkittävänä myytin toimintaympäristönä voidaan pitää rituaalisesti toimivaa mediaa, on keskeistä huomiota kiinnitettävä siihen, **kuinka** nämä myytit mediassa kerrotaan. Etenkin visuaalista televisio-mediaa tarkasteltaessa kerrontaprosessissa huomiota on kiinnitettävä paitsi myytin kielelliseen ja narratiiviseen tuottamisprosessiin, myyttiin kielenä, myös myyttisen kerronnan visuaaliseen ulottuvuuteen.¹⁶⁸ Tästä syystä siirrynkään seuraavassa tutkimaan erityisesti myyttisen kerronnan kontekstin, mediarituaalin, draamallista luonnetta. Näkemykseni mukaan juuri mediarituaalin draamallinen analyysi tarjoaa välineitä analysoida mediassa tapahtuvaa myyttistä kerrontaa ei vain kielellisinä rakenteina, vaan myös visuaalisena ja tekstuaalisena toimintana.

Draamallisessa media-analyysissä keskeiseksi pyrkimykseksi nousee tarkasteltavan aineiston sisältämien jännitteiden tarkastelu ja purkaminen.¹⁶⁹ Jo itse termillä ”draama” tarkoitetaan näytelmää tai kertomusta, joka sisältää jännitteen. Draamallinen jännite puolestaan syntyy kysymyksen herättämisestä ja ratkaisun löytämisestä. Ratkaisua kysymykseen tai konfliktiin draamassa etsitään konkreettisen toiminnan ei selitysten, määrittelyjen, analysoinnin tai väitteiden kautta. Draaman keskeinen idea on näin ollen ilmaista konkretian avulla abstrakteja ajatuksia ja ideoita.¹⁷⁰ Mediassa esiintyvää draamallista ainesta on mahdollista tarkastella myös erityisen journalistisen draaman käsitteen avulla. Kalle Virtapohjan mukaan journalistisella draamalla tarkoitetaan sitä kerronnallista jännitettä, joka syntyy katsojan kohdatessa journalistisen tekstin esimerkiksi tv-ohjelman. Journalistiseen draamaan vaikuttavia peruselementtejä ovat Virtapohjan mukaan esiintyvät henkilöt, näiden teot ja tekstejä kuluttava yleisö, jota houkuttellaan samaistumaan ja eläytymään journalistisen tekstin henkilöiden kohtaloihin.¹⁷¹

¹⁶⁶ Horsfield 1993, 44; Goethals 1993, 25-39; Bird & Dardenne 1997, 336-337, 341; Geertz 1973, 93-94.

¹⁶⁷ Wuthnow 1989a, 109.

¹⁶⁸ Myytistä kielenä ks. esim. Lévi-Strauss 1979, 206-231. Visuaalisesta myyttisestä mediakulttuurista ks. esim. Silverstone 1988, 20-47.

¹⁶⁹ Draamallisesta media-analyysistä ks. esim. Virtapohja 1998; Kantola 1996, 157-176; Kantola 1997b, 4-18; Kantola 1998, 122-147; Steinbock 1994.

¹⁷⁰ Esslin 1980; Pohjola 1986.

Draamallisessa mediarituaalissa dramaturgin tehtävänä on muokata draaman juonesta kertomus, joka toimii jännitteen varassa, herättää kysymys ja tarjota vastaus. Tämä dramaturginen jännite voidaan Anu Kantolan mukaan jakaa kahteen osaan: 1) tekijän tarkoittamaan dramaturgiseen jännitteeseen, joka syntyy tekstin käsikirjoituksesta, rooleista, kohtauksista ja teemoista ja 2) tekstiin nivoutuvien kontekstien synnyttämään dramaturgiseen jännitteeseen, jota voidaan kutsua myös kulttuuriseksi dramaturgiaksi.¹⁷² Valotan seuraavassa lyhyesti mediarituaalin draamallista luonnetta valitun esimerkin, amerikkalaisen televisiosaarnaaja-ohjelman, avulla. Draaman lakien ja dramaturgian oppien mukaisesti myös televisioevankelistojen ohjelmissa keskeistä on esittää ensin ongelma, jolle etsitään sitten ratkaisu. Tyypillisenä draamallisena jännitteenä ohjelmissa on moraalisen taistelun dramatisoiminen pahan ja hyvän välille erityisesti niin, että pahuuden (sekulaarin maailman ja personoidun pahan eli Saatanan) esitetään uhkaavan hyvyttä (Jumalaa ja valittua uskovien joukkoa). Tähän moraalisen taistelun ilmiöön liittyvät aiheet muodostavat ohjelmissa dramaattisen kokonaisuuden. Ohjelman dramaattinen rakenne noudattaa tyypillisesti seuraavaa logiikkaa: Tekijät esittävät ohjelman alussa ongelmia ja kysymyksiä, aiheinaan esimerkiksi moraaliset ongelmat koskien abortteja, sekulaaria lehdistöä, lainsäädäntöä ja kansalaisoikeuksia ja etsivät sitten niille uskonnollisia ratkaisuja. Dramaturgisesti keskeistä televisioevankelistojen ohjelmien kohdalla on jännitteen ja vastakkainasettelujen, esimerkiksi sankari-roisto -asetelmien synnyttäminen. Draaman virittämän jännitteen ratkeaminen, joka on siis hyvän (Jumalan ja valitun uskovien joukon) voiton demonstroiminen pahasta (viimeistään tuonpuoleisessa maailmassa), tuottaa taas katsojassa mielihyvän, draaman tutkimuksen termein ilmaistuna katharttisen kokemuksen. Kertomusrakenne seuraa klassista aristotelista mallia, jossa on erotettavissa alku, keskikohta ja loppu.¹⁷³

Kuten edellä esitetty esimerkki osoittaa, draaman rakenne, dramaturgia, ei ole sisällöllisesti tyhjä tai neutraali. Dramaturgisesti muokatut draaman kertomukset tarjoavat merkityskarttoja, jotka puolestaan sisältävät arvoja ja arvotuksia. Nämä sisällöt kätkevät sisäänsä myös ideologia valintoja, joissa todellisuutta kuvataan ja tuotetaan. Analysoimalla median kertomia tarinoita ja myyttejä voidaan näin ollen tarkastella myös niitä merkityskarttoja, symboleja ja arvorakenteita, joita ne meille välittävät. Näin draamallisen tai dramaturgisen lähestymistavan avulla on mahdollista kiinnittää erityistä huomiota myös mediassa esiintyvien rituaalien kykyyn dramatisoida erilaisten arvorakenteiden välisiä suhteita ja tätä kautta myös kulttuurissa ilmenevien yhteisöllisten ja sosiaalisten suhteiden luonnetta.¹⁷⁴

¹⁷¹ Virtapohja 1998, 84-87.

¹⁷² Kantola 1997a, 27-31.

¹⁷³ Ks. Alexander 1997, 200-202.

4.4 Draamallisen mediarituaalin diskurssit

Rituaalin, myytin ja draaman käsitteiden lisäksi neljäs merkittävä metodologinen työväline tässä tutkimuksessa on diskurssin käsite. Diskurssi on se analyttinen kategoria tai konkreettisemmin tekstuaalinen rakenne, joka sitoo draamallisesti esitetyn ja kerrotun myytin mediarituaaliseen kontekstiin. Kuvailen diskurssin käsitettä seuraavassa Robert Wuthnow'n luonnehdinnan mukaan:

”Diskurssi voi pitää sisällään niin kirjallisen kuin sanallisenkin, muodollisen yhä hyvin kuin epämuodollisen, elein esitetyn kuin käsitteellisestikin kuvatun. Joka tapauksessa diskurssi ilmenee yhteisöjen sisällä, sanan laajimmassa merkityksessä. Nämä yhteisöt voivat kilpailla keskenään diskurssien tuottajista, tulkitsijoista tai kriitikoista, jotka tuottavat, tulkitsevat ja kritikoivat diskursseja yleisöille ja kuluttajille. Näihin yhteisöihin kuuluvat myös erilaiset suojeelijat sekä muut merkittävät toimijat, jotka lopulta tulevat myös itse diskurssien aiheeksi.”¹⁷⁵

Wuthnow'n diskurssi on merkittävä ”paikka”, jossa yhteisöllisiä ja kulttuurisia merkityksiä rakennetaan ja luodaan. Selkeä ero eräisiin aikaisempiin, esimerkiksi Bellahin ja Bergerin (uskonnon)sosiologisiin merkitystä tarkasteleviin tutkimustraditioihin, on Wuthnow'n mukaan kuitenkin se, että näiden merkitysten ei katsota sijaitsevan diskurssien, kielen ja tekstin takana, vaan diskursseissa itsessään. Toisin sanoen, puhe ja toiminta ovat itsessään sosiaalisen todellisuuden olennaisia ja perustavia elementtejä. Näkemys avaa uusia mahdollisuuksia myös (uskonnollisten) merkitysten ja symbolien empiiriselle tutkimukselle, jota Wuthnow pitää nimeämänsä ”uuden kulttuurisosiologian” keskeisenä tavoitteena. Huomion keskipisteeksi voidaan nyt nostaa havaittavissa olevat kulttuuriset ilmiöt: tekstit, seremoniat ja diskurssit. Tarkastelemalla näitä ilmiöitä esimerkiksi juuri diskursseina voimme löytää Wuthnow'n mukaan myös vihjeitä siitä kuinka todellisuus on kategorisoitu sekä siitä, mikä on tämän nimenomaisen diskurssin suhde laajempaan ympäröivään sosiaaliseen maailmaan.¹⁷⁶ Wuthnow'n argumentaatiossa juuri rituaaleissa dramatisoidut diskurssit paljastavat ihmisille kuinka heidän tulee käyttäytyä vuorovaikutussuhteissaan. Näin diskurssit tulevat myös synnyttäneeksi yksilöitä koskevan yhteisöllisen moraalisen järjestyksen.¹⁷⁷

¹⁷⁴ Kantola 1996, 161; Grossberg 1995, 40; Wuthnow 1989a, 14.

¹⁷⁵ Wuthnow 1989c, 16.

¹⁷⁶ Wuthnow 1989a; Wuthnow 1989c; Wuthnow 1992, 52-58.

¹⁷⁷ Wuthnow 1992, 56.

5 KIRKOT MUUTTUVASSA MEDIAKULTTUURISSA JA -HISTORIASSA

5.1 Rituaalinen media ja kirkko

Esittelemällä uuden uskonnollisen viestinnän tutkimuksen teoreettisia ja metodologisia lähtökohtia luvuissa kolme ja neljä, pyrkimyksenä on ollut luoda pohjaa väitteelle, että etenkin postmodernin ajan mediaa (ja aivan erityisesti televisiota) on mahdollista tarkastella uskonnollisena ilmiönä ja pyhänä tilana. Tarkoituksena on ollut osoittaa, että televisio osallistuu kulttuuriseen sakralisaatioprosessiin erityisesti luomalla ja ylläpitämällä yhteisöllisiä riittejä ja kertomalla sekä dramatisoimalla kulttuurisesti jaettuja myyttejä. Näiden rituaalisten ja mytologisten rooliensa avulla televisio käy rajanvetoa kulttuurisen pyhän ja maallisen välillä, määrittelee maailman luonteen, olemuksen ja paikkamme siinä. Lisäksi televisio identifioi arvoja ja moraalilähtökohtiamme. Myyttisenä ja rituaalisena, erilaisia tekstuaalisia representaatioita ja diskursseja tuottavana välineenä televisio auttaa meitä ymmärtämään itseämme ja tarjoaa malleja käyttäytymisellemme ja toiminnallemme.¹⁷⁸ Tässä sakralisaatioprosessissa, näin uuden uskonnollisen viestinnän tutkijat kuten Hoover ja Venturelli esittävät, postmodernin ajan media re-mystifioi valistuksen perinnöstä ammentaneen modernin kulttuurin de-mystifioiman maailman.¹⁷⁹

Ajattelukehys luo tutkimuksellisen haasteen erityisesti substantiaalisesti uskonnollisen, tässä institutionaalisen kristillisen, viestinnän tutkimukselle. Jos postmodernissa mediakulttuurissa, funktionaalisesti määriteltynä, uskonnollisen tilan katsotaan laajentuneen kirkkojen sisältä mediaan ja televisioon, joutuvat kristilliset kirkot silloin itse asiassa toimimaan mediassa toisen uskonnollisen järjestelmän, sekulaarin mediauskonnon sisällä ja kentässä.¹⁸⁰ Asetelmasta on myös konkreettisia seurauksia. Uskonnon sisältämiä latenteja funktioita, jolla tarkoitetaan juuri yhteisöllisten symbolien tarjoamista ja tapoja ymmärtää ja kommunikoida arvoja ja normeja, hoitavat postmodernissa mediakulttuurissa niin institutionaalinen uskonto kuin sekulaariuskonnollinen mediakin.¹⁸¹

¹⁷⁸ Ks. esim. Goethals 1993, 25-26.

¹⁷⁹ Hoover & Venturelli 1996, 251-265.

¹⁸⁰ Käytän käsitettä sekulaari mediauskonnollisuus erotuksena kristillisestä uskonnollisuudesta. Käsitteellä sekulaari - maailmallinen - ei kuitenkaan tässä tarkoiteta sitä, etteikö median sisältämä uskonnollisuus pitäisi sisällään myös transsendenttia ja/tai ihmisen olevaisuutta ja elämän merkityksellisyyttä koskevaa ainesta.

¹⁸¹ Goethals 1993, 28-29.

Tässä uudessa medioidussa ympäristössä ja kulttuurissa myös uskonnon olennaisten, manifestoitujen roolien ja funktioiden toteuttaminen ja luonne on muuttunut. (Näillä olennaisilla uskonnollisilla tehtävillä tarkoitetaan esimerkiksi uskontojen pyrkimystä tarjota pelastus, mahdollisuus paeta kärsimystä ja mielettömyyttä. Tätä tehtäväänsä uskonnot toteuttavat esimerkiksi rukousten, riittien, mietiskelyjen ja rituaalien avulla.) Postmodernissa mediakulttuurissa myös uskonnon manifestien tehtävien ja roolien toteuttaminen on siirtynyt enenevässä määrin, etenkin yhdysvaltalaisessa kontekstissa, medioituun julkiseen tilaan.¹⁸² Kristillisten kirkkojen kohdalla tämä on tarkoittanut sitä, että evankeliumi, sanoma pelastuksesta, on pyritty tuomaan julkisuu-teen median, esimerkiksi television välityksellä. Oleellisiksi kysymyksiksi perinteisille uskonnollisille instituutioille kuten kristillisille kirkkoille ovat nousseet: Kuinka kommunikoida kristillinen usko ja pyhä, kristilliset rituaalit, myytit ja arvot televisiossa, joka on osa tätä postmodernia uskonnollista järjestelmää, moniarvoista mediakulttuuria? Ja millä tavoin ympäröivä sekulaari-uskonnollinen mediakulttuurinen järjestelmä muokkaa kristinuskon sisältöjä?¹⁸³

Tutkimuksellisesti jännitettä substantiaalisen uskonnon (kirkon harjoittaman viestinnän) ja funktionaalisen uskonnon (sekulaari-uskonnollisen median synnyttämän viestinnän) välillä on mahdollista lähteä purkamaan tutkimalla empiirisesti näiden tahojen synnyttämiä kulttuurisia tuotteita. Ainoana ratkaisuna se ei kuitenkaan riitä. Koska kulttuuriset tuotteet syntyvät aina tietyissä institutionaalisissa konteksteissa, myös nämä kontekstit ja niiden väliset suhteet on huomioitava.¹⁸⁴ Tässä työssä merkittäviksi tarkasteltavien kulttuuristen tuotteiden eli kristillisten ohjelmien institutionaalisiksi konteksteiksi nousevat kirkko ja media. Lähdenkin seuraavassa rakentamaan näitä kontekstuaalisia kenttiä erityisesti yhdysvaltalaisesta ja suomalaisesta media- ja kirkkohistoriallisesta näkökulmasta.

5.2 Suomalainen ja yhdysvaltalainen media- ja uskontokonteksti

Syitä siihen miksi olen päättänyt peilata tutkimusaiheeni ja aineistoani kahdessa varsin erilaisessa yhteiskunnallisessa ja kulttuurisessa kontekstissa, suomalaisessa ja yhdysvaltalaisessa, on useita. Ensimmäinen perusteeni nousee siitä, että vaikka yhdysvaltalaisella ja suomalaisella kulttuurilla ja yhteiskunnalla (josta tutkittava aineistoni on peräisin) on luonnollisesti omat erityisominaisuutensa (sisältäen median ja institutionaalisen uskonnon alueet), viestintäteollisuusjättiläisenä Yhdysvaltojen rooli globaalin, myös Suomea koskevan, mediakulttuurin luoja ja muokkaajana on kuitenkin merkittävä. Joukkoviikteen ja

¹⁸² Goethals 1993, 28.

¹⁸³ White R. 1997, 61.

¹⁸⁴ Ks. esim. Wuthnow 1992, 57.

ylkansallisen populaarikulttuurin keskeisimpänä tuottajana Yhdysvallat on omalta osaltaan vaikuttamassa myös suomalaisen mediakulttuurisen maiseman muotoutumiseen.¹⁸⁵

Yhdysvalloissa sähköinen mediajärjestelmä on rakentunut jo lähtökohdissaan vapaan kaupallisen kilpailun periaatteen pohjalle. Sitä voidaan nykyisinkin luonnehtia alueellisesti rakentuneeksi, kaupallisen logiikan mukaan toimivaksi järjestelmäksi, jossa keskeisenä elementtinä on asemien välinen kilpailu yleisöistä ja voitoista.¹⁸⁶ Malli eroaa selkeästi suomalaisesta sähköisestä joukkoviestintämallista, joka on syntynyt eurooppalaiseen tapaan, valtion säätelemän yleisradiojärjestelmän pohjalle. Tätä järjestelmää luonnehtivat ensisijaisesti valtakunnallisuus, toiminnan monopolisoituminen, rahoituksen perustuminen lupamaksujärjestelmään sekä palvelun rakentuminen julkisen palvelun periaatteelle.¹⁸⁷ Mallit edustavat siis selkeästi erilaisia mediajärjestelmiä. Viimeisen kahdenkymmenen vuoden aikana tapahtuneet muutokset sekä teknologian että talouden saralla, joilla tarkoitan lähinnä kaapeli- ja satelliittiteknologian kehitystä, mediaa koskevan säätelyn liberalisoitumista ja mediamarkkinoista käytävän kilpailun kovenemista sekä kansainvälistymistä, ovat kuitenkin olleet muokkaamassa molempia järjestelmiä samankaltaiseen suuntaan, toimimaan osana globaaleja mediamarkkinoita. Tässä prosessissa myös suomalainen julkisen palvelun yleisradiojärjestelmä on joutunut muokkaamaan toimintastrategioitaan yhä selkeämmin kanavakilpailun ja mediamarkkinoiden realiteetit huomioonottavaksi.¹⁸⁸

Toisena keskeisenä perusteena juuri yhdysvaltalaisen mediahistoriallisen ja -kulttuurisen kontekstin mukaan ottamisessa pidän sitä, että Yhdysvallat on maana merkittävin yksittäinen toimija myös tutkittavan aiheen eli medioidun uskonnon alueella. Yhdysvaltalaiset televisioevankelistat pyrkivät aktiivisesti, satelliittien avulla, laajentamaan toimintaansa globaaliksi ja täten samalla myös muovaamaan maailmanlaajuisia postmodernia uskonnollista mediakulttuuria.¹⁸⁹ Toiminnan dynamiikka nousee ainakin osittain yhdysvaltalaisesta uskonnollisesta kulttuurista, jota luonnehtii kentän heterogeenisyys ja järjestelmään sisään rakennettu vapaan kilpailun periaate. Kilpailudynamiikkaa ja pirstaloitumista korostaa entisestään se, että Yhdysvalloissa mikään uskonto ei juridisin perustein nauti maassa virallisen uskonnon asemaa. Valtio ja uskonto ovat toisistaan erotetut jo perustuslaissa. Suurimpia protestanttisia kirkkokuntia maassa edustavat presbyteerit, episkopaalit, metodistit, baptistit ja luterilaiset. Tosin myös nämä kirkkokunnat ovat saattaneet jakautua erillisiksi tunnustuksiksi.

¹⁸⁵ Ks. esim. Soramäki 1990, 93-100; Tunstall & Machin 1999, 247-255.

¹⁸⁶ Varis 1992, 99-106,108; Arhela 1992, 155-156; Soramäki 1990, 194-195.

¹⁸⁷ Hellman 1999, 1-4,57-64; Salokangas 1994, 93-100.

¹⁸⁸ Salokangas 1996, 437-438; Hellman 1999, 19, 26-36, 57-69; Tunstall & Machin 1999, 247-255.

Esimerkkinä mainittakoon luterilaisen kirkon jakautuminen. Konservatiivisempaa luterilaisuutta edustaa Lutheran Church-Missouri Synod ja liberaalimpaa The American Lutheran Church. Lisäksi maassa toimii vahva roomalaiskatolinen kirkko. Yhdysvalloissa on määrällisesti merkittävä joukko myös muita pienempiä protestanttisia uskontoryhmiä ja kirkkoja sekä muiden uskontokuntien edustajia kuten juutalaisia, muslimeja ja useiden ns. idän uskontojen edustajia.

Erot suomalaiseen uskonnolliseen kenttään ovat ilmeiset. Suomalaista uskontomaisemaa onkin luonnehdittu varsin yhtenäiseksi, sillä maan väestöstä 85% kuuluu evankelis-luterilaiseen kirkkoon. Valtion ja uskonnon suhteiden järjestämisessä Suomi edustaa valtiokirkkojärjestelmää, jossa maa nojautuu perustuslaissa taattuun uskonnonvapauteen mutta jossa valtio on taannut kahdelle historiallisesti merkittävimmälle uskonnolliselle instituutiolle, evankelis-luterilaiselle ja ortodoksiselle kirkolle, julkisoikeudellisen erityisaseman. Kansainvälistymisen ja globaalien vaikutteiden lisääntymisen seurauksena myös suomalaisessa uskonnollisessa kentässä on tosin tapahtunut viime vuosikymmeninä lievää, joskin määrällisesti vähäistä muutosta kohti moniuskontoisempaa kulttuurista kenttää.¹⁹⁰

Kolmantena perusteena sille, miksi kristillistä viestintää tarkastellaan tässä sekä suomalaisessa että yhdysvaltalaisessa kontekstissa, haluan nostaa tutkimuksellisen näkökulman. Koska suomalaisen sähköisen kristillisen viestinnän historiaa ei ole aikaisemmin systemaattisesti ja laaja-alaisesti tutkittu ja koska toisaalta Yhdysvalloissa aiheen tutkimus on ollut alalla kaikkien aktiivisinta ja innovatiivisinta, toimii yhdysvaltalaisen kristillisen viestinnän tutkimus tässä myös akateemisenä keskustelukumppanina. Yhdysvaltojen sähköistä kirkkoa koskeva tutkimuskirjallisuus toimii näin peilinä, jonka avulla on mahdollista hahmotella suomalaisen kristillisen viestinnän historian ja kulttuurin omaleimaisuutta, mutta toisaalta myös sen samankaltaisuutta suhteessa yhdysvaltalaiseen kenttään.¹⁹¹

Tämän luvun tarkoituksena on siis tutkia mediakulttuuria ja rituaalista mediaa erityisesti historiallisesta näkökulmasta, institutionaalisen uskonnon, kirkon tutkimusperspektiivistä. Tarkastelen muutosta, joka on tapahtunut kirkkojen harjoittamassa kristillisessä viestinnässä mediakulttuurissa tapahtuneiden historiallisten muutosprosessien kontekstissa. Pohdin sitä, miten mediakulttuurissa tapahtuneet rakenteelliset muutokset ovat muovanneet kirkkojen mediassa tapahtuvaa viestintää. Rakenteiden ja sisältöjen suhteita tutkin erityisesti diskurssien näkökulmasta. Nostan siis historiallisessa tarkastelussa keskiöön sen, millaiset pyhän ja maallisen

¹⁸⁹ Ks. esim. Hoover 1997, 290-291; Shegog 1990; Horsfield 1990; Elvy 1991.

¹⁹⁰ Heino, Salonen, Rusama & Ahonen 1997; Lempiäinen 1982, 110-128.

¹⁹¹ Lyhyistä johdatuksista suomalaisen sähköisen kristillisen viestinnän historiaan ks. esim. Lampinen 1985; Heikkilä & Lampinen 1982, 204-226; Sundback 1987, 109-120.

diskurssit ovat nousseet esille median julkiseen tilaan missäkin mediahistoriallisessa vaiheessa. Tulkinnallisen rungon vahvistamiseksi olen hahmotellut lukuun myös jonkin verran sekä suomalaista että yhdysvaltalaisista yleistä kirkko- ja yhteiskuntahistoriaa.

Aloitan ensin Yhdysvaltojen tilanteen kartoituksella. Esittelen aluksi sitä, millaisia uskonnollisia diskursseja Yhdysvaltojen historiassa on käytetty kommunikaatioteknologian ideologisena legitimoijana. Tämän jälkeen siirryn amerikkalaisen kristillisen viestinnän ja mediainstituutioiden välisten suhteiden historialliseen tarkasteluun. Kun ajallisella jatkumolla siirrytään modernista mediakulttuurista postmoderniin, huomioni kiinnittyy erityisesti ilmiöön nimeltä sähköinen kirkko. Hahmottelen sen historiallista taustaa, viestinnällisiä käytäntöjä, katsojaprofiilia, mediateologisia painotuksia ja merkitystä postmodernin uskonnollisuuden muovaajana. Yhdysvaltalaisen historiallisen kontekstin rakentamisesta siirrytään sitten suomalaisen kirkko- ja mediahistoriallinen kontekstin hahmottelemiseen. Tällöin huomio kiinnittyy erityisesti Suomen evankelis-luterilaisen kirkon ja Yleisradion välisen suhteen tarkasteluun media- ja yhteiskuntahistorian eri vaiheissa. Viestintävälineistä television lisäksi molempien maiden kohdalla sivutaan myös radiota, jonka käytön pohjalle kristillinen televisioviestintä ainakin historian alkuvaiheessa molemmissa maissa pitkälti nojautui. Luvun lopussa tarkastelu painottuu amerikkalaisen sähköisen kirkon ja suomalaisen kansankirkon viestinnällisten mallien vertailun jälkeen suomalaisen mediakulttuurin postmoderniin vaiheeseen. Erityistä huomiota kiinnitän suomalaisen kristillisen viestinnän toimijoihin, näiden rooliin ja paikkaan postmodernissa kulttuurisessa kentässä.

5.3 Sähköinen kirkko yhdysvaltalaisessa mediahistoriassa

Tarkasteltaessa uskonnon ja median suhdetta yhdysvaltalaisessa kontekstissa erityisesti aatehistoriallisesta perspektiivistä voidaan todeta, että kristinuskolla on ollut amerikkalaisessa historiassa syvälle luotaava merkitys kommunikaatioteknologian ideologisena legitimoijana. Tämä historia juontaa juurensa aina vanhalle mantereelle, Eurooppaan asti, missä saksalainen protestanttisuus omaksui ensin nopeasti kirjapainotaidon 1500-luvulla omien ajatustensa levittämiskanavaksi, kuten Elisabeth Eisenstein on mediahistoriallisessa klassikossaan *The Printing Press* osoittanut.¹⁹² Kristinuskon vaikutus viestintäteknologian legitimoijana jatkui aina 1800-luvulle asti ja näkyi esimerkiksi teknologisten keksintöjen kuten lennättimen haltuunotossa.¹⁹³ 1900-luvun edetessä selkeät uskonnolliset diskurssit ja metaforat väistyivät vähitellen uuden mantereen julkisesta tilasta kansallisvaltion, modernin yhteiskunnan ja yksilön

¹⁹² Eisenstein 1991.

¹⁹³ Carey 1990, 15-17.

murroksen myötä.¹⁹⁴ Durkheimin ja Weberin modernien uskontososiologisten mallien hengessä Yhdysvallat sekularisoitui ja tieteellis-teknologinen ajattelu valtasi alaa uusien medioiden haltuunotossa. Radion ja etenkin television syntyessä julkista tilaa hallitsi jo legitimoiva puhe kansallisvaltiosta ja modernista teknologisesta edistyksestä. Moderni media oli Whiten käsittein sakralisoinut uuden populistisen kansalaisyhteiskuntaihanteen ja demokraattisen solidaarisuusihanteen sekä tehnyt kommunikaatioteknologiasta itsestään keskuksen.¹⁹⁵

Modernit "massamediat" radio ja myöhemmin televisio syntyivät Yhdysvalloissa "penny newspaper" (pennilehdistö) -journalismin perillisinä. Ne olivat rakentuneet edistämään modernin kansallisvaltion ihanteita: sananvapautta, oikeutta informaatioon ja koulutukseen erityisesti tiettyjen populististen liikkeiden sanastojen ja diskurssien avulla.¹⁹⁶ Kansallisten diskurssien vallatessa alaa median julkisen tilan keskeisiksi symboleiksi nousivat erityisesti myytit kansasta, demokraattisesta yhteisöstä, tuottavuudesta, kehityksestä ja rehdistä kansalaisesta (common man). Whiten mukaan syntyi kokonaan uusi pyhien symbolien järjestelmä, joka hyödynsi populististen liikkeiden ajattelumalleja ja joka korosti ahkeran kansalaisen roolia kansakunnan rakentamisessa ja ylläpitämisessä. Taustalla oli utooppinen idea sivistyksestä, tieteellisestä ja teknologisesta edistyksestä, hyvästä hallinnosta ja oikeudenmukaisesta yhteiskunnasta, jonka rakentajina ja luojina toimivat rehelliset, yksinkertaiset ja työtätekevät kansalaiset. Symbolien pyhyys rakentui siis vahvasti niiden paradoksaalisuuden pohjalle.¹⁹⁷ Tilanteessa, jossa demokraattiset ja kansalliset diskurssit olivat syrjäyttäneet tai syrjäyttämässä perinteiset kristilliset diskurssit mediassa, institutionaalisen uskonnon eli kirkkojen oli löydettävä uudella tavalla paikkansa syntyneessä modernissa mediakulttuurissa. Niinpä yhdysvaltalaisissa kirkoissa ryhdyttiin tietoisesti ottamaan haltuun sähköistä radio- ja televisioteknologiaa, jonka avulla uskonnollinen sanoma voitiin tuoda jälleen julkiseen tilaan.¹⁹⁸

5.3.1 Yhdysvaltalaisen uskonnollisen television perinne

Kimberly A. Neuendorf on piirtänyt yleiskuvaa yhdysvaltalaisesta kirkkojen harjoittamasta uskonnollisesta radio- ja televisioviestinnästä jaottelemalla amerikkalaisen uskonnollisen yleisradio-tyyppisen viestinnän historian neljään jaksoon. Neuendorf on luokituksessaan

¹⁹⁴ Historiallisesti merkittävä ensimmäinen ajanjakso, jolloin uskonto alkoi väistyä julkisesta tilasta oli luonnollisesti valistuksen aika 1700-luvulla.

¹⁹⁵ White R. 1997, 38; Carey 1990, 17.

¹⁹⁶ White R. 1997, 55. Pennilehdistöstä ks. myös Salokangas 1998, 46-48.

¹⁹⁷ White R. 1997, 54-57; ks. myös Hoover 1998, 37-42; Altheide & Snow 1991, 202.

¹⁹⁸ Tätä kuvaa muun muassa se, että vain kaksi kuukautta sen jälkeen, kun Yhdysvallat oli saanut ensimmäisen lisensoidun radioaseman Pittsburgiin vuonna 1921, aloitti Calvaryn episkopaalinen kirkko jo sunnuntai-iltojensa jumalanpalvelusten radioinnin tällä asemalla.

kiinnittänyt erityisesti huomiota muutoksiin, joita on tapahtunut kirkkojen pääsyssä hyödyntämään sähköisiä viestintävälineitä, radiota ja televisiota. Yhdysvaltalainen kristillinen radio- ja televisioviestintä voidaan siis jakaa Neuendorfin mukaan¹⁹⁹:

- Esikaupallisen uskonnollisen radion aikaan (vuoteen 1927).
- Ilmaiseksi tarjotun (sustaining time) uskonnollisen ohjelma-ajan aikaan (1927-1960).
- Maksettuun uskonnolliseen lähetystoiminnan sekä sähköisen kirkon aikaan (1960-1980).
- Uskonnollisen kaapelilähetystoiminnan aikaan - lähetysaikaa ostetaan vapailta markkinoilta (1980-)

Kartoitettaessa yhdysvaltalaista uskonnollista televisioviestintää ja sen suhdetta amerikkalaiseen mediakulttuuriin on kiinnitettävä huomiota myös 1) lainsäädännöllisiin toimijoihin, jotka ovat muokanneet uskonnollisen viestinnän kehityksen rakenteellisia edellytyksiä, 2) televisio-teollisuuden, erityisesti valtakunnallisiin verkkoihin ja paikallisten asemien johtoon, jotka hallitsevat "eetteriä" lainsäädännön puitteissa, 3) katsojiin ja yleisöön, jotka valitsevat mitä katsovat sekä 4) tietysti itse uskonnollisen viestinnän tekijöihin, jotka tuottavat sisällöllistä materiaalia lähetysiin.²⁰⁰

Ensimmäistä uskonnollisen broadcasting-viestinnän eli yhdysvaltalaisen yleisradioviestinnän vaihetta ennen vuoden 1927 radiolakia Neuendorf kuvailee "villiksi ajaksi", jolloin radioviestinnän sääntelypolitiikka ei ollut vielä muotoutunut. Lähes kuka tahansa saattoi vuokrata studion tunniksi ja lähettää sieltä millaista ohjelmaa halusi. Ohjelmien rahoitukseen ei myöskään puututtu. Tilannetta hyödynsivät aktiivisesti yksittäiset saarnaajat ja uskonnolliset yhteisöt.²⁰¹

Vuoden 1927 jälkeen tilanne vähitellen muuttui. Maahan perustettiin valtakunnallisia kaupallisia radioverkkoja (esimerkkeinä NBC ja CBS networks), jotka pääsivät hallitsemaan sähköisen viestinnän kenttää. Uskonnollisen viestinnän harjoittamista ryhdyttiin nyt säätelemään ja rajoittamaan. Siirryttiin ns. ilmaisen ohjelma-ajan aikaan ja politiikkaan. Tällä tarkoitettiin seuraavaa: kaupalliset verkot (networks) ryhtyivät tarjoamaan uskonnollisille yhteisöille ilmaista ohjelma-aikaa, jotta ne saattoivat täyttää liittovaltion viestintäkomission (Federal Communications

Neuendorf 1990, 73; Hadden & Swann 1981.

¹⁹⁹ Neuendorf 1990, 72.

²⁰⁰ Horsfield 1984, 12. Käsite "uskonnollinen televisio" on vakiintunut kuvaamaan yhdysvaltalaista kristillistä televisioviestintää. Ks. esim. Horsfield 1984; Abelman & Hoover 1990. Uskonnollisen television rinnalla käytän tässä synonyymisesti myös käsitettä sähköinen kirkko. Samoin synonyymisesti käytettyjä ovat käsitteet televisioevankelista ja televisiosaarnaaja.

Commission, FCC) niille määräämän vaatimuksen tarjota ohjelma-aikaa niin sanotuille yleisesti kiinnostaville ja yhteisölle tarpeellisille aiheille. Samankaltaista politiikkaa sovelsivat usein myös valtakunnallisten verkkojen paikalliset tytäryhtiöasemat.²⁰² Käytännössä yhteistyö asemien ja verkkojen kanssa merkitsi sitä, että ne saattoivat esimerkiksi tarjota uskonnollisille yhteisöille sekä teknistä että taloudellista apua ohjelmien tuottamisessa. Toinen mahdollisuus oli, että ne käyttivät uskonnollisia yhteisöjä eräänlaisina konsultteina tuottaessaan omia uskonnollisia ohjelmiaan.²⁰³ Järjestelmä hyödytti etenkin suuria järjestäytyneitä kirkkokuntia: presbyteerejä, metodisteja, episkopaaleja, luterilaisia sekä roomalaiskatolista kirkkoa. Suuret kirkot ja evankelikaaliset kristilliset yhteisöt olivat siis varsin erilaisissa asemissa yhdysvaltalaisen uskonnollisen mediahistorian alkuvaiheessa. Tilanne jatkui samankaltaisena vielä siinäkin vaiheessa, kun televisio alkoi syrjäyttää radiota viestimenä.²⁰⁴ Peter Horsfield on esittänyt, että suurten ja perinteisten kirkkojen suosio valtakunnallisten verkkojen televisioviestinnänkin yhteistyökumppaneina johtui osittain siitä, että näillä kirkoilla oli jo radion ajoilta vakiinnutetut mediastrategiat. Ne olivat myös teologisesti varsin turvallisia ja maltillisia yhteistyökumppaneita. Kolmantena motiivina Horsfield pitää sitä, että rajaamalla näin yhteistyökumppaninsa asemien ei tarvinnut yrittää hallita niitä lukuisia kirjavia pieniä uskonnollisia yhteisöjä ja seurakuntia, jotka olisivat innokkaasti tunkeutuneet televisioon.²⁰⁵

Myös perinteiset kirkkokunnat hyötyivät luonnollisesti monin tavoin yhteistyöstä. Ne saivat ilmaista ohjelma-aikaa, rahallista ja teknistä tukea. Täysin ongelmaton "liitto" ei kuitenkaan ollut. Kirkot joutuivat kohtaamaan myös paineita yhteistyökumppaneidensa taholta. Verkot esimerkiksi puuttuivat ohjelmien sisältöihin ja pyrkivät rajoittamaan ja muokkaamaan uskonnollista ilmaisua mahdollisimman yleisluontoiseen ja neutraaliin suuntaan, jotta sisältö sopisi paremmin niiden omaan ajattelumaailmaan, pyrkimykseen edistää kansallisvaltioprojektia ja demokratian ihanteita.²⁰⁶ Modernin mediakulttuurin ja suurten kirkkojen liitto näkyi myös mediassa diskursiivisella tasolla. Valtakunnan verkoissa toimivat perinteiset kirkot nivoivat itsensä Robert Whiten mukaan median synnyttämiin pyhiin kansallisiin diskursseihin edistämään ja legitimoimaan demokraattista moniarvoisuutta. Ne alkoivat korostaa edistystä, demokratiaa, sananvapautta, kokoontumisvapautta ja ihmisoikeuksia. Ne ryhtyivät siis luomaan, ylläpitämään ja uusintamaan mediakulttuurissa muovautuvaa kansalaisuskonnollisuutta (civil religion).²⁰⁷

²⁰¹ Neuendorf 1990, 73.

²⁰² Neuendorf 1990, 72-74.

²⁰³ Horsfield 1984, 3.

²⁰⁴ Neuendorf 1990, 76.

²⁰⁵ Horsfield 1984, 3-4.

²⁰⁶ Horsfield 1984, 4; White R. 1997, 57.

²⁰⁷ White R. 1997, 55-56. Kansalaisuskonnollisuudesta ks. myös Bellah (1975) 1992; Wuthnow

Valtakunnallisten televisioverkkojen perspektiivistä tarkasteltuna kirkkojen roolina oli Whiten mukaan artikuloida uuden järjestyksen pyhät symbolit ja näin legitimoida radio- ja televisiomedian pääsy ihmisten koteihin. Nähtiinhän koti yksityisenä tilana yhä vahvana uskonnon toiminta-alueena. Näin tehdessään kirkot toimivat kansallisten verkkojen "julkisen palvelun" ihanteiden toteuttajina. Mediakulttuurin muutoksesta oli seurauksia myös kirkoille itselleen. Osana modernia (media)kulttuuria ne ryhtyivät häivyttämään opillisia korostuksiaan taustalle. Suurten kirkkojen itseymmärryksessä uskonnollinen pyhyys löytyi nyt kirkon seinien ulkopuolelta "sekulaarista" maailmasta, mediasta.²⁰⁸ Samalla myös dualistinen uskontodiskurssi vahvistui. Max Weberin käsittein ilmaistuna suurten protestanttisten kirkkojen edustama (medioitu) kristinusko alkoi järkipäristyä sisältä käsin. Julkisessa tilassa, mediassa, uskonto näyttäytyi merkitysjärjestelmänä, joka rakentui modernien edistysdiskurssien rationaalisten ja hallinnollisten määrittelyjen perustalle. Yksityisessä tilassa, kodeissa ja yksilötasolla, uskonto voitiin kuitenkin edelleen nähdä holistisesti ohjaavana maailmankatsomuksellisenä järjestelmänä.²⁰⁹

Verkkojen tarjoama aika ja yhteistyö ei luonnollisestikaan tyydyttänyt kaikkia kirkkokuntia. Osa evankelikaalisista kirkoista jäi kokonaan yhteistyön ulkopuolelle. Tyytymättömyyttä ilmeni myös eräiden muiden protestanttisten kirkkojen kuten esimerkiksi Etelän Baptistien ja Missouri Synodin luterilaisen kirkon piirissä. Baptistit ja Missouri-synodilaiset lähtivätkin etsimään uutta suuntaa viestintänsä toteuttamisessa. Murros tapahtui 1950-luvulla. Katseet käännettiin kohti paikallisia televisioasemia, joista näille kirkoille annettiin määrällisesti enemmän (ilmaista) ohjelma-aikaa. Ohjelmia ryhdyttiin tuottamaan itsenäisesti. Näiden itsenäisesti tuotettujen tunnustuksellisten ohjelmien tuotantokustannukset katettiin kirkon jäsenten lahjoitusten turvin. Ohjelmat, kuten Etelän Baptistien tuottama "The Answer" ja luterilaisen Missouri Synodin tuottama "This Is the Life", menestyivät varsin hyvin. Ne olivat maltillisia lähestymistavoissaan ja opillisissa korostuksissaan. Sisällöllisiltä painotuksiltaan ne eivät siis poikenneet kovinkaan paljon "ilmaisen ohjelma-ajan" uskonnollisista ohjelmista.²¹⁰

1989b.

²⁰⁸ White R. 1997, 56.

²⁰⁹ Weber (1904-1905)1990; Hoover 1998, 38.

²¹⁰ Horsfield 1984, 5-6.

Peter Horsfieldin luokituksessa uskonnollisten televisio-ohjelmien kokonaiskuva ja tuotantorakenne oli yleispiirteittäin 1960-luvulle tultaessa seuraavanlainen. Uskonnolliset televisio-ohjelmat olivat²¹¹:

- 1) Valtakunnallisissa verkoissa ilmaisella ohjelma-ajalla esitetyjä ohjelmia. Ohjelmat tuotettiin yhteistyössä verkkojen ja yhteistyökumppaneiksi valittujen kirkkokuntien kanssa.
- 2) Suurten protestanttisten kirkkojen itse tuottamia ja valtakunnalliseen levitykseen tarkoitettuja ohjelmia.
- 3) Paikallisia ohjelmia, jotka olivat pääasiassa ilmaisen ohjelma-ajan puitteissa tuotettuja. Nämä ohjelmat olivat joko paikallisten televisioasemien itsenäisesti tuottamia tai paikallisten kirkkojen kanssa yhteistyössä tehtyjä ohjelmia.
- 4) Yksityisiltä paikallisilta asemilta ostetun, maksetun ohjelma-ajan puitteissa tehtyjä, yleisön taloudelliseen tukeen nojaavia ohjelmia. Näitä ohjelmia tuottivat etupäässä itsenäiset protestanttiset ryhmät.

Sekä Neuendorf että Horsfield korostavat, että kristillisen televisioviestinnän tilanne alkoi muuttua voimakkaasti 1960-luvun tienoilla. Jo vuonna 1960, kaupallisen mediakilpailun kiihtyessä, televisioasemat saivat viestintää säätelevältä FCC:ltä (liittovaltion viestintäkomissiolta) mahdollisuuden ryhtyä täyttämään yleishyödyllisten ohjelmiansa "kiintiötä" myös maksetun ohjelma-ajan avulla. Etenkin evankelikaaliset kirkot ja eräät fundamentalistiset yhteisöt tarttuivat mahdollisuuteen. Ne ryhtyivät ostamaan ohjelma-aikaa paikallisilta asemilta ja rahoittivat ohjelmansa katsojien lähettämien avustusten turvin. Lainsäädännön muutoksen seurauksena oli, että ostettujen ohjelmien määrä kasvoi räjähdysmäisesti ilmaisten ohjelma-aikojen kustannuksella. Lähetysteknologian, erityisesti kaapeli- ja satelliittitekologian kehityksen myötä ohjelmien lähettäminen alkoi tulla sekä edullisemmaksi että teknisesti helpommaksi. Tämä rohkaisi evankelikaaleja hankkimaan myös omia televisioasemia. Merkittävänä tiennäyttäjänä tällä saralla toimi Pat Robertson, jonka Christian Broadcasting Network nousi 1990-luvun alussa Yhdysvaltojen toiseksi suurimmaksi kaapelitelevisiotoimijaksi.²¹²

5.3.2 Postmodernin kulttuurinen murros ja sähköisen kirkon synty

David Altheide ja Robert Snow muistuttavat sähköisen kirkon historiaa taustoittaessaan, että uskonnollisten televisio-ohjelmien ja televisiohistorian alkutaival sijoittuu aikaan, jolloin koti, työ ja kirkko olivat amerikkalaisen 1950-luvun elämänpiirin kulmakiviä. Instituutioiden asema oli vahva. Elettiin optimismin ja vakaan talouden aikaa. Usko koulutuksen, tieteen ja teknologian

²¹¹ Horsfield 1984, 6.

mahdollisuuksiin oli suuri.²¹³ Isot protestanttiset kirkot elivät kukoistuskauttaan sekä jäsenmääränsä että yhteiskunnallisen vaikutusvaltansa suhteen. Tämän seikan tiedostivat myös televisioverkot ja asemat. Oli siis varsin luonnollista, että ne etsivät uskonnolliset yhteistyökumppaninsa juuri näistä tahoista eivätkä yhteiskunnallisesti marginaalisemmista evankelikaalisista tai fundamentalistisista kirkoista. 1960-luvulle tultaessa suuret protestanttiset kirkot ja katolinen kirkko alkoivat kuitenkin vähitellen menettää yhteiskunnallista asemaansa. Miksi?

Yhtenä selityksenä niin Peter Horsfield, Robert White kuin David Altheide ja Robert Snowkin pitävät muutosta yleisessä arvoilmapiirissä. 1960-luvun kulttuurisessa murroksessa erityisesti uusi akateeminen opiskelijasukupolvi ryhtyi vaatimaan yhteiskunnan moniarvoistumista. Syntyi poliittisia liikkeitä, jotka taistelivat rodullisen ja sukupuolisen tasa-arvon puolesta. 1960-luvun vastakulttuurit ryhtyivät vastustamaan myös modernin mediakulttuurin sakralisoimia kansallisia ja edistystä korostavia diskursseja. Samalla ne ryhtyivät luomaan myös omia pyhiä symbolejaan ja diskurssejaan. Kansalliset diskurssit korvattiin globaalin yhteisöllisyyden diskursseilla, teknologisen edistyksen diskurssit taas mystisyyttä ja harmoniaa tavoittelevan luontoyhteyden diskursseilla. Pyhiksi symboleiksi nousivat sellaiset kehitystä, tehokkuutta ja edistystä konfrontoivat iskulauseet kuin "small is beautiful" tai "flower power". Etenkin 1970-luvun vastakulttuureissa yhteisöllisyyttä ryhdyttiin tavoittelemaan uudenlaisen minuuden tiedostamisen kautta. Erilaiset henkistä kehitystä tukevat terapiasuuntaukset, psykoterapia ja itseapuryhmät saivat vastakulttuureissa uusia pyhiä merkityksiä. Kulttuurisessa murroksessa moderni aika ihanteineen joutui väistymään taka-alalle postmodernien kulttuuristen ihanteiden vallatessa alaa.²¹⁴

Muutos kulttuurisessa ilmapiirissä muodostui ongelmalliseksi etenkin suurille kirkkokunnille, koska ne käytännöissään ja teologioissaan olivat sitoutuneita juuri niihin modernin kulttuuriin ja sosiaalisiin käytäntöihin, kuten kansalaisuskonnollisuusprojektin edistämiseen, joita 60-luvun murroksessa ryhdyttiin asettamaan kyseenalaiseksi. Yhteiskunnallisen vaikutusvallan lisäksi perinteiset kirkkokunnat menettivät myös jäseniään. Juuri näihin kirkkokuntiin oli perinteisesti sitouduttu yhteiskunnan ylemmissä luokissa, nyt akateemisen sukupolven kapinoidessa nämä kytkennät ohenivat merkittävästi.²¹⁵ Yhteiskunnalliset ja kulttuuriset muutokset herättivät myös hämmennystä ja ahdistusta, irrallisuutta ja turvattomuutta monissa yhteiskunnallisissa kerrostumissa. Kuohuvassa tilanteessa syntyi tarvetta löytää konkreettisia, yksinkertaisia ja selkeitä vastauksia niin henkilökohtaisiin, sosiaalisiin kuin uskonnollisiinkin kysymyksiin.

²¹² Horsfield 1984, 8-10; Neuendorf 1990, 77-80; Martin 1990, 67.

²¹³ Altheide & Snow 1991, 202.

²¹⁴ White R. 1997, 52-54; Altheide & Snow 1991, 202-205; Horsfield 1984, 15-17.

²¹⁵ Horsfield 1984, 15-16.

Kadotettu minuus, identiteetti ja sosiaalinen turvallisuus haluttiin löytää uudelleen. Monet kaipasivat myös selkeitä johtajia. Näihin tarpeisiin amerikkalaiset löysivät Horsfieldin ja Altheiden & Snown mukaan tyydytystä evankelikaalisista kirkkoista ja fundamentalistisista yhteisöistä. Ne tarjosivat turvallisen auktoritatiivisen kehyksen ja selkeitä konkreettisia henkilökohtaisia moraalisia ohjeita kulttuurisessa murroksessa suunnan kadottaneille yksilöille.²¹⁶

Sähköisen kirkon ja televisioevangelismin nousun myötä myös uskontoa ja pyhää käsittelevät diskurssit muuttuivat median julkisessa tilassa. Uusien pyhien evankelikaalien tuottamien diskurssien vallatessa alaa syrjäytyivät vähitellen myös suurten protestanttisten kirkkojen kansalaisuskonnollisuuteen viittaavat pyhät symbolit ja diskurssit. White korostaa evankelikaalien pyhiä symboleja käsittelevässä analyysissään, että televisioevangelismissä (ja evankelikaalisuudessa yleisemminkin) pyhä on liitetty kiinteästi yliluonnolliseen, jota puolestaan on pidetty luonteeltaan ylihistoriallisena, -kulttuurisena ja toimintatavoiltaan välitöntä yhteyttä ihmiseen etsivänä. Näin ollen merkittäväksi pyhän ilmenemismuodoksi evankelikaalisessa traditiossa on muodostunut juuri profeetallinen saarnaaja (esimerkiksi televisioevangelista), joka välittää kuulijoille Jumalalta suoraan saamiaan viestejä. Sekundaarisiksi pyhiksi symboleiksi ovat Whiten mukaan luettavissa myös viestintäorganisaatiot tai kirkot, joissa karsimaattinen saarnaaja vaikuttaa. Myös televisioteknologia itsessään evankeliumin palvelijana on saanut sakraaleja ulottuvuuksia, vaikka kuuluuakin sinänsä sekulaariin maailmaan. Televisioevangelismin pyhiin symboleihin White luokittelee vielä uskoontulemisen kokemukset, ihmistä kohdanneet Jumalan voiman kosketukset. Tätä hengellistä uudelleensyntymistä White kutsuu pyhän kokemuksen erityiseksi arkkityypiksi.²¹⁷

Merkityksellistä koko 1960-luvun ja sen jälkeisen ajan yhdysvaltalaiselle yhteiskunnalliselle, kulttuuriselle ja uskonnolliselle kehitykselle on ollut siis se, että tapahtumapaikkana, erilaisten pyhien diskurssien taistelukenttänä on toiminut vahvasti media ja etenkin televisio. Presidentti John F. Kennedyn valinta, murha ja hautajaiset olivat suuren luokan mediatapahtumia. Televisio toi myös Vietnamin sodan ihmisten koteihin ja oli siten osaltaan ainakin välillisesti synnyttämässä 1960-luvun rauhaa ja rakkautta korostanutta vastakulttuuria, hippiliikettä.²¹⁸ Ei siis ihme, että kun mahdollisuudet päästä televisioon lisääntyivät, myös evankelikaaliset kirkot ryhtyivät luonnollisesti hyödyntämään "noususuhdannettaan" television avulla. Horsfieldin analyysin mukaan evankelikaaliset televisio-ohjelmat antoivat näkyvyyttä konservatiivisen kristillisyyden nousulle. Ohjelmat myös vahvistivat ja lujittivat samalla tavalla ajattelevien ihmis-

²¹⁶ Horsfield 1984, 16; Altheide & Snow 1991, 202-204.

²¹⁷ White R. 1997, 58-59.

²¹⁸ Altheide & Snow 1991, 202-203.

ten joukkoa tiiviimmäksi. Uskonnollisena liikkeenä evankelikaalisuus siirtyi yhteiskunnan marginaalista vähitellen sen keskiöön, kun myös evankelikaalinen televisio alkoi tarjota varteenotettavaa maailmankatsomuksellista vaihtoehtoaan mediassa.²¹⁹ 1960- ja 1970-lukujen kirkko- kulttuuri- ja mediahistorialliset muutokset synnyttivät näin kaksi merkittävää uskonnollisen viestinnän ilmiötä: sähköisen kirkon (electronic church) ja televisioevangelismin (televangelism).

5.3.3 Uskonnollisen television katsojat ja katsomisen rituaaliset funktiot

Tarkasteltaessa yhdysvaltalaisen sähköisen kirkon vaikutuksia uskonnon harjoittamisen ja kokemisen käytäntöihin on luonnollisesti huomioitava se, ketkä amerikkalaista uskonnollista televisiota ja televisioevangelistoja katsovat. Robert Wuthnown tulkitsemien empiiristen tutkimusten mukaan yksilöjen uskonnollisen käyttäytymisen muokkaajana sähköisen kirkon merkitys rajoittuu ensisijaisesti uskonnollisen television aktiiviseen katsojajoukkoon. Verrattuna ei-katsojiin uskonnollisen television katsojat edustavat edellistä ryhmää todennäköisemmin jo valmiiksi evankelikaalista tai konservatiivista kristillistä näkemystä. Toiseksi uskonnollisen television katsojat seuraavat myös muita televisio-ohjelmia ei-katsojia enemmän. Kolmanneksi uskonnollisen television katsojien joukossa on keskiarvoa enemmän iäkkäitä sekä yhteiskunnallisesti alempiin sosiaaliluokkiin kuuluvia katsojia.²²⁰

Laajasti määriteltynä uskonnollisen television yleisö koostuu siis Wuthnown luokittelussa 1) yhteiskunnallisesti heikommin menestyneiden ryhmittymien joukosta, joka 2) identifioituu uskonnollisesti konservatiivisesti ja joka suhtautuu muita ryhmittymiä pessimistisemmin yhteiskunnan moraalisen suunnan kehitykseen.²²¹ Näissä yhteiskunnallisissa ryhmittymissä uskonnollinen televisio toimii Wuthnown tulkinnan mukaan sekä henkilökohtaisen uskonnollisen vakaumuksen vahvistajana että eräänlaisena virtuaalisena yhteisönä "saateenvarjona, jonka alle valitut Jumalan kansan jäsenet voivat symbolisesti kokoontua".²²²

Uskonnollisen television tehtävien tarkastelua voidaan syventää tutkimalla ilmiötä rituaalisesta näkökulmasta. Myös sähköisen kirkon mediarituaalisia funktioita tutkinut Bobby Alexander yhtyy Wuthnown tulkintaan ja esittää, että yhtenä merkittävänä sähköisen kirkon tehtävänä on juuri pyrkimys solmia yhteys katsojien kanssa. Sähköinen kirkko toimii siis yhteisöllisenä rituaalina. Se vähentää katsojien epävarmuuden ja kaaoksen tunnetta ja auttaa katsojia löytämään

²¹⁹ Horsfield 1984, 17.

²²⁰ Wuthnow 1990, 95-97.

²²¹ Wuthnow 1990, 97.

oman paikkansa sekulaarissa yhteiskunnassa. Toiseksi sähköinen kirkko toimii Alexanderin mukaan katsojien uskonnollisia näkemyksiä, moraalialia ja maailmankatsomusta legitimoivana rituaalina. Uskonnollinen televisio suuntaa rituaaliin osallistuvien katsojien elämää ja antaa sille järjestystä. Samalla se tarjoaa kentän, jossa katsojat voivat vastustaa heille tarjottua marginaalista yhteiskunnallista roolia. Näin sähköinen kirkko auttaa katsojia myös tulemaan oman elämänsä subjekteiksi vahvistamalla sekä henkilökohtaista että yhteisöllistä moraalialia ja itseluottamusta sekä luomalla identiteetti- ja samaistumismalleja.²²³ Wuthnow kuitenkin korostaa, että nuorille, koulutetuille ja yhteiskunnallisesti menestyville sähköinen kirkko näyttäytyy kokolailla päinvastaisesti. Suojan sijasta sitä pidetään pikemminkin kulttuurisena esteenä, joka entisestään pirstaloi ja jakaa amerikkalaisen uskonnollisuuden kenttää. Wuthnown tulkinnan mukaan empiiriset tutkimukset osoittavatkin, että sähköinen kirkko palvelee ennen kaikkea erillisenä lokeronä amerikkalaisen yhteiskunnan sisällä. Näin ilmiö heijastaa yleisempää yhteiskunnallisten suhteiden kehitystä 1990-luvun alun Yhdysvalloissa.²²⁴

5.3.4 Evankelikaalinen mediateologia - teologian ja teknologian liitto

Muutokset yhdysvaltalaisessa mediakulttuurissa - kaupallisen kilpailun kiristymisen ja viestinnän sääntelyä koskevan politiikan muutos - olivat omiaan muuttamaan kaupallisten televisioverkkojen ja -asemien suhtautumista evankelikaalisiin kirkkoihin uskonnollisen viestinnän tuottajina. 1960-luvulta alkaneen kehityksen seurauksena yhdysvaltalaisessa uskonnollisessa televisioviestinnässä tapahtui syvällisiä muutoksia. Maksetut uskonnolliset evankelikaaliset televisio-ohjelmat syrjäyttivät vähitellen sekä "ilmaiset" paikalliset uskonnolliset ohjelmat että suurten kirkkokuntienkin televisio-ohjelmat yhdysvaltalaisilla medioidun uskonnollisen viestinnän markkinoilla. Kaupalliset televisioasemat tekivät liiton nyt evankelikaalisten kirkkojen kanssa. Muutokset henkisessä ilmapiirissä, kulttuurisessa ympäristössä, viestintäpolitiikassa tai televisioteollisuudessa eivät kuitenkaan yksin selitä televisioevangelismin nousua ja sähköisen kirkon ilmiötä. Vastauksia on lähdeittävä etsimään myös kirkkojen ja uskonnollisten yhteisöjen sisältä. Miksi evankelikaaliset kirkot siis tarttuivat niin innokkaasti television tarjoamiin mahdollisuuksiin?

Yksityiskohtaisemmin tarkasteltuna evankelikaalisessa teologiassa ja kulttuurisessa orientaatiossa on monia piirteitä²²⁵, jotka edesauttoivat evankelikaalisuuden sopeutumista

²²² Wuthnow 1990, 98.

²²³ Alexander 1997, 194-208. Ks. myös Day 1984, 254-255.

²²⁴ Wuthnow 1990, 98.

²²⁵ Käytännössä evankelikaalit jakautuvat luonnollisesti lukuisiin kirkkoihin ja kirkkokuntiin.

muuttuvaan yhteiskunnalliseen ja mediakulttuuriseen tilanteeseen ja helpottivat kaupallisen television välineellistä haltuunottoa. Evankelikaalien ja median suhdetta tutkineen Quentin Schultzen mukaan yhtenä keskeisenä evankelikaalien kulttuurista sopeutumista edesauttaneena seikkana on pidettävä sitä, että evankelikaalisuus on kulttuurisesti hyvin tulevaisuusorientoitunutta. Liikkeen uskonnollista historiaa tai perinteitä ei korosteta, toisin kuin katolisessa ja isoissa protestanttisissa kirkkoissa. Nykyisyys- ja tulevaisuushorisontista käsin seuraa luontevasti, että liikkeessä suhtaudutaan myös hyvin ennakkoluulottomasti teknologiaan ja sen tuomiin mahdollisuuksiin. Kolmantena kulttuurisena piirteenä Schultze mainitsee, että evankelikaalisuudessa on erityinen pyrkimys popularisoida omaa uskonnollista kulttuuria, jolloin "uskonnollisen" evankelikaalisen kulttuurin on helpompi sulautua osaksi "sekulaaria" mediakulttuuria. Keskeisinä sillanrakentajina evankelikaalisen kulttuurin ja "sekulaarin" mediakulttuurin välillä ovat yksilöt. Schultze kuvaakin evankelikaalisuutta liikkeenä ja ilmiönä, joka on organisoitunut varsin vahvasti yksittäisten merkittävien ja karismaattisten puhujien ja saarnaajien ympärille.²²⁶

Lisäksi yleisinä evankelikaalisuutta määrittävinä teologisina korostuksina mainittakoon, että evankelikaalisuudessa Raamattu nähdään ensinnäkin Jumalan inspiroimana sanana, joka siis on otettava kirjaimellisesti. Tämä poikkeaa esimerkiksi katolisesta teologiasta, jossa Raamatun lisäksi kirkollisella traditiolla on keskeinen rooli uskonnollisessa ajattelussa. Toiseksi evankelikaalisuudessa korostetaan ihmisen henkilökohtaista pelastusta ja kristussuhdetta. Katolisuudessa papisto nähdään selkeämmin välittäjänä Kristuksen ja ihmisen välillä. Kolmantena keskeisenä piirteenä evankelikaalisuuteen kuuluu pyhityksen ja etenkin karismaattisesti suuntautuneessa evankelikaalisuudessa myös uskonnollisten kokemusten korostaminen.²²⁷ Yhdessä sekä yleiset teologiset korostukset että kulttuurinen orientaatio ovat muokanneet evankelikaalisuudesta suuntausta, jossa televisio on siis nähty enemmänkin mahdollisuutena kuin uhkana liikkeen uskonnolliselle toiminnalle. Henkilökohtaisen uskon korostaminen ja Raamatussa ilmaistun lähetyksäkäsken noudattaminen ovat toimineet motivoivina kimmokkeina uskonnollisessa broadcasting-toiminnassa. Itse mediateknologiaakaan ei ole nähty moraalisesti uhkaavana kuten joissain muissa protestanttisissa kirkkoissa, koska suhde teknologiaan on ollut ennen kaikkea utilitaristinen. Mediateknologian moraalit nojaa tällaisessa ajattelussa ennen kaikkea sen käyttäjän ja hänen tarkoituksensa moraalisiin.²²⁸

Yhtä selkeää teologiaa ei siis ole löydettävissä. Esittelen seuraavassa kuitenkin joitakin yleisiä piirteitä, joita useimpien evankelikaalien katsotaan ainakin jollakin tavalla edustavan.

²²⁶ Schultze 1996, 68-70.

²²⁷ Schultze 1996, 62; Bruce 1990a, 30-34; Bruce 1990b, 20

5.3.5 Sähköinen kirkko uskonnollisuuden muokkaajana

David Altheiden ja Robert Snown tulkinnan mukaan evankelikaalien teologian, etiikan ja kulttuuristen käytäntöjen varsin selkeä ja kompleksista problematisointia välttävä luonne on tehnyt niille myös helpommaksi nivoa itsensä osaksi postmodernin television medialogiikkaa. Evankelikaalit ovatkin olleet suuria protestanttisia kirkkoja ennakkoluulottomampia muokkaamaan ohjelmistaan muodollisesti enemmän "sekulaarien ohjelmien" kaltaisia.²²⁹ Myös Horsfieldin mukaan yksilön merkityksen korostaminen aktiivisena sosiaalisena toimijana sopii hyvin kaupallisen television pyrkimykseen yksilöidä asioita ja henkilöidä tapahtumia. Samoin uskon ilmaisuissa käytetyt kokemukselliset ja emotionaaliset korostukset noudattelevat television medialogiikkaa ja televisionomaisia terapeuttisia diskursseja. Lisäksi evankeliumin esittäminen dramaattisena tapahtumana ja Jumalan puuttumisena henkilökohtaisesti ihmisen elämään kommunikoituu varsin hyvin dynaamisuutta ja elinvoimaisuutta vaativassa televisiossa toisin kuin matalaprofiiliset suurten kirkkojen esitystavat.²³⁰

Postmodernin mediakulttuurin vahvistumisen myötä evankelikaalien uskonnollisiin ohjelmiin on ryhdytty sisällyttämään myös enemmän showmaisia ja speaktaakkelinomaisia piirteitä. Televisiosaarnaajien ja tähtivieraiden roolit ovat korostuneet. On syntynyt uskonnollisia televisiopersoonallisuuksia. Monet evankelikaaliset karismaattiset tähtisaarnaajat korostavat ohjelmissaan uskonnollisia kokemuksia ja armolahjoja sanan selittämisen sijaan. Myös vuorovaikutusta katsojan ja saarnaajan välillä on pyritty rakentamaan yhä intiimimpään suuntaan. Tämä on ollut sitä tärkeämpää, mitä vahvemmin ohjelman talous on perustunut katsojien taloudelliseen tukeen.²³¹ Horsfieldiin viitaten: "Maksettua ohjelma-aikaa hyödyntävät evankelikaaliset televisiosaarnaajat ovat oivaltaneet intuitiivisesti, että televisiosta on tullut 'todellinen maailma' miljoonille amerikkalaisille ja että kristillinen usko on esitettävä heille niin, että se on ymmärrettävässä suhteessa tämän maailman kanssa."²³² Gregor Goethalsin käsittein sähköinen kirkko on ryhtynyt toteuttamaan uskontonsa manifestoituja rooleja ja keskeisiä funktioita ensisijaisesti postmodernin television medialogiikan keinoin.²³³ Näin se on sulautunut osaksi vallitsevaa mediakulttuuria ja samalla myös sekulaaria mediauskonnollisuutta.

Uskonnollisuuden muokkaajana sähköistä kirkkoa merkittävämpi rooli näyttäisi kuitenkin olevan mediakulttuurilla kokonaisuudessaan ja televisiolla sen erityisenä osana. Etenkin Altheide

²²⁸ Horsfield 1984, 18; Schultze 1996, 69.

²²⁹ Altheide & Snow 1991, 201-216.

²³⁰ Horsfield 1984, 19; Altheide & Snow 1991, 210; Bruce 1990b, 83-90; White M. 1992, 110-144.

²³¹ Horsfield 1984, 19; Altheide & Snow 1991, 207; Bruce 1990b, 67-95.

²³² Horsfield 1984, 19.

ja Snow ovat tarkastelleet postmodernin mediakulttuurin vaikutusta uskontoon varsin kriittisestä näkökulmasta. Heidän edustamansa tulkinnan mukaan postmodernin mediakulttuurin vaikutuksesta uskonnollisissa yhteisöissä on alettu ensinnäkin suosia toimintatavoissa yksinkertaistavia lähestymistapoja vaativien ja syvällisten analyysien sijasta. Toiseksi myös tapahtumien ja kokemusten sensaatiohakuisuus sekä hetkellisen tyydytyksen tavoittelu on nostettu pysyvien ratkaisujen etsimisen edelle. Altheide ja Snow kuvaavat prosessia konkreettisten uskonnollisten kokemusten, nopeiden ratkaisujen ja arjen pragmaattisuuden esiinmarssiksi periaatteisiin nojautuvan abstraktin teologian ja sielun lopulliseen pelastukseen tähtäävän viestinnän jäädessä taka-alalle. Mediakulttuurin muovaamassa uskonnollisuudessa pyrkimyksenä on etsiä sosiaalista turvallisuutta, ei niinkään ikuista elämää, Altheide ja Snow kiteyttävät.²³⁴

Yhdysvaltalaisen kristillisen viestinnän kehitysketjujen seuraaminen mediahistoriallisesta ja -kulttuurisesta perspektiivistä osoittaa, että yhdysvaltalaisessa uskonnollisessa kulttuurissa ja orientaatioissa on tapahtunut syvälinen muutos siirryttäessä modernista postmoderniin mediakulttuuriin. Tämä muutos on koskettanut niin uskonnollisia instituutioita, teologioita kuin mediakäytäntöjäkin. Uskonnollisten instituutioiden tasolla muutos on vaikuttanut kirkkojen välisiin valtasuhteisiin. Kun modernissa mediakulttuurissa keskiössä olivat suuret protestanttiset kirkot, nyt postmodernissa mediakulttuurissa tämän paikan ovat ottaneet evankelikaaliset ja fundamentalistiset televisioevangelistat. Instituutioiden tasolla tapahtunut muutos on heijastunut myös mediassa esiintyvän uskonnollisuuden teologisiin sisältöihin ja pyhiin symboleihin. Postmodernissa mediakulttuurissa Yhdysvalloissa julkisessa tilassa etualalle on noussut lähinnä konservatiiviseksi määriteltävä uskonnollisuus omine karismaattista johtajaa korostavine pyhine symboleineen. Kolmanneksi muutos mediakulttuurissa on vaikuttanut myös uskonnon televisuaaliseen esittämiseen. Suurten protestanttisten kirkkojen Horsfieldin käsittein ”matalaprofiiliset” ohjelmaformatit ovat yhä selkeämmin korvautuneet visuaalisilla ja dramaattista ulottuvuutta korostavilla postmodernia medialogiikkaa noudattavilla uskonnollisilla mediaspektaakkeleilla.

Olisi ehdottomasti determinististä liioittelua väittää, että koko uskonnollisen viestinnän ja sen tuottamien sisältöjen muutosprosessin alkuunpanijana, ylläpitäjänä ja suuntaajana olisi ainoastaan televisio tai edes mediakulttuuri. Kysymys on luonnollisesti hyvin monimutkaisesta kulttuurisesta muutoksesta, jonka juuria on löydettävissä myös muista yhteiskunnallisista kehitysketjuista. Jos kuitenkin lähtökohtaiseksi ajatukseksi hyväksytään näkemys, että erityisesti postmodernia (1960-luvun jälkeistä) aikaa leimaa mediateknologioiden keskeinen rooli

²³³ Goethals 1993, 28-29.

²³⁴ Altheide & Snow 1991, 213-216. Televisiosaarnaajailmiön kriittisestä analyysistä ks. myös Luostarinen 1987, 63-65.

ympäröivän kulttuurin ja ihmisten toimintatapojen kontekstina ja muokkaajana olisi pikemminkin erikoista, jos tällä mediakulttuurisella muutoksella ei olisi minkäänlaista vaikutusta uskonnollisten käytäntöjen tai uskonnollisten instituutioiden toimintatapojen muovautumiseen. Päinvastaista osoittavat myös niin Horsfieldin, Altheiden & Snown kuin Robert Whitenkin aihetta koskevat empiiriset tutkimukset.²³⁵

5.4 Luterilainen kirkko suomalaisessa mediahistoriassa

5.4.1 Yleisradio suomalaisen mediakulttuurin muovaajana

Myös suomalaista 1900-luvun mediahistoriaa ja -kulttuuria ovat luonnehtineet globaalit muutokset painetun sanan ja lehdistön kulttuurista sähköiseen kulttuuriin.²³⁶ Näin myös suomalaista mediahistoriaa voidaan lukea kulttuurisena matkana modernista postmoderniin. Mediakulttuuriset muutokset eivät luonnollisestikaan ole olleet absoluuttisia katkoksia. Tästä on osoituksena esimerkiksi se, että Suomessa painettu sana lehdistön ja kirjallisuuden muodossa on säilyttänyt edelleen suhteellisen vahvan aseman etenkin vanhempien ikäluokkien ja koulutettujen yhteiskunnallisten ryhmien joukossa.²³⁷

Modernin mediakulttuurin voidaan sanoa alkaneen hahmottua Suomessa vähitellen sähköisen joukkotiedotuksen ja radiotoiminnan myötä 1920-luvun puolivälissä. Sähköinen mediakulttuuri kulttuurisena muotona vahvistui 1960-luvulla, kun televisio teki läpimurron suomalaisten koteihin. Koko modernin mediakulttuurin syntyprosessia leimasi kansanvalistuksen ideologian henki. Tämä heijastui niin Yleisradion puhe- kuin musiikkiohjelmistossakin. Yhteiskunnallisten, kulttuuristen ja mediapoliittisten muutosten myötä myös mediakulttuurissa alkoi tapahtua muutoksia 1960-luvulla. Televisiossa tämä tarkoitti muun muassa sitä, että ohjelmapolitiikka ja -tarjonta sekä keveni että monipuolistui. Viihteen roolin merkitys kasvoi, ainakin mitä tulee median käyttöön. Suomalaisen tarjonnan lisäksi myös kansainvälinen mediakulttuuri ja konkreettisimmin ohjelmatarjonta alkoi työntyä suomalaisten koteihin aivan uudella tavalla.²³⁸

Ominaista suomalaisen mediakulttuuriin kehitykselle on ollut ennen kaikkea se, että sen sähköiset versot ovat kasvaneet yleisradiojärjestelmän "suojissa". Yleisradiotoimintamme kehittyi eurooppalaisen mallin pohjalta, jossa lähetyksasemat olivat valtion omistamia ja valvomia monopoleja. Ajattelumalli luotiin jo radiohistorian alkuvaiheessa 1920-luvulla ja se siirtyi sieltä myös

²³⁵ Horsfield 1984; Altheide & Snow 1991; White, R. 1997.

²³⁶ Mediakulttuurisista muutoksista ks. esim. Ong 1993.

²³⁷ Ks. esim. Nordenstreng & Wiio, O. 1994, 14-19; Erämetsä 1994, 20-33.

²³⁸ Lyytinen 1996, 52-59; Salokangas 1996, 123-134.

televisioon 1950-luvulla.²³⁹ Koko yleisradiojärjestelmän ytimessä on ideologinen ajatus julkisesta palvelusta. Hellmanin kokoamassa julkista palvelua määrittelevässä luokituksessa julkisen palvelun ideologiaa luonnehtivat seuraavat seikat: 1) Yleisradiotoiminta on rakentunut palvelemaan yhteisen hyvän päämääriä. Kansallisena palveluna sen tulee olla tarjolla kaikille. 2) Yleisradiojärjestelmä on luonteeltaan valtiovallan kontrolloima monopoli, jonka toiminta rahoitetaan pääosin lupamaksuin. 3) Lähetystoiminta on vapaata kaupallisista paineista. 4) Julkisen palvelun lähetystoimintaa luonnehtii korkeatasoisuus. Se edistää kulttuuria, moraalialia, kasvatusta ja kansallista sekä yhteiskunnallista ykseyttä.²⁴⁰

5.4.2 Kirkon sähköisen mediahistorian vaiheet

Myös suomalaisen sähköisen kristillisen viestinnän kehityskaarta on siis muovannut vahvasti suhde kansalliseen julkisen palvelun instituutioon, Yleisradioon.²⁴¹ Tutkittaessa suomalaisen evankelis-luterilaisen kirkon harjoittamaa televisioviestintää ja sen suhdetta kansalliseen mediakulttuuriin onkin luontevaa lähteä tarkastelemaan aihetta ensin kiinnittämällä huomiota juuri siihen sähköiseen mediakulttuuriseen ympäristöön, eli julkisen palvelun Yleisradioon, jossa kristillistä viestintää on harjoitettu. Toisen keskeisen tutkimuskategorian muodostavat luonnollisesti itse uskonnollisen viestinnän tuottajat. Tuottajalla tarkoitetaan tässä nimenomaisesti evankelis-luterilaista kirkkoa, joka luo sisällöllistä materiaalia lähetyksiin.

Suomalaisen kristillisen sähköisen radio- ja televisioviestinnän historia voidaan jakaa seuraavanlaisiin jaksoihin.²⁴²

1) Radiohistorian pioneerivaiheeseen, joka muodostuu 1920- ja 1930-luvuista. Yleisradio alkaa lähettää ensin radiojumalanpalveluksia ja sitten hartauksia. Kirkon itsenäisyys on suhteellisen suuri, eikä sen lähettämiä ohjelmia tarkasteta ennakolta.

2) 1950-luvun televisiohistorian alkuun, jolloin televisiojumalanpalvelukset alkavat Yleisradiossa.

3a) Reporadion aikaan, 1960-luvun lopun saarnasensuurikiistaan. Kirkon ohjelmapolitiikka ja Yleisradion informatiivinen ohjelmapolitiikka törmäävät toisiinsa. Yleisradio yrittää siirtää

²³⁹ Hellman 1999, 58.

²⁴⁰ Hellman 1999, 58.

²⁴¹ Nieminen 1999.

²⁴² Luettelo on muokattu Taisto Lehikoisen esittämän suomalaista kristillistä radiohistoriaa luonnehtivan jaksotellun pohjalta. Lehikoinen 1997, 13. Luokitteluun on otettu myös eräitä muita keskeisiä kristillisen viestinnän toimijoita varsinaisen evankelis-luterilaisen kirkon viestintäorganisaation ulkopuolelta.

kirkon uskonnolliset ohjelmat journalistisen kontrollinsa alle.

3b) Kompromissivaiheeseen, jolloin perustetaan hartausohjelmien valvontaelin (vuonna 1967).

4a) Viestinnällisen roolin vahvistamisen aikaan, jolloin kirkko vahvistaa omaa rooliaan viestijänä. Perustetaan Kirkon tiedotuskeskus vuonna 1966. Uuteen keskukseen liitetään siihen asti itsenäisesti toimineet Kirkon tiedotuspalvelu, Kirkon radiopalvelu ja Kirkon televisio- ja elokuva-palvelu.

4b) Myös kirkon sisällä toimivat kristilliset liikkeet aktivoituvat 1960-luvulla. Perustetaan Kristillinen Radio- ja Televisioliitto vuonna 1967 sekä käynnistetään Kansanlähetyksen EWC-hanke vuonna 1968.²⁴³

5) Paikallisradiovaiheeseen 1985-. Seurakunnat ja järjestöt alkavat tuottaa itsenäisesti uskonnollisia ohjelmia paikallisradioihin.

6) Paikallistelevisiovaiheeseen. Kristillistä paikallistelevisiotoimintaa, esimerkiksi yhteiskristillisen televisio-yhdistyksen Ristivitosen toiminta 1990-luvulla Tampereen, Satakunnan ja Pohjanmaan kaapeliverkoissa.

7) Kristillisen viestinnän laajentumisen vaiheeseen erityisesti MTV3:n puolelle. Yksittäisiä kristillisiä televisio-ohjelmia valtakunnan verkossa 1980-1990 -luvulla, esimerkiksi MTV3:n toimittajan Riittasisko Räikkeen "Kuule sinua rakastetaan" ja "Takaovi" -ohjelmat.

8) Kristillisen paikallisradioasematoiminnan aloittamisen vaiheeseen. Ensimmäinen kristillinen paikallisradioasema Radio Dei sai toimiluvan ja perustettiin Helsinkiin vuonna 1997. Vuonna 1999 liikenneministeriö myönsi toimiluvat Radio Dein omistajalle Kristillinen Media Oy:lle Oulun, Turun, Tampereen, Lahden ja Hämeenlinnan kristillisille paikallisradiolle. Samassa yhteydessä toimiluvan sai myös Genesis Kirjat Oy, jonka suunnitelmissa on perustaa kristillinen paikallisradio Jyväskylään yhteistyössä Radio Dein kanssa.²⁴⁴

²⁴³ EWC-hankkeella tarkoitetaan Suomen Evankelis-luterilaisen Kansanlähetyksen käynnistämää suunnitelmaa, jossa tarkoituksena oli aloittaa oma, valtakunnallinen evankelioimaan tähtäävä radiotoiminta. Suunnitelma jäi toteutumatta, sillä hankkeelle ei saatu toimilupaa.

²⁴⁴ Toiminnan perusajatuksena on, että eri kristilliset yhteisöt ja seurakunnat ostavat ohjelma-aikaa eetteristä. Lisäksi Radio Deillä on oma toimitus, joka tuottaa ohjelmaa lähetysvirtaperiaatteella.

5.4.3 Yleisradion ja kirkon yhteiset intressit

Lähden nyt seuraavassa tarkastelemaan esiteltyjä historiallisia vaiheita pyrkien syventämään jokaisen ajanjakson tarkastelua kulttuuri, media ja kirkko -akselilla. Tarkastelen sekä kirkon että Yleisradion toiminnallisen ihanteen muutosta suomalaisen yhteiskunnan ja kulttuurin kentässä. Erityisesti luen kirkon ja Yleisradion yhteistä historiaa kansankirkkoajattelun muovautumisen sekä julkisen tilan ja siellä esiintyneiden diskurssien näkökulmasta. Esittelen sitä, millaiset diskurssit nousivat julkiseen tilaan minäkin mediakulttuurisena ja -historiallisena ajanjaksona. Ja millaisia muutosprosesseja jatkumolla on havaittavissa.²⁴⁵

1920-luvun suomalainen Yleisradio edusti vahvasti julkisen palvelun ideologiaa. Se oli sitoutunut palvelemaan kansan valistuksen ja sivistyksen päämääriä kansallisen kulttuurisen ja taloudellisen eliitin määrittelemällä tavalla. Careyn rituaaliseen kommunikaationäkemykseen viitaten voidaankin esittää, että suomalainen Yleisradio oli sitoutunut luomaan ja lujittamaan kansakunnan (porvarillista) yhteyttä ja yhtenäisyyttä.²⁴⁶ Lyytisen mukaan tehtävä nähtiin tarpeelliseksi ensinnäkin siksi, että Suomi oli vasta edellisellä vuosikymmenellä itsenäistynyt ja heti sen jälkeen syöksynyt veriseen kansakuntaa syvästi kahtia jakaneeseen sisällissotaan. Nuori pahoin repeytynyt kansakunta tarvitsi yhtenäistäjäänsä ja elämän olosuhteittensa parantajaa. Tätä kansakuntaa kokoavaa kertomusta Yleisradio ryhtyi kertomaan ja tähän kertomukseen myös kirkko julkisessa tilassa ryhtyi itseään nivomaan.²⁴⁷

Yleisradion ja evankelis-luterilaisen kirkon yhteinen taival alkoi radiojumalanpalveluksista varsin varhain radiohistorian alkuvaiheessa 1920-luvulla, kun Yleisradio otti uskonnolliset ohjelmat ohjelmistoonsa heti ohjelmatoiminnan aloitettuaan vuonna 1926.²⁴⁸ Kirkon piirissä radio otettiin vastaan varsin innostuneesti, joskin jonkin verran pelättiin, että radiojumalanpalvelukset vähentäisivät perinteistä kirkossakäyntiä. Toisena huolena tuotiin esille se, että mediavälitteisessä jumalanpalveluksessa tilanteen pyhyys saattaisi kärsiä, kuuntelijoiden voidessa vapaasti alkaa kotonaan vaikkapa keskustella kesken radiopalveluksen. Myönteistä suhtautumista lisäsi kuitenkin se, että uskonnolliset ohjelmat näyttivät tavoittavan myös ihmisiä, jotka aikaisemmin

²⁴⁵ Kuvan piirtäminen on pikemminkin luonnostelua, sillä aiheeseen liittyvää tutkimuskirjallisuutta on varsin vähän olemassa.

²⁴⁶ Carey 1990.

²⁴⁷ Lyytinen 1996, 52-53.

²⁴⁸ Nieminen 1994, 9. Ensimmäisen kerran Suomessa kuultiin radiovälitteinen saarna Helsingin Pataljoonan radiopajasta joulupäivänä 1924, ja ensimmäinen radiojumalanpalvelus lähetettiin Tampereen Tuomiokirkosta vuonna 1925. Tästä alkoivat myös säännölliset radiojumalanpalvelukset. Varsinaiset radiokokeilut aloitti Suomessa Nuoren Voiman Liiton Radioyhdistys vuonna 1921. Vuonna 1925 perustettiin sitten O.Y. Suomen Yleisradio - A.B. Finlands Rundradio. Tämän yhtiön ensimmäinen lähetys kuultiin syyskuussa 1926.

eivät olleet osoittaneet uskonnollista aktiivisuutta.²⁴⁹ Jumalanpalvelukset olivatkin aluksi radion suosituimpia ohjelmia. Ei siis ole ihme, että juuri jumalanpalvelusten merkityksestä vallitsi yleinen yksimielisyys niin kirkon, Yleisradion kuin yleisönkin piirissä.²⁵⁰ Se taas, että Yleisradio "valtiollisena" instituutiona ryhtyi tekemään yhteistyötä näkyvimmin evankelis-luterilaisen kirkon kanssa, johtui pitkälti luterilaisen kirkon ja valtion historiallisista yhteyksistä. Oma merkityksensä oli myös sillä, että luterilaiseen kirkkoon yksinkertaisesti kuului 96% väestöstä.²⁵¹

Mutta miksi kirkko sitten lähti niin ennakkoluulottomasti mukaan radioviestintään? Kynnystä madalsi varmasti se, että esikuvia oli löydettävissä paitsi Yhdysvalloista, myös monista Euroopan maista, joissa kirkot harjoittivat uskonnollista viestintää oman kansallisen yleisradiojärjestelmänsä sisällä.²⁵² Toiseksi Suomen evankelis-luterilaisella kirkolla oli jo vankka kokemus joukkoviestinnästä lehdistön parissa. Kirkon piirissä oli uskonnollisella lehdistöllä ollut merkittävä rooli jo 1800-luvulta lähtien.²⁵³ Kolmatta selitystä kirkon "aktiiviselle mediapolitiikalle" voidaan etsiä ajan yleisestä kirkollis-historiallisesta tilanteesta.

Jotta 1920-luvun kirkollinen mediapolitiikka Yleisradiossa tulisi ymmärrettäväksi on ilmiön taustoja etsittävä aina vuosisadan vaihteesta saakka. Kirkkohistorioitsija Eino Murtorinne on kuvaillut 1800-1900 -lukujen taitetta ajanjaksona, jolloin Suomen evankelis-luterilainen kirkko oli vielä sekä oikeudellisen että henkisen asemansa ja auktoriteettinsa puolesta varsin vahvasti koko kansan kirkko. Vaikka kirkon yhteiskunnallinen vaikutus oli kaventunut, eivät lainsäädännölliset muutokset kuten kunnallishallinnon uudistus, vuoden 1889 eriuskolaislaki tai uudet aatteet kuten liberalismi ja naturalismi, olleet kuitenkaan Murtorinteen mukaan horjuttaneet suurten joukkojen luottamusta kirkon auktoriteettiin. Ainoastaan kapea osa kansasta, lähinnä sivistyneistö ja eliitti, oli ryhtynyt vakavasti kyseenalaistamaan kirkon auktoriteettia 1800-luvun loppupuolella ja 1900-luvun alussa.²⁵⁴

Merkittävä murros kirkon asemassa julkisessa tilassa tapahtui vasta suurlakon myötä vuonna 1905. Kirkkoa ja sen asemaa yhteiskunnassa ryhtyivät kritikoimaan nyt sortokauden perustuslailiset piirit, sosialistinen työväenliike ja porvarillinen radikalismi. Eri tahoilta kummunnut kirkon ja uskonnonvastainen kritiikki eksplikoitui muun muassa monissa kirkkoa ja uskontoa arvostele-

²⁴⁹ Lyytinen 1996, 109.

²⁵⁰ Lehikoinen 1997, 14-15; Lyytinen 1996, 118.

²⁵¹ Lehikoinen 1997, 13. Tässä yhteydessä mainittakoon, että ortodoksia jumalanpalveluksia alettiin lähettää Yleisradiosta vuonna 1931. Vapaakirkolliset puolestaan tulivat mukaan hartaus- ja jumalanpalvelusohjelmiin vuonna 1939.

²⁵² Ks. esim. Heikkilä 1999, 149-154.

²⁵³ Heininen & Heikkilä 1996, 223; Murtorinne & Heikkilä 1980, 15-17.

²⁵⁴ Murtorinne 1977, 7-8.

vissa lehtisissä. Kirkon aseman heikkenemisestä kertoo sekin, että useat eri yhteiskuntapiirit yksinkertaisesti vetäytyivät kirkon säännöllisestä toiminnasta. Murtorinne kiinnittääkin huomiota kirkkoa koetelleessa uskonnonvastaisessa purkauksessa erityisesti sen rajuuteen ja toisaalta sen poliittis-historialliseen sijoittumiseen parlamentarismien läpimurron aikaan.²⁵⁵

Kirkossa reaktiot kritiikkiin olivat pääasiassa kahtalaiset. Sääty-yhteiskunnan elämänmuotoihin ja valtiokirkolliseen järjestykseen tottunut vanhempi pappissukupolvi koki kristillisten arvojen vastaisen liikehdinnän voimakkaimmin. Murtorinteen mukaan murenemista nähtiin sielläkin, missä kritiikki koski ensisijaisesti traditionaalisia auktoritatiivisia elämänmuotoja ja kirkon luonnetta sosiaalisena instituutiona. Toisaalta murros pakotti kirkkoa katsomaan itseään myös peiliin. Tilannearvio synnyttikin kirkossa uudenlaista teologista ja käytännöllistä pohdintaa sekä lisäsi uskonnolliseen herätykseen tähtäväää toimintaa. Kirkossa syntyi aktiivinen tarve vahvistaa omaa heikentyntä asemaa ja roolia yhteiskunnallisena toimijana. Perustettiin nuorkirkollinen uudistusliike, jossa toimivat Lauantaiseuran teologit, muun muassa Lauri Ingman, Erkki Kaila, Jaakko Gummerus, Antti J. Pietilä ja Paavo Virkkunen.²⁵⁶ Liike pyrki ensisijaisesti tehostamaan kirkollista valistustyötä yhteiskunnassa. Teologisia vaikutteita se ammensi saksalaisesta kulttuuriprotestantismista ja ruotsalaisesta nuorkirkollisesta liikkeestä. Kulttuuriprotestantismien hengessä keskeiseksi nostettiin nyt metafysiikan sijasta kristinuskon eettinen luonne. Uudelleen määritelty uskonihanne soveltui hyvin ajankohdan suomalaiseen yhteiskunnalliseen tilanteeseen.²⁵⁷

Kirkollinen liikehdintä ja yhdistystoiminta siis aktivoitui ja järjestäytyi. Vuonna 1905 perustettiin esimerkiksi Suomen kirkon sisälähetysseura ja kirkollinen päivälehti Kotimaa. Merkittävä askel oli myös se, että vuonna 1918 perustettiin Suomen Kirkon Seurakuntatyön Keskusliitto (SKSK), jonka tarkoituksena oli toimia kirkon eri järjestöjen keskustelufoorumina. Keskusliiton avulla kirkko halusi uudistaa seurakuntiansa elämää ja kohottaa kirkon yhteiskunnallisen profiilia. Viestinnän kannalta oleellista on, että tämän samaisen keskusliiton yhteyteen luotiin myös Kristillinen sanomalehtitoimisto, jonka tehtäväksi annettiin kirkkoa tukevien kirjoitusten välittämisen päivälehdille. Myöhemmin 1920-luvulla juuri nuorkirkolliset tahot aktivoituivat myös radion suhteen ja ryhtyivät vaatimaan lisää uskonnollista tarjontaa, hartausohjelmia. Yhteistä erilaisille kirkon sisäisille uudistuksille oli, että vallinneen vahvan auktoritatiivisen valtiokirkon asemesta pyrittiin kirkosta nuorkirkollisessa hengessä luomaan nyt seurakuntalaisten vapaaseen harrastukseen ja maallikkojen aktiiviseen toimintaan nojaava kansankirkko. Uudistukset

²⁵⁵ Murtorinne 1977, 8-9.

²⁵⁶ Monista lauantaiseuran teologeista tuli sittemmin keskeisiä kirkollisia ja yhteiskunnallisia vaikuttajia. Lauri Ingman vaikutti muun muassa pääministerinä, opetusministerinä ja arkkipiispana, Erkki Kaila arkkipiispana, Antti J. Pietilä dogmatiikan professorina ja Paavo Virkkunen kansanedustajana.

²⁵⁷ Murtorinne 1977, 7-9; Veikkola 1977, 28-29; Heininen & Heikkilä 1996, 217-221.

tuottivat myös tuloksia. Julkisuudessa asenne kirkkoon muuttui vähitellen suopeammaksi ja kirkko alettiin kokea jälleen monilla tahoilla turvaksi niin ulkoisia kuin sisäisiäkin vaaroja vastaan. Kirkonvastainen hyökyaalto siis laantui. Henkinen kuilu jäi kuitenkin pysyväksi etenkin kirkon ja jyrkkää luokkataisteluvaihetta elävän työväenliikkeen välille.²⁵⁸

Sisällissota johti Suomen uuteen syvälliseen kriisiin, joka koetteli myös kirkkoa. Kritiikki uskontoa ja kirkkoa kohtaan kärjistyi jälleen punaisen työväestön radikalisoitumisen myötä. Suhtautuihan kirkko kielteisesti työväenliikkeen maailmankatsomukselliseen ideologiaan marxismiin. Kansalaissota jäsensi kirkon entistä selkeämmin osaksi valkoista Suomea. Syntynyt yhteiskunnallinen sekasorto sai aikaan merkittävän muutoksen myös valkoisen sivistyneistön suhtautumisessa kirkkoon. Tapahtunutta selitettiin varsin yleisesti niin valkoisten kuin kirkonkin keskuudessa seurauksena auktoriteettien kaatamisesta ja epärealistisesta uskosta kansanvallan tai ihmisen mahdollisuuksiin. Etsittäessä tietä takaisin järjestäytyneisiin oloihin kirkon tuki nousi valkoiselle Suomelle tärkeäksi. Kirkon roolina nähtiin uudessa tilanteessa ennen kaikkea yhteiskuntajärjestystä ja kansalaismoraalia vakauttava ja suojaava toiminta, moraalisenä selkärankana toimiminen. Uusi arvostus valkoisen voittaneen Suomen keskuudessa tarjosi kirkolle entistä parempia toimintamahdollisuuksia maan itsenäistymistä seuranneina vuosina. Tilanteessa kirkko pyrkiikin käyttämään näitä mahdollisuuksia ulottaakseen vaikutuksensa koko itsenäistyneen Suomen rakennustyöhön.²⁵⁹ Ihanteeksi nostettiin Murtorinteen mukaan "uskonnollisesti motivoitu, mutta suomalaiskansallisesti painottunut kansankirkko, joka rakentuisi perinteisen suomalaisen hengenelämän varaan ja toimisi kansan henkisenä eheyttäjänä".²⁶⁰

Uutena välineenä radio tarjosi kirkolle merkityksellisen julkisen tilan oman nuorkirkollisesti sävyttyneen kansankirkollisen tehtävänsä kommunikoimiseksi. Koska myös suomalainen

²⁵⁸ Heininen & Heikkilä 1996, 224; Murtorinne 1977, 8-10.

Ehdotukset ensimmäisen kristillisen sanomalehtitoimiston perustamisesta tulivat vuonna 1915. Silloin ajatuksen esitti Oulun tuomiorovasti ja kansanedustaja J. A. Mannermaa. Kahden vuoden kuluttua tästä, kun yhteiskunnalliset olot uhkasivat kirkon olemassaoloa, päätettiin kirkossa perustaa Kirkollinen valitustoimisto, jonka tehtävänä oli lähettää lehdistölle kirkollisia kysymyksiä käsitteleviä artikkeleja. Toimintaa motivoivat pitkälti apologeettiset pyrkimykset. Valitustoimiston itsenäinen toiminta jäi lyhytaikaiseksi, sillä jo vuonna 1919 se luovutti tehtävänsä Suomen kirkon seurakuntatyön keskusliiton (SKSK) yhteyteen perustetulle sanomalehtitoimistolle. 1900-luvun puolivälissä kiinnostus kirkollisen tiedotustoiminnan kehittämiseen nosti jälleen päätään eri kirkollisissa piireissä. Tämän kehitysketjun seurauksena perustettiin vuonna 1951 kirkon tiedotuspalvelu, joka vastasi lehdistölle toimitettavasta materiaalista. Uskonnollisia radio-ohjelmia varten kirkko oli jo perustanut vuonna 1945 SKSK:n asettaman radiotoimikunnan ja osatoimisen radiosihteerin. Televisiotoiminnan kehittämisestä puolestaan vastasi vuodesta 1960 lähtien erityinen Kirkon televisiotoimikunta. - Salo 1992, 8.

²⁵⁹ Murtorinne 1977, 10-11; Juva 1977, 42-52; Seppo 1999, 10-21.

²⁶⁰ Murtorinne 1977, 11.

yleisradioinstituutio oli sitoutunut kansakunnan yleisen henkisen eheyttämisen päämääriin ei ole ihme, että yhteistyöhön kirkon kanssa ryhdyttiin. Diskursiivisesti tarkasteltuna 1920-luvun radioissa julkisessa tilassa, sakraaleiksi eli pyhiksi nousivat ennen kaikkea kansakuntaa henkisesti (hengellisesti) ja aineellisesti eheyttävät diskurssit. Näiden pyhien diskurssien tuottamiseen osallistuessaan valkoiseen Suomeen samaistunut kirkko löysi paikkansa uudessa mediainstituutiossa ja syntyvässä olevassa mediakulttuurissa.

Pian kirkko halusi myös laajentaa ohjelmatoimintaansa Yleisradiossa. Jumalanpalvelusten lisäksi kirkossa alettiin vaatia etenkin nuorkirkollisten toimesta myös hartausohjelmia radioon. Alkuvaiheessa ajatus kohtasi kuitenkin vastustusta. Yleisradio perusteli linjaansa muun muassa sillä, että uskonnollista ohjelmaa oli jo runsaasti suhteessa kysyntään. Kirkko kuitenkin jatkoi painostustaan ja kampanjoi ahkerasti sekä aamu- että myöhemmin iltahartauksien puolesta, myös oman epävirallisen äänenkannattajansa Kotimaan sivuilla. Työ tuotti lopulta tulosta. Vuonna 1932 Yleisradio aloitti aamuhartauksien lähettämisen ja vuonna 1938 iltahartauksien lähettämisen radioissa. Puhujien, tekstien ja virsien valinnan Yleisradio antoi Suomen kirkon seurakuntien keskusliiton eli SKSK:n tehtäväksi. Itse se huolehti ohjelmien kustannuksista.²⁶¹

Sisällöllisesti kirkon tuottamien hartauksien tehtäväksi määriteltiin "hengellisen rakennuksen" tarjoamisen. Radiohartauksia tutkinut Heikki-Tapio Nieminen on luonnehtinut hartauksia ensisijaisesti sielunhoidollisiksi. Erityisesti 1930-luvun hartauksissa viitattiin muun muassa kansan henkiseen tilaan liittyviin kysymyksiin. Lisäksi hengellisiä aiheita käsiteltiin yhteiskunnallisessa valossa. Teemoina olivat pula-aika, työttömyys, sairaudet tai perhe-elämän ongelmat. Omat hengelliset painotuksensa hartauksiin toivat eri herätysliikkeiden puhujat. Keskeistä oli Niemisen mukaan kuitenkin luterilaisuuden ydinajatusten esilläpito. Täysin ristiriidatonta hartauksien vastaanotto ei luonnollisestikaan ollut. Radiohartauksien sisältöä myös arvosteltiin muun muassa ajan kirkollisessa lehdistössä. Hartauksia kritisoitiin liiallisesta "saarnaamisesta" ja opillisuudesta. Tilalle toivottiin yhä enemmän ihmisläheisyyttä ja "Hyvän Paimenen hellän äänen kuulemista". Palautteesta käytiin kirjeenvaihtoa Yleisradion ohjelmajohdon ja SKSK:n välillä.²⁶²

Kirkon sinnikästä kampanjointia aamu- ja iltahartauksien saamiseksi Yleisradioon voidaan tulkita pyrkimyksenä päästä osalliseksi vahvemmin suomalaiseen julkiseen tilaan. Kun sitten tämänkaltaisen yhteistyö Yleisradion kanssa aloitettiin, hartauksilla voidaan ajatella olleen myös rituaalisia funktioita. Ne tarjosivat uuden väylän kirkolle toteuttaa Gregor Goethalsin käsittein

²⁶¹ Nieminen 1999, 19-20; 85-96; Lyytinen 1996, 110-111.

²⁶² Nieminen 1994, 58-63.

sekä latenteja että manifestoituja roolejaan ja tehtäviään.²⁶³ Radiohartauksissa kirkolla oli ainakin periaatteessa mahdollisuus saavuttaa passiivisia jäseniään, ohjata näitä takaisin kirkon yhteyteen, eli toteuttaa näin manifestoitua tehtäväänsä. Toisaalta hartaudet toimivat myös jo aktiivisten kirkon jäsenten ajattelumaailman tukijana (latentit funktiot). Medioituina rituaaleina hartaudet toimivat niin ikään kirkon oman merkityksen vahvistajana. Tukivathan ne kirkon asemaa kansallisena pyhänä symbolina, identiteetin rakentajana ja suomalaisen yhteiskunnan moraalisen selkärankana. Taisto Lehtikoinen onkin esittänyt, että kirkko toimi radioaalloilla eräänlaisena "etteriin siirrettynä elektronisena seurakuntana", jonka ohjelmatyypit: jumalanpalvelukset ja radiohartaudet nousivat ensisijaisesti seurakunnallisesta kontekstista. Tämä Lehtikoinen nimeämä "klassinen" kausi ulottui radiossa aina 1980-luvulle asti.²⁶⁴

Syksyllä 1939 Suomi joutui talvisotaan. Tätä vaihetta edelsi voimakas kansallinen isänmaallisuusvaihe ja kommunismin pelko, jota ruokki tieto Suomen kommunistisen liikkeen toiminnasta. Kommunismin vastaisuus konkretisoitui Lapuan liikkeen ja tämän perillisen Isänmaallisen Kansanliikkeen eli IKL:n toiminnassa. Kirkollisissa piireissä kommunismi ateistisena ideologiana oli vanhastaan herättänyt pelkoa. 1930-luvulla kommunismin koettiin uhkaavan Murtorinteen mukaan myös kirkon tehtävää yhteiskunnan henkisen perustan puolustajana. Kirkon pelkoja voidaan tarkastella myös diskursiivisesta näkökulmasta. Tästä näkökulmasta kommunismi koettiin siis uhkaavaksi, koska se ryhtyi kyseenalaistamaan juuri niitä kansallisuus-konnollis-eettisiä diskursseja, symboleja ja arvoja, joiden suojelemisen kirkko oli ottanut ja saanut tehtäväkseen maan itsenäistyttyä. Ei ihme, että ensin Lapuan liikkeen ja sittemmin IKL:n toimintaan osallistui varsin runsaasti myös pappeja. Juha Seppo onkin kutsunut 1920-30 luvun aikakautta "taistelevaksi suomalaiseksi kristillisyydeksi".²⁶⁵

Kun Suomi sitten vuonna 1939 joutui talvisotaan, saattoivat monet kirkonmiehet kokea että heidän "työnäkynsä" kansankirkollisen diskurssin ylläpitäjänä: kansan moraalisen lujittajana ja kansallisen hengen vaalijana oli ollut tarpeellinen. Sotatilanteessa moraalisen lujituksen ja kansallisen yksimielisyyden tarve korostui entisestään.²⁶⁶ Kansakunnan yhtenäistäjän tehtävää ryhtyi sodan aikana toteuttamaan uudella tavalla myös Yleisradio, jonka toiminta oli otettu aikaisempaa tarkemmin valtiovallan kontrolliin. Kantaessaan vastuuta kansakunnan yhtenäisyydestä Yleisradio tiukensi otettaan myös ennakkotarkastuksen alueella. Niinpä syksyllä 1939 Yleisradio kääntyi myös Seurakuntatyön keskusliiton puoleen ilmoittaen, että se vaatii ennakkoon entistä tiiviimmin kaikilta radiopuhujilta nähtäväksi heidän käsikirjoituksensa.

²⁶³ Goethals 1993, 28.

²⁶⁴ Lehtikoinen 1997, 17.

²⁶⁵ Seppo 1999, 24; Murtorinne 1977, 13-15.

²⁶⁶ Seppo 1999, 25-26.

Pyrkimyksenä oli estää, että esityksiin "ei pääsisi mitään asiatonta ja nimenomaan maan puolueettomuutta vaarantavaa" materiaalia. Jumalanpalvelusten ja hartauksien suhteen Yleisradio huomautti kuitenkin ensisijaisesti luottavansa Seurakuntatyön keskusliiton omaan valvontaan.²⁶⁷ Asian, ohjelmien tekstien esitarkastuksen, esille nostaminen kuvaa hyvin muuttunutta yhteiskunnallista tilannetta. Tilanteen ratkaisu puolestaan kertonee vallinneesta luottamussuhteesta mediainstituution ja kirkkoinstituution välillä.

Talvisota ja sitä seurannut jatkosota asettivat kirkon uudenlaiseen tilanteeseen. Kriisiajan olosuhteiden pakosta kirkko oli joutunut kiinnittämään aikaisempaa enemmän huomiota ajankohtaisiin sosiaalisiin ongelmiin. Rauhan synnyttyä kirkossa alkoi muodostua uudenlaista painetta laaja-alaisempaan kansankirkkoajatteluun. Tällä tarkoitettiin kirkon toiminnan uudelleen arvioimista niin, että toiminnassa kyettäisiin ottamaan entistä selkeämmin huomioon myös ne kirkon jäsenet, jotka eivät kirkon toimintaan aktiivisesti osallistuneet. Osviittaa uudesta linjasta antoi Asevelipappi ry:n toiminta.²⁶⁸ Kirkkoa psykokulttuurisesta näkökulmasta tarkastellut sosiologi Janne Kivivuori nostaa sotilaspapiston roolin merkittäväksi uutta suuntaa etsivän kirkon kentässä. Kirkko ei Kivivuoren mukaan kuitenkaan varsinaisesti muuttanut tulkintakehystään. Tavoitteena oli edelleenkin vaalia kansan henkistä eheyttä ja yhtenäisyyttä sekä varjella kansan moraalialia ja siveellisyyttä. Uutta olivat lähinnä sosiaalisen integraation keinot. Keskeiseksi nostettiin nyt yksilökohtainen sielunhoito ja neuvonta. Moraalin ja normien saarnaamiseen uudessa kansankirkkoajattelussa haluttiin sen sijaan ottaa etäisyyttä. Sodan jälkeinen tilanne synnytti myös kokonaan uuden kirkollisen työmuodon, perheneuvontatyön, jossa uutta psykologisesti painottuvaa kansankirkkoajattelua ryhdyttiin soveltamaan aktiivisesti.²⁶⁹

Taustaa uudelle sielunhoidolliselle kansankirkolliselle ajattelulle antoi Kivivuoren mukaan psykoanalyysistä kirkollisissa piireissä käyty keskustelu jo 1930-luvulla. Kiinnostusta herättivät erityisesti uuden psykotekniikan menetelmät ja niiden sovellutusmahdollisuudet kirkollisessa työssä. Ongelmaksi koettiin sen sijaan psykoanalyysin materialistisena pidetty maailmankuva. Kivivuoren mukaan toinen keskeinen sielunhoidollisen lähestymistavan lähde oli niin sanottu Oxfordin ryhmäliike, jonka opas "Sielun lääkitä" oli tuttu myös monille sotilaspapeille. Kirkossa Ryhmäliike ja psykoanalyysi nähtiin siis vahvasti rinnasteisina maallikkoliikkeinä, joilta kirkolla oli uudessa tilanteessa opittavaa.²⁷⁰

²⁶⁷ Nieminen 1994, 50.

²⁶⁸ Murtorinne 1977, 16-18; Seppo 1999, 26-30.

²⁶⁹ Kivivuori 1999, 83-84.

Niin sanotun uuskansankirkollisen ajattelun eteenpäinviejinä toimivat Vartija-lehden ympärille ryhmittyneet Asevelipapit. He korostivat niin Murtorinteen, Sepon kuin Kivivuorenkin mukaan erityisesti kirkon yhteisöllistä tehtävää vaatien muun muassa kirkon avartumista sekä toimintatavoiltaan että ajattelutavoiltaan entistä selvemmin eri väestöpiirejä ja suuntauksia palvelevaksi kansankirkoksi. Uuden ajattelun mukaisesti oli etsittävä kosketusta aktiivisen seurakuntayhteyden ulkopuolella eläviin kirkon jäseniin sekä myös toisaalta ajan yhteiskunnallisiin, taloudellisiin ja sivistyksellisiin suuntauksiin. Uuskansakirkollisen liikehännän keskeiseksi kysymykseksi nousikin, mikä on kirkon sosiaali-eettinen vastuu ajan maailmassa ja yhteiskunnassa. Kulttuurisena virtauksena juuri psykoanalyttinen ajattelumaailma tuntui tarjoavan rakentavan sillan, näin esittää erityisesti Kivivuori, etsittäessä uudenlaista keskustelu- ja palveluyhteyttä aktiivisen seurakuntayhteyden ulkopuolella eläviin jäseniin.²⁷¹

Kirkon roolin ja aseman muutosta julkisessa tilassa historiallisella jatkumolla sekä aseman ja roolin ylläpitämiseksi käytettyjen keinojen vaihtumista kuvaa myös Kivivuoren kolmiportainen Foucault'n ajattelusta vaikutteita saanut teoreettinen jäsenitys:²⁷²

	opetus avoimen normatiivista	kirkkokuri- rangaistukset	yhtenäisyyden tavoittelun menetelmät
-1868	+	+	saarna, kuri, pelottelu
1868-1965	+	-	saarna, pelottelu
1945-	-	-	terapia, neuvonta

Jaksottelussa ensimmäinen vaihe (-1868) edustaa "rankaisevan normisuhteen" aikaa, jolloin kirkko toimi pitkälti valtion eli kruunun kuriorganisaationa. Normistoa ylläpidettiin erilaisten rangaistusten ja tarkkailun avulla. Ensimmäisen vaiheen rajapyykiksi on valittu vuonna 1868 säädetty niin sanottu Schaumanin kirkkolaki, jolloin lähes kaikki perinteiset kirkkokurimuodot lakkautettiin. Toista vaihetta Kivivuori nimittää "puhtaan normatiiviseksi" vaiheeksi. Kirkon tarjoama kristinusko oli puhtaan normatiivisessa vaiheessa Kivivuoren käsittein ilmaistuna "ehdottomien periaatteiden mukainen elämäntapa, johon liittyi käsitys jumalan laista itsestään selvänä ja staattisena järjestyksenä". Kirkko julisti Jumalaa, joka jakoi ja toteutti tuomioita niin tämän- kuin tuonkinpuoleisessa maailmassa. Normit eivät sinänsä poikenneet "rankaisevan normisuhteen" vaiheesta. Normatiivisuus ei kuitenkaan enää nojautunut konkreettisiin

²⁷⁰ Kivivuori 1999, 83-85.

²⁷¹ Kivivuori 1999, 83-88; Murtorinne 1977, 20; Seppo 1999, 29-31.

²⁷² Kivivuori 1999, 27.

kurinpidollisiin rangaistuksiin, vaan ideologisiin pelotteisiin ja jossakin määrin myös epäviralliseen sosiaaliseen kontrolliin (yhteisön ulkopuolelle sulkemisen uhka). Normatiivisen kirkon vaihe päättyy Kivivuoren jaksottelussa vuoteen 1965. Jaksottelun kolmas vaihe, joka ajallisesti sijoittuu osin päällekkäin kakkosvaiheen kanssa, alkaa kaaviossa toisen maailmansodan jälkeen vuonna 1945. Kivivuori kutsuu sitä "pseudojälkinormatiiviseksi" vaiheeksi. Tyypillistä tälle Kivivuoren mukaan edelleen kesken olevalle ajanjaksolle on se, että siinä objektiivisen normiston julistaminen ja saarnaaminen on vaimentunut ja vaimenemassa taustalle ja keskiöön on noussut ja nousemassa "normatiivisuus", joka nojautuu vuorovaikutukseen ja keskusteluun yksilön (kirkon jäsenen) kanssa.²⁷³

5.4.4 Mediakulttuuri ja kirkko kriisissä

Suomen yhteiskunnallinen, kulttuurinen ja poliittinen tilanne muuttui jälleen sodan jälkeen. Suomi kuului nyt toisen maailmansodan häviäjiin. Uusi asetelma herätti luonnollisesti epävarmuutta yhteiskunnassa. Kirkon asema ja arvostus, ainakin Murtorinteen tulkinnassa, säilyi silti toisen maailmansodan jälkeen julkisessa tilassa vielä jokseenkin entisen kaltaisena, huolimatta maan muuttuneesta yhteiskunnallisesta ja poliittisesta tilanteesta. Sotaa seuranneessa turvattomassa ilmapiirissä kansakirkko koettiin edelleen monilla tahoilla turvana ja kansallista identiteettiä vakauttavana tekijänä epävarmassa yhteiskunnallisessa ilmapiirissä.²⁷⁴ Itsestään selvä asema ei kuitenkaan enää ollut. Kirkkohistorioitsija Juha Seppo onkin korostanut, että kirkko joutui myös puolustamaan reviiriään ja asemaansa muun muassa Yleisradiossa kansandemokraattien kyseenalaistaessa kirkon oikeuden tuottaa uskonnollisia ohjelmia Yleisradiossa.²⁷⁵

Myös sodan jälkeisessä suomalaisessa mediakulttuurissa tapahtui muutoksia. 1950-luvun loppupuolella radio sai Yleisradiossa rinnalleen television. Uusi väline sidottiin osaksi yleisradiotoimintaa ja julkisen palvelun ideologiaa. Löydettyään tiensä yhä useampaan kotiin televisio muutti oleellisesti myös suomalaista julkista tilaa. Se loi uudenlaisen julkisuuden muodon. Suomalaisessa mediakulttuurissa myös televisio radion perillisenä sai kansallisen yhtenäisyyden diskurssien ja symbolien luojan tehtäviä.²⁷⁶ Samalla sitä pidettiin tekniikan mentaliteettihistoriaa tutkineen Hannu Salmen mukaan myös perheen ja kodin kehittäjänä ja viihdyttäjänä. Kykenihän televisio rikastuttamaan visuaalisilla kuvillaan perheen totuttua

²⁷³ Kivivuori 1999, 27-29.

²⁷⁴ Murtorinne 1977, 18-19.

²⁷⁵ Seppo 1999, 28.

²⁷⁶ Television alkuvaiheista Suomen Yleisradion historiassa ks. esim. Salokangas 1996, 123-148.

elämänrytmiä. Uutena välineenä televisio herätti paitsi toiveita myös pelkoja.²⁷⁷

Televisio löysi siis paikkansa varsin nopeasti suomalaisissa kodeissa. Uusi väline herätti luonnollisesti keskustelua kirkossakin. Vastaanotto oli Salmen mukaan varsin ristiriitainen, ja sitä leimasi toisaalta huoli kansakunnan moraalista sekä toisaalta uteliaisuus. Huolestuneet kannanotot nousivat pitkälti kirkon elokuvaan kohdistaman kritiikin pohjalta. Kirkko oli jo ehtinyt aikaisemmin varoittaa elokuvien turmelevasta vaikutuksesta. Nyt televisioon suhtauduttiin samanlaisella varauksella. Toisaalta televisio nähtiin myös mahdollisuutena vahvistaa kirkon roolia laajentuneessa mediakulttuurisessa tilassa, ja sitä kohtaan tunnettiin avointa kiinnostusta. Niinpä SKSK²⁷⁸ asettikin televisiojaoston seuraamaan television kehitystä ja mahdollista soveltamista kirkon käyttöön jo heti ensimmäisen suomalaisen tv-lähetyksen jälkeen. Jaosto aloitti myös uskonnollisten tv-ohjelmien lähetysoikeudet vuonna 1955, ja se jatkoi niitä myös seuraavan vuoden keväällä.²⁷⁹

1950-luvulla suomalaisen television tulevaisuuden suunta oli vielä avoin. Kirkon näkökulmasta uskonnolliset ohjelmat olisivat hyvinkin voineet saada pysyvän vahvan aseman ohjelmatuotannossa, Salmi huomauttaa. Myös Suomessa oltiin ilmeisen tietoisia siitä, että Yhdysvalloissa ohjelmia lähetettiin jo runsaasti. Kirkon näkökulmasta televisio olisi näin ollen voinut tarjota uudenlaisen julkisen tilan muun muassa kirkon uskansasakirkollisten diskurssien kommunikoinniseksi. Yleisradion ohjelmapolitiikan muotoilijat olivat kuitenkin toisenlaisilla linjoilla. Sekä uskonnollisten että poliittisten ohjelmien käsittelyvapautta rajoitettiin lainsäädännöllisesti. Näin uskonnollisten televisio-ohjelmien ohjelmatyypeiksi vakiintuivat jo radiosta tutut jumalanpalvelukset ja lyhyet rukous- tai hartaushetket.²⁸⁰ Yhteistyö kirkon ja Yleisradion välillä jatkui siis alun linjausten muotoutumisen jälkeen näin ollen valituilla urilla aina 1960-luvulle asti. Kirkon paikka Yleisradion julkisessa tilassa ja koko mediakulttuurissa asettui todellisesti kyseenalaiseksi vasta pääjohtaja Eino S. Revon ns. Reporadion kaudella 1960-luvun jälkipuoliskolla.

Yleisradion pääjohtajan Eino S. Revon kaudella eli Reporadion aikana 1960-luvun kulttuuris-yhteiskunnalliset mullistukset vyöryivät uudella tavalla Yleisradion sisälle. Teollistuminen, urbanisoituminen ja muuttoliike kuohuttivat maata. Teknologian kehittyminen ja televisiovastaanottimien määrän lisääntyminen kodeissa toi maailman lähemmäksi suomalaisten arkea. Taustalla vaikuttivat sodanjälkeisen yhteiskunnan rakennemuutos ja suurten ikäluokkien

²⁷⁷ Salmi 1996, 171-173.

²⁷⁸ SKSK eli Suomen Kirkon Seurakuntatyön Keskusliitto

²⁷⁹ Salmi 1996, 165-166.

²⁸⁰ Salmi 1996, 166.

tietoisuuden herääminen. Nuori sodan jälkeen syntynyt opiskelijasukupolvi liittyi kansainväliseen vasemmistolaislämpöiseen radikaaliin liikehdintään ja ryhtyi vastustamaan porvarillista hegemoniaa sekä sen pyhittämää koti-uskonto-isänmaa -kertomusta. Salokankaan Yleisradion historiassa kuvailema vanha "sivistyneen keskiluokan maailmaa" edustava, populaarikulttuurista ja yhteiskunnallisia ristiriitoja väistelevä Yleisradio työnnettiin syrjään, kun nuori radikaali sukupolvi lähti rakentamaan uutta Yleisradiota, joka vastaisi paremmin keskustelemaa, kriittistä ja moniarvoista mediakulttuurista ajattelua ja journalismi-ihannetta. Mediainstituution jouduttua murrokseen myös mediakulttuuri sysäytyi muutokseen.²⁸¹

Uusi ohjelmapolitiikka ja sen myötä uudet pyhät diskurssit eksplikoitiin ohjelmatoiminnan säännöstössä:

*"Yleisradiotoiminnan päätavoitteena on pidettävä oikeisiin tietoihin ja tosiasioihin perustuvan maailmankuvan tarjoamista, kuvan, joka muuttuu sitä mukaa kuin maailma muuttuu ja tietomme siitä lisääntyvät, muuttuvat tai täydellistyvät. Yleisradion ei tule pyrkiä jonkin tietyn maailmankatsomuksen istuttamiseen yleisönsä, vaan omakohtaisten katsomusten rakennusosien tarjontaan. Erilaisia ja toistensa suhteen jopa vastakkaisia maailman- ja elämäkatsomuksia voidaan ja pitääkin ohjelmassa esittää, mutta katsomusten muodostaminen ei ole yleisradiotoiminnan vaan kunkin yhteiskunnan jäsenen oma tehtävä. Pyrkimys antaa oikean kuvan koko maailmasta, Yleisradion on myös pyrittävä antamaan tosiasioihin nojaava kuva suomalaisesta yhteiskunnasta kaihtamatta sen huonojakaan puolia. Pyrkimys totuuteen edellyttää, että Yleisradiolla on oikeus puuttua yhteiskunnallisiin ja sosiaalisiin epäkohtiin selostusten, keskustelujen ja puheenvuorojen muodossa ottamatta huomioon kaupallisia, puoluepoliittisia tai muita sivutarkoituksia."*²⁸²

Yleisradioideologian muutos ei ollut suinkaan kivuton. 1960-lukua tutkinut Marja Tuominen on kuvaillut Reporadion aikaa jaksoksi, joka oli "täynnä toistuvia kiistoja siitä, mitä suomalaisessa radio- ja tv-julkisuudessa voi julkistaa ja mitä ei, mitkä ovat oikean ja mitkä väärän todellisuuskokemuksen tulkintoja ja kenellä on lopultakin oikeus päättää väärästä ja oikeasta".²⁸³ Isänmaallis-uskonnollisen hengen ja porvarillisen maailman sävyttämät pyhät diskurssit joutuivat julkisessa tilassa jälleen uudelleen määrittelyn kohteiksi. Tilalle tulivat yksilöllistä maailmankatsomusta, vapautta ja tasa-arvoa korostavat pyhät diskurssit.

Kiistojen ulkopuolelle ei jäänyt myöskään kirkko. Monissa kirkollisissa piireissä, etenkin herätysliikkeissä, paheksuttiin ensinnäkin "uuden Yleisradion" ohjelmapolitiikkaa ja tapaa käsi-

²⁸¹ Salokangas 1996, 151-155.

²⁸² Salokangas 1996, 174-175. Ks. myös Repo, Ilmonen, Stormbom, Tamminen & Zilliacus 1967, 13.

²⁸³ Tuominen 1991, 125.

tellä asioita. Vastareaktiona kristillisvastaiseksi koetulle Yleisradiolle eräät kristilliset ja kirkolliset piirit kokosivat voimansa ja perustivat vuonna 1967 Kristillisen Radio- ja Televisioliiton (KRTL). Tämän "painostusjärjestön" tehtävänä oli toimia kristillisvastaisena koettua tv-ohjelmatarjontaa ja kulttuuriradikalismia vastaan. Keskeisinä toimintamuotoina olivat adressikeruut päättävillä elimillä kristillishenkisempien ohjelmien puolesta ja julkiset kannanotot kristillisvastaisista ohjelmista. Sittemmin liiton toiminta on muuttunut 1960-luvun aktiivisista ja kiihkeistä vuosista enemmänkin kristillisen viestinnän koordinaatio- ja tukiyhdistykseksi.²⁸⁴ Toisena kristillisen kentän mobilisoimana vastareaktiona voidaan pitää myös ns. EWC-hanketta, jonka käynnisti uuspietistiseen herätysliikkeeseen kuuluva Kansanlähetyksen vuonna 1968. Tarkoituksena oli ryhtyä lähettämään kristillistä evankelioivaa radio-ohjelmaa uuden teknologian avulla. Toimintaa motivoi yhteiskunnassa ja ajassa tuolloin vallinnut kirkkokriittinen ja anti-kristillisenä koettu ilmapiiri. Hanke ei kuitenkaan edennyt suunnitteluvaihetta pidemmälle ja kaatui niin toimiluvan saamista koskeviin vaikeuksiin kuin taloudellisiin ongelmiinkin.²⁸⁵

Yleisradion uusi ohjelmapolitiikka haastoi avoimesti ja uudella tavalla myös kirkon paikan julkisessa tilassa. Informatiivisen ohjelmapolitiikkansa luonteen mukaisesti Yleisradio halusi sisällyttää kirkon televisiojumalanpalvelukset ja hartauspuheet ennakkotarkastusten alaisiksi. (Näin itse asiassa vasta Reporadion aikana Yleisradiossa nostettiin uskonnolliset ohjelmat perusteellisen pohdinnan kohteiksi. Tätä ennen Yleisradiossa oli ajateltu varsin pitkälle, että kirkko oli itse pätevin instituutio hoitamaan kristillisen viestinnän järjestelyjä. Näin ollen Yleisradio oli myös tyytynyt delegoimaan uskonnollisten ohjelmien hoidon kirkon, eli käytännössä SKSK:n vastuulle.) Nyt uuden kattavan ohjelmatoiminnan säännösten luominen pakotti Yleisradion selvittämään myös uskonnolliseen ohjelmatoimintaan liittyviä kysymyksiä. Kolmantena kimmokkeena uskonnollisten ohjelmien roolin ja aseman selvittämiseen toimi se, että Suomessa uskonnollisten ohjelmien tuotanto oli järjestetty varsin poikkeavalla tavalla verrattuna esimerkiksi muihin Pohjoismaihin. Näissä maissa radioyhtiöt olivat pitäneet uskonnolliset ohjelmat "omissa käsissään" ja tuottaneet ohjelmat omilla sisäisillä toimituksillaan.²⁸⁶

Pohdittuaan uskonnollisten ohjelmien asemaa ja roolia Yleisradiossa johtokunta päätyi esittämään, että myös uskonnolliset ohjelmat olisi alistettava Yleisradion ennakkotarkastuksen alaisiksi. Aikaisemmin nämä ohjelmat olivat kuuluneet ennakkotarkastuksesta vapaisiin ohjelmiin. Päätöksestä nousi valtava häly kirkossa, maan lehdistössä ja jopa eduskunnassa. Vastarintaan koottiin eri kristillisiä tahoja. Arkkipiispat Martti Simojoki ja Paavali sekä Suomen vapaiden kirkkokuntien ja Seurakuntien radiotoimikunnan puheenjohtaja Eino I. Manninen

²⁸⁴ KRTL Media-Uutiset. 1/1999.

²⁸⁵ Lehikoinen 1997, 21-22.

²⁸⁶ Castrén 1992, 13-14.

lähettivät Yleisradion hallintoneuvostolle kirjeen ja uhkasivat koko instituutiota boikotilla. Lopulta kädenvääntö ratkaistiin kompromissilla. Yleisradio päätti perustaa vuonna 1967 erityisen hartausohjelmien valvontaelimen, joka koottiin luterilaisen ja ortodoksisen kirkon sekä vapaiden seurakuntien ja Yleisradion edustajia. Valvonta siis toteutettiin lopulta, mutta toisin kuin aluksi Yleisradiossa oli ajateltu. Todellisuudessa Yleisradion mahdollisuudet puuttua saarnojen tai hartauksien sisältöihin jäivät Yleisradion historian tutkijan Raimo Salokankaan mukaan varsin vähäisiksi.²⁸⁷ Käytännössä valvontaelin toimi (ja toimii yhä) niin, että se hyväksyi Kirkon viestintäorganisaation, tiedotuskeskuksen valmistelemat jumalanpalvelusten lähetyssuunnitelmat ja hartausohjelmien peruslinjat, kestot ja lähetyssajat. Hartausohjelmien valvontaelin päätti myös puhujaluettelosta ja eri kirkkokuntien esiintymismääristä. Lisäksi se käsitteli ohjelmia koskevat valitukset.²⁸⁸

5.4.5 Kirkko vahvistaa rooliaan kansankirkollisena viestijänä

1960-luvun myllerryksessä kirkko joutui ankan arvostelun kohteeksi niin ulkopuolelta kuin sisältäkin päin. Nuoret kulttuurikriitikot käyttivät mediaa kirkon kärjekkääseen ja julkiseen arvosteluun. Kirkko kuului vasemmistolaisväyhteisten intellektuellien mielissä vanhaan valtarakenteeseen, jonka oli jo väistyttävä. Arvostelua lisäsi se, että kirkkoa pidettiin epädemokraattisena ja vanhentuneita moraalikäsitteitä edustavana instituutiona.²⁸⁹ Nuorten kulttuurikriitikkojen silmissä sen voidaan siis katsoa edustaneen juuri sellaisia pyhiä yhtenäisyyden diskursseja, jotka oli sekularisoitava, jotta uudet pyhät tasa-arvon, solidaarisuuden ja vapauden diskurssit pääsisivät julkisen tilan keskiöön.²⁹⁰

Myös jännite kirkon sisällä kasvoi. Yhdessä ääripäässä olivat nuoret kristityt radikaalit, erityisesti kristillisen ylioppilasliikkeen edustajat, jotka olivat valmiita yhtymään monilta osin "sekulaarien" kulttuurikriitikkojen arvosteluun kirkon vanhakantaisuudesta. Toisessa ääripäässä taas olivat evankelioivan anglosaksisesti värittyneen herätyskristillisyyden edustajat, etenkin uuspietistit, jotka arvostelivat kirkkoa jyrkästi maallistumisesta ja kristillisistä arvoista luopumisesta. Näiden näkökantojen välissä taiteili enemmistö, kansankirkon tukijajoukko, joka oli sitä mieltä, että kirkon rakenteita pitäisi korjata maltillisesti vastaamaan muuttuneita yhteiskuntaoloja.²⁹¹

Kansankirkon kannattajien asemakaan ei kuitenkaan ollut helppo. Virallisen uskankirkollisen näkemyksen mukaisesti kirkon oli Murtorinteen mukaan yritettävä orientoitua entistä

²⁸⁷ Salokangas 1996, 175-177. Saarnasensuurikiistasta ks. myös Nieminen 1999, 131-135.

²⁸⁸ Lehtikoinen 1997, 20; Castrén 1992, 14-15.

²⁸⁹ Murtorinne 1977, 22-23.

²⁹⁰ Vrt. Robert Whiten analysoima 1960-luvun pyhien diskurssien taistelu Yhdysvalloissa. White 1997, 52-54.

paremmin yhteiskuntaan ja julistamisen asemesta korostettava keskustelun ja osallistumisen merkitystä. Kun kirkon paikka julkisessa tilassa alkoi käydä yhä ahtaammaksi, oli edellä mainittujen tavoitteiden toteuttaminen entistä hankalampaa. Virallisen kirkon oli myös puolustettava itseään. Kuohunnan keskelläkin uskanskirkollinen linja säilytti kuitenkin paikkansa kirkon sisällä ja myllerryksen jälkeen onnistui jopa vahvistamaan asemaansa, kannatettiinhan sitä pitkälti myös kirkon päättävissä elimissä. Seurauksena oli, että uskanskirkollinen ajattelu vakiintui seuraavina vuosikymmeninä koko evankelis-luterilaisen kirkkoinstituution valtavirtauoman ajattelukehyksi.²⁹²

Käytännön osoituksena maltillisesta uudistushaluisesta linjastaan kirkolliskokous asetti kriisivaiheessa 1960-luvulla useita työryhmiä valmistelemaan kirkollisia uudistuksia.²⁹³ Vuonna 1966 kirkko päätti muun muassa vahvistaa viestinnällistä rooliaan yhteiskunnassa kokoamalla yhteen omat tiedotusyksikkönsä saman katon alle. Perustettiin Kirkon tiedotuskeskus (KT). Uuteen keskuksen liitettiin osastoiksi aikaisemmin itsenäisesti toimineet kirkon tiedotuspalvelu, kirkon radiopalvelu sekä kirkon televisio- ja elokuvapalvelu. Kirkon tiedotuskeskuksen merkittäviksi tehtäviksi muodostuivat kirkon viestinnän kehittäminen ja kirkon julkisesta valtakunnallisesta viestinnästä huolehtiminen eri medioissa. Mediateologiseksi linjaukseksi vahvistui kansankirkollinen linja. Palveluja ei siis haluttu suunnata pelkästään aktiivisille kirkon jäsenille ja toimijoille, vaan myös kirkko-instituutioon löyhemmin liittyville jäsenille.²⁹⁴ Kirkon halu organisoida uudelleen ja samalla tehostaa omaa tiedotustoimintaansa kumpusi osaksi siitä, että se oli havahtunut ympäröivässä yhteiskunnassa tapahtuviin muutoksiin. Sähköiset viestimet, radio ja etenkin televisio toivat maailmanlaajuiset ongelmat ihmisten olohuoneisiin ja mieliin. Median merkitys ihmisten arjessa kasvoi, etenkin 1900-luvun puolivälin jälkeen. Kirkossa pelättiin, että erityisesti televisio yleistyessään vierottaa ihmiset lopullisesti kirkosta.²⁹⁵

Myrskyisän 1960-luvun jälkeen kuohunta myös kirkon ja Yleisradion ympärillä laantui vähitellen. Se ei kuitenkaan tyyntynyt kokonaan. Jäljelle jäi Lehikoisen mukaan jännite monien kirkon sisäisten liikkeiden ja kristillisten piirien sekä Yleisradion välille. Lehikoinen eritteleekin jännitteiden syitä seuraavasti: Yleisradiota arvosteltiin edelleenkin siitä, että sen ohjelmatoiminta miellettiin liian maallistuneeksi. Toiseksi, etenkin niin sanottujen vapaiden suuntien edustajat ja eräät luterilaiset herätyskristilliset tahot vaativat Yleisradioon monimuotoisempia uskonnollisia ohjelmia. Pelkät hartausohjelmat eivät riittäneet kaikille. Kolmanneksi arvosteltiin hartausohjel-

²⁹¹ Heininen & Heikkilä 1996, 241.

²⁹² Murtorinne 1977, 23-25; Heininen & Heikkilä 1996, 239-241; Heino 1988, 12-15.

²⁹³ Murtorinne 1977, 23.

²⁹⁴ Lehikoinen 1997, 63-64. KT:n eli Kirkon tiedotuskeskuksen synnystä ja vaiheista sekä KT:n ja Yleisradion suhteista ks. myös Jääskeläinen 1992.

mien keskitettyä kontrollia, koska sen koettiin sulkevan joiltakin kirkollisilta piireiltä mahdollisuudet päästä eetteriin. Yleisradio suhtautui arvosteluun torjuvasti ja esitti, että tarjontaa oli riittävästi kysyntään nähden. Tilastollinen tosiasia olikin, että uskonnollisten ohjelmien kuuntelija- ja katsojaluvut olivat vähentyneet tasaisesti niin, että vuonna 1985 esimerkiksi radiossa kuuntelijamäärä oli ainoastaan 5,8%.²⁹⁶

5.4.6 Kohti kaupallista mediakulttuuria

1960-luvun mediakulttuurista murrosta seurasi Yleisradiossa 1970-luvun politisoitumisen ja puoluepoliittisiin asetelmiin sitoutumisen vaihe. Uusi lehti kääntyi kuitenkin 1980-luvulla, kun kansainväliset poliittis-taloudellis-teknologiset suhdanteet muuttuivat. Kilpailu mediamaailmassa koveni. Teknologisina keksintöinä kaapelitelevisio ja satelliitit nousivat uhkaamaan perinteistä eurooppalaista ja suomalaista yleisradiojärjestelmää. Yleisradio vastasi kilpailuun perustamalla yhdessä MTV3:n ja Nokian kanssa kolmannen valtakunnallisen kaupallisen kanavan vuonna 1986. Sitten vuonna 1993 kolmoskanava siirtyi yksin MTV3:lle Yleisradion jäädessä TV1:lle ja TV2:lle. Prosessissa suomalaisen televisiohistorian alkuvaiheessa Yleisradion sisälle rakennettu kaupallinen tv-kanava sai vihdoin kauan odottamansa itsenäisyyden.²⁹⁷

Mediakulttuurista muutosta saatteli ennakkokohu, jonka mukaan koko suomalainen tv-kulttuuri olisi nyt muuttumassa. Mitään yhtäkkistä hyppäystä uuteen ei kuitenkaan tapahtunut, vaikka tietynlaisia muutoksia onkin ollut havaittavissa. Keskeisimpänä kaupallisen kilpailun kovenemisen mukanaan tuomana muutoksena niin Salokangas, Hellman kuin Hietalakin pitävät lähinnä sitä, että kanavien välinen uusi kilpailutilanne on kääntänyt kanavien johtojen katseet entistä selkeämmin katsojalukujen tarkkailuun ja mittaamiseen. Kansainvälisen mediakilpailun hengessä Suomessakin on ryhdytty kasvavassa määrin tekemään ohjelmepoliittisia päätöksiä katsojalukujen perusteella. Tilanteen on epäilty suuntaavan suomalaista mediakulttuuria viih-teellisempään suuntaan, sillä juuri viihde on nähty toimivaksi keinoksi houkutellessa runsaita katsojajoukkoja vastaanottimen ääreen.²⁹⁸ Suomalaisista mediainstituutioista Yleisradio on pyrkinyt Hellmanin mukaan vastaamaan ajan haasteisiin siten, että se on toisaalta vahvistanut julkisen palvelun rooliaan ja toisaalta ryhtynyt täydentämään sitä soveltamalla itseensä kaupallisten mediamarkkinoiden standardeja. MTV3:ssa suunta on ollut Hellmanin mukaan puolestaan päinvastainen. Kaupallisten mediastrategioidensa lisäksi MTV3:ssa on ryhdytty korostamaan ohjelmatuotannossa myös sosiaalisen legitimitetin ja julkisen vastuun merkitystä.

²⁹⁵ Salo 1992, 11-12; Janhonen 1992, 24-30.

²⁹⁶ Lehikoinen 1997, 22-23.

²⁹⁷ Salokangas 1996, 343-344, 388-415.

²⁹⁸ Hietala 1996, 44-47. Mediakulttuurin kaupallistumisesta ja kilpailun kovenemisestä ks.

Käytännössä tämä on tarkoittanut ohjelmiston "asiallistumista" totaalisen viihteellistymisen sijaan.²⁹⁹ Kolmas keskeinen piirre 1990-luvun suomalaisessa postmodernissa tv-kulttuurissa on kotimaisen ohjelmiston ylivoimainen hallitsevuus. Tähän viittaa muun muassa se, että suosittuja ovat olleet erityisesti kansallista lähimenneisyyttä käsittelevät sarjat samoin kuin "maalaissarjatkin". (Esimerkkeinä TV2:n Hyvien ihmisten kylä ja suurmenestys Metsolat sekä MTV3:n Puhtaat valkeat lakanat ja Ruusun aika.)³⁰⁰

1980-luvulla alkaneessa ja 1990-luvulla kiihtyneessä kulttuurisessa prosessissa, jossa mediateknologian ja globaalien markkinoiden kehitys ovat ohjanneet muutoksen suuntaa, myös suomalainen tv-kulttuuri on ollut omaksumassa tietystä määrin globaalin, kaupallisen, viihteellisen ja postmodernin mediakulttuurin piirteitä. Tämä ilmenee edellä esiteltyinä kanavien välisen kilpailun kovenemisena, kaupallisten kanavien lisääntymisenä (Suomessa aloitti toinen kaupallinen valtakunnallinen tv-kanava Nelonen vuonna 1997), kansainvälisen ohjelmatarjonnan roolin kasvuna, yleisöjen pirstaloitumisena ja erilaisten yritysfuusioiden kautta ylikansallisten mediajättiläisten syntyminenä.³⁰¹ Ohjelmatoiminnassa uudet trendit näkyvät muun muassa kansainvälisten ohjelmaformaattien, erilaisten paritus- ja visailugenrejen tuonnissa suomalaiseen televisioon (esimerkiksi Napakymppi, Onnenpyörä, BumtsiBum). Myös talk show -ohjelmat ovat lisääntyneet merkittävästi postmodernin ajan suomalaisessa televisiossa (esimerkiksi MTV3:n Hyvät, pahat ja rumat, Stiller, Hermunen, TV1:n K. Tervo ja TV2:n Musta laatikko). Näin myös aikaisemmissa luvuissa esitellyistä televisiota luonnehtivista ominaisuuksista kuten medialogiikasta, viihteellisyydestä ja terapeuttisista diskursseista on tullut uudella tavalla osa suomalaisen media- ja televisiokulttuurin todellisuutta. Kehityssuuntausta ei ole kuitenkaan syytä liioitella, sillä esimerkiksi juuri Hellman on mediamarkkinoita ja televisio-ohjelmistoa käsittelevässä väitöstutkimuksessaan korostanut, että kehitystrendit ovat Suomessa olleet ainakin toistaiseksi jokseenkin maltillisia ja vähemmän dramaattisia kuin useimmissa Euroopan maissa.³⁰²

Mediainstituutioita käsittelevillä rakenteellis-organisatorisilla muutoksilla voidaan katsoa olleen merkitystä myös kirkollisen ja kristillisen viestinnän kehityksen kannalta. Kristillisen radioviestinnän kohdalla tilanne muuttui selkeästi, kun laki paikallisradiotoiminnan aloittamisesta säädettiin vuonna 1985. Tämän jälkeen paikallisseurakunnat ja järjestöt ovat voineet hyödyntää

myös Salokangas 1996; Hellman 1988; Hellman 1999.

²⁹⁹ Hellman 1999, 422-427.

³⁰⁰ Hietala 1996, 47-49.

³⁰¹ Hellman 1999.

³⁰² Hellman 1999, 424; Salokangas 1996, 195-224; ks. myös Soramäki 1990; Hietala 1992; Hietala 1996. Postmoderneista mediakulttuurisista ilmiöistä myös Kellner 1998; Altheide & Snow 1991; White M. 1992. Suomalaisista mediakulttuurissa ilmeneviä terapeuttisia diskursseja sivutaan myös Kivivuoren psykokulttuuria ja psykouskonnollisuutta käsittelevissä teoksissa: Kivivuori 1992; Kivivuori 1996; Kivivuori 1999.

suhteellisen vapaasti ja itsenäisesti resurssiensa mukaan paikallista sähköistä mediaa. Samaan kaupallisen radioviestinnän kehitysketjuun on luettavissa myös kristillisen paikallisradion Radio Dein perustaminen Helsinkiin 1997. Vuonna 1999 toiminnalle tarjoutui laajenemismahdollisuuksia, kun liikenneministeriö myönsi Radio Dein omistajalle Kristillinen Media Oy:lle toimiluvat Tampereen, Turun, Hämeenlinnan, Lahden ja Ouluun seuduille perustettaville kristillisille paikallisradioille. Lisäksi Radio Dei tulee toimimaan tiiviisti yhteistyössä Jyväskylään perustettavan itsenäisen kristillisen paikallisradion kanssa. Radioviestinnän vapautumisen ja kristillisen radioviestinnän tarjonnan kasvun myötä myös Kirkon tiedotuskeskus on joutunut miettimään rooliaan uudelleen. Se on valinnut roolikseen toimia paikallisella tasolla lähinnä paikallisseurakuntien radio-ohjelmien tekijöiden kouluttajana ja tukijana.³⁰³

Kirkollisessa televisioviestinnässä ei sen sijaan ole tapahtunut radikaaleja muutoksia. Joskin paikallistelevisiotoimintaa kohtaan on herännyt jonkinlaista kiinnostusta. Yhtenä syynä seurakuntien ja kirkon sisällä vaikuttavien järjestöjen edelleenkin varsin laimeaan intoon hyödyntää televisiota voidaan pitää resurssien puutetta. Vaatiihan televisiotyö aivan eri tavoin sekä taloudellista että ammatillista panostusta kuin radiotyö. Kiinnostus kaapelitelevision mahdollisuuksiin on kuitenkin 1990-luvun myötä kasvanut. Tätä kuvaa esimerkiksi se, että vuonna 1995 jo 50 seurakuntaa tuotti ohjelmia kaapelitelevision. Näistä tosin vain kolme lähetti ohjelmia säännöllisesti viikoittain useimpien tyytyessä tarjoamaan uskonnollista tv-ohjelmaa kaapeliteleviossa kerran pari vuodessa.³⁰⁴ Television haasteellisuus on tuonut kristillisen viestinnän eri tahoja myös yhteistyöhön. Esimerkiksi Tampereen, Satakunnan ja Pohjanmaan kaapeliverkoissa toimii yhteiskristillinen tv-yhdistys Ristivitonon, joka lähettää kristillisiä ohjelmia alueella viikoittain.³⁰⁵ Mainittava on myös helluntailaisen Hyvä Sanoma Radion ja Television tuottama Tarjolla Elämä ohjelma pääkaupunkiseudun paikallisteleviossa PTV:llä. Ohjelmaa lähetettiin vuosina 1991-1996 ja ne lopetettiin PTV:n muututtua valtakunnalliseksi Neloskanavaksi.

Yleisradiossa uskonnollisten televisio-ohjelmien tuotannosta vastaa edelleen pääasiassa kirkon oma viestintäorganisaatio Kirkon tiedotuskeskus. 1990-luvun mediakulttuuriset muutokset eivät siis ole muuttaneet merkittävältä osin valtakunnallisen kirkollisen televisioviestinnän luonnetta. Eräitä rakenteellisia muutoksia on tosin toteutettu. Vuoden 1993 kanavauudistuksessa Yleisradio siirsi hartausohjelmat TV1:stä TV2:n vastuulle. Samalla myös ohjelmien tuotanto ja organisaatio

³⁰³ Janhonen 1992, 25-27. Radiosta kirkollisen tiedotuksen näkökulmasta ks. esim. Peura 1991, 63-83; Paikallisradioiden ja kristillisten viestijöiden suhteiden yksityiskohtaisemmasta analyysistä ks. Lehikoinen 1997, 29-33.

³⁰⁴ Peura 1991, 94-97; Heino, Salonen, Rusama & Ahonen 1997.

jaettiin kolmeen pisteeseen: 1) Yleisradion Vaasan toimitukseen, johon on sijoitettu ohjelmien tuottaja. 2) TV2:n Tampereen toimitukseen, jossa sijaitsee ohjelmia tuottava toimitus. 3) Helsinkiin, jossa sijaitsee Kirkon tiedotuskeskuksen televisiotoimitus, joka taas huolehtii hartauksien ja jumalanpalvelusten sisältösuunnittelusta. Kirkon tiedotuskeskuksen ja Yleisradion ulkopuolisista toimijoista mainittakoon erityisesti toimittaja ja pastori Olli Valtonen, jonka tekemiä elämäkatsomukseen ja arvoihin keskittyviä Sielun Peili -ohjelmia lähetettiin Yleisradiossa vuosikymmenen alussa. Tarkasteltaessa lyhyesti muita valtakunnallisia tv-kanavia voidaan todeta, että esimerkiksi uudella Neloskanavalla kristillistä ohjelmatarjontaa ei ole toistaiseksi ollut ollenkaan. Myös MTV3:lla uskonnollisten ohjelmien osuus on yleisesti ottaen ollut varsin vähäinen. Tämä on tosin osin saattanut johtua siitäkin, että Yleisradion ja MTV3:n sisäisten järjestelyn vuoksi uskonnollisten ohjelmien lähettäminen oli MTV3:lle aluksi kiellettyä. Vasta oma kanava ja toimilupa vuonna 1993 tekivät MTV3:sta täysivaltaisen toimijan uskonnollisen viestinnän tarjoajana.³⁰⁶

Eräänlaista uudenlaista vaihetta suomalaisen kristillisen viestinnän historiassa voidaan silti lähteä varovasti punomaan juuri MTV3:n 1980-luvun kristillisiä ohjelmia tarkastelemalla. Tuolloin uudenlaisia jumalanpalvelus- ja hartaugenrestä poikkeavia kristillisiä televisio-ohjelmia Suomessa ryhtyi tekemään MTV3:n oma erikoistoimittaja Riittasisko Räike (ent. Jukkala-Benisch). Räkkeen 1980-luvun Kuule sinua rakastetaan ja 1990-luvun Takaovi -ohjelmat ovat olleet luomassa linjauksia kristilliselle makasiini-ohjelmatyypille, joka pyrkii formaattinsa kautta lähestymään selkeämmin ajan postmodernin television medialogiikkaa.³⁰⁷ Räkkeen toiminta kristillisen viestinnän parissa on sikälikin merkittävää, että erityisesti hänen Kuule sinua rakastetaan -ohjelmaansa on pidetty uusimmassa kirkkohistoriassa yhtenä merkityksellisenä kimmokkeena myös uudenlaisen urbaanin kirkollisen toiminnan kehityksessä. Muina ilmiöön liittyvinä rajapaaluina pidetään (televisio)evankelista Billy Grahamin Missio Helsinki tapahtumaa Olympiastadionilla vuonna 1987, sekä myös Tuomasmessuliikkeen ja -yhteisön syntyä Helsinkiin.³⁰⁸

³⁰⁵ KRTL Media-Uutiset.1/1999.

³⁰⁶ Salokangas 1996, 135, 428-431, 437.

³⁰⁷ Räkkeen (ent. Jukkala-Benisch) ensimmäinen selkeästi kristillinen ohjelma MTV:llä oli dokumentti "Ritun Stoori". Ohjelma sai runsaasti katsojia, vahvaa palautetta ja nostatti myös julkista mediakeskustelua 1980-luvun lehdistössä toimien näin ennakkoluulojen murtajana kaupallistuvassa suomalaisessa mediakulttuurissa. Räike 21.4. 1999.

³⁰⁸ Kotimaa Nro.4, 29.1.1999.

5.5 Kansankirkon ja sähköisen kirkon mediapolitiikka ja -teologia

Suomalaista uskonnollisen televisioviestinnän tilannetta luonnehtii siis se, että ohjelmatoiminnasta vastaa etenkin valtakunnallisella tasolla (Yleisradiossa) lähes yksinomaan Kirkon tiedotuskeskus tiiviissä yhteistyössä Yleisradion kanssa. Muut kirkolliset toimijat, esimerkiksi kirkon sisällä vaikuttavat herätysliikkeet, eivät ole näin ollen joko halunneet tai kyenneet kehittämään omaa itsenäistä uskonnollista televisioviestintäänsä kovinkaan laajoissa puitteissa.³⁰⁹ Tilanteemme poikkeaa siten selvästi yhdysvaltalaisesta mallista, jossa networkien ja kanavien välinen kaupallinen kilpailu ja erilainen viestinnän sääntelypolitiikka ovat luoneet mahdollisuuksia uskonnollisen televisioviestinnän harjoittamiseen ja kehittämiseen myös yksittäisille uskonnollisille yhteisöille ja kirkkoille. Kanaville tai verkkoihin pääsyn lisäksi suomalainen malli eroaa yhdysvaltalaisesta myös ohjelmien formaattien suhteen. Jos amerikkalaista uskonnollista televisioviestintää, etenkin sähköistä kirkkoa, on arvosteltu liiallisesta kaupallisen television formaattien jäljittelystä ja uskonnollisen sanoman viihteellistämisestä, niin suomalaista uskonnollista televisioviestintää on kritisoitu kerran vakiintuneiden ohjelmaformaattien liiallisestakin kunnioittamisesta. Ohjelmagenreinä hartaudet ja televisiojumalanpalvelukset ovat yhä säilyttäneet keskeisen asemansa kirkon tarjoamana uskonnollisen televisio-ohjelman lajityyppeinä valtakunnallisessa televisioverkossa.³¹⁰

Hahmoteltaessa käsitystä erityisesti suomalaisten jumalanpalvelus- ja hartausohjelmien katsojista ja kuulijoista käy ilmeiseksi, että ohjelmien yleisön muodostavat ensisijaisesti jo uskonnollisiin asioihin ja kirkkoon myönteisesti suhtautuva väestöryhmä. Katsojat ja kuulijat ovat myös pääasiassa vanhemman sukupolven edustajia, naisia ja maaseudulla asuvia. Kuva kirkollisen viestinnän suomalaisesta yleisöstä ei poikkea siten kovinkaan radikaalisti yhdysvaltalaisen sähköisen kirkon katsojaprofiilista. Molempia yhdistää ennen kaikkea sitoutuneisuus kristillisiin arvoihin, sanomaan ja kirkkoon. Tämä on asetelma, joka muodostaa myös mielenkiintoisen jännitteen ohjelman tekijöiden pyrkimysten ja katsojien odotusten välille.³¹¹

Suomalaista evankelis-luterilaisen kirkon harjoittamaa uskonnollista viestintää ja yhdysvaltalaista etenkin evankelikaalien harjoittamaa televisioevankelistista uskonnollista viestintää, jota siis tällä hetkellä tuotetaan Yhdysvalloissa määrällisesti eriten, voidaan kuitenkin peilata toisiinsa myös muilla kuin puhtaasti rakenteellisilla tai organisatorisilla tasoilla. Viestin-

³⁰⁹ Halua itsenäisen sähköisen viestinnän kehittämiseen on ilmeisesti ollut. Viitataan tässä viidenteen herätysliikkeeseen lukeutuvan Kansanlähetyksen EWC-hankkeeseen.

³¹⁰ Sähköisen kirkon tuottaman uskonnollisen viestinnän kritiikistä ks. esim. Horsfield 1984; Fore 1987. Suomalaisen kristillisen viestinnän kritiikistä ks. Lehikoinen 1997, 17, 22, 27-28.

nällisesti ne eroavat toisistaan myös kommunikaatioteologioidensa ja -filosofioidensa suhteen. Suomen evankelis-luterilainen kirkko ja Kirkon tiedotuskeskus ovat virallisesti eksplikoineet mediateologiansa vuonna 1992 erityisessä Kommunikoivaan kirkkoon -periaateohjelmassa. Periaateohjelma on laadittu pitkälti Kirkkojen Maailmanneuvoston mediankäyttöohjelman hengessä. Kommunikoivaan kirkkoon -koulukunta määrittelee kommunikaation "symboliseksi interaktioksi, joka luo kulttuurista ympäristöään". Näkemys tulee näin ollen varsin lähelle Careyn rituaalista kommunikaatioajattelua.³¹² Kommunikoiva kirkko -koulukuntaa tarkastellut Taisto Lehikoinen on luonnehtinut, että lähestymistavassa uskonnollinen viestintä ymmärretään olemukseltaan varsin synonyymiseksi myös länsimaisten demokraattisten journalististen ihanteiden kanssa. Keskeiseksi nousevat "tämänpuoleiset" teemat, pyrkimys edistää yhteiskunnallista hyvää, oikeudenmukaisuutta, rauhaa ja ykseyttä. Koulukunnan ongelmaksi Lehikoinen näkee sen, että sen viestinnällisten määritelmien avulla on vaikea luonnehtia, mikä viime kädessä tekee ohjelmasta kristillisen. Koulukunnan sisäisessä logiikassa kysymyksenasettelu ei kuitenkaan liene kovin keskeinen, sillä pyrkimyksenä on ensisijaisesti edistää yksinkertaisesti kommunikaatiota lähettäjän ja vastaanottajan välillä. Merkittävimmäksi uskonnollisen viestinnän tavoitteeksi nousee näin ollen ajatusten herättäminen katsojissa ja vastaanottajissa, ei valmiin maailmankuvan markkinoiminen.³¹³

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon lisäksi Kommunikoivaan kirkkoon -koulukunnan ajatuksia ovat omaksuneet pääasiassa perinteiset suuret kirkkokunnat. Joten tässä mielessä Yhdysvaltojen suurten protestanttisten kirkkojen (episkopaalien, metodistien ja presbyteerien) mediateologia tulee varsin lähelle Suomen evankelis-luterilaisen kirkon virallista mediateologiaa. Erona on vain se, että Yhdysvalloissa kaupallisen mediakulttuurin muutoksen myötä suuret kirkot ja Kommunikoivaan kirkkoon -ajattelu on käytännössä joutunut syrjäytymään evankelikaalisten televisiosaarnaajien tieltä.³¹⁴ Suomessa Kommunikoivaan kirkkoon -ajattelu on sen sijaan säilyttänyt asemansa maan ainoassa säännöllisesti kristillistä (kirkollista) ohjelmaa tarjoavassa yhtiössä, Yleisradiossa.³¹⁵ Suomessa valittua kommunikaatioteologiaa selittää myös vahva sitoutuminen edellä esiteltyyn kansankirkkoideologiaan ja -diskurssiin. Tässä ajattelussa kirkon tehtäväksi nähdään ensisijaisesti kansan palveleminen. Jakoa aktiivisiin ja passiivisiin kirkon jäseniin ei haluta korostaa. Pikemminkin painoarvoa annetaan kirkon sosiaali-eettisen vastuun toteuttamiselle.³¹⁶

³¹¹ Huotari 1977, 4-30; Hoover 1990, 24-28; Wuthnow 1990, 95-97.

³¹² Carey 1990.

³¹³ Lehikoinen 1997, 55-56.

³¹⁴ Ks. esim Horsfield 1984, Hoover 1988.

³¹⁵ Lehikoinen 1997, 56.

Selkeää "vastapoolia" Kommunikoivaan kirkkoon -koulukunnalle edustaa erityisesti yhdysvaltalainen evankelikaalinen viestintäteologia. Lehikoinen kutsuu tätä suuntausta Mediaevankeliointi -koulukunnaksi. Mediaevankeliointi -koulukunnassa keskeisenä kimmokkeena toimii Lehikoisen mukaan halu saavuttaa suuria joukkoja median avulla. Ajattelutapa nousee suoraan transmissionaalisesta kommunikaatioymmärryksestä, jossa oleellista on pyrkiä vaikuttamaan viestinnän avulla.³¹⁷ Motivaatio pyrkimykseen ammennetaan kirkon lähetystehtävästä. Mediaevankeliointi -koulukunnassa itse teknologinen väline (televisio) nähdään varsin instrumentaalisesta näkökulmasta. Väline saa moraalisen oikeutuksensa toimiessaan evankeliumin välittäjänä ja sitä kautta myös uskon synnyttäjänä. Mediaevankeliointi -koulukunnassa huomiota ei niinkään kiinnitetä yhteiskunnan ja median vuorovaikutussuhteisiin, eikä niihin liittyviin moraalisiin tai teologisiin ongelmiin.³¹⁸

Nykyisyys- ja tulevaisuushorisontista ohjautuvina liikkeinä tämän suuntauksen edustajat ovat kyenneet myös sopeutumaan varsin joustavasti muuttuviin kaupallistuviin mediaympäristöihin. Näkyvimpiä Mediaevankeliointi -koulukunnan edustajia ovat yhdysvaltalaiset mediaevankelistat, kuten esimerkiksi Billy Graham ja Oral Roberts. Suuntauksella on kuitenkin kannatusta myös muualla. Esimerkiksi Suomessa monissa vapaissa suunnissa (helluntailaisuudessa ja vapaakirkossa) sekä kirkon sisällä vaikuttavissa herätyskristillisissä piireissä (Esimerkiksi Suomen evankelis-luterilaisessa evankeliumiyhdistyksessä eli SLEY:ssä ja viidenteen herätysliikkeeseen lukeutuvassa Kansanlähetyksessä mediateologia ja -filosofia on rakentunut pikemminkin Mediaevankeliointi -ajattelun kuin Kommunikoivaan kirkkoon -ajattelun pohjalle.) Esiteltyjen media- ja kirkkopoliittisten ratkaisumallien seurauksena Mediaevankeliointi-koulukunnan näkyvyys suomalaisessa mediakulttuurissa on kuitenkin jäänyt varsin vähäiseksi.³¹⁹

Se taas, että esimerkiksi vapaissa suunnissa ja viidennen herätysliikkeen piirissä suhtaudutaan suopeammin Mediaevankeliointi -ajatteluun kuin Kommunikoivaan kirkkoon -ajatteluun johtuu muun muassa seuraavista seikoista: Monien ns. vapaiden suuntien, esimerkiksi helluntailaisuuden, juuret ovat Yhdysvalloissa ja laajasti ottaen evankelikaalisuudessa. Tämän liikkeen teologia ja toimintastrategiat ammentavat siten pitkälti yhdysvaltalaisista lähteistä. Käytännössä tämä tarkoittaa muun muassa sitä, että myös "suomalaisessa evankelikaalisuudessa" toimintastrategioissa ohjaudutaan selkeästi nykyisyys- ja tulevaisuushorisontista. Liikkeen omia perinteitä tai historiallisia juuria ei liiemmin korosteta, eikä toimintamalleja siten etsitä

³¹⁶ Murtorinne 1977, 20; Janhonen 1992, 24-30.

³¹⁷ Carey 1990.

³¹⁸ Lehikoinen 1997, 56-59. Mediaevankeliointi-koulukunnan mediateologiasta ks. esim. Schultze 1996, 61-73.

³¹⁹ Ks. esim. Lehikoinen 1997; Matilainen 1996.

menneisyydestä.³²⁰

Viidennen herätysliikkeen ja yhdysvaltalaisen evankelikaalisuuden yhteisiä piirteitä taas voidaan muun muassa selittää sillä, että molempien liikehdintöjen taustalla ovat vaikuttaneet vahvasti 1960-luvun koko länsimaista yhteiskuntajärjestelmää ravistelleet murrokset. Suomessa viides herätysliikkeen syntyä pitkälti 1960-luvun yhteiskunnallisessa ja uskonnollisessa murrostilassa eräänlaisena protestina sekä yhteiskunnallista, kulttuurista että ennen kaikkea (yliopisto)teologista liberalismia vastaan. Viidennen herätysliikkeen piirissä kirkkoa syytettiin liiasta maallistumisesta, toisaalta yhteiskunnan suhteen huolta herättivät kulttuurisen murroksen tuottamat ilmiöt: vasemmistolainen opiskelijaradikalismi, seksuaalinen vapautuminen jne. Viidennen herätysliikkeen teologiassa korostettiin Yhdysvaltojen evankelikaalien tavoin myös selkeästi henkilökohtaisen uskon ja parannuksen merkitystä.³²¹

Tarkasteltaessa suomalaisen ja yhdysvaltalaisen mediakulttuurin ja -historian muutoksia erityisesti julkisessa tilassa ja pyhissä diskursseissa tapahtuneina murroksina voidaan maiden väliltä löytää uudenlaisia yhtäläisyyksiä. Yhdysvalloissa modernin mediakulttuurin ajanjaksona suuret perinteiset kirkot nivoivat itsensä osaksi median kertomaa edistyskertomusta ja sen pyhittämiä kansalaisuskonnollisuuden diskursseja. Näin ne varmistivat pääsyä modernin mediakulttuurin synnyttämään julkiseen tilaan. Myös Suomessa, kuten edellä olen pyrkinyt esittämään, evankelis-luterilainen kirkko sitoutui 1920-luvulla yhteiskunnallisen ja kulttuurisen eliitin ja kansallisen viestintäinstituution Yleisradion vaalimaan kansan yhtenäistämiskertomukseen, sen pyhiin diskursseihin. Nivoutuminen osaksi porvarillista sivistys- ja valistustraditiota takasi kirkolle legitimiin aseman suomalaisessa julkisessa tilassa ja mediakulttuurissa. Hartaus- ja jumalanpalvelusohjelmissa tuotetuilla pyhillä diskursseilla oli lisäksi myös rituaalisia ulottuvuuksia. Tarjoamalla medioituja hartauksia kirkolle tarjoutui mahdollisuus liittää kuulijoitaan kiinteämpään yhteyteen kristilliseen perinteeseen ja kirkkoon. Mediavälitteiset hartausrituaalit tarjosivat myös turvallisuutta ja ohjasivat kuulijoiden elämän suuntaa.³²² Asetelma huipentui toisessa maailmansodassa. Tuolloin kirkosta tuli merkittävä kansakunnan moraalisena selkärangan, yhtenäisyyden ja isänmaallisuuden symboli. Ei liene liioiteltua sanoa, että kansankirkko tarjosi tuolloin suomalaiselle kansalaisuskonnollisuudelle (civil religion) sekä muodon että

³²⁰ Yhdysvaltalaisesta evankelikaalisuudesta ks. esim. Ahonen 1987; Bruce 1990a; Bruce 1990b. Suomalaisesta "evankelikaalisuudesta" eli anglo-amerikkalaisesta maailmasta vaikutteita saaneesta herätyskristillisyydestä ks. esim. Helander 1987, 16-22; Helander 1999, 59-64; Seppo 1983.

³²¹ Ks. esim. Heininen & Heikkilä 1996, 241; Murtorinne 1977, 19-25; Helander 1999, 60-62; Horsfield 1984; Stout & Buddenbaum 1996; Bruce 1990a; Bruce 1990b.

³²² Ks. esim. Nieminen 1994, 17,70; Huotari 1977.

sisällön.³²³

Asetelma muuttui radikaalisti vasta 1960-luvulla, jolloin yhtenäisyyden ja isänmaallisuuden pyhät diskurssit saivat väistyä uudenlaisten vapausdiskurssien tieltä. Kehityksellä on yhtymäkohtia yhdysvaltalaiseen vastaavaan murrokseen. Myös siellä, ja itse asiassa juuri siellä, uusi radikalisoitunut opiskelijasukupolvi erilaisten vastakulttuurien muodossa lähti selkeästi murtamaan amerikkalaisen kansalaisuskonnollisuuden pyhiä diskursseja. Tilalle nousivat globaalien yhteyden, rauhan, vapauden ja rodullisen sekä sukupuolisen tasa-arvoisuuden diskurssit ja symbolit.³²⁴

1960-luvun jälkeen Suomen ja Yhdysvaltojen kirkkojen viestinnälliset tarinat ovat kuitenkin kulkeneet eri suuntiin. Yhdysvalloissa sähköinen kirkko ja televisioevangelismi ryhtyi luomaan postmoderniin mediakulttuuriin omia pyhiä diskurssejaan, kertomuksiaan ja symbolejaan, kun taas Suomessa kirkkoinstituution valtavirtauma, kansankirkollisuus, säilytti asemansa kristillisen viestinnän äänenä suomalaisessa postmodernin ajan televisiokulttuurissa. 1980-luvulta lähtien myös suomalaisessa kristillisen viestinnän kentässä on kuitenkin tapahtunut lievää muutosta. Kirkon oman virallisen viestintäorganisaation ulkopuoliset toimijat, kuten esimerkiksi Tuomasliikkeessä vaikuttavat tahot (Olli Valtonen ja Miikka Ruokanen), ovat saaneet aikaisempaa enemmän (joskin määrällisesti vielä erittäin marginaalisesti) tilaa suomalaisissa medioissa. Kanavien välisen kilpailun kiristyessä ja yksittäisten ohjelmatuottajayksikköjen roolin merkityksen kasvaessa on kuitenkin ennustettavissa, että myös suomalaisen mediakulttuurin julkisessa tilassa kristillisten tahojen tuottamat uskonnollisen viestinnän diskurssit tulevat lisääntymään, hajoamaan ja ehkä painottumaan uudella tavalla. Muuttuvatko ne yhdysvaltalaisen mallin mukaisesti sähköisen kirkon ja postmodernin medialogiikan kaltaiseen suuntaan? Vai uudistuuko kirkon virallisen kansankirkollisen diskurssin ääni? Nämä ovat kysymyksiä, joita kristillisen viestinnän kentällä on 1990-luvun loppupuolella alettu uudella tavalla pohtia.³²⁵

³²³ Suomalaisesta kansalaisuskonnollisuudesta ks. esim. Sundback 1983; Helander 1999, 73-76. Helander tosin käyttää yhteiskuntauskonnon käsitettä.

³²⁴ Yhdysvaltalaisen kulttuurin pyhistä vastakulttuurien synnyttämistä diskursseista ks. White R. 1997, 52-54. Amerikkalaisen kulttuurin vaikutusta suomalaiseen kulttuuriin toisen maailmansodan jälkeen on tarkastellut esimerkiksi Alaketola-Tuominen 1989; Tuominen 1991.

³²⁵ Eräänä keskeisenä kristillistä viestintää koskevana keskustelun herättäjänä on toiminut maan ensimmäinen kristillinen kaupallinen paikallisradioasema, vuonna 1997 perustettu

5.6 Suomalaisen kristillisyyden muodonmuutoksia

Suomen evankelis-luterilaisen kansankirkon paikkaa julkisessa tilassa ovat muovanneet siis niin yhteiskunnalliset, kulttuuriset kuin mediakulttuurisetkin muutokset. Kirkon merkitys kansakunnan yhtenäisyyden kertomuksen rakentajana ja symbolina huipentui sotavuosiin mutta alkoi sen jälkeen pian marginalisoitua, kun yhtenäisyyden diskurssit ja symbolit korvautuivat uusilla 1960-luvun lopun ja 1970-luvun pyhillä vapauden ja tasa-arvon diskursseilla ja symboleilla. Vaikka evankelis-luterilaisen kirkon rooli onkin julkisessa tilassa häipynyt taustalle, ei ilmiön ainoa tulkintamahdollisuus ole kuitenkaan sekularismi, vääjäämätön ja yksiselitteinen maallistuminen ja pyhän/yliluonnollisen katoaminen julkisesta tilasta, kuten modernit uskon-
tososiologit ennustivat.³²⁶

1990-luvulle tultaessa myös suomalaisessa julkisessa tilassa on havaittavissa pyhän ja uskonnon kategorioiden uudenlainen esiinmarssi. Tilanne on haasteellinen kansankirkolle. Toisaalta pyhään, rituaaliin, uskontoon ja ylliluonnolliseen liittyvät diskurssit saavat postmodernissa julkisessa tilassa aikaisempaa enemmän sijaa. Tämä on ilmiö, joka näkyy esimerkiksi kanavien ohjelmatarjonnassa.³²⁷ Näitä diskursseja tuottavat ja määrittelevät kuitenkin mediassa ensisijaisesti muut kuin evankelis-luterilaisen kirkon omat tahot. Uskonnollisten diskurssien määrittelijöinä toimivat ennen kaikkea journalistit, erilaiset mediapersoonallisuudet, julkisuudenhenkilöt ja jopa mediainstituutiot tuottamalla esimerkiksi uskonnollisia teemoja sivuavia sarjoja ja elokuvia. Kansankirkon mahdollisuutta osallistua näiden diskurssien määrittelyyn vaikeuttaa paitsi sen asema mediakulttuurin marginaalissa myös sen paikka julkisessa tilassa instituutiona. Näyttääkin siltä, että modernin mediakulttuurin syntyvaiheessa valitut kansakunnan eheyttäjän ja yhtenäistäjän diskurssit ovat olleet omalta osaltaan muovaamassa käsitystä kirkosta esimerkiksi koululaitokseen verrattavana instituutiona, johon kohdistettu kiinnostus julkisuudessa on pikemminkin organisatoris-rakenteellista kuin sanomallis-elämyksellistä.³²⁸

Tätä prosessia, jossa uskonnolliset diskurssit liikkuvat julkisen tilan marginaalista lähemmäs keskiöön, voidaan kutsua myös uskonnon postmodernisoitumiseksi. Kyse ei ole kuitenkaan

Radio Dei.

³²⁶ Ks. esim. Warner 1993, 1044-1093.

³²⁷ Esimerkkeinä fiktiivisestä ohjelmatarjonnasta vuonna 1999: MTV3:n katolisen papin elämästä kertova sarja "Ei mitään pyhää". Yleisradion TV1:n Kotikatsomon suomalainen draamasarja Pieni pala Jumalaa. Myös erilaisissa asia- ja dokumenttiohjelmissa on nostettu käsittelyyn entistä avoimemmin uskonnolliset aiheet. Esimerkkejä vuodelta 1999: TV1:n MOT -ohjelma, jossa aiheena oli kirkon suhteet natsi-Saksan luterilaiseen kirkkoon. TV2:n Dokumenttiprojektin Raamattujen salakuljetusta Neuvostoliittoon käsittelevä dokumentti "Taivaallinen tehtävä".

³²⁸ ks. esim. Heino 1988; Hoover 1998.

uskonnollisten instituutioiden roolin ja merkityksen vahvistumisesta. Päinvastoin. Postmodernin ajan uskonnollisuutta juuri anti-institutionaalisuus. Wuthnow käsitteellistämässä uudelleenrakentuvassa uskonnollisuudessa uskonnollisuuden yhteisöllinen luonne on kaventunut. Uskonnosta on tullut yhä enenevässä määrin yksilön autonomiaa ja individualismia korostava tekijä. Kirkon oppiin sitoutumisen sijasta keskiöön ovat nousseet pikemminkin sosiaaliset, psykologiset ja terapeuttiset näkökulmat (esimerkiksi sisäisen paranemisen ja eheytyksen liikkeet) sekä uskonnollisten elämysten ja kokemusten korostaminen (esimerkiksi kiinnostus karismaattisiin liikkeisiin ja toisaalta erilaisiin hiljaisuuden retriitteihin). Postmodernissa suomalaisessakin uskonnollisuudessa on entistä selkeämmin kysymys yksilön omasta minuuden ja identiteetin rakentamisesta henkilökohtaisten valintojen avulla.³²⁹

5.7 Tuomasliike postmodernin suomalaisen kristillisyyden airut

Erään konkreettisen ilmauksensa postmoderni suomalainen uskonnollisuus saa urbaanissa Tuomasliikkeessä. Liike vaikuttaa kirkon sisällä mutta toimii käytännössä varsin itsenäisesti. Tuomasliike syntyi alunperin pääkaupunkiseudulla 1980-luvulla aktualisoituneesta tarpeesta luoda uudenlainen "hengellinen paikka", jonne kaupunkilaiset kristillisistä kysymyksistä kiinnostuneet ihmiset voisivat tulla. Kysymystä oli pohdittu eri kristillisillä tahoilla jo jonkin aikaa. Ajankohtaiseksi tilanne tuli Helsingissä kesällä 1987, mielenkiintoista kyllä, juuri yhdysvaltalaisen televisioevankelistan Billy Grahamin Missio Helsinki evankelioimistapahtuman jälkeen. Vaikka Missio Helsinki ei siis sinänsä synnyttänyt Tuomasliikettä, se kuitenkin yhden keskeisen perustajajäsenensä Miikka Ruokasen mukaan "herätti kriittisiä kysymyksiä Helsingin seurakuntien todellisista mahdollisuuksista vastata aikuisten etsijöiden hengellisiin, yhteisöllisiin ja inhimillisiin tarpeisiin"³³⁰. Toisena kimmokkeena Tuomasmessun taustalla oli pastori ja erikoistoimittaja Olli Valtosen toiminta Aamupiirissä. Valtonen oli vetänyt eri helsinkiläisissä ravintoloissa aamupiiriä vuodesta 1980. Toiminta oli saanut alkusysäyksen karismaattisesta uudistusliikkeestä, joka oli alkanut vaikuttaa Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa. Aamupiirin kävijät olivat hyvin koulutettua työikäistä kaupunkilaisväestöä, jota perinteiset kirkon toimintamuodot eivät tavoittaneet. Aamupiirin jatkuessa pastori Valtonen ryhtyi kaipaamaan toimintamuotoja, jotka vetäisivät aamupiiriläiset kiinteämmin seurakunnan yhteyteen, esimerkiksi keskeisen kristillisen toimintamuodon ehtoollisjumalanpalveluksen eli messun ympärille.³³¹

Messuideaa Ruokanen, Valtonen ja joukko heidän ystäviään lähti kehittämään vuonna 1987 ajatuksenaan luoda jumalanpalvelusyhteisö. Tarkoituksena oli Ruokasen mukaan luoda

³²⁹ Wuthnow 1989b; Hoover 1998; Heino 1988, 29-65; Helander 1999, 64-85; Kivivuori 1999.

³³⁰ Ruokanen 1993, 12.

³³¹ Ruokanen 1993, 11-14.

uudenlainen "sosiologinen malli", joka palvelisi etenkin kaupunkilaisten hengellistä kasvua ja yhteisöllisiä tarpeita. Tavoitteena oli myös luoda yhteisö, jolla "sellaisenaan voisi olla missionaarinen funktio"³³². Kyseessä olisi siis paikka, johon olisi mahdollista tuoda hengellisistä asioista kiinnostuneita tuttavuuksia ilman että joutuu selittelemään seurakunnan "matalaa profiilia"³³³. "Uudesta jumalanpalvelusyhteisöstä haluttiin luoda kansanliikkeen omainen yhteisö, jossa maallikoilla olisi keskeinen asema. Toivottiin, että uusi yhteisö ei tyydy ainoastaan "ruokkimaan itseään, vaan suostuu jaettavaksi ulospäin kaikille halukkaille: seurakunnille, kirkottomille, etsiville, pettyneille". Uuden messun suunnittelijat korostivat myös sitoutumista ihmisiin muotojen tai organisaatioiden sijasta.³³⁴ Messu sai nimekseen Tuomasmessu. Sillä viitattiin Jeesuksen opetuslapsen Tuomaaseen, joka edustaa Raamatussa heikkouskoista ja epäilevää ihmistä. Ensimmäinen Tuomasmessu pidettiin 10.4.1988 Helsingin Agricolan kirkossa. Messu osoittautui erittäin suosituksi, ja on vuosien saatossa täyttänyt Agricolan kirkon penkit tuhansilla kävijöillä.³³⁵ Helsingissä syntynyt Tuomasmessu on sittemmin levinnyt toimintamuotona useisiin muihin kaupunkeihin Suomessa. Messua pidetään säännöllisesti muun muassa Turussa, Oulussa, Kuopiossa, Porissa, Joensuussa, Kouvolassa, Lahdessa ja Tampereella.³³⁶ Kuvaavaa toiminnalle on myös sen aktiivinen pyrkimys näkyä ja kuulua. Toiminnasta on tiedotettu ja sitä on pyritty markkinoimaan alusta asti rohkeasti sekä kirkon sisällä että sekulaarilla kentällä, lehdissä, radiossa ja televisiossa. Huomiota on kiinnitetty myös imagomainontaan. Tässä onkin varsin hyvin onnistuttu esimerkiksi Tampereella, missä messusta on mediassa kerrottu hyvinkin myönteiseen sävyyn liittäen siihen muun muassa seuraavanlaisia otsikoita: "Tuomasmessu kutsuu nykyajan ihmistä", "Tuomasmessu yhdistää kirjavat sielunmaisemat" tai "Tuomasmessu syntyy iloisessa yhteistyössä".³³⁷

Vaikka tarkoituksena oli aluksi keskittää toiminta ainoastaan messujen järjestämiseen, on Tuomasmessu kasvanut vuosien saatossa liikkeeksi, jolla on oma yhdistyksensä ja erilaisia toiminta-, koulutus- ja tiedotustehtäviä. Tuomasmessua voitaneen siis luonnehtia selkeästi kirkon sisällä varsin itsenäisesti toimivaksi liikkeeksi tai yhteisöksi, joka pyrkii vastaamaan postmodernin ajan kaupungissa elävän hengellisen etsijän tarpeisiin. Se haluaa sanoutua irti muotoja korostavasta institutionaalisuudesta, raskaista organisaatioista ja byrokratiasta. Toimintaa ohjaa periaate: tarjontaa kysynnän mukaan. Erilaisia ryhmiä perustetaan, jos niitä kaivataan yhteisössä ja jos hankkeelle löytyy sitoutunut vastuunkantaja tai useampia.

³³² Ruokanen 1993, 16.

³³³ Ruokanen 1993, 16.

³³⁴ Ruokanen 1993, 19.

³³⁵ Ruokanen 1993, 19-24.

³³⁶ Kauppinen 1992, 8.

³³⁷ Ruokanen 1993, 23. Tamperelaisen median suhtautumisesta Tuomasmessuun ks. Kauppinen 1992, 37.

Tuomasyhteisön hankkeet ovat myös projektiluonteisia. Ne voidaan varsin kevyesti synnyttää ja näyn tai tarpeen sammuttua myös lopettaa.³³⁸

Tuomasyhteisöä voidaan hyvällä syyllä kutsua kuudenneksi, urbaaniksi herätysliikkeeksi maassamme. Olemukseltaan se eroaa silti monin tavoin vanhemmista kirkollistuneista herätysliikkeistä. Tuomasyhteisössä on kysymys ilmiöstä tai pikemminkin liikehdinnästä, joka kertoo jotakin oman aikamme uskonnollisen etsinnän suunnasta, kiteyttää asian Tuomasliikkeessä mukana ollut pastori ja tohtori Heikki Kotila.³³⁹ Kotilan analyysin jatkokin on osuva:

”Tuomasmessu on irrallisten ihmisten liike. Se poikkeaa vanhasta suomalaisesta herätysliikekentästä, sillä nyt eletään erilaisuudessa ja moninaisuudessa; enää ei haikailla yhtenäiskulttuurin perään. Tuomasmessu ylittää vanhat seurakuntarajat: jumalanpalvelusyhteisö hahmotetaan ainakin Helsingissä toisin kuin perinteisessä alueellisessa seurakuntasysteemissä. Tuomasmessu ilmentää erilaisuutta ja elää erilaisuudessa. Se on monimuotoisen kaupunkikulttuurin ilmiö, joka kertoo uudenlaisen, tämän ajan ihmiselle luontevan spiritualiteetin etsinnästä - vaikkapa hengellisestä postmodernismista, jos niin halutaan sanoa.”³⁴⁰

Teologisesti Tuomasmessussa yhdistetään rohkeasti erilaisia uskonnollisia elementtejä. Messun pohjavire on vahvasti ekumeeninen ja eklektinen. Kotila kuvaileekin Tuomasmessua hengelliseksi tilkkutäkiksi, joka on syntynyt hyvin erilaisista hengellisistä lähtökohdista ammentavien ihmisten yhteistyön seurauksena. Tuomasmessussa on piirteitä evankelis-luterilaisen kirkon sisällä vaikuttavista suuntauksista ja korostuksista. Se sisältää Kotilan analyysin mukaan karismaattisia aineksia ja vapautta, korkeakirkollista symboliikkaa ja sakramenttien korostusta, körttiläisyyden sävyjä, lestadiolaisuuden verimystiikkaa, Taizén rukoushiljaisuutta, missionaarista ulospäinsuuntautuneisuutta ja urbaanin aamupiirin tunnelmaa. Kuuloaistin lisäksi messu pyrkii ruokkimaan myös ihmisen tunto- ja näköaisteja. Rationaalisen ajattelun lisäksi se vetoaa tunteisiin ja tarjoaa elämyksiä ja mystiikkaa. Rukous ja musiikki nousevat keskeiseen osaan, kun taas julistus ja dogmaattisuus väistyvät taka-alalle. Ennen kaikkea Tuomasmessu haluaa olla avoin ja lämmin yhteisö, jonka kynnyks halutaan pitää mahdollisimman matalana.³⁴¹

Tuomasmessu on myös onnistunut tavoitteissaan. Tampereen Tuomasmessua tutkineen Juha Kauppisen mukaan Tuomasmessussa on käynyt enemmän uskossaan epävarmoiksi, kes-

³³⁸ Telaranta 1993, 148-149.

³³⁹ Kotila 1993, 176.

³⁴⁰ Kotila 1993, 176.

³⁴¹ Kotila 1993, 174-178.

keneräisiksi ja kyseleviksi itseään luokittelevia ihmisiä kuin tavallisissa jumalanpalveluksissa. Kolmasosalla kävijöistä ei ollut myöskään säännöllistä toiminnallista yhteyttä seurakuntaan. Tuomasmessun kävijämäärät eivät ole siten muodostuneet samalla tavoin jo valmiiksi aktiivisista seurakuntalaisista kuin tavallisissa jumalanpalveluksissa. Myös kävijöiden ikäjakauma muistutti enemmän Tampereen kaupungin ikäjakaumaa kuin tavallisissa jumalanpalveluksissa kävijöiden ikäjakauma. Tämäkin on ollut yksi messun keskeinen tavoite. Tuomasmessun tavoitteena on ollut saada myös nuoret ja työikäiset kirkon toimintaan. Ainoastaan sukupuolijakauma muistuttaa selkeästi niin sanottua perinteistä jumalanpalveluksessa kävijää. Suurin osa (neljä viidestä) kävijöistä oli naisia.³⁴²

³⁴² Kauppinen 1992, 118.

6 KERTOMUKSIA RIPITUOLISSA

Aikaisempien lukujen tavoitteena on ollut rakentaa tutkimuksen teoreettinen, metodologinen ja historiallis-kontekstuaalinen kehys, jossa nyt tarkastelun kohteeksi otettavaa aineistoa tutkitaan ja tulkitaan. Lähdän siis seuraavassa pohtimaan uskonnollisen televisioviestinnän luonnetta postmodernissa mediakulttuurisessa kertässä valitun postmodernin uskonnollisen toimijan, Tuomasliikkeen synnyttämän uskonnollisen media-aineiston, Rippituoli-ohjelman analyysin avulla. Kuten aikaisemmin olen yleisellä tasolla esittänyt, lähtökohtanani on tarkastella aineistoa uskonnollisena mediarituaalina, joka dramatisoi ja synnyttää merkityksiä kertomalla myyttejä ja tuottamalla diskursseja luoden samalla uskonnollisia identiteettimalleja ja arvorakenteita.

Tutkimusaineistoni käsittää yhteensä yhdeksän Rippituoli-ohjelmaa. Nämä ohjelmat lähetettiin ajanjaksona 1.9.-27.10.1997 MTV3:n kanavalla myöhäislähetyksenä ja uusintana seuraavana aamuna. Ohjelman keskeisenä toteuttajana ja suunnittelijana toimi dogmatiikan professori pastori Miikka Ruokanen Helsingin yliopiston teologisesta tiedekunnasta. Lisäksi merkittävänä taustavoimana vaikutti maanlaajuinen evankelis-luterilaisen kirkon piirissä toimiva Tuomasmessuverkosto ja erityisesti siihen kuuluva helsinkiläinen Tuomas-yhteisö. Ohjelman yhteistyötahoiksi mainittiin myös kristillinen kustantamo Kirjapaja sekä hengellisen aikakauslehti Askel.

6.1 Rituaalisen draama-analyysin luonne ja eteneminen

Ennen varsinaista analyysia tarkennan vielä lyhyesti sitä, miksi olen valinnut tutkia uskonnollista ohjelmaa erityisesti rituaalisena draamana. Rituaalinen tarkastelunäkökulma on mielestäni luonteva kahdesta syystä. Ensimmäinen perusteluni nousee konkreettisesti tutkittavasta aineistosta itsestään, Rippituoli-ohjelmassa toteutetaan de facto kristillinen rituaali eli rippi. Toiseksi kuten olen edellä Rituaalinen mediatutkimus -luvussa pyrkinyt osoittamaan, mediarituaalinen tarkastelunäkökulma tarjoaa haasteellisen tutkimuksellisen ja teoreettisen kehyksen. Tässä kehyksessä uskonnollista ohjelmaa voidaan tarkastella kulttuurisena tuotteena, joka sisältämiensä kertomusten, myyttien ja diskurssien avulla kommunikoi merkityksiä ja tuottaa uskonnollisia identiteettejä, käy rajanvetoa pyhän ja maallisen välillä sekä muovaa yksilöt yhteisöön liittävää moraalista järjestystä. Mediarituaalisen tarkastelunäkökulman avulla uskonnollinen televisio-ohjelma voidaan asettaa myös uudenlaiseen tutkimukselliseen vuoropuheluun sekulaari-uskonnollisten mediarituaalien kertomien mediakertomusten kanssa. Näin mahdollistuu tutkimuksessa tavoiteltava median ja uskonnon kategorioiden vuorovaikutuksellinen tarkastelu tietyssä kulttuurisessa kontekstissa.

Draamallista lähestymistapaani puolestaan perustelen ensinnäkin sillä draamatutkija Martin Esslinin näkemyksellä, että rituaali ja draama ovat kietoutuneet syvällisesti toisiinsa jo lähtökohdissaan. Kaikki rituaalit, myös mediarituaalit, ovat pohjimmiltaan Esslinin mukaan luonteeltaan draamallisia. Rituaalia ja draamaa yhdistää se, että ne molemmat synnyttävät kollektiivisia kokemuksia. Molemmissa yhdistyy jokin speaktaakkeli ja näön- sekä kuulonvarainen toimitus. Lisäksi molemmat edellyttävät osallistuvaa yhteisöä. Rituaalin draamallinen puoli näkyy myös siinä, että rituaali on luonteeltaan mimeettistä: rituaali sisältää runsaasti symbolista ja metaforista toimintaa. Tässä yhteydessä on tosin syytä mainita, että erityisesti uskonnollisissa rituaaleissa yhteisö (uskovien joukko) pitää toimintaa usein luonteeltaan SEKÄ symbolisena ETTÄ mystisellä tavalla reaalisenä (näin esimerkiksi kristillisessä ehtoollisessa). Kolmas keskeinen rituaalin draamallinen ulottuvuus Esslinin mukaan on se, että rituaalissa tempus eli aika on ikuinen preesens. Rituaali on draamallista toimintaa myös siinä mielessä, että rituaalissa pyrkimyksenä on kohottaa läsnäolijoiden tietoisuuden tasoa ja tarjota osallistujille ymmärrys olemassaolon todellisesta luonteesta. Uskonnollisessa rituaalissa tämä voi tarkoittaa esimerkiksi jumalayhteyden kokemista. Tätä tietoisuuden tasoa sekä rituaaleissa että draamoissa tavoitellaan tiettyjen samankaltaisten teknisten keinojen avulla: molemmissa hyödynnetään erityistä kielellistä (esimerkiksi runomittaista) tyyliä, laulua, musiikkia, rytmistä kuorolausuntaa, visuaalisia tehokeinoja kuten pukuja ja naamioita, tanssia ja usein myös erityistä arkkitehtonista tilaa.³⁴³

Mutta miten sitten tutkimuksellisesti käsitteellistää uskonnollisen ohjelman, mediarituaalin, draamallisuutta? Käytännössä analysoin aineistoa tekstinä, jonka rakenteita pyrin avaamaan erityisen dramaturgisen media-analyysin keinoin. Käytän apuna aristotelista klassisen draaman kaarta, jolle sijoitan ohjelman.³⁴⁴ Pyrin myös löytämään tekstin sisäisen jännitteen ja arvot, jotka tekstin toimijat ja kohtaukset konkretisoivat. Näitä sisäisiä jännitteitä ja arvoja, jotka siis ilmenevät ohjelmassa tuotetussa puheessa eli diskursseissa jäsenän yksityiskohtaisemmin soveltamalla Claude Lévi-Straussin kehittämää myyttianalyysia, jossa kulttuuria (tässä

³⁴³ Esslin 1980, 30-31.

Uskonnollisen viestinnän tutkijan perspektiivistä draama ja rituaali kohtaavat toisensa varsin kiinnostavalla tavalla myös historiassa. Etenkin keskiaikaisen draaman juuret ovat vahvasti uskonnollisissa rituaaleissa. Keskiaikainen draama voidaankin jakaa kahteen päätyyppiin: liturgisiin draamoihin ja maallikkodraamoihin. Liturgiset draamat olivat papiston kirkossa esittämiä latinankielisiä draamoja. Ne saivat alkunsa messun yhteydessä lauletuista, Raamatun tapahtumia kuvaavista lisäsäkeistöistä, jotka laajenivat sittemmin kirkkojuhlien yhteydessä esitetyiksi näytelmiksi. Maallikkodraamat puolestaan olivat käsityöläiskiltojen esittämiä kansankielisiä uskonnollisaiheisia draamoja. Ne jakautuivat kahteen ryhmään; raamatunaiheisiin (mysteereihin) ja pyhimystaruihin (miraakkeleihin). Lisäksi uskonnollisiin draamoihin lukeutuivat moraliteetit, allegoriset opetusnäytelmät ja passio- eli kärsimysnäytelmät, jotka kuvasivat Kristuksen viimeisiä vaiheita maan päällä. Esslin 1980, 141-142.

³⁴⁴ Aristoteles IX 1997; Hiltunen 1999, 195.

kertomuksia) tarkastellaan valittujen kulttuuristen binaaristen oppositioiden kautta (esimerkiksi lapsuus-aikuisuus, pyhä-maallinen, terveys-sairaus). Käytännössä nojaudun analyysissäni pitkälti sosiologi Janne Kivivuoren Lévi-Straussin analyysimallin pohjalta muokkaamaan uskonnolliseen tekstiin ja puheeseen soveltamaan myyttitutkimukselliseen analyysitapaan. Kivivuori on soveltanut Lévi-Straussin myyttianalyysia erityisesti tutkimuksissaan ”Psykokulttuuri. Sosiologinen näkökulma arjen psykologisoitumiseen”, sekä ”Psykokirkko. Psykokulttuuri, uskonto ja moderni yhteiskunta”. Molemmissa teoksissa keskeistä huomiota on kiinnitetty kulttuurin psykologisoitumisen prosesseihin. Tätä ilmiökenttää Kivivuori on sitten avannut niin strukturalistisen myyttianalyysin kuin sosiologisen Weberiltä ammentavan historiatutkimuksenkin keinoin.³⁴⁵

Itse tutkimuksen analyysiprosessi etenee tässä luvussa siten, että kuvailen ensin Rippituoli-ohjelmaa mediarituaalina yleisellä tasolla. Luonnehdin esimerkiksi sen edustamaa lajityyppiä eli genreä. Esittelen sitten tutkittavan mediarituaalin toimijat ja heidän roolinsa. Tämän jälkeen kuvailen mediarituaalin tilaa ja erittelen sen sisältämää symboliikkaa. Yleisen esittelyn jälkeen syvennyn mediarituaalin draamallisen luonteen tarkasteluun. Sijoitan yhdeksää ohjelmaa yhdistävän mediarituaalin draamallisen ja kerronnallisen rakenteen aristoteliseen klassiseen kaavaan. Tästä siirryn näiden dramaturgisten rakenteiden yksityiskohtaisempaan jäsentelyyn. Etsin uskonnollisen mediarituaalin dramaturgisista rakenteista, mitkä ovat ne uskonnolliset kysymykset ja jännitteet, jotka ohjelmassa, mediatekstissä, esitetään ja luodaan ja minkälaisia vastauksia niihin annetaan, toisin sanoen minkälainen rippirituaalikertomus niissä esitetään. Tämän jälkeen tarkastelu tiivistyy eri ohjelmien keskustelujaksoihin eli kohtauksiin. Pysin etsimään tekstistä sen sisältämiä diskursseja, jotka puolestaan konstruoivat tekstin kulttuurisia myyttejä, sen rakentamia uskonnollisia identiteettimalleja ja luomia arvorakenteita sekä mediateologisia representaatiota. Valitsemalla metodologiseksi kehykseksi juuri myyttianalyysilla ja diskurssianalyysilla täydennetyin rituaalisen draama-analyysin enkä esimerkiksi narratiivista analyysia, olen halunnut kiinnittää tutkimuksellisen huomioni siihen, millaisesta uskonnollisuudesta tässä draamallisessa mediarituaalissa on kysymys ja kuinka ohjelman tarinan kiinnostavuus ja tunteisiin vetoavuus on siinä synnytetty.³⁴⁶ Puhtaasti narratiivisen analyysin heikkoudeksi näen sen, että se on keskittynyt liikaa minimaalisten kerronnan yksikköjen ja paradigmaattisten rakenteiden löytämiseen. Pelkästään tarinan narratiivisen rakenteen, tapahtumien järjestyksen erittelyn ja kerronnallisten hierarkioiden luokittelun avulla ei kyetä vastaamaan kerronnallisessa tapahtumassa oleelliseen kysymykseen, mikä tarinassa kiehtoo tai kiinnostaa, mikä on se dynamiikka, joka muovaa kertomuksia mielissämme niitä kuunnelles-

³⁴⁵ Kivivuori 1992; Kivivuori 1999. Strukturalistisesta myyttianalyysista mediatutkimuksessa ks. esim. Hansen, Cottle, Negrine, Newbold 1998, 130-162.

³⁴⁶ Pohjola 1986, 404.

samme, katsoessamme tai lukiessamme.³⁴⁷

Tekstin yksityiskohtaisen sisällöllisen analyysivaiheen jälkeen syvennän ohjelman kerronnallisten ja diskursiivisten strategioiden tarkastelua rituaalisessa kontekstissa. Syvennyn uskonnollisen ohjelman, mediarituaalin, luonteen erittelyyn. Esittelen millaisia funktioita kerronnallisilla strategioilla on mediarituaalissa. Luonnehdin myös sitä, millaista uskonnollisuutta kristillinen ohjelma edustaa. Lisäksi pohdin sitä, miten ohjelma diskursiivisten strategioidensa avulla pyrkii draamallisesti puhuttelemaan katsojaansa, herättämään kiinnostusta ja tunteita. Puhuttelevuuden pohtimisessa hyödynnän aristotelista ns. "oikean nautinnon mallia".³⁴⁸

Postmodernissa mediakulttuurissa esitettävän draamallisen mediarituaalin on siis pyrittävä puhuttelemaan katsojaansa. Aristoteleen ajatusta soveltaen hyvän uskonnollisen draaman on herätettävä katsojassa säälin ja pelon tunteita. Sääli merkitsee tässä voimakasta myötäelämistä, josta voitaisiin käyttää Hiltusen mukaan myös sellaisia nimityksiä kuin samaistuminen ja eläytyminen.³⁴⁹ Säälin ja pelon tunteet heräävät, kun draamassa synnytetään mielikuva jostakin pahasta tuhoavasta asiasta, joka tapahtuu sellaiselle moraalisesti hyvälle henkilölle, joka ei sitä ansaitsisi. Jotta säälin ja pelon tunne syntyisi, on Aristoteleen mukaan kahden ehdon täytyttävä. Epäoikeudenmukaisen kärsijän on oltava pohjimmiltaan moraalisesti hyvä, katsojien kaltainen. Toiseksi kärsimystä aiheuttava asia on oltava sellainen, että se saattaisi tapahtua myös itselle tai jollekin läheiselle.³⁵⁰ Kun sitten säälin ja pelon tunteet tai samaistumisen tunteet on herätetty, on draaman myös vapautettava katsoja niistä. Vapautuminen tapahtuu pelon tai jännityksen lauetessa, esitettyjen ongelmien ratketessa. Seurauksena on kathartinen kokemus, moraalisen emotionaalinen mielihyvä, jota voidaan kutsua Aristoteleen käsittein myös "oikeaksi nautinnoksi".³⁵¹ Jotta Aristoteleen "oikea nautinnon -malli" toteutuisi, uskonnollisessa draamassa tarvitaan neljä tekijää: Tarvitaan emotionaalinen taso, jolla tarkoitetaan juuri jännityksen syntymistä empatiasta tarinan keskushenkilöä kohtaan. Toiseksi tarvitaan moraalinen taso, joka

³⁴⁷ Kantola 1998, 123; Narratiivisesta media-analyysistä ks. esim. Pietilä 1995; Ridell 1998.

³⁴⁸ Hiltunen 1999, 149-151.

³⁴⁹ Hiltunen 1999, 38.

³⁵⁰ Aristoteles, Retoriikka 1385b13-35, 1386a, 1386b5-10. Käytän tässä Aristoteleen Retoriikan ja Runousopin suomalaista käännöstä. Aristoteles 1997. Retoriikka. Runousoppi. Gaudeamus. Helsinki.

³⁵¹ Hiltunen 1999, 29-55. Uskonnollisessa draamassa yksilön moraalisesta hyvyyden käsite on hieman hankala. Erityisesti luterilaisessa kristinuskon tulkinnassa ihminen on nähty perisyntiopin mukaisesti moraalisesti nimenomaan pahana. Pitäydyn tässä kuitenkin syvällisemmästä uskontofilosofisesta pohdinnasta ja lähden ajatuksesta, että uskonnollisen draaman sankariksi on sopiva henkilö, joka on siinä mielessä moraalisesti hyvä, että hän ei ole itse tietoisesti aiheuttanut omaa kärsimystään, vaan kärsii ilman omaa syytään. Huomattava on myös se, ettei moraalisella hyvyydellä tarkoiteta liiallista hyveellisyyttä tai täydellisyyttä. Silloin henkilö ei olisi inhimillinen tai uskottava eikä häneen voisi tehokkaasti samaistua.

tarkoittaa sitä, että tarinassa epäoikeudenmukainen kärsimys muuttuu äkillisesti oikeudenmukaisuudeksi. Tarinassa siis syntyy moraalinen konflikti. Kolmas osatekijä on älyllinen taso. Jotta tarina tempaisi katsojat mukaansa, on sen oltava myös älyllisesti ja loogisesti uskottava. Hiltunen sanoin, "älyllinen hyväksyttävyyys on portti, joka on läpäistävä, ennen kuin tarina toimii tunteiden tasolla"³⁵². Neljäntenä tehokkaaseen eläytymiseen tarvittavana tasona toimii symbolinen taso. Se tarjoaa katsojalle mahdollisuuden kuvitella tarina omaan elämään sovellettavana myönteisenä ratkaisumallina. Psykologisesti tarina on siis vertauskuva, metafora, johon katsojat voivat verrata omaa elämäänsä, ratkaisujaan ja valintojaan. Symbolinen taso tarjoaa mallin siitä, kuinka selviytyä elämää koskettavista kriiseistä. Katsoja siis eläytyy tarinaan silloin, kun hän tunnistaa siitä omat taistelunsa, pelkonsa, konfliktinsa ja toiveensa. Jotta draama tuottaisi "oikean elämyksen" on kaikkien neljän tason toimittava kiinteässä vuorovaikutuksessa keskenään.³⁵³

6.2 Mediarituaalin diskurssit

Kuten aikaisemminkin jo viittasin, median dramatisoimia rituaaleja ja kertomia myyttejä voidaan tarkastella tutkimuksellisesti tekstuaalisesta näkökulmasta. Tutkimukseni nojautuu tekstuaalisen kulttuurintutkimuksen perinteeseen, jossa lähtökohtana on ajatus, että tekstien merkitykset ovat kulttuurisidonnaisia ja että tekstit ammentavat merkityksensä ympärillä olevasta kulttuurista.³⁵⁴ Teksteiksi ymmärretään tässä paitsi kirjalliset tekstit myös visuaalisia aineksia sisältävät kulttuuriset tekstit kuten televisio-ohjelmat.³⁵⁵ Mediarituaaleissa teksteillä on useita erilaisia funktioita. Tässä huomio kiinnittyy etenkin teksteistä löytyviin diskursseihin, jotka eräänlaisina "konkreettisina kielellisinä yksikköinä" tuottavat erilaisia merkityksiä, myyttisiä ja kerronnallisia konstruktioita. Tekstin analysoiminen on siis ikään kuin ohjelman kudoksen, kielellisen rakennelman purkamista. Diskurssi-käsitteen luonteesta haluan tässä yhteydessä vielä todeta, että ymmärrän käsitteen lähinnä sosiologisesta viitekehystä käsin painottaen näkemystä diskurssista todellisuuden sosiaalisena konstruktiona, tiedon muotona.³⁵⁶

Uskonnollisen mediarituaalin draamallisessa analyysissä teksti ja kulttuurinen konteksti nivoutuvat siis yhteen. Koska jokainen teksti on sidoksissa lukemattomiin erilaisiin konteksteihin, olen tässä työssä valinnut kaksi laajaa teoreettista kontekstuaalista kehikkoa, jota vasten tekstiä tul-

Sellainen sankari ei olisi enää katsojien kaltainen. Ks. myös Hiltunen 1999, 49-50.

³⁵² Hiltunen 1999, 150.

³⁵³ Hiltunen 1999, 53-55, 149-151, 202-205.

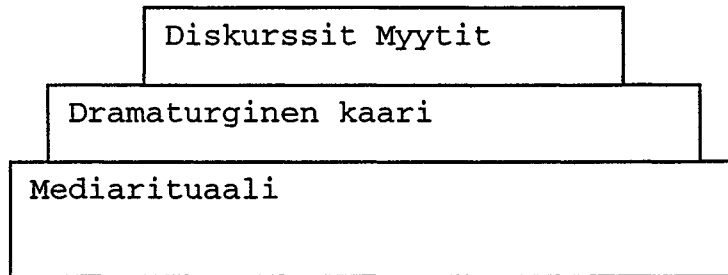
³⁵⁴ Lehtonen 1998, Fornäs 1998.

³⁵⁵ Ks. Lehtonen 1998, 106-157; Fairclough 1997, 29.

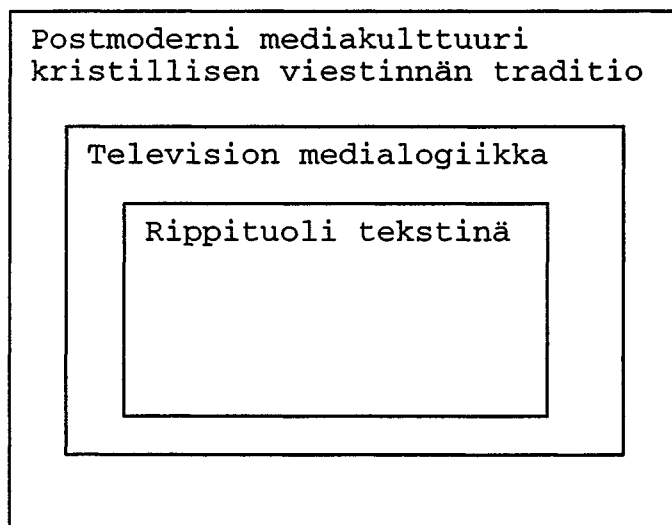
³⁵⁶ Lehtonen 1998, 131; Diskurssista sosiologisesta näkökulmasta Wuthnow 1989c; kriittisestä diskurssianalyysistä ks. Fairclough 1997.

kitsen. Ensinnäkin tekstistä avautuvia merkityksiä tarkastellaan suhteessa postmodernin television medialogiikkaan, sen sisältämiin medialogisiin käytäntöihin. Laajimman kontekstuaalisen tulkinnallisen kehän muodostaa puolestaan postmoderni mediakulttuurinen konteksti. Tämän kontekstin sisälle sijoitan myös kristillisen viestinnän tradition (sekä suomalaisessa että yhdysvaltalaisessa mediahistoriassa).³⁵⁷

Aineiston tutkimusmetodi kolmiportaisen mallin avulla esitettynä:



Aineiston tulkinnallinen viitekehys:³⁵⁸



³⁵⁷ Ks. myös Lehtonen 1998, 120, 148-157.

³⁵⁸ Mallissa on sovellettu Faircloughin kriittisen diskurssianalyysin tulkintamallia laajenevista kehistä, jossa sisimmäisenä yksikkönä on mediateksti, keskimmäisenä erilaiset diskurssikäytännöt ja laajimpana tulkinnallisena kehänä sosiokulttuuriset käytännöt.

6.3 Genre, roolihenkilöt ja tehtävät

Tarkasteltaessa ensin yleisesti ohjelman luonnetta mediatuotteena kiinnittyy huomio ohjelman lajityyppiin eli genreen. Rippituolin genren määrittely on hieman ongelmallista. Ohjelma ei edusta puhtaasti mitään aikaisempaa suomalaisessa televisiossa tyypillisesti esiintynyttä uskonnollista genreä: hengellistä makasiiniohjelmaa tai hartaus/jumalanpalvelus-ohjelmaa.³⁵⁹ Jumalanpalvelusgenreen Rippituolia yhdistää se, että molemmat ohjelmatyypit toteuttavat mediavälitteisesti uskonnollisen rituaalin. Jumalanpalvelusgenreestä Rippituoli eroaa kuitenkin siinä, että rippirituaalilla sellaisena kuin se Rippituolissa esitetään ei ole vastinetta todellisuudessa, toisin kuin jumalanpalvelus-ohjelmalla. Rippituoli tuottaa näin ollen puhtaasti vain mediassa olemassa olevan rituaalin. Sekä hartausgenreestä että jumalanpalvelusgenreestä Rippituoli eroaa myös siinä, että se on rakennettu ja toteutettu selkeämmin televisionomaiseksi. Pyrkimyksenä on ollut liittää ohjelmaan rippirituaalin toteuttamisen lisäksi myös hengellisen makasiiniohjelman tai talk shown kaltaisia elementtejä. Jumalanpalvelusgenreessä ja jossakin mielessä myös hartausgenreessä mediaa on sen sijaan käytetty lähinnä välineenä, jonka tehtävänä on ensisijaisesti "vain" välittää pyhä toimitus katsojille mediateknologian avulla.

Ohjelman sisältöä luonnehtii keskeisesti se, että jokaisessa Rippituoli-ohjelman jaksossa toteutetaan julkinen rippi, eksplisiittinen mediarituaali. Tähän mediarituaaliin osallistuvat roolihenkilöt ovat:

- Ripin toimittaja ja ohjelman juontaja, pappi
- Ripittäytyjät eli ohjelman vieraat (yhteensä yhdeksän)
- Mediaseurakuntalaiset, eli mediarituaaliin osallistuva tv-yleisö
- Ohjelmassa esiintyvät muusikot

Julkisen ripin toteuttaa ohjelmassa juontaja-pappi Miikka Ruokanen. Ripittäytyjät eli ohjelman vieraat puolestaan vaihtuvat ohjelmasta toiseen. Rippituoli-ohjelman vieraat ovat esitysjärjestyksessä: näyttelijä Ritva Oksanen, entinen elinkautisvanki Reijo "Klinu" Loikkanen, hammaslääkäri Irmeli Elvilä, yrittäjä Seppo Raivisto, entinen missi Virpi Miettinen-Perjo, nuori Kimmo Talvi, maaherra Pirjo Ala-Kapee, terapeutti Irene Kristeri ja vapaaehtoistyöntekijä Veikko Hursti.

Osa vieraista kuuluu ns. "julkkisuskovien" ryhmään, ja tarkastelen tässä heitä juuri tämän julkisuusroolin kautta. "Julkkisuskovat" ovat mediassa usein esiintyviä henkilöitä kuten esimerkiksi näyttelijä Ritva Oksanen ja ex-missi Virpi Miettinen-Perjo. He ovat tulleet

Fairclough 1997, 82.

julkisuuteen jo ennen kääntymystään. Julkkisuskovien ryhmään kuuluvat myös vapaaehtois-työntekijä Veikko Hursti ja entinen elinkautisvanki Reijo Loikkanen. Hursti ja Loikkanen eroavat edellä mainituista julkisvieraista kuitenkin siinä, että heidän julkisuuden rooliaan määrittää selkeästi kääntymys. Julkkisvieraaksi on luettavissa myös poliitikko, nykyinen maaherra Pirjo Ala-Kapee. Ala-Kapeen julkisuuskuva poikkeaa muista julkisvieraista taas siinä, että Ala-Kapee on ollut julkisuudessa selkeästi ammattipoliitikkona, ei niinkään yksityishenkilönä, jonka uskonnollista vakaumusta media olisi käsitellyt runsaasti aiemminkin. Hammaslääkäri Irmeli Elvilä, yrittäjä Seppo Raivisto, nuori Kimmo Talvi ja terapeutti Irene Kristeri edustavat vieraina ns. "tavallisia ihmisiä". He ovat yhteiskunnallisen asemansa puolesta keskiluokkaisia (yrittäjä, hammaslääkäri, terapeutti) ja ikänsä suhteen lähinnä keski-ikäisiä, suurten ikäluokkien edustajia (Elvilä, Raivisto). Poikkeuksena ryhmästä on Kimmo Talvi, joka ikänsä puolesta edustaa ohjelmassa lähinnä nuorta, kaupunkilaista X-sukupolvea. Yhteistä useimmille sekä ns. tavallisille että julkisvieraille on se, että monet heistä eksplikoivat ohjelmissa yhteytensä Rippituolin taustayhteisöön Tuomasyhteisöön.

Lisäksi ohjelmassa esiintyvät vierailevat artistit ja yhtyeet: Ensimmäisessä ohjelmassa esiintyy itse vieras, näyttelijä Ritva Oksanen. Muissa ohjelmissa esiintyvät Petri Laaksonen, Yrjänä Sauros ja Ääriasento, Jyrki Tomminen, Salla Talvi, Pekka Simojoki, Ami Aspelund ja Jere Ollinen. Myös muusikkojen valinnassa on pyritty mitä ilmeisimmin heterogeenisyyteen. Ryhmään kuuluu sekä kansallisesti tunnettuja artisteja (Ami Aspelund ja Petri Laaksonen) että erityisesti kristillisen musiikin alalla (gospel-muusikkona ja virsisäveltäjänäkin) tunnetuksi tullut Pekka Simojoki. Kolmannen ryhmän muodostavat julkisen roolinsa suhteen tuntemattomimmat muusikot kuten Salla Talvi, Jyrki Tomminen, Jere Ollinen ja Yrjänä Sauros. Oleellinen rooli Rippituoli-ohjelmassa on myös sen omalla mediaseurakunnalla. Studioseurakunnan tehtävänä on osallistua yhteislauluihin, synnintunnustukseen, yhteisiin rukouksiin ja lukea katsojien lähettämiä esirukousaiheita yhdessä juontaja-papin ja vieraan kanssa.

Mediarituaalin henkilöiden tehtävien yksityiskohtaisempi tarkastelu osoittaa, että keskeisin rooli uskonnollisessa draamassa on selkeästi juontaja-papilla. Juontaja-pappi toimii ohjelmassa yhdyssiteenä studioseurakuntaan, katsojiin, varsinaiseen vieraaseen, muusikkovieraisiin, ripissä ja rukouksissa myös yliluonnolliseen eli Jumalaan. Rituaali etenee ja draaman tarinan käänteet tapahtuvat siis pitkälti juontaja-papin kautta. Ohjelman vieraan tehtävänä taas on kuljettaa tarinan juonta eteenpäin. Tämän vieras tekee avaamalla henkilökohtaisen elämänsä uskonnollisen tarkastelun kohteeksi. Vieras tarjoaa sekä studioseurakunnalle että katsojille samaistumiskohteen mutta myös malleja ratkaista ongelmia. Muusikkovieraiden tehtävät ovat

³⁵⁹ Ks. esim. Peura 1991.

kahdenlaiset. Toisaalta myös tunnetut muusikot kuten Ami Aspelund, toimivat draamassa samaistumiskohteina. Esiintymällä julkisesti ohjelmassa heidän tarkoituksenaan on vahvistaa ohjelman uskottavuutta.³⁶⁰ Muusikkojen toinen tehtävä on kuljettaa tarinan juonta musiikillisin keinoin, luoda odotuksia ja tunnelmia, joihin draamassa pyritään siten antamaan vastauksia. Studioseurakunnan tehtävänä on puolestaan ensisijaisesti edustaa uskonnollista yhteisöä ohjelmassa, tarjota malli yhteisöstä, jossa eri-ikäisillä ihmisillä on paikka ja tehtävä. Studioseurakunta pyrkii toimimaan myös siltana katsojien ja ohjelman välillä. Seurakuntalaiset esimerkiksi rukoilevat ohjelmassa ääneen katsojien lähettämiä rukouksia.

6.4 Tila ja symboliikka

Hahmoteltaessa mediarituaalin tilaa visuaalisesti voidaan todeta, että mediarituaali toteutetaan tilassa, joka muistuttaa kirkkoa tai kryptaa. Lavastus on yksinkertainen. Se sisältää vain alttarin (pöytäineen ja kaiteineen), seurakuntalaisten tilan, keskustelutilan (yksinkertaisesti kaksi tuolia) ja muusikoille varatun tilan alttarin ja seurakuntalaisten välissä. Rippituolin lavastukseen kuuluu myös niukasti pyhiä kristillisiä symboleja. Näitä ovat risti, Raamattu ja kynttilät. Juontaja-papilla on kaulassa papin tunnus, valkoinen panta. Muuten hän on pukeutunut yksinkertaiseen pukuun, ei siis kasukkaan tai esimerkiksi albaan. Ohjelman vieraat, artistit ja mediaseurakuntalaiset ovat pukeutuneet pääasiassa arkiasuihin. Joskin joillakin vierailta ja esiintyjillä on arkipukeutumista hieman huolitellumpi ulkoasu, Virpi Miettinen-Perjolla jopa intialainen sari.

Ainoastaan rippirituaalin ydin, synnintunnustus ja synninpäästö toteutetaan alttarin, pyhän tilan sisältä. Siinä juontaja-pappi toimii liturgisen kaavan mukaisesti alttarin sisäpuolella kääntyen välillä ripittäytyjän ja seurakuntalaisten puoleen, välillä taas alttaripöydän eli symbolisesti pyhän Jumalan puoleen. Ripittäytyvä vieras tunnustaa syntinsä rukouksessa polvistuen alttarille, kohti Jumalaa. Yhteys katsojiin luodaan kamerakontaktin välityksellä. Tämän yhteyden keskeinen luoja ja ylläpitäjä on juontaja-pappi. Juontaja-pappi toivottaa katsojat tervetulleiksi lähetykseen. Hän pyytää katsojia osallistumaan synnintunnustukseen. Juontaja-pappi myös "lähettää" katsojat ohjelman jälkeen omaan arkeensa. Kokonaisuudessaan Rippituolin visuaalista toteutusta voisi luonnehtia varsin yksinkertaiseksi ja perinteiseksi (uskonnollisia symboleja ei ole paljon ja tila viittaa selkeästi traditionaalisen suomalaisen kristillisen ohjelman tilaan, kirkkotilaan.³⁶¹) Kokonaisuus eroaa amerikkalaisen sähköisen kirkon käyttämästä runsaasta rekvisiitasta ja loistokkaasta lavastuksesta ja puvustuksesta. (Esimerkkeinä lasipalatsista lähetetyt ohjelmat sekä televisioevankelistojen ja erityisesti näiden puolisojen näyttävä pukeutuminen.)³⁶²

³⁶⁰ Ks. esim. Larson 1998.

³⁶¹ Vrt. esim. medioidut jumalanpalvelukset.

³⁶² Amerikkalaisen sähköisen kirkon materialistisuutta on analysoinut esimerkiksi Steve Bruce.

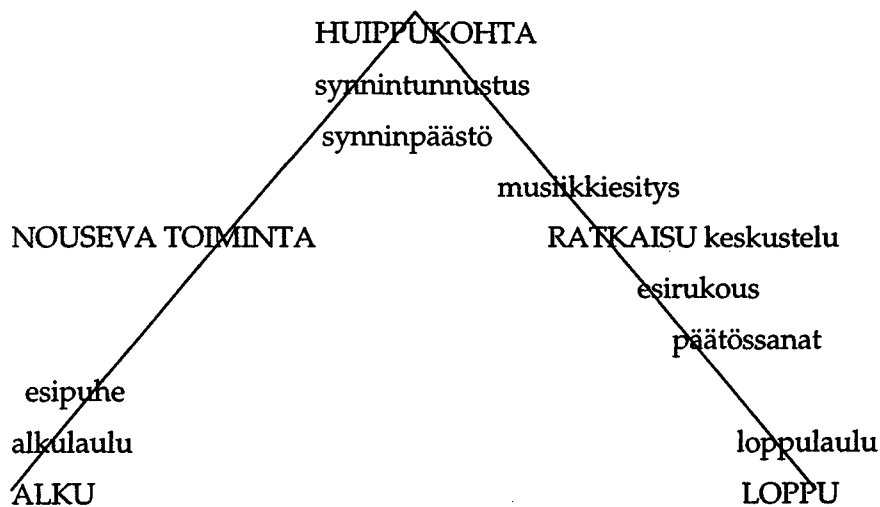
6.5 Rippituolin dramaturginen kaari

Jokaisen Rippituoli-ohjelman dramaturginen kaari voidaan puolestaan jakaa yhdeksään erilliseen osaan tai kohtaukseen. Tämä jaksottelu muodostaa myös ohjelman koodiston. Näin esimerkiksi analysoitaessa ensimmäisen ohjelman keskustelujaksoa koodina on R1:6 (Ensimmäinen Rippituoli-ohjelma, kuudes dramaturginen kohta.)

Kohtaukset ovat:

- 1) Alkulaulu
- 2) Esipuhe
- 3a) Synnintunnustus, yhteinen
- 3b) Synnintunnustus, vieraan
- 4) Synninpäästö
- 5) Musiikkiesitys
- 6) Keskustelu
- 7) Esirukous
- 8) Päätössanat
- 9) Loppulaulu

Dramaturgisen kaaren osat muodostavat uskonnollisen rituaalin draamallisen kaaren, joka sijoitettuna Aristoteleen klassisen draaman rakenteeseen näyttää seuraavalta:



Ohjelmien yleinen dramaturginen rakenne etenee siis seuraavasti. Aluksi mediaseurakunta laulaa studiokuoron ja orkesterin mukana jonkin hengellisen laulun tai virren. Laulut pyrkivät johdattamaan katsojaa "oikeaan hartaaseen tunnelmaan". Ne ovat usein melodialtaan ja tempoltaan rauhallisia. Tämän jälkeen juontaja-pappi toivottaa katsojat tervetulleiksi mukaan, esittelee lyhyesti, mistä ripissä on kysymys ja kertoo sitten kuka ripittäytyjävieras ohjelmassa on mukana. Esittelyssä juontaja-pappi luo katsojille draamallisen jännitteen: kuka ripittäytyjä kullakin kertaa on ja mitä hän aikoo paljastaa/tunnustaa julkisessa ripissä. Lyhyen draamallisen nousevan jakson jälkeen seuraa jo draamallisen rituaalin huippukohta. Vieras tunnustaa, yleensä yhteisen synnintunnustusrukouksen jälkeen, omassa henkilökohtaisessa rukouksessaan studio-alttarilla polvistuneena syntinsä. Tämän jälkeen juontaja-pappi lukee alttarilta tunnustajalle synninpäästön, jonka hän toimittaa kirkollisen kaavan mukaisesti Raamattua lukien ja tietyt synninpäästösanat esittäen. Jännitteen laukeamisen eli kliimaksin jälkeen seuraa musiikkiesitys, jossa katsojia johdatetaan uudelleen vieraan elämään liittyvien kysymysten ääreen, tarkemmin vierailevan henkilön käsiteltävään elämänalueeseen. Vuorossa on vapaa keskustelutilanne juontaja-papin ja vieraan välillä. Lähtökohtana on jälleen, että juontaja-pappi nostaa jonkin erityisen teeman tai ongelman keskustelun lähtökohdaksi. Tätä asiaa voidaan, sitä pyritään ymmärtämään ja sille etsitään vastausta vieraan elämäntilanteihin peilaamalla. Haastattelun tai keskustelun edetessä aluksi nostetut kysymykset saavat hengellisiä ratkaisuja. Siirrytään henkilön uskonnollisen identiteetin tarkasteluun ja pohditaan hänen jumalasuhdettaan, millainen se on ja kuinka sitä hoidetaan. Ohjelmassa aiemmin esitetyjen kysymysten ja ongelmien ratkaisut esitetään tässä osiossa.

Lopuksi juontaja-pappi kysyy vieraalta, haluaisiko tämä rukoilla ohjelmassa ääneen jonkin erityisen asian tai ihmisryhmän puolesta. Siirrytään ohjelman ratkaisun jälkeiseen vaiheeseen eli tässä esirukousjaksoon, joka toteutetaan seisten mediaseurakunnan edessä. Esirukoustilanteessa vieras siis rukoilee jonkin tärkeänä pitämänsä asian puolesta (usein aihe liittyy aikaisemmin ohjelmassa itse ripittäytymisessä tai haastattelussa käsiteltyihin teemoihin). Rukousta jatkaa kolme mediaseurakunnasta valittua vaihtuvaa esirukoilijaa, jotka rukoilevat katsojien lähettämien aiheiden puolesta. Katsojien lähettämät aiheet ovat usein hyvin samankaltaisia kuin vieraan omat aiheet (esimerkiksi alkoholiongelmia, työttömyyttä, masennusta). Rukousjakson päättää juontaja-pappi, joka kokoaa yleisempien käsitteiden alle ohjelmassa käsiteltävät teemat. Rukousjakson jälkeen juontaja-pappi lausuu päätössanat, joilla hän evästää katsojat tulevaan viikkoon. Päätössanat ovat uskoa, toivoa ja rohkeutta valavia. Ohjelma päättyy yhteiseen loppulauluun, jonka sisältö ja sävelkulut yleensä vahvistavat päätössanojen kohottavaa mieltä.

Tarkasteltaessa yksityiskohtaisemmin Rippituolissa toteuttavan rituaalin draamallisuutta voidaan todeta, että Rippituoli pyrkii draamallisella rituaalillaan tuottamaan kollektiivisen kokemuksen. Rippituolissa speaktaakkelina toimii visuaalinen ja kielellinen ripittäytyminen, johon osallistuvat Rippituolin roolihenkilöistä juontaja-pappi, ripittäytyvä vieras ja mediaseurakunta. Tarkoituksena on myös, että ohjelman katsojat osallistuisivat virtuaalisesti tapahtumaan tunnustamalla olohuoneissaan omat syntinsä. Rippituolin toiminta on myös mimeettistä: rippirituaali sisältää symbolista ja metaforista toimintaa (käsien ristimistä rukouksessa, polvistumista, kääntymistä kohti alttaria, pyhää eli Jumalaa, ristinmerkin tekemistä.) Rippituolin rituaalin draamallinen ulottuvuus on myös se, että rippirituaalissa tempus eli aika on ikuinen preesens. Menneisyyden synnit tuodaan Jumalalle nykyisyydessä. Myös papin toteuttama synninpäästö elää preesensissä. Jumala, lineaarisen ajan ulkopuolella oleva yliluonnollinen, kohtaa papin välityksellä tunnustajansa, aikaan sidotun luotunsa, aina nykyisyydessä. Neljänneksi Rippituoli on draamallista toimintaa myös siinä mielessä, että rippirituaalissa pyrkimyksenä on kohottaa sekä reaalisesti että virtuaalisesti läsnäolevien henkilöiden tietoisuuden tasoa ja tarjota heille ymmärrys olemassaolon todellisesta luonteesta. Rippituolissa olemassaolon todellinen luonne ilmenee yhteytenä yliluonnollisen ja inhimillisen välillä sekä yhteisöllisenä kokemuksena Rippituoli-ohjelman roolihahmojen kanssa. Tätä tietoisuuden tasoa tavoitellaan Rippituolissa tiettyjen samankaltaisten teknisten keinojen avulla: hyödynnetään erityistä kielellistä tyyliä, rukousta, laulua ja musiikkia, tiettyjä visuaalisia tehokeinoja kuten pukuja, uskonnollisia symboleja ja usein myös erityistä arkkitehtonista, tässä kirkkotilaa.³⁶³

6.6 Rippirituaalikertomuksen tekstuaalinen tuottaminen

Lähden seuraavassa analysoimaan ohjelmien dramaturgisia juonirakenteita keskittymällä eri jaksojen tai kohtausten tekstuaalisiin sisältöihin, niihin keskeisiin diskursseihin, jännitteisiin ja kysymyksiin, joita aineistosta nousee. Kiinnitän tässä vaiheessa erityistä huomioita draaman osioihin, joissa toimijat tuottavat ohjelmassa aktualisoituvan rippirituaalin. Rippituoli-ohjelmassa rippirituaali kerrotaan erityisesti draaman kohtauksissa: esipuhe, synnintunnustus, synninpäästö, esirukous ja päätössanat.

Esipuheessa juontaja-pappi esittelee ripin luonnetta ja olemusta. Keskeisinä kysymyksinä ovat 1) Mitä tai mikä rippi on? 2) Millainen kokemus ripittäytyminen on? Rippi tuotetaan esipuheessa ensinnäkin pyhänä toimituksena, joka on annettu Raamatussa (R2:2, R5:2)³⁶⁴. Pyhäksi ripin tekee se, että rippi on pyhän Jumalan pojan asettama (R1:2). Pyhän ja yliluonnollisen ulottuvuuden lisäksi rippiin liitetään tekstissä myös valta. Rippi kuvataan tapahtumaksi, jossa pyhä, yliluonnollinen siirtää valtansa inhimilliselle, Jeesuksen oppilaille (R3:2, R5:2). Viittaamalla Jumalaan, Kristukseen ja Raamattuun juontaja-pappi tuottaa siis oman auktoriteettiasemansa syntien anteeksiantajana. Kolmas keskeinen tapa tuottaa kertomuksessa rippi on kuvailla sitä, minkälainen kokemus rippi toimituksena on ripittäytyjälle eli syntinsä tunnustavalle henkilölle. Rippi tuotetaan tässä yhteydessä vahvasti erilaisin tunteisiin ja kokemuksiin viittaavien puhetapojen avulla. Rippi esitetään tekstissä esimerkiksi vapauttavana kokemuksena, paljastavana ja turvallisenä kokemuksena (R9:2), avoimena ja rehellisenä tosiasioiden tunnustamisena (R8:2, R5:2) ja myös kipeänä kokemuksena (R5:2). Kertomuksessa juontaja-pappi siis motivoi ripin eli syntien tunnustamisen erityisesti korostaen ripin osapuolten luonnetta ja olemusta. Ripin asettajana on pyhä, yliluonnollinen, jolta ripin toimittaja on puolestaan saanut valtansa toimittaa kyseisen rituaalin. Ripittäytyjä eli tunnustaja taas asemoidaan kertomuksessa tunne- ja kokempu- puheen avulla. Asetelma noudattaa myös Foucault'n tunnustusrituaalin määritelmässään luonnehtimien osapuolten hierarkkista suhdetta.³⁶⁵

Ripin eli tunnustuksen luonteen ja olemuksen hahmottelun jälkeen kertomuksessa lähdetään kysymään sitä, mitä ripissä tunnustetaan eli mitä tai mikä on kertomuksessa syntiä. Synti määritellään tekstissä erityisesti synnintunnustuskohtauksessa. Syntidiskurssit voidaan jakaa kertomuksessa kolmeen ryhmään. Niin sanotun virallisen syntidiskurssin muodostavat tekstissä yhteiset synnintunnustusosiot. Yhteiseen synnintunnustukseen osallistuvat niin juontaja-pappi, vieras kuin studioseurakuntakin. Myös katsojia kutsutaan osallistumaan yhteiseen

³⁶³ Ks. Esslin 1980, 30-31.

³⁶⁴ Viitteet edustavat esimerkkejä aineistosta.

³⁶⁵ Ks. White M. 1997, 56.

synnintunnustukseen. Yhteiset synnintunnustukset noudattelevat muodoltaan kirkon virallisia synnintunnustuksia. Niissä synti kuvataan varsin yleisellä tasolla esimerkiksi teoiksi, jotka ilmenevät ajatuksissa, sanoissa, teoissa ja laiminlyönneissä (R1:3a, R4:3a). Mutta myös rikokseksi (R2:3a, R5:3a).

Varsinaisissa vieraiden henkilökohtaisissa tunnustusdiskursseissa synti esitetään esimerkiksi uskon puutteena, luottamuksen puutteena (R1:3b), kärsimättömyytenä, loukkaavana ja syyllistävästä käytöksestä suhteessa lähimmäisiin (R2:3b), hitautena kasvaa ja oppia (R3:3b), pelkoina (R4:3b), rikkomuksena Jumalan tahtoa vastaan, omavoimaisuutena, itsekeskeisyytenä, välinpitämättömyytenä, vastuuttomuutena, vääränlaisena itsevarmuutena (R6:3b), rakkaudettomuutena, tuhlailevaisuutena, heikkoutena (R5:3b), voimattomuutena toimia oikein ihmissuhteissa ja jumalasuhteessa (R7:3b), omavoimaisuutena suhteessa läheisiin ihmisiin ja Jumalaan (R8:3b). Kolmannen syntidiskurssin muodostavat juontaja-papin kuvaukset synnistä synninpäästökohdauksessa ja rukouskohdauksessa. Näissä kohdauksissa synti tuotetaan vammaana tai sairautena, joka voidaan parantaa (R1:4, R3:4;7, R4:4), heikkoutena, puutteina, avuttomuutena (R3:4, R4:4, R5:7). Sekä vieraiden henkilökohtaisissa synnintunnustuksissa että juontaja-papin synninpäästö- ja rukouskohdauksissa tuottamassa syntipuheessa synti tuotetaan varsin vahvasti erilaisten tunnesanastojen ja sairausmetaforien (synti vammaana, kipuna) avulla.

Synnin tunnustamisen jälkeen kertomus etenee synninpäästöön, jossa keskeisenä elementtinä on esittää synninpäästön legitimizeetti ja sen seuraukset. Synninpäästöön liittyvä sovituspuhe tuotetaan tekstissä auktorisoidun pyhän uskonnollisen tekstin Raamatun avulla. Juontaja-pappi lukee Raamattua ripittäytyneelle vieraalle, yhteiseen tunnustukseen osallistuneille studioseurakuntalaisille sekä katsojille. Sovituspuhe tuotetaan viittaamalla toistuvasti ristiinnaulitsemiseen, Jeesuksen uhriin ja sovintovereen (esim. R1:4, R2:4, R5:4). Juontaja-pappi vahvistaa sovituspuheensa legitimizeettiä myös käyttämällä symbolista kieltä eli tekemällä puheensa aikana ristinmerkin.

Myös tunnustuksen jälkeinen Jumalan ja ihmisen välinen yhteyspuhe tuotetaan etenkin synninpäästökohdauksessa viittaamalla tiettyihin Raamatun kohtiin. Yhteyspuhetta tuotetaan myös esirukous- ja päätössanakohtauksessa. Juontaja-pappi esittää Jumalan ja ihmisen välisen uuden suhteen painottaen jälleen tunnusediskurssia. Puheen painopiste on vahvasti tämänpuoleisessa elämässä. Ihminen kuvataan Jumalan ilon, rakkauden, parantamisen, puhdistamisen ja uudistamisen kohteeksi (R1:4). Teksteissä korostetaan myös Jumalan ihmiselle jakamaa hyvyyttä, tulevaisuuden toivoa, apua ja tukea vaikeuksissa, johdatusta, turvaa, (R4:7) hoivaa, huolenpitoa (R6:7), vapautta, energiaa (R7:2) ja kumppanuutta (R8:7). Selkeästi tuonpuoleiseen viittaavia artikuloitteja löytyy vain muutamia. (Eksplisiittinen puhe iankaikkisesta

toivosta ja ikuisesta elämästä (R4:4, R4:7), yhteydestä, joka kantaa yli kuoleman (R5:4.) Oleellista ohjelman tuottamassa jumalayhteydessä on siis ensinnäkin se, että ihminen saa siinä olla omana aitona itsenään ja Jumalan lapsena. Ihminen voi tunnustaa tässä yhteydessä "oman todellisen tilansa" (R2:4). Tämä jumalayhteydessä eläminen antaa myös ihmiselle turvaa ja lohtua elämän vaikeuksien keskellä. Lisäksi se tuo positiivisia voimavaroja (iloa ja rakkautta) (R1:8, R2:8) ihmisen arkiseen elämään.

6.7 Rippirituaali psykomyytinä

Tekstuaalisesti tuotettua rippirituaalikertomusta, joka siis etenee juonellisesti tunnustuksen tarpeen herättämisestä (esipuheessa R2) itse tunnustustekoon (synnintunnustuksessa R3), vapautukseen (synninpäästössä R4) ja uuden yhteyden vahvistamiseen (R4, R7-8), voidaan tarkastella tässä myös klassisena ns. suurena kertomuksena.³⁶⁶ Rippituolissa tämä suuri kertomus tuotetaan erityisesti kokemuksellisuutta korostavien sanastojen ja tunnesanastojen avulla. Kutsun näitä sanastoja psykokulttuurin tutkijaan Janne Kivivuoreen nojautuen psykosanastoiksi.³⁶⁷ Psykodiskursiivisen otteensa vuoksi ohjelmassa kerrottavaa klassista kertomusta voidaan nimitää myös psykomyytiksi. Kivivuori erittelee psykomyyttiin nojautuvan psykokulttuurisen puheen abstraktin perusrakenteen seuraavasti: Alkutila (luonto) yhteyden katkeaminen (kulttuuri) yhteyden katkeamista seuraava tila (ahdistus) ahdistuksesta vapautuminen (sovitus) vapautumista seuraava uusi tila (jälleen-luonto).³⁶⁸ Rippituolissa alkutila (luonto) ja palautettu yhteys Jumalan ja ihmisen välillä (jälleen-luonto) esitetään tiloina, joissa ihminen saa kokea Jumalan turvaa, hoivaa ja rakkautta. Tämän yhteyden särkyminen eli synti (kulttuuri) ja sen tuottama pahaolo (ahdistus) taas esitetään olomuotona, jossa ihminen tuntee ja kokee heikkoutta, pelkoja, epäuskoa, vaikeuksia ihmissuhteissa. Vain sovitus tuotetaan tekstissä tunne- ja kokemuspuheesta poikkeavalla tavalla. Sovitusdiskurssi rakentuukin pitkälti "traditionaalisen" uskonnollisen puheen, Kristuksen uhri- ja sovituspuheen varaan. Kivivuori korostaa, että psykouskonnollinen puhe ei ole kuitenkaan pelkästään puhetta, jossa vain neutraalisti käytetään runsaasti erilaisia tunne- ja terveyssanastoja. Kertoessaan ohjelman suuren kertomuksen psykomyytinä Rippituoli-ohjelma samalla myös jatkuvasti määrittelee uskoa. Toisin sanoen ohjelma konstruoi sitä, mitä "aito usko" on ja mitä se ei ole. Aitouden ja autenttisuuden kriteereinä se käyttää aitousretoriikkaa ja sisäisyysretoriikkaa, siis puhetta yksilön sisäisistä kokemuksista ja yksilön psykodynaamisesta taustasta. Epääito tai teeskennelty usko määrittyy näin uskoksi, joka ei kokemuksellisuuteen pohjautuvaa kriteeristöä täytä.³⁶⁹

³⁶⁶ Ks. Kivivuori 1992, 55-56.

³⁶⁷ Kivivuori 1992; Kivivuori 1996; Kivivuori 1999.

³⁶⁸ Kivivuori 1992, 31; ks. myös Kivivuori 1999, 120.

³⁶⁹ Ks. Kivivuori 1999, 15-17, 30-33.

Kivivuoren luonnehtiman psykouskonnollisen logiikan mukaisesti Rippituolissa tuotetussa tunnustamisessa tapahtuva tunteiden työstäminen, liikutus ja vaihdanta avaa kertomuksessa tien sovitukseen. Tunnustaminen ja avoimuus esitetäänkin tekstissä Kivivuorta mukaillen eräänlaisena moraalisen velvollisuutena, jonka avulla tuotetaan sekä sosiaalinen järjestys että koko psykokulttuurinen tilanne. Rippituolin psykokulttuurinen ja psykouskonnollinen logiikka edellyttää, että ohjelman vieras myöntää olevansa ahdistunut. Rippituolin psykouskonnolliseen tunnustuspuheeseen liittyy myös psykopuheelle tyypillinen lapsuusdiskurssi. Lapsuus näyttäytyy Rippituolin kerronnassa vielä-luontona, autenttisen aidon minuuden kokemisen tilana, johon Rippituolin vieras etsii uutta yhteyttä. Kulttuurisen ahdistuksen taas aiheuttaa kertomuksissa sosialisatio. Se esitetään Rippituolin teksteissä luonnon perikatona ihmisessä ja syntiinlankeemuksena, jota seuraa Kivivuoren sanoin ”vaivalloinen itsetutkiskelun tie”. Oleellista aidossa tunnustusdiskurssiin nojaavassa kääntymyskertomuksessa on näin ollen jatkuva valintojen motiiveja koskeva itsetarkkailu.³⁷⁰

Kiinnitän analyysini seuraavassa vaiheessa huomiota Rippituolin kääntymyskertomuksissa tuotettuun aitous- ja sisäisyysretoriseen puheeseen. Tarkastelun kohteeksi on valittu Rippituolin keskustelukohtaukset, joita siis kutsun kääntymyskertomuksiksi tai -tarinoiksi. Näissä kertomuksissa juontaja-pappi ja vieras tuottavat yhdessä vieraan uskonnolliseen elämään liittyvän tarinan. Myös kääntymyskertomukset noudattavat useimmissa tapauksissa psykomyytin logiikkaa, ne sisältävät luonto-kulttuuri-ahdistus-sovitus-jälleen-luonto -rakenteen. Tämä rakenne puolestaan tuotetaan pitkälti tunnustusdiskurssiin nojautuen. Tulkinnallisen kehyksen avuksi olen soveltanut myös Lévi-Straussin myyttianalyttistä lähestymistapaa, jossa kertomuksia jäsennetään binaaristen vastakohtaparien avulla. Tässä tarkastelussa huomiota kiinnitetään erityisesti siihen, kuinka aineisto tuottaa aidon - teeskentelevän ihmisen määritelmiä, terveen - sairaan uskon määritelmiä ja (uskonnollisen) tunteen - järjen määritelmiä.

³⁷⁰ Kivivuori 1992, 28, 31-32; Kivivuori 1999, 121.

6.7.1 Alkoholisoituneen näyttelijän tarina

Vaihe 1: Kadotettu luonto ja kulttuurinen ahdistus

Haastattelun alussa näyttelijä Ritva Oksanen tunnustaa avoimesti minkälaisia ongelmia hänellä on ollut. Oksanen kääntymiskertomus lähtee siis tunnustuksesta, jossa vieras myöntää kulttuurisen ahdistuksen tilansa.

Oksanen: *"Elämä vei siihen pisteeseen, että että yhtäkkiä mä olin lasteni kanssa yksin ja yksinhuoltajana. Ja mulla ei ollu oikeen ketään, kenen kanssa mä olisin sen taakkani jakanu...että se oli liian kova paukku mulle."*

Seurauksena on aidon minuuden (eli luonnon) kadottaminen ja kulttuurisen ahdistuksen kohtaaminen. Väärin valintojensa seurauksena Oksanen jää yksinhuoltajaksi. Kovien paineiden, yksinhuoltajuuden ja yksinäisyyden seurauksena "sankariäiti sortuu". Hän alkaa juoda ja alkoholista tulee ongelma. Oksanen masentuu ja yrittää itsemurhaa. Psykouskonnollisuudelle ominaisesti ahdistusta lähestytään motiiveja koskevan itsetarkkailun avulla.

Oksanen: *"Kun tuota, mä tein niin paljon vääriä valintoja. Mä en tehnyt niitä mitenkään pahuuttani tai tietosesti, mutta mä en vaan osannu elää paremmin."*

Vaihe 2: Sovitus (kääntymys)

Myös kulttuurista ahdistusta seuraava kääntymys eli uskoontulo tuotetaan tekstissä kokemuksellisuuteen ja tunteisiin liittyvän itsereflektiivisen puheen avulla. Uskoontulo esitetään tilanteena, jossa Oksanen kokee Jumalan puhuttelun. Kokemus nostattaa tunteita (itkun). Yhteys Jumalaan löytyy ja Oksanen saa tilaisuudessa syntinsä anteeksi. Hän tulee uskoon. Aitous- ja sisäisyysretoriikka nivoutuvat toisiinsa. On kuitenkin huomattava, että Oksanen kääntymiskertomuksessa kokemuskurssi ei ole ainoa esille nousnut puhetapa. Kertomuksessa juontaja-pappi tuo esille myös kääntymyksen, joka ei ole määriteltävissä selkeän tietyn sisäisen kokemuksen avulla.

Ruokanen: *"Ahaa, sä kuulut näihin, jotka tietää tän tarkan päivämäärän. Meitä on muitakin, jotka ei koskaan tiedä mitään päivämäärää, mutta teitä muutamia armoitettuja niin kuin apostoli Paavali tai kirkkoisä Augustinus tai Martti Luther. Sä kuulut tähän kastiin."*

Vaihe 3: Palautettu luonto (uusi aito minuus, aito uskovaisuus)

Kääntymyksen jälkeen uusi aito minuus eli tässä aito uskovaisuus kytkeytyy kertomuksessa aidon uskon tekstuaaliseen tuottamiseen. Oksanen kohdalla uuden aidon uskovan minuuden etsintä etenee prosessina. Vaikka Oksanen on saanut syntinsä anteeksi Jumalalta, hän ei heti pysty antamaan kuitenkaan anteeksi itselleen.

Oksanen: *"Kun mä olin saanu syntini anteeksi 7. päivä lokakuuta ja menin noin kaks viikkoo siitä kirkkoon, Kallion kirkkoon...ja tota niin mä näin sieltä, kun pappi alkaa lähestyy mua. Mä ajattelin, et se*

tulee sanomaan mulle, et mä en saa istuu täällä. Että mä en ollu vielä antanu itselleni anteeks, että vaikka mä olin saanu niinku synninpäästön."

Aidon uskovaisuuden vastakohtaksi kertomuksessa esitetään epäaidot uskovaiset. Näitä epäaitoja uskovaisia Oksanen kutsuu sitaateissa "pyhiksi uskovaisiksi". He ovat ihmisiä, jotka lyövät henkisesti ja tuomitsevat. Kun siis psykouskonnollisuudessa aito ja terve uskonnollisuus nähdään ihmisen kasvua ja kehitystä tukevana uskonnollisuutena, niin epäaito ja ahdasmielinen usko nähdään tällöin rajoittavana, ahdistavana ja tuomitsevana lakihenkisenä ahdasmielisenä uskonnollisuutena, joka onkin itse asiassa sairauden ilmentymä.³⁷¹ Oksanen tuottaa kertomuksessaan aidon ja epäaidon uskonnollisuuden ja uskovaisuuden eron seuraavasti.

Oksanen: "Mä sain kirjeitä esiintymispaikoille, niin ne oli aina kauheen tuomitsevia. Ja siinä alussakin kun mä kuitenkin kuvittelin, että kaikki uskovaiset on enkeleitä ja hyviä ihmisiä, ja nyt kun mua kauheesti lyötiin sillä, että kuinka voi olla uskova ja näyttelijä, niin mä hätäännyin hirveesti."

Oksanen saa kuitenkin sisäisen vakuuttuneisuuden siitä, että hän on aito uskovainen löytäessään Raamatusta kohdan: "Pysy sillä paikalla, mistä minä olen sinut kutsunut". Kertomuksessa aitoa uskovaisuutta tuotetaan käsittelemällä myös muita Oksasen uskovaisena kohtaamia ongelmia kuten alkoholismia ja työttömyyttä. Aito uskovaisuus ei ole kertomuksessa "mitään tämmöstä harmitonta tai helppoa". Alkoholiongelmaansa hän kommentoi seuraavasti.

Oksanen: "Mä ihmettelin, et kuinka mun täytyy juoda, vaikka mä oon uskossa, kun mä kuvittelin, että tulee enkeliks, kun tulee uskoon. ...Että mua ei se, että mä tulin uskoon raitistanu, vaan se että mä sain kohdata samanlaisia ihmisiä."

Aidon uskon luonnetta vahvistaa myös juontaja-pappi.

Ruokanen: "Että usko ei ollut tällä tavalla sulle mikään ikään kuin automaatti, että se olis ratkassut tän."

Ajatusta siitä, että aito usko ei ratkaise ihmisen elämän ongelmia vahvistetaan käsittelemällä Oksasen toista ongelma-aluetta, työttömyyttä. Myös työttömyyspuhe tuotetaan tekstissä nostamalla esille ongelman aiheuttamat tunteet.

Ruokanen: "Miltä tuntuu, kun työt loppuvat, kun ei kukaan tarvitse..?"

Oksanen: "Se tuntuu, niinku sellaselta, että enkö kelpaa enää mihinkään, olenko niin huono, ettei kukaan enää mua tarvitse".

Aitona uskovaisena Oksanen näin osoittaa, että hän uskaltaa kohdata oman sisimmän minuutensa ja kipeimmät tunteensa. Näin toimiessaan hän täyttää jälleen psykouskonnollisuuteen liitetyt aitouskriteerit. Kertomuksessa Oksanen ilmentää aitoa uskonnollisuutta siis paitsi uskaltautumalla kohtaamaan syvimmän minuutensa ja tunnustamalla sen aidosti, niin myös ilmentämällä omalla olemuksellaan psykouskonnollisuuteen liitettyjä persoonallisuuhanteita (pirteyttä, spontaaniutta). Tämä tulee esille esimerkiksi Ruokasen luonnehdinnassa.

Ruokanen: "Mut sä oot hirveen energinen ihminen...Mistä sä hankit uuden energisoinnin sun elämääs?"

³⁷¹ Ks. Kivivuori 1999, 122.

Oksanen: *"Se on varmaan niin, että tuhkasta tuli nousee. Että kun käy tarpeeks syvällä uskaltautuu sinne pohjille asti pimeyteen, ja sit kun sieltä rupee tulemaan ulos ja ylöspäin, kun ei pääse muualle kuin ylöspäin. Niin sieltä saa mukaansa valtavasti kirkkautta ja energiaa...niin sieltä kun aina ponnistaa pintaan, niin sieltä tulee joku timantti mukanaan."*

Oksasen kertomuksessa erilaisille ja eriasteisille ongelmille tarjotaan näin ollen selitys, psykodiikea, jonka valossa vastoinikäymiset ja ahdistukset näyttäytyvät mielekkäänä osana kertomusta.³⁷²

6.7.2 Elinkautisvangin tarina

Vaihe 1:Luonto

Entisen elinkautisvangin Reijo "Klinu" Loikkasen kääntymyskertomuksessa aitoa minuutta ja uskoa lähdetään konstruoimaan lapsuudesta (luonto). Lähtökohta on siis yhteneväinen psykouskonnollisen ajattelun kanssa, jossa lapsuus nähdään aitona, luonnollisena elämänvaiheena. "Klinun" kertomuksessa lapsuus esitetään kuitenkin vain lähtökohtana, joka selittää osittain Loikkasen myöhempiä elämänvaiheita. "Klinun" kohdalla aito luonnollinen lapsuus turmeltuu (kulttuuri ja sen synnyttämä ahdistus) jo varhaisessa vaiheessa vaikeiden kotiolojen vuoksi (väkivaltainen isä). Isää kohtaan tunnettu pelko ajaa pojan kadulle ja hänestä tulee "aito helsinkiläinen katulapsi", joka nukkuu rapuissa ja puistoissa ja joka opettelee varastamaan ruokansa.

Loikkanen: *"Mä en mitenkään osannu asennoituu lapsena siihen, että sellanen iso ihminen käy päälle. ...Mä en voinut kertoa niinku niistä kotiasioistani kellekään. Se vei sit niinku koulukotiin mut."*

Vaihe 2: Kulttuuri ja ahdistus

Loikkanen ei kuitenkaan kertomuksessa selkeästi asetu uhrin asemaan. Pikemminkin hän korostaa omaa aktiivista rooliaan "valikoidessaan aina sen huonon" vaihtoehdon, ensin koulukodissa ja sitten 15 vuotta täytettyään vankilassa. Vankilassa "Klinusta" tulee narkomaani, joka "käyttää ja myy kamaa ja organisoii sitä sinne". Huumeriippuvuuttaan Loikkanen kuvaa seuraavasti.

Loikkanen: *"No se on tavallaan sellast karkuun juoksua. Oman elämänsä karkuun juoksemista, et valikoi tällasen ikään kuin helpomman tien, mikä ei kuitenkaan sit oo helppo, sen sijaan, et kohtais ne ongelmat."*

Vaikka Loikkanen tuottaakin tässä psykokulttuuriin liittyvää tunnustusdiskurssia, myöntää paenneensa itseään ja ongelmiaan, tapahtumia ei kuitenkaan ensisijaisesti käsitellä niiden herättämien tunteiden ja kokemusten, vaan faktuaalisten tilanteiden, toiminnan seurausten kautta. (Huonot valinnat elämässä - toiminta yhteiskunnallista ja kristillistä normijärjestelmää

³⁷² Ks. Kivivuori 1999, 128.

vastaan - ongelmat; rikokset, huumeriippuvuus, elinkautistuumio - elämän umpikuja.)

Vaihe 3: Sovitus (kääntymys)

"Klinun" kääntymys esitetään kertomuksessa seuraavasti. Loikkasen pari pankkiryöstäjäystävää tulee kertomaan "Klinulle" uskoontulostaan, Loikkanen epäilee miesten puheita, mutta päättää kuitenkin itsekin etsiä ratkaisua elämäänsä tätä kautta.

Loikkanen: *"Mä kuitenkin näin, että jotakin konkreettista on tapahtunu (pankkiryöstäjäystävien elämässä) ja tiesin sen oman tilanteeni, että en ikinä selviä. Mä oon niin siihen huumeeseen koukussa, et oon sellasen pussin pohjalla, mistä en koskaan selviä enää ulos. Ja ajattelin näin, ihan järkeilin vaan, että voinhan mä kokeilla...tällasen tuomaanrukouksen esitin yläkerran kansliaan, sanotaan se näin sitaateissa, että jos oot Jeesus olemassa, niin muuta mun elämäni. ...Eikä siinäkään hetkessä mitään ihmettä tapahtunut. Et jotku valot ois räiskähdelly tai mitään muuta."*

Loikkasen kääntymyskertomuksessa korostuu siis järjellinen ratkaisu "ajattelin näin, ihan järkeilin vaan" tunteen sijasta. Myös itse rukouksen jälkeen korostetaan, ettei kokemuksellisesti mitään ihmeellistä tapahtunut. Kertomus poikkeaa tältä osin psykouskonnollisesta diskurssista, jossa nimenomaisesti tunne ja kokemukset asetetaan aidon uskon syntymisen kriteereiksi järjen sijasta. Täysin kokemusta korostamaton kääntymysdiskurssi ei kuitenkaan ole. Loikkanen kertoo päässeensä irti huumeriippuvuudesta uskoontulon myötä.

Loikkanen: *"Itse asiassa mä en oo sen (rukouksen) jälkeen yhtään snagua, piikkiä ottanu, tästä on nyt jo 13 vuotta."*

Myös Ruokanen analysoi Loikkasen kääntymystä osittain psykouskonnollista tunne- ja kokemuksellista diskurssia hyödyntäen.

Ruokanen: *"Elikkä sun kääntymykses oli loppujenlopuks aika, aika kertakaikkinen, vaikka toisaalta aika rauhallinen, kuitenkin et se elämä muuttu..."*

Vaihe 3: Jälleen-luonto (uusi aito minuus, aito uskovaisuus)

Kertomuksen loppuosioissa tuotetaan "Klinun" aitoa uskoa vahvasti toiminta- ja muutospuhetta tuottaen. Uskoontulon jälkeen Loikkasen elämä muuttuu. Hän löytää puolison vankilan lääkäristä Kertusta, saa vapautuksen ja löytää työpaikan venäläisestä vankilatyöorganisaatiosta. Aito usko on näin tuottanut aidon elämän valinnoissa todentuvan muutoksen elinkautisvangin elämässä. Ainoa selkeä tunteisiin ja psykouskonnollisuuteen väljässä mielessä viittaava puhe on puhe toivosta, jota aito usko herättää. Tätä Loikkanen korostaa kertoessaan kohtaamistaan venäläisistä vangeista.

Loikkanen: *"No evankeliumi on oikeastaan ainoa, joka voi antaa toivottomalle toivon. Nehän on romahtanu oikeastaan kaiken alapuolelle ne ihmiset...sitte ne kohtaa evankeliumin, Kristuksen. Niin siellä syntyy, vaikka olis maan alla niis kellareissa lusimassa, niin syntyy toivo ja se kantaa."*

Puheen todisteeksi Ruokanen ottaa Loikkasen omat havainnot.

Ruokanen: *"Ja sä oot ihan konkreettisesti nähny, et ihmisten elämä voi muuttua."*

6.7.3 Sotalapsen tarina

Vaihe 1: Luonto

Hammaslääkäri Irmeli Elvilän kertomuksessa luonnoksi, alkuperäiseksi ihannelilaksi nostetaan lapsuus, jota vasten kulttuurista ahdistusta (sairastumista vahvuuteen) tarkastellaan. Elvilän lapsuusaikaa leimaa sotalapseus Ruotsissa. Tämä aika tuotetaan puheessa "onnellisena ja positiivisena jaksena" Elvilän elämässä. Ruotsi tuotetaan puheessa eksplisiittisestikin paratiisina (aitona luontotilana) Kasvatusvanhemmat olivat erittäin hyviä, Elvilä oli siellä "pidetty ja rakastettu...sellanen keskipiste". Ihanteellinen lapsuusaika kuitenkin särkyi, kun Elvilä lähetetään takaisin kotiin Suomeen.

Vaihe 2: Kulttuurinen ahdistus

Kulttuurinen ahdistus tuotetaan kertomuksessa onnellisen lapsuuden särkymisenä, hylkäämispuheen avulla. Itse asiassa Elvilä tulee lapsuudessaan hylätyksi eri vaiheissa. Ensimmäinen hylkääminen (ero biologisista vanhemmista) tapahtuu Elvilän ollessa 11 kuukautinen, jolloin hänet siis lähetetään Ruotsiin. Tämä hylkääminen ei kuitenkaan särje vielä onnellisen lapsuuden (luonto)tilaa, sillä kuten todettua, koti Ruotsissa on hyvä. Ensimmäisestä hylkäämisestä puhutaankin kertomuksessa varsinaisesti vasta toisen hylkäämisen, eli Suomeen paluun yhteydessä.

Ruokanen: *"Elikkä tavallaan sut oli hylätty silloin, kun sut lähetettiin Ruotsiin ja sitten kun sut lähetettiin Ruotsista Suomeen sut hylättiin."*

Elvilä: *"Ei tällanen lapsi voi ymmärtää sitä, vaikka hänelle kerrotaan, että täällä on koti ja täällä on vanhemmat. Niin sitte kun sä joudut tänne ja mä en ollut koskaan nähnyt vanhempiani, enkä osannut kieltä, niin mä koin...sen sellaisena hylkäämisenä."*

Aidon lapsuuden eli luonto-tilan muuttuminen kulttuurisen tilan tuottamaksi ahdistukseksi tuotetaan kertomuksessa kuvailemalla Elvilän tunteja, hänen kokemaansa ristiriitaa, jonka muutto Ruotsin paratiisista Suomen kotiin tuotti.

Elvilä: *"Kotona oli ollut odotukset tietysti saada kotiin...Minä en taas osannu sopeutua siihen, vaan sulkeuduin. ...Ja sitten kun mä tulin kotiin, niin vanhempani tietysti katso, että mä olin pilalle hemmoteltu ja uppiskainen... Ne piti muuttaa ja kitkeä pois. Muuttaa mut ihan toiseksi persoonaksi."*

Paratiisiin eli aidon minuutensa Elvilä kertoo kätkeneensä sisäänsä.

Elvilä: *"Mä suljin sen matkalaukuun ja lukitsin sen sinne. Sen ihan oman aidon itseni."*

Ahdistuspuheen tuottamista jatketaan kertomalla Elvilän kahdesta vierailusta Ruotsin kotiin.

Elvilä: *"Se oli hyvin traumaattinen kokemus, koska silloin mä ymmärsin, että mä en haluais Suomeen takaisin, ja mut pakotettiin tänne."*

Ahdistuskokemus toisen Ruotsin matkan jälkeen tuotetaan kertomuksessa seuraavasti.

Elvilä: *"Kun tulin takaisin (Suomeen), niin mä koin sen, kun aukaisin matkalaukun että sen rakkauden ja lämmön mikä mulle sieltä tuli. Niin mä suljin sen ja menin ulos...ja päätin et mä en voi näyttää mitä mä tunnen,... koska sit mä en ehkä pääse enää koskaan takaisin."*

Tulkitessaan lapsuutensa ahdistusta Elvilä liittää Suomen kotinsa kasvatusilmapiirin myös laajempaan ajan suomalaiseen tapa- kulttuuri - ja tunneilmastoon.

Elvilä: *"Siihen maailman aikaan ei voitu puhua. Ei omaa pesää saanut mustata. Et sä voinut kertoa sitä (ahdistusta) kenellekään. ...Ainoa keino on se, et voidakses elää ja olla, niin sä et näytä niitä omia tunteitas, vaan menet päivästä toiseen ja teet niinkuin halutaan."*

Ahdistavat kokemukset (aidon minuuden muuttamisen ja muuttumisen teeskennellyksi minuudeksi) sairastuttavat Elvilän kertomuksessa vahvuuteen. Puhe sairastumisesta vahvuuteen viittaa psykokulttuuriseen käsitemaailmaan, missä minuus tuotetaan pitkälti medikalisoituja (terve-sairas) käsitteitä käyttäen. Esimerkkinä Ruokasen kommentti Elvilän edellä esitettyyn ahdistuspuheeseen.

Ruokanen: *"Onks se niin, että tähän vahvuuteen sairastuu silloin kun joutuu torjumaan ne todelliset tarpeensa. Joutuu sulkeutumaan itseensä, siis tavallaan niinku hylkäämään ne oikeat tunteensa ja tarpeensa."*

Kertomus jatkuu sen pohdintana, mitä ahdistus eli oman aidon minuuden kadottaminen aiheutti Elvilän aikuiselämässä. Suomen kotinsa kasvatusilmapiirin sisäistäneenä, missä "mikään ei riittänyt", hän päättää "näyttää koko maailmalle, et mä oon hyvä ja mä osaan". Tästä seuraa, että Elvilä alkaa "elää kauheitten vaatimusten alla".

Elvilä: *"Kun...koko ajan ristiinnaulitsee tavallaan itseään, niin siinä...kerta kaikkiaan paloin loppuun."*

Elvilä tuottaa ahdistuspuhetta jälleen kerran eksplisiittisesti suhteessa omaan minuuteensa.

Elvilä: *"Mä aina pakenin itseäni toimintaan, koska mä en voinu kohdata itseäni ja omia kipeitä asioitani sisällä."*

Tiedostettuaan tilanteensa Elvilä yrittää hakea apua, mutta jatkaa kuitenkin samalla "itsensä piiskaamista". Lopulta "vahvuus särkyi", kuten Ruokanen asian ilmaisee, kun Elvilä loukkaantuu vakavasti.

Vaihe 3: Sovitus

Kertomuksessa Elvilän loukkaantuminen tulkitaan "Jumalan pysäytykseksi". Elvilä joutuu tilanteeseen, jossa ei voi enää "paeta itseään toimintaan". Samalla hän tiedostaa, että hänen elämässään on "jotakin kovasti vinossa". Elvilän kääntymyksessä Jumala nähdään lähinnä

sysäyksen ja pysäytyksen antajana Elvilälle. Sisäinen kääntymys tuotetaan kuitenkin psykouskonnollisen itsereflektio-puheen avulla.

Elvilä: *"Silloin loukkaantuneena mä ymmärsin, että mun täytyy hakea jotakin muuta. Silloin mä kuulin nää Jeesuksen sanat: että minä olen tie totuus ja elämä. Sit mä rupesin hakemaan sitä, mitä Jeesus on."*

Kääntymyksessä korostuu henkilökohtainen kokemuksellinen Kristuksen tunteminen. Ruokanen: *"Elikkä sulla tämä...lapsen usko Taivaalliseen isään muuttu sitten henkilökohtaisemmaksi uskoksi Jeesukseen Kristukseen Vapahtajana."*

Henkilökohtaista kristussuhdetta korostava psykouskonnollinen uskonnäkemyks ja -tulkinta nivoutuu tässä myös pietistisesti värittyneeseen herätyskristilliseen uskontulkintaan (joka myös korostaa voimakkaasti henkilökohtaista Kristussuhdetta ja uskon kokemusta.)³⁷³

Vaihe 4: Jälleen-luonto (Aito usko ja palautettu aito minuus)

Kääntymyksen myötä Elvilä löytää jälleen yhteyden aitoon minuuteensa. Seuraa uusien voimavarojen löytäminen elämään.

Ruokanen: *"Nyt (kääntymyksen jälkeen) sä olet voinut tämän heikkouden, joka oli siis nimeltään vahvuus, kääntää uudeksi voimavaraksi sun elämässä."*

Elvilä: *"Kyllä, ja se on niinku kasvamista sillä lailla, että se kaikkein ratkaisevin on siinä, että oppii niinkun hyväksymään itsensä."*

Aito uskovaisuus ja minuus tuotetaan kertomuksessa myös kuvailemalla Elvilän persoonaa ja olemusta säteileväksi. Juuri pirteää olemusta, spontaaniutta, aitoutta ja iloisuutta on pidetty psykouskonnollisuudessa yhtenä osoituksena aidon uskon "omistamisesta". Ajattelumallia korosti etenkin uskonnollinen ryhmäliike Moraalinen varustautuminen (MRA), jolla oli sosiologi Janne Kivivuoren mukaan "historiallisia ja sosiologisia yhteyksiä Suomen kirkon institutionaalisen ja kulttuurisen psykologisoitumisen prosessiin" jo 1930-1950 -luvulla.³⁷⁴

Kertomuksen lopussa palataan vielä paratiisitematiikkaan (aidon minuuden ja ruotsalaisuuden rinnastaminen epäaitoon, ahdistuneeseen suomalaisuuteen).

Ruokanen: *"Mitä sä sanoisit meille suomalaisille...kun meil on tällöinen krooninen, synnyynnäinen taipumus tietynlaiseen ankeuteen ja raskasmielisyyteen. Niin miten me voitais tästä maasta vähitellen*

³⁷³ Ks. Kivivuori 1999, 39-49, 52-53, 126-127.

³⁷⁴ Ks. Kivivuori 1999, 72.

Moraalinen varustautuminen (Moral Re-armament) syntyi vuonna 1921 Oxfordissa, yliopiston yhteydessä. Uskonnolliseen kääntymykseen tähtäävän liikkeen perusti amerikkalainen luterilainen pastori Frank Buchman, ja se sai nimekseen Oxfordin ryhmäliike (Oxford Group Movement, OGM). Suomeen Oxfordin ryhmäliike levisi 1930-luvulla. Liike oli luonteeltaan käännytystyötä harjoittava. Muuttuessaan 1930-luvulla Oxfordin ryhmäliikkeestä MRA:ksi liikkeessä ryhdyttiin myös painottamaan ns. ehdottomia moraalisia periaatteita sekä ajatusta henkilökohtaisesta kääntymyksestä, jonka avulla katsottiin voitavan ratkaista myös yhteiskunnallisia ongelmia. Kivivuori 1999, 67-69.

tehdä pikkusen valosampaa, iloisempaa ja eloisampaa.”

Elvilän vastaus tuottaa psykouskonnollista puhetta sen varsin keskeisessä merkityksessä. Aito usko, jumalasuhte ja minuus antavat merkitystä ja mieltä arjen elämälle.

Elvilä: *”Mä uskon, että se avain on siinä, että ensin niinku hyväksyy ehkä itsensä ihan sellasena tavallisena pienenä ihmisenä, joksi Luoja meidät on luonut. Ja sitten niinku katsoo ympärilleen ja näkee näitä ihmisiä ihan lähellään...että kun sinä itse annat niin sinä saat.”*³⁷⁵

Aidon uskon tuottamisessa korostuu siis vahvasti henkilökohtainen, kokemuksellinen jumalasuhte.

Ruokanen: *”Mitä Jeesus Kristus on sulle tänään?”*

Elvilä: *”Hän on se, joka kulkee mun rinnallani, joka tavallaan on vierellä ja kantaa, ja jolle mä voin jutella ja kertoa ne kaikkein arkisimmat asiat ja pienimmätkin huolet...”*

Aito uskoa ylläpidetään näin ollen olemalla jatkuvassa dialogissa Kristuksen kanssa. Tämä poikkeaa selkeästi vanhatestamentillisestä normatiivisesta jumalasuhteesta.³⁷⁶

6.7.4 Masentuneen yrittäjän tarina

Vaihe 1: Luonto

Yrittäjä Seppo Raiviston kertomus noudattelee psykouskonnollista ja psykokulttuurista logiikkaa ensinnäkin siinä, että käänntymyskertomus lähtee tunnustuksesta, jossa vieras haastattelijan johdattamana lähtee rehellisesti ja avoimesti paljastamaan oman elämänsä ongelmia, erityisesti tunne-elämään liittyviä vaikeuksia ja ahdistuksia. Raiviston kertomuksessa lähdetään tilanteesta, jossa yhteys aitoon minuuteen on jo menetetty. Kertomuksessa luonnon eli aidon minuuden katoamista selitetään lapsuuden kokemuksilla (kulttuuri). Raivisto, Viipurin evakko menettää aidon terveen yhteyden minuuteensa jo lapsuudessa ankeiden kotiolojen ja alistamisen seurauksena. Tunnustus noudattelee siis psykokulttuurista ja psykouskonnollista lapsuusdiskurssia.

Vaihe 2: Kulttuuri ja ahdistus

Aidon lapsuuden minuuden kadottamisen seurauksena ovat erilaiset tunne-elämän ongelmat aikuisiällä: itsetunto- ja masennusongelmat. Raivisto sairastuu depression, josta kärsii kymmenen vuotta. Aidon (lapsen) minuuden ja epäaidon ahdistuneen minuuden välistä rajanvetoa tuotetaan tekstissä eksplisiittisesti esimerkiksi seuraavasti.

Ruokanen: *”Mikä sä oot sydämessäs aidosti, siis. Mikä on se Seppo siellä, se Viipurin pieni poika, joka....Kumpi se sitten on? Onko se se hymyilevä Seppo, se ystävällinen Seppo? Vai onko se ahdistunut*

³⁷⁵ Vastaavia esimerkkejä psykokulttuurisesta kansallisen mentaliteetin luonnehtimisesta löytyy myös Kivivuorelta. Ks. Kivivuori 1992, 31.

³⁷⁶ Normatiivisesta jumalasuhteesta ks. esim. Kivivuori 1999, 20-21.

Seppo?"

Raivisto: *"Mä olen aika, aika kyllä sellainen, vähän semmonen alatien kulkija."*

Sen lisäksi, että Raivisto on kadottanut yhteyden aitoon minuuteensa, hän on menettänyt myös lapsuudessa olleen yhteyden Jumalaan.

Raivisto: *"Olen uskovaisestä kodista, mutta olin kadottanut sellasen elävän yhteyden Jumalaan...Olin ehdottomasti väärällä tiellä."*

Vaihe 3: Sovitus

Raiviston varsinainen kääntymys eli jumalayhteyden uudelleen löytyminen kerrotaan kertomuksessa sisäkkäisen kertomuksen, niin sanotun tiivistetyn kääntymyskertomuksen muodossa. Kertomuksessa Raivisto kääntyy eli tulee uskoon kirjan vaikutuksesta, jota hän lukee lentokoneessa matkalla Yhdysvaltoihin. Kirjassa kuvataan erään poliitikon uskoontulo. Teos tekee vaikutuksen Raivistoon ja hän saa siitä ajatuksen lähteä etsimään uutta yhteyttä Jumalaan.

Raivisto: *"Minä sain...ajatuksen, että voisiko löytyä sellainen piiri, jossa minä voisin rukoilla ja jotka voisivat rukoilla minun puolestani, riippumatta siitä, millainen konna olen...Ja kun tulin Helsinkiin niin mä olin valmis etsimään yhteyttä ihmisiin ja Jumalaan."* Raiviston kääntymyskertomuksessa aidon minuuden (ja aidon ihmisten välisen yhteyden) etsintä kytketään jumalayhteyden etsintään. Piirre liittyy selkeästi psykokulttuuriseen ja psykouskonnolliseen tulkintakehykseen, jossa ihmissuhde, koettu yhteys toisiin ihmisiin, nähdään luonnon ja sitä korruptoivan kulttuurin välisen ristiriidan sovittajana.³⁷⁷

Vaihe 4: Jälleenluonto (aito usko, aito minus)

Raiviston kertomuksessa kääntymyksen jälkeinen uusi yhteys Jumalaan ja aitoon minuuteen esitetään pikemminkin eräänlaisena prosessina kuin paluuna staattiseen harmoniseen tilaan. Toisin sanoen jumalayhteys käynnistää uudenlaisen spiritualistiselta pohjalta nousevan aidon minuuden etsinnän, jossa uskonnollisilla kokemuksilla on keskeinen rooli. Raivisto alkaa esimerkiksi käydä erilaisissa rukoustilanteissa, joissa rukoillaan sairaiden puolesta. Hän toivoo näin parantuvansa depressiosta. Mitään ei kuitenkaan tapahdu, ja Raivisto masentuu ja pettyy yhä enemmän. Palatessaan masentuneena eräältä lomamatkalta Raivisto saa yllättäen kokea lentokoneessa ihme paranemisen.

Raivisto: *"Huomasin, että Pyhä Henki alkaa tehdä jotain minussa. ...Sain semmosen mainion puolen tunnin käsittelyn. ...Selvisi sitten, että Pirkko Jalovaara ja Seppo Juntunen juuri tuona hetkenä rukoilivat minun puolestani taas kerran eräässä kirkossa Suomessa. ...Siihen loppui lääkkeiden käyttö."*

Parantuminen tuotetaan tekstissä varsin yksityiskohtaisesti ruumiiseen ja mieleen kohdistuvana "käsittelynä", kokemuksena. Raiviston aito usko, jumalayhteys, tuotetaan kertomuksessa myös

³⁷⁷ Ks. Kivivuori 1992, 38.

muissa kohdin vahvan kokemuksellisenä, kokemus- ja tunnediskursseihin nojautuen.

Ruokanen: *"Mitä Jumalan armo on sulle nyt, tässä tilanteessa?"*

Raivisto: *"Koin se erityisen hyvin nyt...Mä olin hyvin alhaalla...Ja sitten Jumala järjesteli asioita...Siinä mä hirveen konkreettisesti koin, että se Jumalan anteeksianto on todellista ja hän haluaa antaa hyviä lahjoja."*

Raivistolla on myös muita esimerkkejä jumalayhteyden konkreettisesta toiminnasta.

Raivisto: *"Yleensä me helposti ajattelemme niin että on asioita, joihin Jumala ei tavallisesti puutu, ja talous on yksi sellainen. Saa rukoilla lottovoittoa vaikka kuinka kauan muttei saa. Minä taas sain. Koska tässä vaiheessa kun parannuin, siihen kuului muitakin asioita. Sain muun muassa sellasen ison uuden lainajärjestelyn, jota ilman olisin joutunut menettämään kotini."*

Ruokanen: *"Eli Jumala konkreettisesti auttoi sinua niissä talousasioissakin."*

Raiviston kertomuksessa aito usko joutuu myös koetukselle. Raivisto esimerkiksi sairastuu depression uudelleen ihme paranemisen jälkeen oltuaan neljä ja puoli vuotta terveenä. Myös tämä muutos käsitellään tekstissä vahvasti tilanteen herättämiä tunteja erittelemällä.

Ruokanen: *"Mitä sä ajattelet Jumalasta...tämän kokemuksen jälkeen."*

Raivisto: *"Ihmeellinen Jumala, joka kuitenkin pitää huolta lapsestaan."*

Keskeisimpään rooliin nousee Raiviston kertomuksessa näin ollen aito usko, joka diskursiivisesti tuotetaan jumalayhteyden sisäisinä (ihme paraneminen) ja ulkoisina (taloudellinen apu) kokemuksina sekä elämään luottamusta ja turvaa antavina tunteina. Usko esitetään kertomuksessa Jumalalta saatuna lahjana ja luottamuksena, joka ei horju, vaikka aito minuus (tervehtyminen) ei lopullisesti toteutuisikaan.

Ruokanen: *"Sulle on annettu aikamoinen uskon lahja ja luottamus. ...Susta saa semmosen vaikutelman, että elämä on niinkun tämmönen projekti, johon kuuluu nousuja ja laskuja...Mut jotenkin niinkun siitä huolimatta sä koet, tai susta saa sen käsityksen, että sun elämäs on niinkun turvallinen, et se on perusteissaan niin jotenkin kamalan turvallista...sua niinkun kannatetaan..."*

Huomattava kuitenkin on, että kertomuksessa Raiviston aito minuus, sikäli kun se määritellään psykouskonnollisin termein spontaaniudeksi, pirteäksi iloisuudeksi ja rentoudeksi, ei toteudu. Hänen minänsä on edelleen sairas ja masentunut. Tässä mielessä kertomus ei siis edusta puhtaslinjaista psykouskonnollisuutta. Paradoksaalista kyllä, myös niin sanottu ahdistuksen dialektiikka voidaan kuitenkin sisällyttää psykouskonnollisen aidon minuuden representaatioksi. Psykokulttuurin logiikasta on näet johdettavissa seuraava väite: Kulttuuri, joka tukahduttaa viettiluonnon luo neurooseja. Mitä neuroottisempi ihminen siis on, sitä väkevämpi luonnon välitön aito vaikutus hänessä on. Kivivuoren käsittein ilmaistuna: "Ahdistavan kulttuurimme ahdistama ihminen on erityisen aito, koska hänen latentti luontonsa on kapinassa sivilisaatiota vastaan." Psykomyytin konstituoidessa sosiaalisessa todellisuudessa sairas ja henkisesti järkkävä

ihminen onkin näin ollen terveempi kuin paremmin sosiaalistuneet lähimmäisensä.³⁷⁸ Aitona uskovaishenkinä, aidossa jumalayhteydessä elävänä Raivistokin voi siis kohdata aidon luonnon synnyttämän kulttuurisen ahdistuksena "turvallisesti", kuten Ruokanen kertomuksessa toteaaakin, ilman että Raiviston on pakonomaisesti pyrittävä muuttamaan ahdistunut minuutensa iloiseksi minuudeksi.

6.7.5 Särkyneen missin tarina

Vaihe 1: Kadotettu luonto ja kulttuurinen ahdistus

Entisen missin, Virpi Miettinen-Perjon kääntymiskertomuksessa lähdetään pohtimaan kulttuurista ahdistusta jo kadotetun luonnon (aidon minuuden) tilasta. Kertomuksessa esitellään Miettinen-Perjon menestystä 60-luvulla niin missi- kuin mallimaailmassakin. Mallimaailman (kulttuuri) hoikkuusihanteen ahdistamana Miettinen-Perjo "sortuu" pitämään itsensä "väärällä tavalla huippumallina". Hän alkaa käyttää amfetamiinijohdannaisia laihdutuslääkkeitä. Vähitellen Miettinen-Perjosta tulee "päihdeiden väärinkäyttäjä". Päihderiippuvuus tekee Miettinen-Perjosta itsetuhoisen. Hän alkaa vihata itseään ja yrittää jopa itsemurhaa. Ruokanen alleviivaa Miettinen-Perjon kokemaa kulttuurista ahdistusta kysymyksellään.

Ruokanen: *"Miten...lähes maailmankaikkeuden kaunein nainen voi vihata itseänsä?"*

Miettinen-Perjon ahdistus ja pahoinvointi kuvataan kertomuksessa varsin medikalistisin, aktiivisen käyttäjän roolin ulkoistavin keinoin.

Miettinen-Perjo: *"Päihde sotkee ihmisen elämän ja se sotkee tunne-elämän, ja yks kaks niin tulee semmonen olo, ettei enää jaksaa elää. Et se tekee sellasen kemiallisen, niinku elämän, mikä ei ole todellinen, ja tappaa tämmösen rakkauten tuolt sydäimestä, et sä niinku hengellisesti kuolet."*

Vaihe 2: Sovitus. Kertomuksessa Miettinen-Perjon kääntymys esitetään sananmukaisesti "pelastuksena kuolemalta". Kääntymys representoidaan myös vahvasti kokemus- ja tunnediskursseihin nojautuen.

Miettinen-Perjo: *"No se oli aika pitkä etsiminen, mutta mä olin niin tuskanen, et mä tota. Mä olin päässy semmosesta hoitolasta pois, siel mä sain ymmärryksen, et pitää alkaa käydä näissä hengellisissä tilaisuuksissa. Sit mä aloin käymään näissä tota Agricolan kirkon Tuomasmessuissa, ja sunnuntaisin mä aina menin sinne alttarille ja mä huomasin, et mun sieluun tuli hirmusen hyvä olo, kun mä sain joka sunnuntai jättää sen mun syntisäkkini sinne ristin juurelle. Ja sitä kautta Jumala alko mua hoitamaan ja yhtenä sunnuntaina mä sain tulla elävään uskoon, et Pyhä Henki laskeutu siel kirkon penkissä mun ylle."*

Erityisesti Pyhän Hengen laskeutuminen tuotetaan tekstissä yksityiskohtaisena kokemuksellisenä analyysinä.

³⁷⁸ Kivivuori 1992, 47-48.

Miettinen-Perjo: *"Mutta yks kaks vaan mua sellanen rakkaus niinku ympäröi ja Pyhä Henki kirkasti. Mä katsoin sitä ristiä ja mä sanoin, joo kyl mä ristin oon nähny, mut sillon vasta mä ymmärsin, niinku Jeesuksen sovitustyön ja se niinku kirkastu mun sydämelle. Ja siinä hetkessä mä sanoin, et Jeesus mä en ois ikinä sallinu, et sä oisit tommosen kauheen telotuskuoleman käynny läpi mun takia, et jos mä oisin ymmärtäny. Et annatko mulle anteeks...Tuli semmonen valtava katumus siinä kirkon penkissä ja mua itketti siinä hillittömästi....Sit kaikki vaan pyyhkiyty pois. Ja sit mä olin puhdas uudestisyntynyt lapsi."*

Kertomuksessa juuri Pyhä Henki nousee keskeiseen roolin ja tätä korostetaan kertomuksessa vielä myöhemminkin. Aidon uskon synty tuotetaan tekstissä henkilökohtaisena ja kokemuksellisenä vuorovaikutusprosessina ihmisen ja Jumalan välillä. Keskeiseksi nousee yliluonnollisen merkitys haastateltavalle henkilökohtaisesti.

Ruokanen: *"Kuka se Pyhä Henki on nyt sitte sulle?"*

Miettinen-Perjo: *"No nyt mä ymmärrän et se on Jumalan kolmas persoona, ja tänä päivänä mä tunnen hänet erittäin hyvin. Ja tunnen täälläkin hänen läsnäolonsa."*

Omat henkilökohtaiset kokemukset tekevät Miettinen-Perjosta legitimiin henkilön kertomaan myös muille kuinka jumalayhteydestä pääsee osalliseksi.

Ruokanen: *"...Mitä ihminen, joka etsii mutta on vielä osaton. Mitä hän voisi tehdä?"*

Miettinen-Perjo: *"Avata sydämensä ja sanoa, että Pyhä Henki tule mun sydämeeni ja kirkasta Kristus. Kerro mulle, et mitä Kristus on tehny mun eteen..."*

Kertomuksessa korostetaan myös sitä, miten aitoa uskoa tulisi hoitaa. Sitä hoidetaan elämällä jatkuvassa dialogissa, rukousyhteydessä, Jumalan kanssa.

Ruokanen: *"Miten sä hoidat itseäs päivittäin? Että sä pysyt sillä tiellä, mille sinut on kutsuttu?"*

Miettinen-Perjo: *"Rukouksella, se on se ainoa tapa."*

Vaihe 3: Jälleenluonto (uusi aito minuus, aito uskovaisuus)

Kertomuksessa Miettinen-Perjon kääntymyskokemus esitetään eksplisiittisesti myös vieraantuneen, eksyneen minuuden särkymisenä ja aidon minuuden löytymisenä jumalayhteydessä.

Ruokanen: *"Sun kääntymys ei ollu ikään kuin nousemista, kipuamista jonnekin, vaan se oli pikemminkin niinku särkymistä."*

Miettinen-Perjo: *"Särkymistä ja et Jumala löysi mut....et Hyvä Paimen tuli ja otti sen eksyneen lampaan rakkaaseen syliinsä. Näin mä koen sen..."*

Aito uusi minuus tuotetaan tekstissä myös rosoisena ei-täydellisenä minuutena. Se esitetään minuutena, jossa uskaltaudutaan (uuden eheyttävän jumalayhteyden voimavaroin) kohtaamaan menneisyyden "kivut ja vammat". Vastoinkäymiset nähdään voimavarana. Kivivuoren esittelemän psykokulttuurisen logiikan mukaisesti negatiivinen positivoidaan siis siten, että

sopiva annos ei-toivottua asiantilaa nähdään toivotun asiantilan edellytyksenä.³⁷⁹

Psykouskonnollisten sanastojen mukaisesti ongelmista puhutaan kertomuksessa medikalistisin käsittein vammoina tai kipuina.

Ruokanen: *"Onko sun elämään jääny joitakin pysyviä vammoja sun kokemuksista, mitä sul on ollu?"*

Miettinen-Perjo: *"Kipeitähän ne on ja kyllä kait siellä pysyviäkin vammoja on. Mutta ainakin mä huomaan, että koko ajan mä eheydyn ja Jumala hoitaa. Mutta se, en tiedä, omassa aikataulussa."*

Ruokanen: *"Miten sä jaksat elää sitte sellasten asioitten kanssa, jotka sä koet että ne on olleet virheitä ja joilla on joku pysyvä vaikutus sun elämään?"*

Miettinen-Perjo: *"Mä katson niitä niinku peruutuspeiliin. Ja tuota, ne on nykyään mulla niinku sellasessa pussissa. Ne on mun työkaluja."*

Ruokanen: *"Sä muutat nämä tappiot niinku voitoksi."*

Miettinen-Perjo: *"Niin ja sitte kun mä aika paljon oon joutunu auttamaan nyt tämmösii ihmisii, jotka on menny samanlaisii kipuja läpi. Niin ne on mun työkaluja."*

Kertomuksessa kohtaamalla vanhat ongelmansa uuden uskovan aidon minuutensa läpivalaistuksessa Miettinen-Perjo löytää näin ollen itselleen uuden identiteetin. Hänen elämänsä saa uuden merkityksen muiden päihderiippuvaisten ja hädänalaisten auttajana. Kertomuksen loppuosioissa käydäänkin läpi juuri Miettinen-Perjon uutta elämää muun muassa Intian spitaalisten lasten kummitätinä, "mamina".

6.7.6 Nuoren kapinallisen tarina

Nuoren Kimmo Talven tarinassa ei juonellisia aineksia ole kovin runsaasti. Kertomus etenee erilaisten teemojen pohdiskelun kautta.

Vaihe 1: Luonto

Myös Kimmo Talven kertomuksessa lähdetään jälleen jo kadotetun luonnon (aidon minuuden tilasta). Talven kohdalla kulttuurista ahdistusta synnyttää erityisesti pärjäämisen pakko, johon perustuu myös oman (maskuliinisen) itsearvostuksen rakentuminen.

Talvi: *"...Et tavallaan mä oon hakenu sitä omaa, omaakin arvostusta, niinku sen kautta, et mitä mä oon niinku saanu asioita tehtyy. Ja sitte tota, tavallaan hakenu sitä itseni ulkopuolelta sillä et, et kato nyt kun mä taas tein, ja sain hoidettua, ja sellast."*

Psykouskonnollista diskurssia noudattaen Talven kertomuksessa omavoimaisuus - pyrkimys elämän hallintaan ja kontrolloimiseen, suorittamiseen ja tekemiseen - nostetaan näin ollen erään-

³⁷⁹ Kivivuori 1992, 47.

laiseksi perusvirheeksi, joka vieraannuttaa ihmisen Jumalasta ja sisäisen lapsen aitoudesta.³⁸⁰

Talvi: *"Mä oon lähteny niit (asioita) silleen omavoimasesesti hoitaa kunto, että tota, et mä oon mennyy esimerkiks sillä tavalla joskus rahan ansaitsemiseen, et tota mä oon tavallaan kyllä kohdannu tavoitteeni, mutta siinä vaiheessa mä oon ollu jo niin romuna, et tota. Et se tavote on jääny kuitenkin saavuttamatta."*

Aihe 2: Kulttuuri ja ahdistus

Talven kertomuksessa kulttuurista ahdistusta ei kuitenkaan pyritä vain toteamaan, vaan sitä tarkastellaan myös osana yhteiskunnallista todellisuutta. Talvi luonnehtii näin ahdistustaan ympäröivän yhteiskunnan (kulttuurin) aiheuttamaksi.

Talvi: *"Se on sellasii, tota odotuksia ja sellasia toiveita, ja mitä yllensä niinku asetetaan tässä yhteiskunnassa."*

Kulttuuriset paineet ja ahdistukset esitetään ja tuotetaan kertomuksessa erityisesti maskuliinisina ongelmina.

Ruokanen: *"Onks tää tämmönen harha siitä, et elämää voi hallita, et et varsinkin niinku tämmönen miehen ajatus siitä, et kaikki on hallinnassa, kaikki on tiedostettua, kaikki on kontrolloitua. Tavoitteisiin pyritään ja myös päästään."*

Talvi yhtyy ajatukseen ja jatkaa kulttuurin analyysiaan.

Talvi: *"Nii joo, ja sitte tota, sit on kaikkii semmosii sanontoja, että vaikka, että mies nyt niinku pärjää vaikka aidan tolppana puol vuotta...jos ei oo mitään muita hommii tarjolla."*

Kulttuurinen ahdistus tuotetaan tekstissä myös eksplisiittisesti aidon minuuden tukahduttamisen kuvauksena:

Talvi: *"...Et mä oon hyvin katkera ainakin sellasist asioista, missä mä oon sitte lopulta niinku ehkä mukavuudenhaluu ja sellasta niinku kilteyttänikin ehkä niinku taipunu silleen toisten tahtoo ja sellasiin odotuksiin, mihin mulla ittellä ei ollu niinku varsinaisesti mitään halua..."*

Ruokanen jatkaa tukahdutetun minuuden pohdintaa.

Ruokanen: *"Onko jotakin sellasta, mitä sä olisit halunnu tehdä, mut sä et oo tehny, koska muut odottaa jotakin ihan toista?"*

Tähän Talvi vastaa myöntävästi. Ahdistuksen seurauksena Talvi vieraantuu itsestään, omasta aidosta minuudestaan yhä kauemmas, jonka seurauksena hän ryhtyy murentamaan omia tavoitteitaan ja ihanteitaan. Talven elämän "projektit" ovat näin ollen kääntyneet itse itseään vastaan.

³⁸⁰ Ks. Kivivuori 1999, 125.

Vaihe 3: Sovitus (aito usko)

Aidon uskon syntyminen esitetään kertomuksessa vahvasti jälleen kokemuskurssiin nojautuen. Toisaalta uskosta puhutaan kertomuksessa lahjana, jonka "luokse ei voi kävellä ja sanoa, että tässä minä nyt olen". Toisaalta yksilön rooli ei kuitenkaan ole täysin passiivinen kääntymyksen prosessissa.

Ruokanen: *"Mitä sulle tapahtu, kun sulle annettiin tää lahja?"*

Talvi: *"No mä sain niinku sillai, että mä sain niinku nähdä sen käytännössä...Kun mä oon vähän sellanen kaveri, et mä en usko silleen suoraan, et mä kyseenalaistan kyllä niinku."*

Ruokanen: *"Sä tarvit vähän näyttöä, niinkö?"*

Talvi: *"Niin, et mä sain pyytää tota todisteita. Ja tota mä sain sit ihan sataprosenttisii vastauksii, et tota. Siin vaihees mä olin niiku valmis kyllä."...Ja sit mä niinku suostuin tavallaan niinku kokeilee. Et mu ei ollu sitte sellaisia niinku sellasii epäluuloja että, ettei niinku mitään tapahtuis."*

Talven uskon kokemuksen aitoutta vahvistetaan kertomuksessa myös negaation avulla. Kertomuksessa paljastetaan että ennen kääntymystään Talvella on ollut myös toisenlaisia, okkultistisia kokemuksia, "äärimmäisen pahan vaikutuksista" elämässään.

Vaihe 4: Jälleen luonto (uusi aito minuus, aito jumalasuhte)

Kääntymyksen jälkeen Talvi voi kokea jälleen aidon minuutensa löytymisen. Elävän jumalayhteyden seurauksista kertomuksessa nostetaan erityisesti esille vaikutus Talven minuuteen. Kun Ruokanen kysyy, mitä Kristus hänelle merkitsee, Talvi vastaa seuraavasti.

Talvi: *"No se merkitsee esimerkiks sitä, että et mä voin tulla sellasena kun mä olen, tänään...niin ja mä voin tulla siitäki huolimatta tota mitä oon niinku aikasemmin sannu aikaan ja tehny, et, et niinku virheist ei tässä tapauksessa sakoteta."*

Minuus ei ole enää näin ollen ollen kulttuuristen ahdistusten ja suorituspainoiden kahlittavissa. Aidon uskon ja jumalayhteyden hedelminä esitetään sen sijaan luovuus ja taiteellinen lahjakkuus, jotka Talvi on "Jumalan lahjoina saanut" minuutensa aitoa toteuttamista varten. Kolmantena keskeisenä seikkana on huomattava, että aito usko tuotetaan kertomuksessa myös heikkona uskona, jonka negaatio on vahva/teeskennelty usko.

Talvi: *"...Et en mä uskoni määrällä hirveesti elvistelee ala, et mä oon semmonen aika, aika heikkouskonen ja kapinallinen kaveri."*

6.7.7 Menestyvän poliitikon tarina

Vaihe 1:

Maaherra Pirjo Ala-Kapeen kertomuksessa psykomyytin luonto-kulttuuri-ahdistus-sovituskäsitteiden luonto kerronta ei etene samalla tavoin vieraan henkilökohtaiseen elämäntarinaankin nivoutuen. Aitoa minuutta tuotetaan tekstissä pikemminkin erilaisten teemojen ja elämänalueiden pohdinnan kautta. Kertomus sisältää vahvan "kasvudiskurssin", jossa elämän ongelmat ja vaikeudet nähdään mahdollisuuksina "kasvaa paremmiksi ihmisiksi." Kertomuksessa tuotetaan Kivivuoren termein eräänlaista "optimointipuhetta", jossa sopiva annos ei-toivottua asiantilaa on toivotun asiantilan edellytys.³⁸¹

Kertomuksen ensimmäinen teema koskee elämän virheiden pohdintaa.

Ruokanen: *"Pirjo, haluaisin kysyä sinulta tämmösen ajatuksen, että mikä on sinun elämäsi suurin virhe?"*

Ala-Kapee: *"No, virheistä on vaikea puhua. Elämä täytyy ehkä ottaa sellaisena kuin se on elänyt ja hyväksyä myös ne niin sanotut virheet. Jos virheitä kovasti miettii, niin ei pääse elämässään eteenpäin. Mutta ehkä suurin tällainen yleispuute on ollut se, että en kuitenkaan ole uskaltanut tehdä kaikkea sitä, mitä olisi ehkä pitänyt tehdä. Mutta en sitäkään ole jäänyt murehtimaan. Olen aika paljon tehnyt kuitenkin."*

Suurimpana virheenä esitetään näin ollen rohkeuden puute. Poiketen ns. tyyppillisestä psykokulttuurisesta tai psykouskonnollisesta diskurssista Ala-Kapeen repliikissä "elämän virhettä" ei kuitenkaan käsitellä selkeästi tunnepuheena, "epäonnistumis- ja tunnustusdiskurssin" puitteissa. Ala-Kapeen puheessa aito ihminen tiedostaa puutteensa tai virheensä, mutta myös onnistumisiensa. Oleellista on ettei epäonnistumisiin jäädä, vaan katsotaan elämässä eteenpäin. Kutsun tätä puhetta "kasvamispuheeksi".

Samankaltainen logiikka toistuu käsiteltäessä Ala-Kapeen raskainta kokemusta elämässä, kuoleman kohtaamista. Kun Ruokanen kysyy, miten Ala-Kapee teki surutyötään menetettyään puolisonsa, tämä vastaa seuraavasti.

Ala-Kapee: *"Mä tein oman surutyöni kyllä sillä tavalla, että mä surin. Musta tuntuu, että mä itkin kahden vuoden aikana...niin paljon, että et siitä ois varmasti valtameri tullut. Eli itkin, ja itkettiin yhdessä ja...itkin sitten erikseen. No, siis suru pitää surra. Siitä mä olen ihan vakuuttunut, että surua ei... saa panna minnekään kaappiin."*

Ruokanen: *"Miten voi sisäisesti suortua siihen menetykseen...?"*

Ala-Kapee: *"Minä kapinoin ihan valtavasti...oli kyllä todella vaikeeta...sopeutua, sillä tavoin että, et*

³⁸¹ Kivivuori 1992, 47.

ajattelin näin, et mitä varten minulle....Mut siitä pääsee sit eteenpäin...Mä ajattelin näin, että tää on mun kohtaloni, ja mua ehkä kasvatetaan jollakin tavalla tässä. Ja mä kasvan paremmaks ihmiseksi tämän prosessin aikana."

Ala-Kapeen lähestymistapa edustaa jälleen kasvupuhetta, jonka logiikka on siis seuraava: Suru on kohdattava rehellisesti, siihen ei kuitenkaan pidä jäädä loputtomiin. Kohdatut vaikeudet ovat osa prosessia, jossa meillä on mahdollisuus kasvaa "paremmiksi ihmisiksi".

Kolmas esimerkki kasvamispuheesta liittyy puheeseen anteeksiantamisesta.

Ala-Kapee: "...Kun oikein pysähtyy miettimään, olenko varmasti antanut anteeksi, niin monta kertaa...tossa ripissä juuri totesin sen, että tästä olen yrittänyt kasvaa pois. Että, että pystyisin todella antamaan ihan oikeasti anteeksi, enkä kostaisi pahaa pahalla. Pahaanhan ei saa vastata pahalla. Pahan voittaa vaan hyvällä...Tässä pitääkin yrittää kasvattaa itseään, että koko ajan, koko elämähän on kasvamista."

Neljäs esimerkki kasvu- ja kasvatusdiskursiivisesta puheesta nousee esille, kun Ala-Kapee puhuu ihmisen elämän päämääristä. Tässä kasvatusdiskurssi ja aitousdiskurssi yhtyvät. Ala-Kapeen puheessa aitoon ihmisyyteen ja minuuteen kuuluu halu tehdä hyvää. Normatiivisesti ilmaistuna aidolla "ihmisellä pitää olla itseään suurempi päämäärä", kuten Ala-Kapee asian ilmaisee. Aidoksi tämä pyrkimys osoitetaan viittaamalla psykokulttuurista puhetapaa noudattaen lapsiin, jotka Ala-Kapeen mukaan luonnostaan toteuttavat tätä päämäärää.

Itsenäisesti aitouspuhetta tuotetaan kertomuksessa kuuluisuuden, julkisuuden ja aitouden suhdetta pohtimalla.

Ruokanen: "Antaako valta ja kuuluisuus sisältää elämään? Sä oot itse ollut politiikassa kymmeniä vuosia ja ministerinä, kansanedustajana, kaupunginjohtajana, nyt maaherrana."

Kysymyksellään, johon kuuluu myös Ala-Kapeen meriittien erittely, Ruokanen vahvistaa Ala-Kapeen legitimizeettiä vastaajana. Vastaja itse on kokenut kuuluisuuden, joten hän on myös legitiimi arvioimaan sen merkitystä suhteessa aidon minuuden konstruointiin. Vastauksessaan Ala-Kapee kiistää kuuluisuuden tuovan elämään todellista, aitoa sisältöä.

Ala-Kapee: "...En oo koskaan ajatellu sitä että se antaa elämälle sellasta, itsessään sisältöä...Onni on niin suhteellista, ei se ole mistään julkisuudesta kiinni."

Kertomuksessa jatketaan julkisuuden analysointia aidon minuuden näkökulmasta.

Ruokanen: "Mitä sä sanosit, ruokkiiko julkisuus valhetta."

Ala-Kapee: "...En mä sanois, että se ruokkii mitään valhetta, mutta saattaa syntyä mielikuvia...ehkä sellanen julkisuuskuva voi olla erilainen, kun mitä ihminen oikein itse asiassa on..."

Julkisuuden henkilöiden aitoudesta puhuessaan Ala-Kapee ottaa esimerkiksi omat havaintonsa.

Ala-Kapee: "Silloin kun tulin itse eduskuntaan, niin koin monta erittäin miellyttävää pettymystä, kun tapaamani ihmiset, jotka olivat julkisuuden poliitikkoja, joita en tuntenut, olivatkin todella ihania ihmisiä, olivat aivan toisenlaisia kuin mitä se julkisuuden kuva oli. ...Todella upeita ihmisiä löytyi niitten kulissien

takaa, joita luulin itse kulliseksi."

Ala-Kapee myös paljastaa kertomuksessa, että hänenkin julkisuuskuvaansa on arvosteltu "yliasialliseksi", jollainen hän ei kuitenkaan itse mielestään aidosti ole. Kokonaisuudessaan julkisuus- ja kuulisuuspuhe noudattaa kertomuksessa psykokulttuurista logiikkaa, jossa todellista, aitoa minuutta etsitään erilaisten "pintojen" mediajulkisuuden ja mediakuulisuuden takaa. Pohtiessaan mediajulkisuutta mediassa (televisiossa) julkkispoliitikon kanssa sekä haastateltava että haastattelijat toimivat näin itsereflektiivisesti ja siten lisäävät oman toimintansa tai puheensa aitoutta.

Vaihe 2: Sovitus

Ala-Kapeen kertomuksessa itse sovituksella ja kääntymyksellä ei ole kovin keskeistä merkitystä. Kysymällä Ala-Kapeen suhteesta Jumalaan Ruokanen nostaa edellisten haastattelukertomusten tapaan oleelliseksi aiheeksi suhteen henkilökohtaisuuden.

Ruokanen: *"...Millainen on sinun Jumalasi. ...Mitä sä ajattelet tästä nasaretilaisesta?"*

Ala-Kapeen vastauksissa korostuu myös henkilökohtaisuus, vuorovaikutuksellisuus ja kokemuksellisuus.

Ala-Kapee: *"Olen säilyttänyt sellasen lapsenuskon, että nythän monet uskovaiset mieltii ja teoretisoi jumalakäsitystään ja hakevat teologiasta apua. Mulle, mulle Jumala on sellanen Taivaan Isä, jolle mä kyllä joskus ihan motkota, että sanon, että miks mulle kävi näin, ja puhun niinkun omalle isälleni."*

Vastaus Jeesuksen merkityksestä noudattelee samankaltaista kaavaa.

Ala-Kapee: *"Jeesuksesta, no siinäkin, mul ei ole tällasta teologista hienoa selitystä sille. Mä oon aina mieltänyt Jeesuksen ikään kuin veljekseni. Ja silloin, silloin juuri kun mieltää Jeesuksen veljekseen, niin voi myös tuntea sen, miten, miten raskas uhraus hänen kuolemansa ristillä oli, kun voi kuvitella, jos oma veli kärsisi minun puolestani ristillä."*

Ala-Kapeen aito usko tuotetaan kertomuksessa psykouskonnolliseen diskurssiin nojautuen. Esille nousee siis tunnetta ja kokemusta korostava aitous- ja sisäisyysretoriikka, johon liittyy myös akateemisen älyllistävän teoretisoivan uskonnollisen näkemyksen kritiikki.³⁸² Ala-Kapee kuvaa jumalasuhteensa henkilökohtaiseksi, kokemukselliseksi ja tunnepohjaiseksi. Vastauksissa suhde Jumalaan ja Jeesukseen rinnastuu tunnepitoisiksi sukulaissuhteiksi. Poiketen esimerkiksi Miettinen-Perjon kääntymyskertomuksesta Ala-Kapeen kertomuksessa sovituksesta ei kuitenkaan ole johdettavissa kovin selkeästi psykomyytin viimeistä lenkkiä, aidon minuuden löytymistä. Ala-Kapeen kertomuksessa aidon minuuden löytämisessä ja työstämisessä myös yksilöllä itsellään on voimakas vastuu ja rooli. Tämä tulee esille Ala-Kapeen tuottamassa kasvu- ja kasvatuspuheessa. Jumala ja Jeesus toimivat Ala-Kapeen kertomuksessa näin ollen

³⁸² Ks. Kivivuori 1999, 40-44, 124-127.

pikemminkin eräänlaisina normatiivina suuntaviitoina, joiden neuvoja ja ohjeita seuraamalla voimme kasvaa paremmiksi ihmisiksi. Toisaalta jumalasuhte nähdään myös voimavarana. Rukouksessa voi pyytää voimaa, että jaksaisi ponnistella kasvuprosessissaan "pystyisi todella antamaan ihan oikeasti anteeksi".

6.7.8 Terapeutin tarina

Vaihe 1: Kadotettu luonto ja kulttuurinen ahdistus

Terapeutti Irene Kristerin kertomus noudattelee kertomuksista vahvimmin psykouskonnollisuuden logiikkaa. Kertomus rakentuu pitkälti aikuisuuden ongelmien (kulttuurisen ahdistuksen) käsittelyyn lapsuuspuheen avulla. Kertomuksessa luonto (lapsiominaisuus) nähdään ihanteellisena olotilana, jonka ympäröivä yhteiskunta (kulttuuri) tukahduttaa tuottaen näin ahdistusta. Psykouskonnollisen logiikan mukaisesti juuri omavoimaisuus eli pyrkimys elämän kontrolliin ja hallintaan suorittamisen kautta nostetaan tarinassa eräänlaiseksi perusvirheeksi, joka vieraannuttaa ihmisen Jumalasta ja sisäisen lapsen aitoudesta.³⁸³

Lapsuusproblematiikkaan syvennyttään jo heti kertomuksen alussa.

Ruokanen: *"Irene, sinulta julkaistiin aivan tänä syksynä ihan äskettäin uusi kirja: Tule lähelle, mene pois. Rakkaus ja riippuvuus parisuhteessa. Tässä kirjassa kerrot myös vähän omasta elämästäsi. Esimerkiksi kerrot siitä, kuinka äitisi kuoli ennenaikaisesti pillerien ja monien muitten aineiden väärinkäyttäjänä, kun olit 21-vuotias. Uhkasiko sinusta tulla äitisi toisinto?"*

Kristeri: *"No kyllä se vähä siltä näytti, yhdessä vaiheessa, että että samaan, samaan suuntaan olin menossa...samaa pahoinvointiin, tavallaan mitä äitillä oli."*

Kristerin henkilöhistorian ongelmien (kulttuurisen ahdistuksen) käsittelyssä jatkuu lapsuuspuheen tuottaminen.

Kristeri: *"No ainakin kipein asia on ollut se, että että mä en oo kyennyt niinku pikään, yhteen pitkään ihmissuhteeseen, semmoseen ihmissuhteeseen, missä kasvetaan yhdessä eri vaikeuksien jälkeen niinku ja kasvatetaan lapset yhdessä, et mä en oo kyennyt tähän, ja se on mulle kipeä asia, ja mä tiedän, että mä oon sillä myös satutanut mun läheisiäni ja ennen kaikkea lapsia. Rikkonu heidän herkkää persoonaansa..."*

Ruokanen: *"Niin mistä tällanen voi johtua, tää kyöyttömyys pitkiin ihmissuhteisiin?"*

Kristeri: *"No kyllä se hyvin usein johtuu, jos mä puhun omalla kohdallani, niin varmaan, varmaan se johtuu lapsuushistoriasta, siitä että on vaikeeta luottaa, on vaikeeta luottaa, et on turvassa toisen käsissä. Jos mä ihan yleisestikin puhun...Niin kyllä nää meidän onnistumiset meidän vuorovaikutussuhteissa niin hyvin*

³⁸³ Ks. Kivivuori 1999, 125.

paljon riippuu siitä, millaset eväät me on lapsuudessa saatu. Ikävä kyllä."

Terapeutina Kristeri siis tuottaa psykokulttuurista puhetta, tunteita ja lapsuushistoriaa reflektoivaa puhetta kohdistuen sen sekä asiakkaisiinsa että itseensä. Esimerkiksi henkilökohtaisesta tunnustavasta ja psykokulttuurisesta puheesta voidaan nostaa keskustelu, jonka Kristeri kertoo käyneensä tyttärensä kanssa, kun tämä kysyi eikö Kristeriä hävetä avioitua uudelleen.

Kristeri: "Täyty kyllä miettii pitkään, et mitä mä vastaan. Et mä vastaisin niinku oikeilla sanoilla, etten mä riko häntä enemppää. Sit, sit mä vastasin, kun mä olin hetken miettiny sitä, niin mä vastasin, et ei mua hävetä, mut en mä oo myöskään tästä ylpeä, ja että mun eväilläni ei oo kyetty parempaan."

Terapeutina ja näin ollen myös legitiiminä psykokulttuurisen puheen tuottajana Kristeri tuo psykodiskurssiin myös uuden käsitteen: "aikuinen-lapsi". "Aikuisella-lapsella" Kristeri tarkoittaa seuraavaa:

Kristeri: "...Sellasta ihmistä, jonka aikuiselämää häiritsee lapsuudessa opitut tällaiset toimintamallin, joiden avulla on jääny henkiin. Ja vaikka ne mallit on ollu todella tärkeitä silloin lapsuudessa, koska ne on edellyttäny sen, ettei oo lapsena hajonnu tai menny rikki tai, tai suorastaan jääny henkiin. Niin aikuiselämässä nää selviytymiskeinot ja toimintamallit, niin ne on pelkästään rasite, koska ne estää sellasen todellisen kohtaamisen ja aidon läsnäolon."

Kiteyttäen Kristerin psykokulttuurinen puheen logiikka etenee siis seuraavasti. Luonnollinen aito minuus merkitsee yhteyttä aitoon omaan sisäiseen lapseen. Kulttuuri, esimerkiksi vaikeat koto-olot, vaikea isä- tai äitisuhde voivat kuitenkin vieraannuttaa lapsen omasta minuudestaan - syntyy ahdistus, joka heijastuu aikuiselämään esimerkiksi omana kyvyttömyytenä läsnäolevaan aitoon vanhemmukseen. Logiikkaan viittaa Ruokanen kommentissaan.

Ruokanen: "Sä puhut siitä, et tämmönen turvallinen läsnäoleva vanhemmuus puuttuu. Ja sitte, sitte se ikäänkuin siirtyy aina seuraaviin sukupolviin, tämä tietty puute."

Vaihe 2: Sovitus

Aidon psykomyytin tavoin Kristerin kertomuksessa myös sovitusta, yhteys omaan aitoon minuuteen, löytyy ongelmien ja sairauden rehellisen kohtaamisen eli tunnustamisen avulla. Yhtenä oleellisena osana "kipujen" aitoon käsittelemiseen kuuluu vuorovaikutus joko ystävän tai terapeutin kanssa.³⁸⁴

Ruokanen: "Voidaanko tämmönen (puuttuva vanhemmuus) korvata? Koska suurin osa ihmisistä varmaan kärsii tämältyyppisistä asioista."

Kristeri: "Kukapa meistä olis täydellisen lapsuuden saanu. Mut se, että olis riittävä semmonen turvallinen läsnäoleva vanhemmuus. Se, jos sitä on paitsi jääny, niin toki sitä voi aikuisena sit saada korvaavia

³⁸⁴ Ks. Kivivuori 1992, 38.

kokemuksia siihen ja tota. Se vaan vaatii sitä, et mä ensiksi, niinku itse nään sen, että mulla on tällanen kipu tai puute, tai mikä, mikskä sitä kukin sitte sanoo. Se vaatii ensin sen, et mä tiedostan, et mulle tulee tää tavallaan sairauden tunto, jos vois sanoo."

Kristerin vastauksessa henkiset ongelmat määritellään medikalistisia sanastoja hyväksikäyttäen. Ongelma ilmaistaan muun muassa kipuna ja sairauden tunteena. Tuottamistapa viittaa vahvaan psykokulttuuriseen viitekehykseen, jossa aitoa minuutta (tai aitoa uskoa) tuotetaan medikalistisia terve-sairas -käsitteitä käyttäen. Sairauden tunnon lisäksi sovitukseen (paranemiseen) tarvitaan myös yhteys toisiin ihmisiin. Myös näissä repliikeissä psykokulttuurista puhetta tuotetaan medikalistisin termein.

Ruokanen: *"Tarvitaanko tähän aina ammattiauttajaa, jotta, jotta tää toipuminen pääsee alkuun, että tiedostaa ja näkee mistä on kysymys?"*

Kristeri: *"Ei, ei tarvita. Joskus semmonen lähimmäinen, joka uskaltaa olla sulle rehellinen, ja tota, kertoo mitä sun, sun käytökses hänessä herättää. Se voi olla tällanen liikkeelle lähettävä voima. Et aina ei tarvita ammattiauttajaa. Mut joskus ne solmut on niin syvällä ja nää, nää meidän haavat niin syviä, et me tarvitaan jonkun aikaa ammattiauttajaa."*

Kertomuksen loppupuolella Kristeri vielä alleviivaa tunnustamisen ja ihmissuhteiden merkitystä eheytymisprosessissa.

Kristeri: *"...Et lähtee rohkeasti puhumaan siit asiasta jollekin johon luottaa. Ihan rohkeasti vaan, eikä jää yksin päänsään pyörittää niit asioita. Että ihmisiä, jotka välittää, niit on kuitenkin olemassa, vaikei siihen aina alkuun pysty luottamaanakaan. Mut siitä pelosta huolimatta lähtee liikkeelle."*

Kristerin kertomuksessa sovituksessa eli aidon minuuden uudelleen löytymisessä myös jumalasuhteella on keskeinen rooli. Aitoa ja todellista paranemista ei voida saavuttaa "pelkkien teorioiden ja ihmisten" varassa ilman jumalayhteyttä. Puheessa esiintyy psykouskonnollisuuteen liittyvää teorioiden kritiikkiä. Kommentissa rinnastetaan psykokulttuurisen itseymmärryksen mukaisesti myös henkisten sairauksien parantajan eli terapeutin työ fysiologisten sairauksien parantajan, kirurgin työhön. Inhimillisten toimijoiden roolia ei siis vähätellä, mutta niitä tarkastellaan suhteessa ylikuonnolliseen toimijaan.

Kristeri: *"Joo mä koen, et Jumalalla on ihan keskeinen rooli. Et kyl mä koen, niin et jos meidän toipuminen jää vain joittenkin teorioiden tai ihmisten varaan. Niin me päästään toipumisessamme vaan tiettyyn pisteeseen, että kyl semmonen todellinen eheytyminen ja toipuminen vaatii mun mielestä Kristuksen parantavaa läsnäoloa. Et se ei oo mahdollista ihmisen voimin. Et jos mä ajattelen, niinhän lääkäritkin sanoo, kun ne on leikkauksen leikannu, tai suorittanu, et minä tein vaan sen minkä minä voin tehdä, et loppu on Jumalasta kiinni. Et mä koen, et täs toipumisessa on ihan samasta asiasta."*

Vaihe 3: Jälleen-luonto

Kertomuksessa aitoa minuutta pidetään yllä jatkuvan minäreflektoinnin avulla, tapahtuipa se sitten suhteessa Jumalaan tai muihin ihmisiin. Oleellista on vuorovaikutus ja kommunikaatio. Ongelmien yksinäinen prosessointi tuotetaan näin tekstissä omavoimaisuutena, ikään kuin vaarana paranemisprosessille.

Ruokanen: *"Miten, miten ihminen voi hoitaa itse itseään?"*

Kristeri: *"No mä sanoisin, et jumalasuhte on yks missä, missä tulee, niinku varmasti hoidetuksi. Mutta kun on aikuinen lapsi kysymyksessä. Niin silloin on vaikee kyllä niinku uskoo tavallaan Jumalaankaan. Ja näin vaan, et kyl mä uskon, et me tarvitaan sitä kohtaamista. Me tarvitaan ihminen, joka välittää, me tarvitaan niinku vuorovaikutusta siihen. Että musta se on enemmänkin omavoimaista, sellanen omassa päässä ajattelu."*

Terapeutin tarina nivoo toisiinsa tarinoista selkeimmin psykouskonnollisuuden ja terapeuttisen eetoksen. Tuonpuoleisen tuomion välttelyn ja pelastuksen tavoittelun sijasta Terapeutin tarinassa keskiöön nostetaan mielekäs elämä "tämänpuoleisuudessa". Terve ja aito uskonnollisuus esitetään siinä niin oikeutena kuin mahdollisuutenakin toteuttaa itseä ja olla avoin.³⁸⁵

6.7.9 "Puliukkojen apostolin" tarina

Avustustyöntekijä Veikko Hurstin kääntymyskertomusta ei kerrota ensisijaisesti psykomyyttisen logiikan avulla, vaikka siinä kristinuskon metakertomuksen peruselementit; luonto - kulttuuri - ahdistus - sovitus - jälleen-luonto -tulevatkin joko implisiittisesti tai eksplisiittisesti esille. Kertomuksessa käytetyt käsitteet eivät kuitenkaan viittaa psykomyytin psykosanastoihin.

Kiteytettynä Hurstin kääntymyskertomus on seuraavanlainen: Hursti tulee uskoon eli kääntymykseen "syvältä elämän vaikeuksista". Myös koko muu perhe kääntyy. Kääntymyksen jälkeen Hursti saa tehtävän Jumalalta lähteä auttamaan puolisonsa kanssa heikko-osaisia sekä aineellisesti että hengellisesti. Tämän tehtävän toteuttaminen antaa Hurstille elämään sisältöä ja merkitystä. Hursti kuvaakin elämäntehtävänsä seuraavasti.

Hursti: *"Se on suurta iloa saada olla Jumalan palvelija lähimmäisen auttamiseksi."*

Vaikka kertomus ei noudattelekaan psykokulttuurista psykomyytin logiikka, on kertomuksesta kuitenkin löydettävissä aitoa uskoa koskevia diskursseja. Veikko Hurstin kertomuksessa aidon uskovaisuuden esimerkiksi nostetaan Hurstin tuolloin vasta edesmennyt vaimo, Lahja Hursti.

Hursti: *"(Lahja) oli niin rakkautellinen kaikkia ihmisiä kohtaan. ...Hän kielsi todella itsensä ja eli muille ihmisille, kärsiville ihmisille."*

³⁸⁵ Ks. Kivivuori 1999, 66.

Hursti toi lähetykseen myös mukaan puolisonsa Lahjan yhteiskunnallisesta työstä saaman mitalin ja tämän jakamia pienoisevankeliumeja. Tässä yhteydessä Hursti korostaa jälleen puolisonsa Lahjan into viedä evankeliumia eteenpäin.

Hursti: *"Joka puolella se (Lahja) todisti. Niin se oli semmonen valtava uskon sankaritar. Et mä sanon, että oliskohan siinä melkein, melkein. En mä nyt sano, et äiti Teresa toiseks jäi, mutta kyllä se (Lahja-puoliso) oli valtava todistaja."*

Aito uskovaisuus esitetään kertomuksessa vahvana kuuliaisuutena Jumalalle. Tätä kuvaa esimerkiksi Hurstin kertomus siitä kuinka heidät (hänet ja Lahja) kutsuttiin köyhien auttajaksi.

Hursti: *"No sillon kun se kutsu tuli, niin Jumala sano mulle yöllä, ja ett mun pitää lähtee Lahjan kanssa Lauttasaaren siltojen alle. ...Ja Herra käski mennä Lauttasaaren siltojen alle ja kutsuu kaikki kaverit kotiin sieltä ja me kutsuttiin."*

Sitoutuneisuus "Jeesuksen seuraajana" toimimiseen esitetään kertomuksessa myös toisaalla.

Hursti: *"Että minä ja Lahja päätettiin silloin (kun he tulivat kääntymykseen), että niin kauan kuin elämme, niin me teemme tätä työtä. Ja Lahja nyt on saanut työnsä päätökseen ja päässy kotiin. Ja minä tässä vielä jatkan, niin kauan kuin tässä aikaa on..."*

Aito uskovaisuus esitetään myös alistumisena Jumalan tahtoon.

Hursti: *"Kyllä Lahja olis mielellään, mä näin sen, sydämessään, et olis mielellään tähän työhön vielä jatkanu ja oli kova into, mut Jumala näki hyväksi kutsua kotiin. Eikä sitä voi Jumalan tahtoa (vastustaa), kun kerran rukouksissakin sanotaan, että tapahtukoon sinun tahtosi."*

Lisäksi aito uskovaisuus nähdään luottamuksena, joka on turvautumista Jumalaan kaikissa elämän tilanteissa.

Hursti: *"Lahjan kaikkein kauneimmat sanat mitä mä tiedän, että se sano, niin hän sano sielä, kun olin viimeistä edellisenä iltana, niin hän sano, että parempaan suuntaan on menossa, hyvin väsyneenä ja hiljaisella äänellä, et se sano: Jeesus elää."*

Hurstin edustaman aidon uskovaisuuden tulisi näin ollen ilmetä kääntyneen yksilön kaikissa elämän toimissa ja vaiheissa.

Kertomuksessa Hursti esitetään eräänlaisena hädänalaisten elämän asiantuntijana, jonka omat kokemukset (auttamistyössä) tekevät hänestä legitiimin henkilön myös puhumaan elämän vaikeuksista ja neuvomaan muita. Tämä positiointi tapahtuu Ruokasen Hurstille esittämien kysymysten avulla.

Ruokanen: *"Sä oot Veikko ollu Lahjan kanssa vuosikymmeniä...näitten syrjäytyneitten parissa antamassa toivoa ja rohkeutta. Ja sinun työ on saanu monenlaista yhteiskunnallista tunnustusta, esimerkiksi sekä nykyinen että edellinen presidentti ovat antaneet tunnustusta sinun työllesi...Miltä sinusta tuntuu, onko meidän yhteiskunta jakautumassa jotenkin kahtia? Onko köyhien määrä lisääntymässä? Mikä on sun ohje tämän päivän isille ja äideille, jotka kasvattavat nuoriaan?"*

Hursti ei kuitenkaan halua asettua kertomuksessa tarjolla olevaan yhteiskunnallisen asiantuntijan rooliin. Pikemminkin Hursti tuottaa aidon uskon diskurssia korostamalla kaikissa yhteyksissä ihmisen hengellisen kääntymyksen tärkeyttä.

Hursti: "Sillä ihminen ei elä ainoastaan leivästä, niinku Raamattu sanoo, et sen tietää. Ja vaikka köyhät ja vähäosaset laittas kuinka paljon vaatetta päälle tahansa ja söis kuinka paljon tahansa, niin jos ei sisäinen ihminen muutu näkemään tuon valtavan Jumalan armon ja sen mahdollisuuden päästä osalliseksi tästä valtavasta Jumalan voimasta ja anteeksiantamuksesta, niin se ei paljon hyödytä. Se on ehdoton asia, että ihminen kääntyy ja tulee tuntemaan Jumalan. Ja saa synnit anteeksi. Se on paras alusta ja unilääke. Kun on synnit anteeks saanu."

Hursti: "Tän päivän isä ja äidit ei kyllä taida paljon rukouksista välittää....Olis parempi, että rukoilis, ennen kiittelis Jumalaa ja rukoilis ennen ennen kuin tulee niin kauheen suuria sotia taas, mitä niit on Suomessakin ollu, että kyllä mä kehottasin, vaan ihan kaikkia hallituksen, eduskunnan kaikkia jäseniä sieltä ylhäältä portaasta alas asti rukoilemaan Jumalaa, ja ottamaan Jumalan sanasta varteen. Niin Kallio, Kyösti Kallio presidenttinä kehotti kansaa. Ja kyl mä kehottaisin, että taikka odottaisin ja rukoilisin, et nää päättäjät oikeen todella näyttäis meille tietä. Ottaisivat Kristuksen vastaan itse henkilökohtaisena vapahtajanaan. Niin kyllä alkais muuttua tää meininki."

Hurstin kertomuksen voidaan sanoa edustavan kokonaisuudessaan pikemminkin herätysaarnadiskurssia kuin psykodiskursseja. Kertomus rakentuu kyllä Hurstin kokemusten pohjalle, mutta näitä kokemuksia ei jäsennetä tunnediskurssien avulla. Kertomus ei myöskään tuota psykouskonnollisuuteen liittyvä ns. hyvän myyttiä, jossa usko nähdään positiivisena voimavarana, joka tuottaa henkilölle positiivisia vaikutuksia. Hurstin kertomuksessa Jumala, uskon kohde, nähdään pikemminkin normatiivisena ja absoluuttisena. Hurstin kertomuksessa aito usko nähdään näin ollen ikuiseen elämään pelastavana uskona, kun taas psykouskonnollisuudessa usko nähdään ensisijaisesti tämänpuoleisen elämän laatua parantavana ulottuvuutena.

7 RIPPITUOLI PSYKOTEKSTINÄ

7.1 Psykodiskurssit kerronnallisena strategiana

Olen edellä pyrkinyt osoittamaan, että Rippituoli-ohjelma sisältää runsaasti psykodiskursiivista ainesta. Rippituolissa psykodiskursseilla voidaan katsoa näin olevan vahva merkitys myös uskonnollisen mediarituaalin sisältämien merkitysten, myyttien ja arvojen kommunikoimisessa. Kääntymyskertomusten psykouskonnollisia, erityisesti aitouspuhetta tuottavia diskursseja tarkasteltaessa kertomukset voidaan jaotella kahteen ryhmään niiden sisältämän psykodiskursiivisen aineksen hallitsevuuden mukaisesti.

Vahvat psykokertomukset:

Alkoholisoituneen näyttelijän tarina

Sotalapsen tarina

Masentuneen yrittäjän tarina

Särkyneen missin tarina

Nuoren kapinallisen tarina

Terapeutin tarina

Heikot psykokertomukset:

Elinkautisvangin tarina

Menestyvän poliitikon tarina

"Puliukkojen apostolin" tarina

Vahvoja psykokertomuksia yhdistää toisiinsa ensinnäkin minuutta jatkuvasti tuottava ja refleктоiva puhe. Aito minuus ja aito uskovaisuus tuotetaan näissä kertomuksissa ennen kaikkea tunnustamalla ja uskaltautumalla kohtaamaan oma aito minuus tunteita ja kokemuksia korostavan puheen avulla. Vahvat psykokertomukset sisältävät myös heikkoja enemmän psykodiskursiivisia ja psykokulttuurisia sanastoja ja metaforia kuten esimerkiksi: "omavoimaisuus" (R6:6, R8:6), "toipuminen" (R8:6), "vahvuuteen sairastuminen" (R3:6), "eheytyminen", "hoitaminen" ja "paraneminen" (R5:6, R8:6).³⁸⁶

Heikkojen psykokertomusten kohdalla yhteisenä diskursiivisena strategiana näyttäisi olevan pikemminkin eräänlainen toiminta- ja muutospuhe. Reijo Loikkasen eli Elinkautisvangin tarinas-

³⁸⁶ Kivivuori 1992; Kivivuori 1999.

sa (R2:6) keskeiseksi nousee aidon minän ja uskon tuottamisessa puhe omista "vääristä" valinnoista ja niistä koituneista seurauksista. Kääntymyksen jälkeen taas korostuu puhe "oikeista" valinnoista ja näiden tuottamista myönteisistä seurauksista. Ala-Kapee tuottaa puolestaan Menestyvän poliitikon tarinassaan (R7:6) erityisesti muutospuhetta kasvu- ja kasvatuskurssin avulla. (On opittava virheistä ja yritettävä kasvaa paremmaksi ihmiseksi.) Veikko Hursti "Puliukkojen apostolin" tarinassaan (R9:6) edustaa vahvimmin herätyssaarnadiskurssia. Diskurssi tuottaa ihmisen hengellisen tilan muutokseen tähtäävää puhetta, kääntymistä Jumalan puoleen ja alistumista Jumalan tahtoon. Vahvan ja heikon kategoriat eivät luonnollisestikaan ole absoluuttisia, sillä sekä psyko- että muutosdiskursseja esiintyy molemmissa kategorioissa. (Esimerkiksi psykodiskursseihin liittyvää lapsuuspuhetta tuotetaan myös heikoissa psykokertomuksissa.) Yleisenä kategorisointina jaottelu vahvoihin ja heikkoihin psykokertomuksiin kertoo kuitenkin siitä ensisijaisesta kerronnallisesta ja diskursiivisesta strategiasta, jota kääntymyskertomuksissa on käytetty.

7.2 Psykodiskurssit draamallisena ja myyttisenä strategiana

Psykodiskurssit toimivat Rippituolissa, myös draamallisesta näkökulmasta tarkasteltuna, tärkeänä kerronnallisena strategiana pyrittäessä tuottamaan katsojille elämyksiä. Elämysten tuottaminen on Rippituolille tärkeää ennen kaikkea siksi, että sen avulla ohjelman arvioidaan saavan katsojia. Katsojia taas tarvitaan, jotta ohjelma lunastaisi paikkansa postmodernissa kaupallisessa televisiossa. Aristoteleen "oikean nautinnon" -mallin mukaisesti Rippituoli pyrkii siis tuottamaan elämyksiä ja tunteita katsojille. Tähän tavoitteeseen se pyrkii ensisijaisesti tuomalla ohjelmaan henkilöitä, jotka "avaavat oman sisimpänsä", ongelmansa ja heikkoutensa katsojan kohdattavaksi. Ohjelma on toisin sanoen rakennettu henkilökeskeisyyden varaan. Vieraat esitetään eräänlaisina oman elämänsä sankareina, joilla on kullakin oma dramaattinen elämäntarinansa kerrottavana. Näiden tarinoiden avulla ohjelmassa pyritään tuottamaan katsojille samaistumisen kokemuksia ja tunteita.³⁸⁷ Ohjelman psykodiskursiivisen strategian logiikan mukaisesti pääpaino ei kuitenkaan ole ensisijaisesti kerrotuissa tapahtumissa sinänsä, vaan siinä millaisia tunteita ohjelman vieraat eksplikoivat ja näyttävät tapahtumien ja kokemusten heissä herättävän. Näiden tunneprosessien esittämisessä televisio välineenä ja haastatteluohjelma formaattina toimivat erinomaisesti, sillä ne tarjoavat katsojille mahdollisuuden tehdä itse päätelmiä vieraiden reaktioista esittelemällä heidän kasvojaan, reaktioitaan ja tunteitaan. Hiltunen sanoin: "Tärkeintä ei ole itse toiminta, vaan tv:ssä olevan henkilön reaktio toimintaan"³⁸⁸. Sama pätee myös Rippituoliin: Tärkeintä ei ole toiminta tai tapahtumat, joista ohjelman vieraat kertovat, vaan se kuinka he kokivat nämä tapahtumat ja millaisia tunteita ja

³⁸⁷ Asiaohjelman draamallisesta luonteesta ks. esim. Hiltunen 1999, 187-193.

reaktioita ne heissä herättivät.

Koska erityisesti epäoikeudenmukaisen kärsimyksen tai onnettomuuden esittäminen on tehokas keino saada katsojat välittämään ja kiinnostumaan ohjelmasta, myös Rippituolissa kerrotaan tällaisia kertomuksia. Katsojista pyritäänkin saamaan moraalisen-emotionaalinen ote (Aristoteleen draaman moraalinen ja emotionaalinen taso) erityisesti vieraan ja juontaja-papin välisissä keskustelukohtauksissa. Tämä tapahtuu ennen kaikkea keskustelun kääntymiskertomuksissa tuotettavien lapsuusdiskurssien avulla. Keskeisenä juonteena kertomuksissa on tarinan aloitus, jossa viaton, onnellinen lapsuus aika on menetetty (syinä esimerkiksi perheväkivalta, evakkous, sotalapseksi joutuminen, kuolema, avioero) olosuhteiden tai moraalisesti ongelmallisesti käyttäytyvien läheisten vuoksi. Nämä lapsuudessa koetut muutokset aiheuttavat tarinoiden päähenkilöille ahdistusta ja kärsimystä (R2:6, R3:6, R4:6, R8:6), jota kertomuksissa lähdetään tunnustusdiskurssiin nojautuen purkamaan ja käsittelemään.

Rippituolin kääntymiskertomuksissa Aristoteleen "oikean nautinnon" -mallin mukaista älyllistä samaistumista pyritään puolestaan synnyttämään etenkin keskustelun vaiheessa, jossa ryhdytään tuottamaan aitoa uskovaisuutta. Vaikka kertomuksissa uskoa lähestytäänkin vahvasti tunne- ja kokemusdiskurssien avulla, jolloin pyrkimyksenä on jälleen synnyttää emotionaalista samaistumista, tuodaan kääntymykseen myös älyllisen uskottavuuden ulottuvuus ennen kaikkea nostamalla esille eräitä ristiriitoja. Kääntymystä ei siis Rippituolissa esitetä yksiselitteisesti kaikkien ongelmien ratkaisuna ja automaattina, jonka avulla aito minuus löytyy. Esimerkiksi Alkoholisoituneen näyttelijän (R1:6) tarinassa tuodaan esille selkeästi uskoon tulemisen jälkeenkin seuranneet vaikeudet: työttömyys ja jatkuva alkoholiongelma. Myös Masentuneen yrittäjän tarinassa (R4:6) käsitellään mielenterveysongelmaa, johon päähenkilö sai ylläluonnollisen avun vain joiksikin vuosiksi. Nuoren kapinallisenkin tarinassa (R6:6) korostetaan päähenkilön uskon heikkoutta kääntymyksen jälkeen. Särkyneen missin tarinassa (R5:6) taas tuodaan esille elämä menneisyyden haavojen kanssa. Ainoa tarina, jossa kääntymys todella ratkaisee päähenkilön elämän radikaalisti tuotetaan Elinkautisvangin tarinassa (R2:6). Siinä päähenkilö vapautuu uskoontulonsa jälkeen sekä huumeista että vankilasta. Kokonaisuudessaan myönteisessä, mutta myös ongelmia esittelevässä "aidon uskovaisuuden" tuottamisessa ristiriitojen esittämisellä pyritään tuomaan kertomuksiin uskottavuutta ja "realistisuutta", jotka puolestaan lisäävät katsojan kykyä samaistua ohjelman vieraisiin ja heidän kertomuksiinsa.

Kun katsojat tunnistavat kääntymiskertomuksissa omat ongelmansa, pelkonsa ja toiveensa ja kun ne vielä esitetään heille tunteita, moraalialia ja älyä puhuttelevasti, myös eläytyminen voi-

³⁸⁸ Hiltunen 1999, 191.

mistuu. Tarvitaan kuitenkin vielä neljäs taso, jotta eläytyminen voisi toteutua Aristoteleen käsittein "oikein". Tämä taso on symbolinen. Se tarjoaa katsojalle mahdollisuuden kuvitella tarina omaan elämään sovellettavana myönteisenä ratkaisumallina.³⁸⁹ Rippituolin kään-
tymyskertomustenkin on näin ollen toimittava myös symbolisesti kulttuurisina metaforina, joihin ihmiset voivat verrata omaa elämäänsä, ratkaisujaan ja valintojaan. Koska kulttuurisia vertauskuvia ja malleja tuottavat voimakkaasti ennen kaikkea jaetut ja kerrotut myytit, on Rippituolinkin osallistuttava tähän kulttuuriseen myyttien kerrontaprosessiin. Myyteissä Rippituoli kertoo katsojille heistä itsestään, ihmisenä olemisen luonteesta sekä siitä monimutkaisesta maailmasta, joka katsojia ympäröi. Myyteissä Rippituoli käsittelee näin sekä ontologisella tasolla "olevaisuuden" luonnetta että funktionaalisella tasolla yhteisöllisyyden luonnetta. Kertomisprosessissa Rippituolin myytit paljastavat katsojille mitä asiat merkitsevät, eivät niinkään miten asiat ovat.³⁹⁰

Myyteistä vahvimpana Rippituoli tuottaa edellä esiteltyä psykomyyttiä, kertomusta aidon minuuden kadottamisesta ja uudelleen löytymisestä. Tähän myyttiin liittyy myös lapsuusdiskursissa tuotettu kulttuurinen myytti onnellisesta, mutta toisaalta myös vaikeasta, traumaattisesta, lapsuudesta (R2:6, R3:6, R8:6). Myytti konkretisoituu esimerkiksi kertomuksissa katulapseudesta (R2:6), evakkoudesta (R4:6) ja sotalapseudesta (R3:6). Sankarimyyttejä taas käsitellään kertomalla kulttuurisia myyttejä pärjäämisen pakosta (R1:6, R3:6, R5:6, R8:6, R6:6). Myös miehenä olemista käsitellään sankarimyytin avulla (R6:6). Naiseuteen liittyviä myyttejä kerrotaan esimerkiksi tuottamalla feminiinisenä katseen kohteena olemista (R5:6) ja tuottamalla kertomusta taakkojensa alle uupuvasta yksinhuoltajaäidistä (R1:6). Nämä kerrotut myytit tarjoavat symbolisen samaistumisen ja jäsentämisen tason hyvin erilaisia elämäntarinoita omaaville katsojille: sodan kokeneille, vaikeista kotioloista kärsineille, kulttuuristen pärjäämisodotusten ja suorituspainneiden alla taistelleille ja taisteleville.³⁹¹

Kiteyttäen: Rippituolin sisältämän draamallisen logiikan voidaan sanoa etenevän seuraavanlaisesti: Mitä voimakkaammin katsoja eläytyy ja samaistuu (emotionaalisesti, moraalisesti, älyllisesti ja symbolisesti) ohjelman henkilöihin ja näiden kertomuksiin, sitä todennäköisemmin häntä puhuttelevat myös kertomusten päähenkilöjen uskoontulokokemukset ja representoidut jumalasuhteet. Psykodiskursseihin kiedotun draamallisen elämyksen voidaankin sanoa toimivan Rippituolissa ennen kaikkea välineenä, jonka avulla ohjelma pyrkii kommunikoidaan uskonnollisia merkityksiä.

³⁸⁹ Hiltunen 1999, 149-151, 202-204.

³⁹⁰ Honko 1972, 113; Bellah 1992, 3. Ks. myös Silverstone 1988, 23-24.

³⁹¹ Median kertomista kulttuurisista myyteistä ks. esim. Hietala 1996, 118-137; Goethals 1993, 25-53; Larson 1998, 214-231.

7.3 Psykodiskurssit mediarituaalisena strategiana

Kuten jo luvussa neljä Robert Wuthnowiin ja "uuteen kulttuurisosiologiaan" viitaten esitin, edustan tässä työssä näkemystä, jossa uskonnollisten merkitysten katsotaan sijaitsevan nimenomaisesti kulttuurisissa tuotteissa – rituaaleissa, seremonioissa ja diskursseissa - joissa näitä merkityksiä kommunikoidaan. Syvennyn siis seuraavassa tarkastelemaan Rippituolin sisältämiä uskonnollisia merkityksiä kristillisen mediarituaalin tuottamien psykodiskurssien kontekstissa.

Psykodiskurssien roolia, merkitystä ja tehtäviä uskonnollisessa mediarituaalissa, Rippituolissa voidaan hahmottaa seuraavan kaavion avulla:³⁹²

RIPPITUOLISSA PSYKODISKURSSIEN AVULLA:

Rituaali

Todellisuus

Havainnollistetaan:

- *ilmaistaan kollektiivista kokemusta
- *luodaan yhteyttä, emotionaalisesti ja symbolisesti

Toistetaan kulttuurista kaavaa:

- *luodaan samanaikaista osallistumista nykyisyydessä
- *esitetään ihmisten välinen kommunikaatiomalli
- *yhdistetään (mediarituaaliin) osallistujat tarinaan, toisiinsa ja elämään

Strukturoidaan aikaa ja tilaa:

- *luodaan yhteys historiallisen menneisyyden ja nykyisen fyysisen ympäristön välille
- *ilmaistaan metaforisesti ihmisten identiteettiä
- *luodaan järjestystä ja määritellään rooleja

Siirretään ja muunnetaan todellisuutta:

- *ylitetään liminaalitila luomalla uusi todellisuuden taso
- *muunnetaan ja murretaan maallinen pyhäksi

Esitetään julkisesti kulttuurin keskeisiä arvoja:

Luodaan, ylläpidetään ja sopeutetaan todellisuutta:

³⁹² Kuvio on muokattu Michael Realin mediakulttuurin rituaalisten funktioiden kaavion

Psykodiskurssit toimivat Rippituoli-ohjelmassa siis ensinnäkin jo psykouskonnollisesti orientoituneiden katsojien ajattelumallien ja yhteisöllisyyden tunteiden vahvistajana. Toisaalta psykouskonnolliset diskurssit toimivat myös kanavana kohti psykouskonnollisten kokemusten saavuttamista ja siten ne auttavat yksilöjä jäsentämään itseään osaksi laajempaa uskonnollista yhteisöä. Näin ne myös vähentävät epävarmuuden ja kaaoksen tunteita ja luovat katsojien maailmaan sisäistä järjestystä. Psykosanastojen avulla synnytetään kollektiivinen yhteys ja kokemus, tarve kohdata oma aito minuus tunnustamalla heikkous ja rikkinäisyys. Näin luodaan kommunikaatiomalli ihmisten keskinäiselle vuorovaikutukselle ja tuotetaan samalla tietynlaisia kulttuurisia roolimalleja (esimerkiksi "tunnustaja" ja "auktorisoitu kuuntelija"). Laajemmin tarkasteltuna psykodiskurssit ja psykomyytin kerronta osallistuvat myös psykokulttuurin luomiseen ja ylläpitämiseen. Careyn rituaalisen kommunikaationäkemyksen mukaisesti psykodiskurssien avulla Rippituolissa siis itse asiassa luodaan, ylläpidetään ja sopeutetaan tietynlaista uskonnollista todellisuutta.³⁹³

7.4 Psykodiskurssien mediateologiset funktiot

Psykouskonnollisuutta tuottavat psykodiskurssit tarjoavat puhettavan olla yhteydessä yli-luonnolliseen ja pyhään. Näin ne käyvät rajanvetoa maallisen ja pyhän välillä tarjoten kulttuurisen mallin pyhän kohtaamiselle. Psykodiskurssien tuottama psykouskonnollisuus representoi myös tiettyjä kulttuurisia arvoja. Keskeiseksi arvoksi nostetaan yksilöllisyys, individualismi. Psykouskonnollisuudessa esille nousevat subjektiiviset motiivit objektiivisten tarpeiden sijasta, individualistinen minä-reflektointi kollektiivisen moraalin etsinnän jäädessä taustalle.³⁹⁴ Oikeaa aitoa ja tervettä minuutta ja uskovaisuutta määrittävät yksilön omat tunteet ja kokemukset. Yhteys yli-luonnolliseen, pyhään, toisin sanoen aito jumalayhteys saavutetaan minä-reflektion; heikkouden ja omavoimaisuuden tunnustamisella. Tähän Jumala vastaa sovituksella, luvaten uudessa yhteydessä eheyttää, rakastaa ja huoltaa minuutensa paljastanutta yksilöä. Psykouskonnollisuudessa ihminen tuottaa itse minäreflektoinnissaan syntisyytensä, syyllisyytensä ja rikkinäisyytensä. Siihen ei tarvita Jumalan lain julistamista, ihmisen syntiseksi ja sitä kautta myös Jumalan vihan kohteeksi osoittamista pyhän transsendentin taholta. Tällainen jumalasuhte nähdään itse asiassa aidon uskovaisuuden ja minuuden negaationa, epäterveenä, sairaana, ihmistä ahdistavana ja rajoittavana uskonnollisuutena.³⁹⁵ Psykodiskurssit suuntaavat näin katsojiensa uskonnollisia ajattelutapoja ja tarjoavat samaistumisen ja eläytymisen kautta uskonnollisia identiteettimalleja sekä strategioita ratkaista ja tulkita oman elämän ongelmia psykouskonnollisuuden

pohjalta. Real 1996, 47.

³⁹³ Carey 1990.

³⁹⁴ Ks. Peck 1997, 238; Beyer 1994, 87.

³⁹⁵ Ks. Kivivuori 1999, 20-21, 66.

avulla. Uskontososiologi Peter Bergerin käsitteitä lainaten psykodiskurssit tuottavat "symbolisen universumin", jossa maailma jäsentyy "pyhään järjestykseen" juuri psykouskonnollisen logiikan mukaisesti.³⁹⁶

Psykodiskursseja sisältävänä uskonnollisena mediarituaalina Rippituoli tarjoaa katsojien erilaisille ja -asteisille ongelmille selityksen, psykodikean, jonka valossa elämän vastoinkäymiset ja ahdistukset näyttäytyvät mielekkäänä osana esimerkiksi uhriksi (traumaattinen lapsuus) joutumisen ja toipumisen kertomusta. Elämä saa Kivivuoren termein uuden merkityksen esimerkiksi minuuden "sairauden" tiedostamisen kautta. Tällaisen diagnoosin kuuleminen ohjelmassa antaa parhaimmillaan katsojalle vahvan kokemuksen omasta identiteetistä. Olen joku, koska minulla on tällainen "sairaus". Samalla ohjelma tarjoaa myös uskonnollisen mallin, ratkaisun kuinka tästä "sairaudesta" voi parantua aidon jumalasuhteen avulla.³⁹⁷

Psykodiskursseissa tuottamansa psykouskonnollisuuden myötä Rippituolin mediateologia on jäsennettävissä myös osaksi Wuthnow'n määrittelemää uudelleenrakentunutta uskonnollisuutta, jota kutsun tässä postmoderniksi uskonnollisuudeksi.³⁹⁸ Postmodernin uskonnollisuuden ilmenemismuotona Rippituolin uskonnollinen sanoma tuodaan esille terapiaan, kokemuksiin ja tunteisiin pohjautuvaan oivaltamiseen nojautumalla, ei niinkään dogmaattiseen analyttiseen jäsentelyyn tukeutumalla. Rippituolin keskiössä ovat ihmiset, yksilöt, "minuus" ei esimerkiksi kirkon kollektiivinen usko. Rippituoli edustaa tekijäjoukkonsa myötä myös postmodernille uskonnollisuudelle tyypillistä uskonnollisen yhteisön muotoa, suhteellisen itsenäistä ja pientä yhteisöä, Tuomasyhteisöä. Yhteisöön sitoudutaan yksilöllisten valintojen kautta ja sitä kannattelevat jäsenten väliset vuorovaikutussuhteet, eivät niinkään institutionaaliset rakenteet, vaikka yhteisö virallisesti toimiikin luterilaisen kirkon sisällä. Tätä piirrettä korostavat myös liikkeen jäsenet itse.³⁹⁹ Lisäksi postmodernille uskonnollisuudelle tyypillisesti Rippituoli korostaa julkisia seremonioita ja rituaaleja. Näitä muotoja ei nähdä ihmistä vieraannuttavina, vaan pikemminkin keinoina tuottaa aitoja elämyksiä ja uskonnollisia kokemuksia, joita puolestaan tarvitaan postmodernien uskonnollisten identiteettien synnyttämiseksi ja ylläpitämiseksi.⁴⁰⁰

³⁹⁶ Bergerin uskontososiologisista muotoiluista Berger 1990.

³⁹⁷ Kivivuori 1999, 128.

³⁹⁸ Wuthnow 1989b; Hoover 1998, 33-34.

³⁹⁹ Ruokanen 1993.

8 RIPPIITUOLIN POSTMODERNI MEDIALOGIIKKA

8.1 Psykodiskurssit osana terapeutista televisiota

Postmodernissa televisiossa Rippituoli-ohjelmassa käytetyt psykodiskurssit toimivat siis 1) Ohjelman omana kerronnallisena strategiana ja uskonnollis-kulttuuristen merkitysten tuottajana. 2) Mutta laajemmin myös "tekstuaalisena siltana" suhteessa mediakontekstiin. Toisin sanoen psykodiskurssien voidaan nähdä toimivan myös maallisen ("sekulaarien ohjelmien") ja pyhän ("uskonnollisten ohjelmien") välisen raja-aidan murtajana mediassa. Tällä tarkoitetaan sitä, että pyhän, yliluonnollisen kommunikoimisessa käytetyt psykodiskurssit kuuluvat laajasti ottaen terapeutisiin diskursseihin, joita postmoderni televisio hyödyntää varsin monissa erilaisissa ohjelmagenreissä. Näin psykopuheen käyttö liittyy kristillisen Rippituoli-ohjelman osaksi myös postmodernia mediakulttuuria. Ohjelman vastaanoton näkökulmasta terapeutinen eetos tarjoaa myös yhden keskeisen medialogisen tulkintakoodin, jonka avulla katsojat tulkitsevat Rippituoli-ohjelmaa ja antavat sille merkityksiä.⁴⁰¹

Liittyessään osaksi postmodernia televisiossa ja mediakulttuurissa ilmenevää terapeutista eetosta psykodiskurssein tuotettu psykouskonnollisuus pyrkii kommunikoimaan uskonnollisia merkityksiä tavalla, joka on siis puhumisen ja kuuntelemisen tapana tuttu televisiokulttuurisessa ympäristössä. Juuri terapeutinen eetoshan nostaa Mimi Whiten käsittein postmodernissa mediakulttuurissa televisuaalisen "kommunikaation" henkilö- ja hyödykesuhteita sekä sosiaalisia suhteita hallitsevaksi paradigmaksi. Lainaamalla psykologian käsitteistöä uskonnollisille ilmiöille ja kokemuksille pyritään antamaan myös (media)kulttuurista legitimizeettiä. Liittymällä mediakulttuurissa hyväksytyyn tapaan kommunikoida merkityksiä psykodiskurssit rakentavat myös siltaa yksityisessä tilassa tapahtuvan (privaatin, henkilökohtaisen uskonnollisen kokemuksen) ja julkisessa tilassa, televisiossa tapahtuvan (julkisen uskonnollisen kokemuksen) välille.⁴⁰² Yhteistä psyko- ja terapeutisia diskursseja sisältävissä kristillisissä ja sekulaareissa ohjelmissa on se, että molemmissa ohjelmatyypeissä ongelmat sekä esitetään että ratkaistaan tunnustukselliseen, terapeutiseen ja psykologisoivaan narratiiviin nojautuen. Yhteistä psykodiskursseja ja terapeutisia diskursseja sisältäville ohjelmille on myös se, että sekä ohjelmien roolihenkilöt että katsojat "synnyttävät" näissä ohjelmissa oman sosiaalisen paikkansa ja identiteettinsä juuri tunnustamisen ja terapeutin puheen avulla. Tällä tavoin uskonnolliset tai kristilliset ohjelmat voivat sekulaarien lailla päästä tarjoamaan uusia subjektiviteetin muotoja (esimerkiksi aitoa

⁴⁰⁰ Ks. Kivivuori 1999, 113-116.

⁴⁰¹ Ks. esim. White M. 1992; Peck 1997; Altheide & Snow 1991.

⁴⁰² Ks. White M. 1992; Peck 1997; Peck 1995, 58-81.

minuutta ja uskovaisuutta).⁴⁰³

8.2 Kristilliset versus sekulaari-uskonnolliset kertomukset

Tutkimuksen teoria- ja metodiluvuissa pyrin osoittamaan, että etenkin postmodernin ajan mediaa (ja aivan erityisesti televisiota) on mahdollista tarkastella uskonnollisena ilmiönä. Television uskonnolliset funktiot ilmenevät muun muassa siinä, että televisio osallistuu Hooverin ja Venturellin käsittein kulttuuriseen sakralisaatioprosessiin⁴⁰⁴ luomalla ja ylläpitämällä yhteisöllisiä riittejä ja kertomalla sekä dramatisoimalla kulttuurisesti jaettuun myyttejä. Näissä rituaaleissa ja myyteissä televisio käy kulttuurista rajanvetoa pyhän ja maallisen välillä. Kertomiensa ja rituaalisesti dramatisoimiensa myyttien avulla televisio osallistuu myös maailman luonteen ja olemuksen sekä oman paikkamme ja identiteettimme määrittelyyn. Myyttisenä ja rituaalisena, sanalla sanoen uskonnollisia funktioita sisältävänä välineenä, televisio auttaa meitä ymmärtämään itseämme ja tarjoaa meille välineitä käsitellä esimerkiksi kulttuurissa kohtaamiemme uhkia ja ristiriitoja. Näin televisio tarjoaa myös malleja käyttäytymisellemme ja toiminnallemme.⁴⁰⁵ Tiivistäen postmoderni televisio toimii uskonnollisena ja myyttisenä tilana sekä pyhän ja maallisen dialogin kenttänä erityisesti kolmella eri alueella ja tavalla: 1) Televisio integroi "selittämätöntä" osaksi "arkijärjellistä" kulttuurista konsensusta. 2) Televisio pyrkii tuottamaan täydellisiä yhteisöjä. Siksi televisiossa myös konfrontoidaan yhteisön sosiaalisten käytäntöjen valtara-kenteita. 3) Televisio pyrkii tuottamaan minuutta. Se tarjoaa autenttisia identiteettimalleja ja pyrkii ratkaisemaan ihmisten henkilökohtaisten ja sosiaalisten identiteettien välisiä konflikteja.⁴⁰⁶

Lähden seuraavassa laajentamaan Rippituoli-ohjelman uskonnollisten kertomusten tarkastelua suhteessa postmodernin ajan median kertomiin kertomuksiin. Pyrkimyksenäni on asettaa "uskonto" ja "media", kristillinen ja sekulaari-uskonnollinen aines vuorovaikutukselliseen suhteeseen. Tähän pyrin tutkimalla Rippituoli-ohjelman kertomia uskonnollisia kertomuksia ja postmodernin median kertomia sekulaari-uskonnollisia kertomuksia nimenomaisesti median sisältämän terapeutin eetoksen kehityksessä.

⁴⁰³ White M. 1997, 56-57.

⁴⁰⁴ Hoover & Venturelli 1996, 251-265.

⁴⁰⁵ Goethals 1993, 25; Hietala 1996, 118-121.

⁴⁰⁶ White R. 1997, 47. Median myyttisestä luonteesta ks. myös Silverstone 1988, 23-24.

8.3 Televisio "selittämättömän arkijärjellistäjänä"

Uskonnollisen viestinnän tutkijan Gregor Goethalsin mukaan televisio pyrkii integroimaan "selittämätöntä" osaksi "arkijärjellistä" erityisesti kertomalla myyttiä niin fakta- kuin fiktio-ohjelmissaankin vapaasta informaation kulusta. Tällä Goethals tarkoittaa suurta kertomusta demokratiaa ja sananvapautta rakentavasta, puolustavasta ja ylläpitävästä mediasta. Vapaan informaation myytistä seuraa Goethalsin mukaan kaksi toisiinsa liittyvää ajatuskulkua: 1) Jos jotakin tärkeää tapahtuu, media kertoo siitä meille. 2) Jos emme näe jotakin televisiosta, kuule siitä radiosta, lue asiasta lehdistä tai törmää siihen internetissä, sitä ei ole tapahtunut. Se ei ole olemassa.⁴⁰⁷ Goethalsin mukaan juuri tämän suuren kertomuksen, eräänlaisen länsimaisen mediakulttuurin "perusmyytin" kertojana media tekee itsestään länsimaisen yhteiskunnan keskeisimmän todellisuuden, elämän luonteen ja arvojen määrittelijän, symbolien tuottajan ja merkitysten synnyttäjän, siis antropologisesti määriteltynä uskonnollisia funkitoita omaavan instituution.⁴⁰⁸ Goethalsin ajatuskulkuja seuraten onkin mielekästä esittää kysymys: Mitä me olemme nähneet suomalaisessa postmodernissa televisiossa 1990-luvulla ajanjaksolla, jolloin Rippituoli-ohjelmakin esitettiin? Mitä televisio on siis tuona ajanjaksona pyrkinyt "arkijärkeistämään" ja mitä se on osoittanut tuona vuosikymmenenä olemassaolevaksi? Koska olisi tutkimuksellisesti mielekästä lähteä hahmottamaan koko vuosikymmenen ohjelmatarjontaa, olen päättänyt käsittelemään sekulaari-uskonnollisen median tuottamia myyttejä ja kertomia kertomuksia lähinnä esimerkinomaisesti kolmen kotimaisen ohjelmasarjan avulla.⁴⁰⁹

Ohjelmien valintakriteereinä toimivat ajankohta (niiden piti sijoittua jokseenkin samalle ajalliselle tarkastelujaksolle Rippituoli-ohjelman esittämisen kanssa eli 1990-luvulle), kotimaisuus (tätä tarvittiin edellytyksenä kontekstuaalisesti toimivan vuorovaikutusasetelman luomiseksi Rippituolin ja sekulaari-uskonnollisten mediakertomusten välille) ja "saatavuus" (ohjelmista piti olla valmista analyysimateriaalia tutkimuskirjallisuudessa). Myös ohjelmien suosiolla oli oma merkityksensä. Se, että jotkut ohjelmat nousevat erityisen suosituiksi ja katsotuiksi kertoo Hietalan mukaan niiden kyvystä puhutella katsojia ja toimia jonkinlaisena yhteisön ongelmien peilinä. Tällöin niillä voidaan katsoa olevan myös kykyä "arkijärjellistää selittämätöntä", käsitellä esimerkiksi tiettyjä ihmisryhmiä tai kokonaisia kansakuntia kohdanneita ristiriitoja ja uhkia.⁴¹⁰ Valituiksi tulivat siten kolme 1990-luvun suosittua kotimaista draamasarjaa: Metsolat (TV2),

⁴⁰⁷ Goethals 1993, 31.

⁴⁰⁸ Goethals 1993.

⁴⁰⁹ Varsin hyvän käsityksen suomalaisen 1990-luvun television ohjelmatarjonnan yleisistä ja suurista linjoista saa Heikki Hellmannin väitöstutkimuksesta. Hellman 1999.

⁴¹⁰ Hietala 1996, 121.

Puhtaat valkeat lakanat (MTV3) ja Ruusun aika (MTV3).⁴¹¹

Millaisia myyttisiä kertomuksia sarjat sitten käyttivät "selittämättömän arkijärjellistämässä"? Metsolat-sarjan kohdalla Hietala nostaa keskeiseksi kulttuurisen myytin nostalgisesta menneisyydestä ja kadotetusta paratiisista. Hietala nimittää Metsoloita 1900-luvun suureksi suomalaiseksi pastoraaliksi, jossa merkittävänä juonteena oli suomalaisten juurien ja agraarin menneisyyden käsitteleminen. Sarja sijoittui Kainuun maaseudulle, joskin sillä oli henkilöjensä kautta kontakteja myös joihinkin Etelä-Suomen kaupunkeihin. Hietalan mukaan ohjelma edusti eräänlaista nostalgista kaipuuta menneisyyteen, aikaan jolloin Suomi ei ollut vielä kokenut kaupungistumista, maaltapakoa ja rakennemuutosta. Varsinkin kaupungistumisen myötä maaseudusta on tullut täydellinen menneisyys epätäydelliselle nykyisyydelle ja epävarmalle tulevaisuudelle, toteaa Hietala viittaamalla John Rennie Shortiin.⁴¹²

Sarjan suosio ei kuitenkaan perustu pelkästään sen käsittelemiin aiheisiin, vaan myös siihen ajankohtaan, jolloin sitä esitetään. Juuri 1990-luvulla Metsoloiden esittämisen aikaan Suomessa elettiin ajanjaksoa, jolloin "suomalaisuus" joutui monin tavoin uhatuksi. 1980-luvun lopun kasinopelin vuodet olivat juuri takana ja maa oli syöksynyt lamaan. Hietalan mukaan Metsoloiden avulla suomalaiset saattoivat kokea yhdessä rituaalisen ja terapeutin, psykoanalyttisin termein ilmaistuna regressiivisen fantasian, paluun suomalaisuuden juurille maaseudulle.⁴¹³

Toisena käsiteltävänä draamasarjana on Puhtaat valkeat lakanat, jossa seurattiin Raikkaan perheen tarinaa. Myös tässä sarjassa katse käännettiin kohti menneisyyttä, aina 1960-luvulle asti. Ohjelma noudatti näin ollen Metsoloiden tavoin nostalgista menneisyyteen paluun myyttiä. Puhtaissa valkeissa lakanoissa käsiteltiin ja tulkittiin suomalaista lähihistoriaa kolmenkymmenen vuoden säteellä perheen yksittäisten jäsenten elämäntarinoiden kautta. Yhteiskunnallinen kehityskaari ulottui siinä ajassa 60-luvun sosiaalisesta noususta 70-luvun hyvinvointivaltion rakennusvaiheen kautta 80-luvun kasinotalouteen. Metsoloista ja Ruusun ajasta poiketen sarjassa käsiteltiin myös selkeästi poliittista menneisyyttä, Kekkonen aikaa ja taistolaisuutta.⁴¹⁴

Veijo Hietalan mukaan myös Puhtaat valkeat lakanat toimi kulttuurin murrosten välittäjänä, yhteisöllisenä medioituna terapiakertomuksena esittämällä narratiivin, joka tarjosi katsojille

⁴¹¹ Valitessani ohjelmia olin tietoinen siitä, että draamat edustavat täysin erilaista genreä kuin Rippituoli, jolloin myös ohjelmiin kohdistuvat tulkintaodotukset ovat luonnollisesti erilaiset. Kertomuksia ja myyttejä tarkastelevassa lähtökohdassa jaottelulla fakta- ja fiktio-ohjelmiin ei kuinkaan ole ensisijaista merkitystä.

⁴¹² Hietala 1996, 121-124; Short 1991.

⁴¹³ Hietala 1996, 124-130.

⁴¹⁴ Ruohonen 1997, 22-24.

mahdollisuuksia selittää, ymmärtää ja prosessoida nykytilanteeseen johtaneita syitä. Lisäulottuvuutensa sarjalle antoi Hietalan mukaan myös sen sisältämä moraalinen eetos. Puhtaat valkeat lakanat osoitti Hietalan tulkinnaissa, "millaiset ihmiset ja asenteet turmelivat hyvinvointi-Suomen eettisen perustan liaten puhtaat valkeat lakanat". Menneisyys pitää selittää ja kertoa kokevien ja tuntevien yksilöiden kautta, jotta Suuri Suomalainen Kertomus kyetään taas eheyttämään, Hietala huomauttaa.⁴¹⁵

Myös Voitto Ruuhonen tiivistää Metsoloiden ja Puhtaiden valkoisten lakanoiden tehtävät erityisesti terapeuttisesta näkökulmasta käsin. Tiivistelmää voidaan lukea myös analyysinä siitä, kuinka nämä sarjat pyrkivät "arkijärjellistämään selittämätöntä":

*"1990-luvun reaali maailman ja draamasarjojen kuvaaman kunniallisen menneisyyden välillä on katkos, jonka Metsoloiden tai Puhtaiden valkeiden lakanoiden kaltaiset sarjat terapeuttisesti täyttävät. Ne tuovat nähtävillämme todellisuuden, joka on sosiaalisesti hierarkkinen ja jäsentynyt, todellisuuden, jossa jokaisella on oma oikea paikkansa ja jossa rehellinen ihminen menestyy. Puolitoista miljoonaa katsojaa ei voi olla väärässä; kansallisen terapian tarvetta ei pidä vähätellä."*⁴¹⁶

Whiten jäsenyyksen mukaisesti tarkasteltuna Rippituoli-ohjelman tuottamissa uskonnollisissa kertomuksissa selittämätön, jota pitää "arkijärjellistä" on ensinnäkin ihminen itse, hänen tosi olemuksensa ja oma paikkansa maailmassa sekä toiseksi suhde yliluonnolliseen, Jumalaan. Näitä selittämättömiä ulottuvuuksia Rippituolissa lähestyttiin kääntämällä katse kohti ihmisen sisintä ja tämän henkilökohtaista menneisyyttä. Monet ohjelmassa kerrotut kääntymyskertomukset lähtivätkin liikkeelle lapsuudesta, menneisyydestä (katulapseus R2, sotalapseus R3, evakkous R4). Rippituoli tarjoaa näin kulttuurisen mallin: tutkimalla omaa menneisyyttä voi ymmärtää myös omaa nykyisyyttä. Sisäinen introspektio eli omien tunteiden ja kokemusten tutkiminen esitetään avaimeksi myös ihmisen ja Jumalan suhteen "arkijärjellistämiseksi". Ajattelu noudattaa logiikkaa: oivaltamalla oman heikkouteni ja vajavaisuuteni avaudun vastaanottamaan aidosti Jumalan rakkauden ja anteeksiannon.

⁴¹⁵ Hietala 1996, 129-130.

8.4 Televisio "täydellisen" yhteisön tuottajana

Yksi median uskonnollisista funktioista on Robert Whiten mukaan pyrkimys tuottaa täydellisiä yhteisöjä. 1990-luvulla suomalaisessa televisiossa "täydellisen" yhteisön malliksi nostettiin etenkin Metsoloissa idealisoitu maalaisyhteisö menneisyydessä. Ilmiötä voisi tulkita sosiologisin termein eräänlaiseksi Gemeinschaft-romantiikaksi. Malli ei ole funktioiltaan suinkaan realistinen, vaan pikemminkin eskapistinen, mikä puolestaan sopii television rituaalis-viihteelliseen luonteeseen, pyrkimykseen tarjota elämyksiä ja pakoa arjesta. Toiseksi keskeiseksi ihanteelliseksi yhteisöksi nousee perhe, etenkin Ruusun ajassa. Kertomus toteuttaa eräänlaista psykokulttuurista aitouden myyttiä, pyrkimystä luoda yhteisö, jossa kukin voi toimia aitona itsenään peilaamalla ja refleктоimalla tunteitaan ja kokemuksiaan jatkuvasti läheisen yhteisön sisäisissä vuorovaikutussuhteissa.⁴¹⁷

Televisiosarja Ruusun aika keskittyi tarinassaan kodin ja tunne-elämän korostamiseen. Ohjelmaa voisi luonnehtia perhesarjaksi, joka toimi ensisijaisesti uudenlaisen urbaanin täydellisen yhteisön eli perheen mallintajana ja sen sisältämien vuorovaikutussuhteiden käsittelijänä. Ruusun ajassa huomio kiinnittyi siis perheeseen ja sen roolia koskeviin muutoksiin: uusperheisiin ja urakeskeisyyteen. (Ruusun ajan uusperheen muodostavat lääkäri-isä, hallintojohtaja-äiti ja yksi yhteinen lapsi. Kaksi muuta olivat vanhempien edellisistä avioliitoista. Lisäksi perheeseen kuului samassa taloudessa asuva isoäiti.) Ohjelma toimikin näin ollen eräänlaisena katsomisajankohtana nykyisyyden, perhettä ja siinä olevien jäsenten nais-mies, vanhempi-lapsi, äiti-isä suhteita koskeneiden muutosten "arkijärjellistäjänä". Metsoloiden ja Puhtaiden valkeiden lakanoiden tavoin Ruusun aika ei siis edusta ajallisesta perspektiivistä tarkasteltuna samanlaista nostalgisen paluun myyttiä, sillä myös sarjan kerrottu aika, 1980-luvun loppu, osui lähes yhteen esitettävän ajan kanssa.⁴¹⁸

Voitto Ruohonen on tulkinnut, että Ruususen perheen kautta katsojille mahdollistui hahmottaa uuden keskiluokan elämäntapaa. Ruususet olivat sosiaalisen nousun myötä omaksuneet uudenlaisia elämäntapantottajia, joissa painottuivat ihmissuhteiden merkitys sekä uran, kodin ja perheen yhteensovittamisen problematiikka.⁴¹⁹ Erityistä Ruusun ajassa oli Hietalan mukaan se, että siinä ei katsojille tarjottu enää mitään yhtä oikeaa moraalikoodia, kuten oli tehty aikaisempien vuosikymmenten suomalaisissa elokuva- ja tv-perheiden elämää seuraavissa sarjoissa kuten esimerkiksi Suomisen perheessä ja Tammeloissa. Ruusun ajassa perheen eri jäsenten edustamat

⁴¹⁶ Ruohonen 1997, 30.

⁴¹⁷ Pisimmälle kodin ja tunne-elämän korostaminen on viety saippuaopperoissa, jotka kerronnallisesti rakentuvat pääosin perheyhteisön sisäisten vuorovaikutussuhteiden reflektionille, tuottaen ja ylläpitäen näin aitouden myyttiä. Ks. esim. Hietala 1992, 90-96.

⁴¹⁸ Ruohonen 1997, 18-22; Hietala 1992, 95-96.

⁴¹⁹ Ruohonen 1997, 18-19.

erilaiset näkökulmat voitiin kaikki perustella yhtä oikeiksi. Ohjelma edustikin Hietalan käsittein eräänlaista "emotionaalista realismia".⁴²⁰ Ruusun aika tarjosi katsojille siis ennen kaikkea mahdollisuuden projisoida omia perhe-elämään liittyviä tuntemuksiaan ja asemaansa sarjan roolihahmoihin. Sarja toimi sosiaalisena terapiana, peilinä, muistutuksena siitä, että omat ongelmamme ja reaktiomme ovat normaaleja. Problemaattisten henkilöahmojen kautta katsojille tarjoutui mahdollisuus rakentaa turvallisesti ja terapeuttisesti suhdetta omaan menneisyyteen, perinteisiin ja arvoihin.⁴²¹ Ruohonen näkee juuri ihmissuhteiden jatkuvan problematisoimisen 1980-luvun jälkipuoliskolla nousseeksi keskeiseksi piirteeksi. Perhesuhteiden merkitystä sarjassa korosti myös se, että Ruusun perheen jäsenten ulkopuoliset sosiaaliset suhteet kuvattiin varsin ohuesti. Suvun ja lähiyhteisön merkitys oli siis jo korvautunut perheen sisäisillä suhteilla ja keskusteluilla. Tässä sarja poikkesikin merkittävästi esimerkiksi Metsoloista, jossa elettiin perheen ohella myös selkeämmin yhteisössä ja yhteisön kautta.⁴²²

Rippituoli-ohjelman tuottama täydellinen yhteisö on ennen kaikkea Tuomasyhteisö. Se oli ainoa selkeästi esille nostettu laajempi yhteisö, johon ohjelman vieraat eksplisiittisesti ilmaisivat liittyvänsä (esimerkiksi R1, R4, R5 ja R6). Täydellinen uskonnollinen yhteisö on Rippituolissa yhteisö, jossa jokainen voi olla sellainen kuin on ja jossa rukoillaan yhdessä itsen ja toisten puolesta. Täydellisessä uskonnollisessa yhteisössä koetaan myös aitoa jumalayhteyttä, esimerkiksi ehtoollisella. Toinen uskonnollisten kertomusten vahvasti tuottama täydellinen yhteisö on ydinperhe. Juuri ydinperhe on Rippituolin edustamalle psykouskonnollisuudelle ja psykokulttuurille keskeinen primaariryhmä. Psykokulttuurille tyypillisesti myös Rippituolissa ongelmista oli tullut yksityisiä, ydinperheen ongelmia. Keskiöön nostettiin perheen jäsenten sisäinen eheytyminen, toipuminen ja läheisten vuorovaikutussuhteiden aitouden tarkkailu ja analysointi.⁴²³ Perhe tuotettiin Rippituolin kertomuksissa ensisijaisesti tunnesidosten avulla (esimerkiksi äiti, joka puolustaa lapsiaan R1; poika, joka pelkää isäänsä R2; tyttö, joka kokee ristiriitoja kahden perheen välissä R3; vaimo, joka suree menetettyä puolisoaan R7; vaimo, joka ei ole kyennyt elämään avioliitossa, äiti, joka on satuttanut lapsiaan R8; mies, joka muistelee rakkaudella edesmennyttä puolisoaan R9.) Kiteyttäen: Rippituolin tuottama täydellinen perhe on perhe, jossa aidot ihmiset ovat tunnevuorovaikutuksessa keskenään.

⁴²⁰ Hietala 1992, 95.

⁴²¹ Ruohonen 1997, 18-21; Hietala 1992, 94-96.

⁴²² Ruohonen 1997, 21.

⁴²³ Psykokulttuuriin liittyvää ydinperhedynamiikkaa on analysoinut myös Kivivuori. Kivivuori

8.5 Televisio minuuden tuottajana

Robert Whiten jäsenyksessä kolmas television uskonnollisista funktioista on pyrkimys tuottaa minuutta ja identiteettiä/identiteettejä.⁴²⁴ Televisio siis tarjoaa katsojille erilaisia minuuden ja identiteetin malleja muun muassa imagojen, diskurssien, kertomusten ja speaktaakkeliin avulla. Lisäksi televisio pyrkii ratkaisemaan ihmisten henkilökohtaisten ja sosiaalisten identiteettien välisiä konflikteja. Toisin sanoen se tarjoaa representaation muotoja, jotka auttavat katsojia luomaan ja käsittämään asemamme yksityisinä ja kollektiivisinä subjekteina. Rakentaessaan minuuttaan ja identiteettiään katsoja samanaikaisesti sekä samaistuu että torjuu representaatioita ja malleja, näin esittää Hietala. Tässä samaistumisprosessissa katsoja sisäistää joitakin piirteitä, mutta torjuu toisia, projisoimalla ne minuutensa ulkopuolelle.⁴²⁵

Kaikissa kolmessa edellä esitellyssä draamasarjassa identiteettiä käsitellään tavalla tai toisella suhteessa kulttuurissa tapahtuneisiin yhteisöllisyyden muutoksiin. Keskeiseksi kerronnalliseksi voimaksi nousee tällöin Ruohosen mukaan menneisyyteen kohdistettu nostalgia. Ruohonen tarkastelee tv-sarjojen nostalgiaa Brian Turnerin luokittelun avulla ja esittää, että nostalgisen kulttuurisen ulottuvuuden kautta katsojat voivat ensinnäkin käsitellä "menettettyä kultaista menneisyyttä". Toiseksi nostalgia tarjoaa katsojille keinon työstää sosiaalisen eheyden pirstoutumista ja moraalien katoamista. Kolmanneksi nostalgiaa hyödyntävät tv-sarjat tarjoavat mahdollisuuden tarkastella yksilön menetettyä vapautta ja itsenäisyyttä. Ja neljänneksi nostalgian avulla katsojat voivat etsiä yksinkertaista yhteyttä autenttiseen ihmiseen, luonnonlapsen, joka kykenee reagoimaan asioihin spontaanisti.⁴²⁶ Vahvimmin ja konkreettisimmin identiteettiä nostalgisen historiallisen menneisyyden avulla käsittelevät Metsolat ja Puhtaat valkeat lakanat. Esimerkiksi Metsoloissa nostalginen maaseutuun liittyvä menneisyys tarjosi katsojille mahdollisuuksia käsitellä urbanisoinnin myötä yksilön yhteisösuhteen pirstoutumista ja sen identiteettiä muokkaavia vaikutuksia. Tosin myös Ruusun ajassa hyödynnettiin nostalgiaa. Tämä nostalgia suuntautui kuitenkin ensisijaisesti ihmisen henkilökohtaiseen menneisyyteen, lapsuuteen. Selkeimmin yksilöön kohdistunut psykohistoriallinen nostalgia tuotettiin ohjelmassa etenkin spontaanin luonnonlapsen, perheen tyttären Roopen roolihahmon avulla.⁴²⁷

1999, 120.

⁴²⁴ White R. 1997, 47.

⁴²⁵ Hietala 1992, 100. Identiteeteistä ks. myös Kellner 1998, 295-296; Ruohonen 1997, 30; Jameson 1986, 279.

⁴²⁶ Ruohonen 1997, 27; Turner 1987, 150-151.

⁴²⁷ Ruohonen 1997, 27.

Keskeisiksi identiteetin ja minuuden mallintajiksi nousivat lisäksi (myös menneisydessä kerrotut) kertomukset uskosta työntekoon, perheeseen ja rehellisen ihmisen menestymiseen.⁴²⁸ Konkreettisimman ilmaisunsa kertomukset saivat Metsoloiden Erkissä. Hietalan mukaan juuri Erkissä ruumiillistui suomalainen kansallisen itsetietoisuuden tarina, sisu- ja raivaajamytytti. Erkin rakentaessa lähes tyhjästä laskettelukeskuksen Kainuuseen sanonta "suo, kuokka ja Jussi" muuttui Metsoloissa muotoon "vaaranrinne, kaivinkone ja Erkki", Hietala kiteyttää.⁴²⁹ Mielenkiintoista on myös se, miten tätä Erkin ruumiillistamaa kansallista raivaajamytyttiä, henkistä ja aineellista nousua, peilattiin sarjassa toisenlaiseen, epäonnistumisen tarinaan. (Erkin lapsuudenystävän Eino ajautui erinäisten pettymysten ja epäonnistumisten jälkeen itsemurhaan.) Identiteettiä ja minuutta rakennettiin etenkin Metsoloissa suhteessa yhteisöön, sosiaaliseen asemaan ja sukupolveen. Esimerkiksi Metsoloissa vanha pariskunta Antti ja Annikki edustivat sarjassa identiteeteiltään ja arvoiltaan perinteisiä maaseudun ihmisiä, joille tärkeitä olivat Ruuhosen mukaan turvallisuus, konstailemattomuus ja kyky sopeutua annettuihin olosuhteisiin. Perheen aikuisten lapsien kautta sarja tarjosi myös toisenlaisia identiteettimalleja, joskin niissäkin viittaukset sosiaaliseen asemaan olivat varsin selvät: "pinnallinen juppi" (Jaana), "empaattinen älymystöläinen" (Eeva) ja "epäkäytännöllinen taiteilija" (Risto).⁴³⁰

Ruusun ajassa identiteettimalleja jäsennettiin ja minuuksia tuotettiin ensisijaisesti suhteessa perheeseen ja työhön/uraan. Yhteisöllisyyden sijasta Ruusun aika korosti yksilöllisyyttä ja yksityiselämää. Identiteettejä ja minuuksia tuotettiin ennen kaikkea ihmissuhdeongelmien kautta, joita puolestaan käsiteltiin ensisijaisesti tunteiden avulla. Identiteetti- ja minuusmallien tuottajana tällainen perheen sisäisiin suhteisiin keskittyvä sarja on varsin toimiva, näin esittää Hietala, sillä se tarjoaa ensinnäkin katsojan asemaa vastaavia samaistumismalleja, mutta myös mahdollisuuksia päästä toisten roolihenkilöjen "sisälle" tarkkailemaan heidän ajatuksiaan ja tunteitaan. Valitsemalla sarjan perheeksi juuri uusperheen ohjelma kykeni myös laajentamaan sarjan sisältämiä vuorovaikutusasetelmia ja käsittelemään näin esimerkiksi uusien sisarusuhteiden tuomia ongelmia, muuttuvia äitiyden ja isyyden rooleja sekä puolisojen suhteita.⁴³¹

Myös Rippituolin uskonnollisissa kertomuksissa tuottamat identiteetit ja minuudet tuotettiin kääntymällä kohti omaa menneisyyttä, sisäistä maailmaa, tunteita ja kokemuksia. Tämän tunnustamisessa tapahtuvan introspektion avulla kertomusten päähenkilöt eli ohjelman vieraat tuottivat aitoa ja tervettä minuuttaan ja uskovaisuuttaan sekä vetivät rajaa epäaitoon ja sairaaseen minuuteen ja uskovaisuuteen. Minuuksia ja identiteettejä rakentavat ja ylläpitävät kertomuksissa

⁴²⁸ Ks. Ruohonen 1997, 29.

⁴²⁹ Hietala 1996, 125.

⁴³⁰ Ruohonen 1997, 21.

⁴³¹ Hietala 1992, 94-96.

myös ihmissuhteet, joskin näissäkin tapauksissa suhdetta muihin ihmisiin tarkasteltiin usein tunne- ja kokemuspuiden avulla. Kiteyttäen: Rippituolin yhtenä keskeisenä identiteettimallina tuotetaan aito ihminen, jolla on yhteys omiin tunteisiinsa, mutta myös Jumalaan. Tämä "aidon minän" suhde Jumalaan on keskustelevalle ja vuorovaikutuksellinen. Niin sanotuissa heikoissa psykoterapioissa eli kertomuksissa, joissa psykoterapian sijasta korostuivat toiminta- ja muutostherapiat, esille nousi identiteettien ja minuuksien rakentajana myös työ. Esimerkiksi Elinkautisvangin tarinassa korostui kääntymyksen jälkeen identiteetin ja minuuden luojana hengellinen vankilaevankelistan työ. Menestyneen poliitikon tarinassa taas nousi esille vahvasti yhteiskunnallinen vaikuttaminen identiteetin rakentajana ja "Puliukkojen apostolin" tarinassa köyhien auttaminen identiteetin muokkaajana.

Verrattaessa Rippituolin kristillisiä kertomuksia kolmen suosikki-draamasarjan sekulaariuskonnollisiin kertomuksiin voidaan todeta, että eniten yhtymäkohtia näyttäisi olevan Rippituolin uskonnollisten kertomusten ja Ruusun aika -sarjan edustamien sekulaariuskonnollisten kertomusten välillä. Molemmissa täydellisenä yhteisönä tuotetaan perhe. Identiteettien sekä minuuksien tuottajan keskeinen merkitys annetaan yksilön omille tunteille ja kokemuksille sekä ihmissuhteiden kautta syntyvälle minä-reflektoinnille. Ruusun ajan ja Rippituoli-ohjelman kertomuksia yhdistävät toisiinsa myös niiden kiinnostavat urbaaniin elämään. Ruusun ajassa seurataan keskiluokkaisen kaupunkilaisperheen elämää ja Rippituolissa vierat eksplikoivat yhteytensä leimallisesti urbaaniin uskonnolliseen liikkeeseen, Tuomasyhteisöön. Myös vieraiden ammatilliset taustat painottuvat Ruusun ajan tavoin sosioekonomisesti lähinnä keskiluokkaan tai ylempään keskiluokkaan (hammaslääkäri, yrittäjä, poliitikko, terapeutti.) Kiinnostavaa onkin, että molempia ohjelmia leimaavaa psykoterapian pidetään ilmiönä leimallisesti keskiluokkaisena.⁴³²

Mielenkiintoinen yhteys on kuitenkin myös sekä Metsoloissa että Rippituolissa esille tulevien menneisyyskertomusten välillä. Yhteistä kertomuksille on ensinnäkin se, että ne viittaavat ainakin joltakin osin yhteiseen historialliseen kansalliseen menneisyyteen, aikaan ennen rakennemuutosta ja kaupungistumista. Erona on kuitenkin se, että jos Metsoloissa menneisyys tuotetaan myyttisenä maaseudun onnelana, niin Rippituolissa esille nousevat pikemminkin menneisyyteen liittyvät ahdistavat lapsuuden kokemukset (perheväkivalta, evakkous ja sotalapsuus, etenkin paluu takaisin Suomeen). Sekä Rippituolin että Metsoloiden menneisyyskertomuksilla voidaan kuitenkin katsoa olevan samankaltaisia funktioita. Ne toimivat kansallisena terapiana. Metsoloissa terapia tapahtuu ehkä selkeämmin yhteisöllisestä näkökulmasta tarkasteltuna. Hietalaa lainaten: "Metsoloiden myötä Suomen kansa vaelsi

⁴³² Ks. Kivivuori 1999, 128-131.

kollektiivisesti ja käsi kädessä takaisin kotiin - äidin luo maalle tämän tuoksuvaan kahvipöytään⁴³³, kun taas Rippituolissa menneisyys toimii ikään kuin yksilön kasvojen peilinä, jota katsomalla yksilö voi yrittää ymmärtää paremmin itseään ja kyetä sitä kautta eheytymään ja paranemaan henkilökohtaisen menneisyytensä haavoista. Osittain painotusero johtuu luonnollisesti siitä, että ohjelmat edustavat eri lajityyppejä. Talk show -ohjelman piirteitä hyödyntävässä Rippituolissa yksilön, eli vieraan rooli korostuu itsestään selvästi verrattuna fiktiiviseen tv-sarjaan, joka rakentuu eri roolihahmojen väliselle vuorovaikutukselle.

8.6 Nostalginen menneisyys sekulaari-uskonnollisuuden tuottajana

Kolmen suosituksen suomalaisen draamasarjan Metsoloiden, Puhtaiden valkeiden lakanoiden sekä (tosin vähemmässä määrin) Ruusun ajan sekulaari-uskonnollista ainesta yhdistää toisiinsa siis nostalgian hyödyntäminen.⁴³⁴ Metsoloissa ja Puhtaissa valkeissa lakanoissa sekulaari-uskonnollista ainesta tuotetaan eli toisin sanoen selittämätöntä arkijärjellistetään, täydellistä yhteisöä ja identiteettimalleja tuotetaan kääntämällä nostalginen katse historialliseen menneisyyteen, moderniin jopa esimoderniin aikaan. Juuri menneisyys toimii näissä sarjoissa kulttuurisen siirtymän välittäjänä ja nykyisyyden ymmärrettäväksi tekijänä. Ruusun ajassa taas nostalginen katse on pikemminkin psykologinen ja se kohdistuu yksilön sisäiseen menneisyyteen, hänen aitouteensa. Juuri aitoutta tuotetaan ohjelmassa nostalgian avulla. Ilmiö viittaa ainakin jossakin määrin psykokulttuuriseen (nostalgiseen) sisäisen lapsen kaipuuseen ja etsimiseen.⁴³⁵

Mielenkiintoinen eroavaisuus etenkin Metsoloiden ja Puhtaiden valkeiden lakanoiden sekulaari-uskonnollisilla kertomuksilla ja Rippituolin kristillisellä kertomuksella onkin se, että Rippituolissa menneisyyteen suuntaavan katseen tarkoitus on tähdätä ensisijaisesti tulevaisuuteen. Se pyrkii tarjoamaan postmodernin ajan ihmiselle uskonnollisia välineitä hahmottaa esimerkiksi täydellistä yhteisöä ja minuutta, ymmärtää omaa nykyisyyttä ja ehkä myös keinoja selvitä omasta tulevaisuudesta.

⁴³³ Hietala 1996, 124.

⁴³⁴ Ks. Ruuhonen 1997, 27-30.

⁴³⁵ Ks. Kivivuori 1992; Kivivuori 1999.

Kiteyttäen: suosikkidraamasarjojen ja Rippituolin sisältämä sekulaari-uskonnollinen ja uskonnollinen aines voidaan esittää seuraavasti:

SEKULAARI-USKONNOLLISUUS RIPPITUOLIN KRISTILLISYYS

* Suhde menneisyyteen ihannoiva	* Suhde menneisyyteen traumaattinen
* Menneisyyteen katsova maaseutu-kaupunki	* Tulevaisuuteen katsova oma menneisyys-ikuinen tulevaisuus
* Täydellinen yhteisö kyläyhteisö-perhe	* Täydellinen yhteisö urbaani uskonnollinen yhteisö-perhe
* Identiteetti raivaaja-refleктоiva	* Identiteetti refleктоiva-(toimiva)

Kuviosta käy selville, että erityisesti suomalaisessa postmodernissa mediakulttuurisessa kontekstissa ja ajassa kyseisissä ohjelmissa sekulaari-uskonnollista ainesta tuottaessaan media kääntää katseensa varsin vahvasti ihannoivasti menneisyyteen, moderniin, jopa esimoderniin aikaan ja yhteisöön. Joskin Ruusun aika antaa viitteitä myös siitä, että yksilön sisäisellä psykologisen menneisyyden tarkkailulla on oma merkityksensä. Rippituoli postmodernia kristillisyyttä edustaessaan kääntää katseensa sen sijaan ohjelmista selkeimmin yksilöön ja introspektioon, oman menneisyyden kautta nykyisyyteen ja tulevaisuuteen.⁴³⁶ Sen edustamat arvot ja ihanteet ovat yksinkertaisten siten individualistisempia, urbaanimpia ja ehkä eräällä tavalla myös liikkuvampia (jatkuvan uudelleenmäärittelyn kohteena olevia) kuin sekulaari-uskonnollisten mediakertomusten tuottamat vakaata pysyvyyttä ja juurevuutta edustavat jopa esimodernit agraarit, talonpoikaiset arvot ja ihanteet, joita individualistinen minäreflektioni vasta täydentää. Yhteistä sekä sekulaari-uskonnollisille että Rippituolin kertomille kristillisille kertomuksille näyttäisi olevan silti ennen kaikkea se, että olipa katse menneisyyteen sitten ihannoiva tai

⁴³⁶ Kuva ei ole luonnollisestikaan absoluuttinen, sillä jo Ruusun aika -draamasarja sisälsi Rippituolin kaltaista ainesta. Nojaan argumentaatioissani kuitenkin myös käsitykseen, että juuri postmodernissa suomalaisessa televisiossa aivan erityistä suosiota ovat nauttineet niin sanotut nostalgia- ja maalaissarjat. Ks. Hietala 1992; Hietala 1996.

traumaattinen, niin joka tapauksessa katse on funktioiltaan terapeuttinen.

8.7 Postmoderni medialogiikka Rippituolissa

Postmodernin mediakulttuurin näkökulmasta tarkasteltuna Rippituoli näyttäisi toimivan varsin hyvin postmodernin ajan televisiossa. Se on sopeutunut televisiokulttuuriin paitsi sisältämänsä terapeuttisen eetoksen myös viihteellisen ja medialoogisen muotonsa puolesta. Jotta kuva Rippituolista postmodernin medialogiikan näkökulmasta hahmottuisi mahdollisimman kokonaisvaltaisesti, erittelen vielä seuraavassa eräitä Rippituolin sisältämiä medialoogisia ominaisuuksia.

Kuten olen aiemmin mediakulttuuria tarkastellessani luvussa kaksi esittänyt, postmoderni televisio pyrkii esittämään informaatiota synnyttämällä ja luomalla tunnekokemuksia. Näitä kokemuksia medialogiikan sisäistänyt yleisö siltä myös odottaa. Pyrkimys nivoutuu muun muassa median kaupallisiin intresseihin ja noudattelee logiikkaa: Mitä paremmin ihmiset viihtyvät ohjelman ääressä, sitä varmemmin ja runsaslukuisemmin he ohjelmasarjaa seuraavat. Katsojamäärät ovat puolestaan tärkeitä sen vuoksi, että ne kiinnostavat postmodernin televisiokulttuurin yhtä keskeistä toimijaa mainostajia. Tästä kaupallisesta logiikasta johtuen katsojaluvut ratkaisevatkin yhä selkeämmin sen, mitkä ohjelmat saavat jatkaa ja mitkä eivät. Jotta siis uskonnollinen ohjelma kykenee lunastamaan paikkansa postmodernissa, kaupalliseen toimintakulttuuriin sitoutuneessa televisiossa, on sen yritettävä saada mahdollisimman runsaasti katsojia, tähän tavoitteeseen se taas pääsee, jälleen postmodernin television logiikan mukaisesti, parhaiten tuottamalla katsojille elämyksiä.⁴³⁷

Rippituolissa elämyksellisiä ja tunnekokemuksia pyritään tuottamaan sekä draaman lakeja - Aristoteleen "oikean nautinnon" mallia - seuraten että myös postmodernin television lakeja ja mediaformaattiajattelua noudattaen. Postmodernin television medialogiikkaa seurattaen Rippituoli pyrkii ohjelmana rakentamaan eräänlaisen sisäisen audiovisuaalisen jatkumon. Ohjelma muodostuu yhdeksästä jaksosta, jotka ovat rakentuneet samojen perustilanteiden toistoon ja variointiin. Näin Rippituoli pyrkii luomaan tutut ja turvalliset puitteet ohjelman katsomiselle. Jokaisen jakson alussa esitetään tietty ongelma (usein minuuteen liittyvä), joka sitten ratkaistaan (uskonnollisesti) jakson lopussa.⁴³⁸

⁴³⁷ Kaupallisen mediakulttuurin ohjelmapoliittisista toimintastrategioista ks. esim. Hellman 1999; Soramäki 1990; Hietala 1996.

⁴³⁸ Medialogiikasta ja postmodernin tv-kulttuurin ominaispiirteistä Altheide & Snow 1991; Hietala 1996.

Rippituoli noudattaa myös Hietalan esittelemää television ajantasaistamisfunktiota. Ohjelman katsojaa halutaan houkutella tietämään, mitä "heille" eli ohjelman vieraille kuuluu, mitä he kertovat itsestään tunnustaessaan syntejään. Näin Rippituoli pyrkii rakentamaan katsojan kanssa yhteisen ja ajankohtaisen todellisuuden.⁴³⁹ Yhteisen todellisuuden vaikutelmaa Rippituolissa pyritään vahvistamaan myös audiovisuaalisen estetiikan avulla, käyttämällä esimerkiksi lähi- tai puolikuvaa. Erityisesti lähikuvia käytetään vieraan ja papin välisessä keskustelukohtauksessa sekä rukouskohtauksessa, jossa juontaja-pappi, vieras sekä kolme mediaseurakunnan jäsentä lukevat omia ja katsojien lähettämiä rukouksia. Audiovisuaalisen estetiikan avulla ohjelmassa tavoitellaan niin Hietalan kuin Altheiden ja Snownkin esittelemiä televisiokulttuuriin liittyviä ominaisuuksia: spontaaniutta, välittömyyttä, reaaliaikaisuutta, dramaattisuutta ja henkilökeskeisyyttä. Näitä ominaisuuksia Rippituolissa tarvitaan, jotta ohjelma kykenisi luomaan mahdollisimman televisionomaisen tasa-arvoisen ja realistisen suhteen katsojan ja ohjelman välille.⁴⁴⁰

Yhteisen todellisuuden, välittömyyden ja tasa-arvoisuuden vaikutelmaa Rippituoli rakentaa audiovisuaalisen estetiikan lisäksi myös ohjelmaformaattinsa ja henkilögalleriansa avulla. Ohjelmatyyppinä Rippituoli hyödyntää 1990-luvun talk show -buumia. Se ei ole puhdas talk show -ohjelma, mutta siihen on keskeiseksi osaksi yhdistetty keskustelujakso, joka hyödyntää talk show -ohjelman luonnetta ja toimintatapoja. Kuten talk show -ohjelmassakin Rippituoli-ohjelmassa vieraksi on kutsuttu monia julkisuuden henkilöitä. (Yhdeksästä ripittäytyjävierasta viisi on julkisuuden henkilöä.) Suurin osa Rippituolin ripittäytyjävieraista omaa myös Altheiden ja Snown esittelemän mediapersoonallisuuden ominaisuuksia. Nämä vieraat ovat sujuvia esiintyjä. He kykenevät mediakykyjensä ja persoonallisuutensa avulla kertomaan itsestään "aidosti ja välittömästi". Rippituolissa tämä on tärkeää ensinnäkin siksi, että aito televisiopersoonallisuus kykenee luomaan todellisen tuntuisen suhteen itsensä ja katsojan välille, synnyttämään tehokkaammin elämyksiä ja samaistumisen kokemuksia, jotka taas voivat auttaa katsojaa tulkitsemaan ohjelman synnyttämiä uskonnollisia merkityksiä.⁴⁴¹

Toiseksi mediapersoonallisuuksien käyttö liittyy Rippituolin selkeästi osaksi postmodernia mediakulttuuria ja sen yhtä merkittävää ilmiötä julkis- ja tähtikulttuuria. Myös Rippituoli rakentuu odotuksen varaan, että katsoja kiinnostaa kurkistaa ohjelmassa esiintyvien julkisuuden henkilöiden: näyttelijän, missin, poliitikon, elinkautisvangin, terapeutti-kirjailijan ja köyhien auttajan julkisuusroolin ja "tähtikultin" taakse.⁴⁴² Monien talk show -ohjelmien tavoin myös

⁴³⁹ Ks. Hietala 1996, 39.

⁴⁴⁰ Ks. Hietala 1996, 39-40. Altheide & Snow 1991, 48.

⁴⁴¹ Ks. Hietala 1996, 52-55; Altheide & Snow 1991, 38-40; Peck 1995, 61-64.

⁴⁴² Aidon postmodernin ohjelman tavoin Rippituoli ei tukeudu kuitenkaan ainoastaan yhteen strategiaan henkilöhahmojensa valinnassa. Se tarjoaa myös niin sanottujen tavallisten ei-tunnettujen henkilöiden (hammaslääkäri, yrittäjä, nuori) kääntymyskertomuksia ja kokemuksia

Rippituolissa hyödynnetään siis Hietalan esittelemää kotoisuuden semiotiikkaa, jossa välittömän ja kotoisan keskustelutuokion avulla pyritään luomaan katsojalle tuntu siitä, että julkisista rooleista riisuttu ihminen on aitona ja syntisenä läsnä olohuoneessamme.⁴⁴³

9 MEDIOITU USKONTO POSTMODERNIN MEDIAKULTTUURIN KONTEKSTISSA

Tutkimukseni yhtenä lähtökohtaisena ajatuksena oli pyrkiä asettamaan uskonto ja media kategorioina vuorovaikutukselliseen suhteeseen keskenään. Tutkimuksen empiirisen aineiston analyysissä ja tulkinnassa tätä vuorovaikutuksellista suhdetta on tarkasteltu pohtimalla Rippituoli-ohjelman luonnetta mediariituaalina, erittelemällä sen olemusta medialogiikan käsittein ja vertailemalla valitun "casen" eli kristillisen Rippituoli-ohjelman sisältämiä kristillisiä kertomuksia suomalaisen postmodernin median kertomiin sekulaari-uskonnollisiin kertomuksiin. Nyt tarkoitukseni on laajentaa perspektiiviä jälleen makrotasolle ja pohtia vuorovaikutusta hieman yleisemmällä tasolla käyttämällä esimerkkeinä Rippituoli-ohjelmasta tekemiäni tulkintoja.⁴⁴⁴ Tämän luvun keskeisiä kysymyksiä ovatkin: Millä tavoin postmodernin television medialogiikka ja luonne selittävät ja muovaavat (medioitua) uskonnollisuutta? Ja miten postmoderni mediakulttuuri yleisenä kategoriana selittää uskonnollisuudessa ja sen ilmaisutavoissa tapahtuneita muutoksia?

Ensimmäinen keskeinen tekijä, joka uskonnon ja median välistä vuorovaikutuksellista suhdetta tarkasteltaessa on otettava huomioon on postmodernin median pyrkimys tavoittaa suuria yleisöitä. Tähän pyrkimykseen vaikuttaa etenkin kaupallisen median yksi keskeinen intressiryhmä mainostajat, mutta ohjelmapoliittisena kriteerinä "katsojaluvut" ovat työntyneet myös julkisen palvelun yleisradioinstituution sisälle.⁴⁴⁵ Suuriin yleisöisiin tai edes kohtuullisiin katsojalukuihin postmodernissa mediassa taas katsotaan päästävän parhaiten, kun ohjelmat noudattavat median sisältämää logiikkaa ja ominaisia toimintatapoja. Näin postmoderni media tulee hahmotelleeksi samalla uskonnollisille viestijöille (media)kulttuuriset reunaehdot, jotka uskonnollisten viestijöiden on täytettävä, jotta ne pääsevät toimimaan mediassa.⁴⁴⁶

⁴⁴³ Hietala 1996, 53-55; Peck 1995, 61-64.

⁴⁴⁴ Huomautuksena todettakoon, että tutkimuksen luonteesta ja pehmeästä kvalitatiivisesta otteesta johtuen työssä ei ole mahdollisuuksia esittää varsinaisesti aineistoon pohjautuvia yleistyksiä uskonnollisen viestinnän luonteesta postmodernissa mediakulttuurissa. Tulkintojen tarkoituksena onkin pikemminkin tuottaa esimerkkien avulla lähinnä vertikaalisella tasolla syvällisempää ymmärrystä uskonnon ja median vuorovaikutuksellisuuden problematiikasta postmodernin mediakulttuurin kontekstissa.

⁴⁴⁵ Ks. esim. Hietala 1996; Hellman 1988; Hellman 1999; Salokangas 1996.

⁴⁴⁶ Ks. Altheide & Snow 1991.

9.1 Mediakulttuuri uskonnon muovaajana

Uskonnon kategoriana mediakulttuuriin sopeutuminen ei ole kuitenkaan vain tekninen ratkaisu. Mediakulttuuriin ja postmoderniin medialogiikkaan sopeutuessaan uskonto asettuu aina myös alttiiksi sisällöllisille muutoksille. Prosessiin viittaa muun muassa uskonnollista viestintää tutkinut Peter Horsfield tarkastellessaan mediakulttuurisia muutoksia. Horsfieldin mukaan laajasti ottaen koko kulttuurinen organisoituminen tapahtuu aina jonkin hallitsevan median kentässä, jota puolestaan luonnehtivat tietyt yhteiskunnalliset, taloudelliset, ideologiset ja teknologiset reunaehdot.⁴⁴⁷ Tässä postmodernissa ajassa ja kulttuurissa vallitseva media on nimenomaisesti sähköinen ja visuaalinen televisio, joka siis näin ollen osallistuu vahvasti kulttuurisen itseymmärryksen, järjestäytymisen ja arvo- ja merkitysjärjestelmien muovaamisen prosessiin.

Yksinkertaistetusti ilmaistuna uskonnon esiintyessä mediassa postmoderni televisio ja mediakulttuuri pääsee aina myös osaltaan määrittelemään ja tuottamaan sitä, miten ja minkälaisena uskonto postmodernin ajan julkisessa tilassa esittäytyy. Näin myös media mallintaa sitä, mikä on tämän ajan uskonnollisuudessa oikea ja väärä, hyvä ja paha. Oman logiikkansa ja olemuksensa mukaisesti postmoderni, sähköinen ja visuaalinen mediakulttuuri muokkaa uskontoa julkisessa tilassa siten pikemminkin 1) viihteelliseen kuin asiakeskeiseen suuntaan, 2) tunteita eikä niinkään loogista järjellistä päättelyä korostavaan suuntaan 3) uskonnollista individualismia ja henkilökeskeisyyttä painottavaan suuntaan uskonnollisen esimerkiksi kirkon yhteisen uskon korostamisen sijasta 4) terapeuttisuutta ja tunnustavaa puhetta suosivaan ja dogmaattista opetusta ja monimutkaisia syy- ja seurausketjuja välttelevään suuntaan.⁴⁴⁸ Näitä piirteitä voidaan havaita niin yhdysvaltalaisen sähköisen kirkon tuottamasta uskonnollisuudesta kuin Rippituolinkin edustamasta uskonnollisuudesta.⁴⁴⁹

Rituaalisesta perspektiivistä tarkasteltuna uskonto ja media käsitteellisinä kategorioina joutuvat mielenkiintoiseen vuorovaikutukselliseen suhteeseen myös kohdatessaan konkreettisesti mediarituaalissa, kuten Rippituolissa. Mediarituaalien, kuten rituaalien yleensäkin, yhtenä keskeisenä funktiona on tuottaa yhteisöllisyyttä.⁴⁵⁰ Mediarituaalissa tämä yhteisöllisyys on kuitenkin ensisijaisesti luonteeltaan virtuaalista. Katsojan rooli on helposti tirkistelijän tai ainakin sivusta seuraajan. Rippituolin mediarituaalissa katsojan ulkopuolista asemointia pyritään välttämään tuomalla katsoja osaksi rituaalista toimitusta ja yhteisöä erityisten tekstuaalisten

⁴⁴⁷ Horsfield 1997, 170.

⁴⁴⁸ Horsfield 1984; Fore 1987; Postman 1987; Altheide & Snow 1991; White M. 1992.

⁴⁴⁹ Ks. luku Sähköinen kirkko yhdysvaltalaisessa mediakulttuurissa.

⁴⁵⁰ Ks. esim. Day 1984.

strategioiden avulla. Näitä tekstuaalisia strategioita olen kutsunut työssä psykodiskurseiksi. Juuri psykodiskurssien avulla Rippituoli myös kommunikoi uskonnollisia merkityksiä. Psykodiskurssit toimivat näin ollen eräänlaisena tekstuaalisena siltana ohjelman tekijöiden ja katsojien (virtuaalisen yhteisön eri tahojen) välillä. Samalla nämä diskurssit luovat ja ylläpitävät myös erityisesti mediakulttuuriin sopeutunutta uskonnollisuutta.

Siihen, miksi media ja uskonto kohtaavat Rippituolissa juuri psykodiskursiivisessa kentässä, on varmasti monta vastausta. Yhtenä selityksenä voidaan pitää ns. kulttuurisen sillan mallia, jossa psykodiskurssit nähdään pyhän ja maallisen kategorian murtajana postmodernissa mediassa. Konkreettisemmin ilmaistuna: tuotettaessa kristinuskon keskeisiä sisältöjä mediakulttuurisesti legitiimein keinoin, psykologisin ja terapeuttisin diskurssein, myös kristillisen viestijän kynnyksestä mediaan madaltuu. Toisena syynä saattaa yksikertaisesti olla tunnustaja-vieraan halu suojella omaa yksityisyyttään, kun hän tuo henkilökohtaisen alueensa, omat syntinsä, julkiseen tilaan. Tuottamalla synty-käsitystä yleisellä, abstraktilla ja henkisellä psykodiskursiivisella tasolla pikemminkin kuin konkreettisella ja fyysisellä esimerkiksi juridiikkaan (tehdyt konkreettiset rikokset lähimmäisiä vastaan) viittaavalla diskursiivisella tasolla, tunnustaja-vieraalle tarjoutuu mahdollisuus säilyttää paremmin yksityisyytensä.

Uskonnollisten sisältöjen ja median kohtaamisen näkökulmasta oleellista on, että media on väistämättä keskeisesti osallisena prosessissa, jossa mediarituaaleissa ilmeneviä keskeisiä uskonnollisia käsitteitä, kuten tässä synty-käsitettä luonnehditaan, määritellään ja mallinnetaan. Mediakulttuuri tuottaa siten uskonnollista todellisuutta, joka on yhteneväinen sen oman postmodernin todellisuuskäsityksen kanssa. Näin tehdessään se myös luo, ylläpitää ja vahvistaa postmodernia uskonnollisuutta. Mediakulttuuriin vahvasti sopeutuneen Rippituolin postmodernin uskonnollisuuden luonnetta voidaankin tehdä kulttuurisesti ymmärrettävämmäksi sijoittamalla sen eräitä keskeisiä piirteitä mediatutkija Michael Realin postmodernia määrittelevään kehykseen⁴⁵¹. Rippituolin postmoderni uskonnollisuus on nähtävissä muun muassa siinä, että Rippituolissa uskontoa ei representoida ensisijaisesti ankkuroituihin uskonnollisiin merkityksiin ja pysyviin periaatteisiin toisin sanoen teologisdogmaattisiin ”järjellisiin jatkumoihin” nojautuen, vaan pikemminkin (julkisuuden)henkilöiden tarinoiden eläytymällä ja samaistumalla sekä yhdistelemällä erilaisia uskonnollisia ja medialoogisia käytäntöjä. Ilmiötä voi nimittää Foucault’n käsittein eräänlaiseksi kulttuuriseksi fragmentoitumiseksi. Rippituolissa uskonnollinen fragmentoituminen näkyy muun muassa mielihyväperiaatteen (aito usko tuo iloa ja eloa elämään, aito usko ei myöskään ahdistaa), suhteellistumisen ja yksityistymisen korostamisena (aito usko perustuu henkilökohtaiseen kokemukseen

⁴⁵¹ Real 1996, 238-239.

ja sitä pidetään yllä henkilökohtaisella vuoropuhelulla Jumalan kanssa).⁴⁵² Rippituolin postmoderniksi uskonnollisuuden piirteeksi on luokiteltavissa myös se, että esitettävä uskonnollinen rituaali, rippi on ohjelmassa puhtaasti virtuaalinen, sillä ei sellaisenaan ole suoraa vastinetta kristillisissä seurakunnallisissa käytänteissä. Näin Rippituoli tulee tuottaneeksi Baudrillardin luonnehtimaa postmodernille tyyppillistä simulaatiota, jossa yhteyttä aitoon alkuperäiseen ei enää välttämättä ole. Myös lajityypissään Rippituoli yhdistelee postmodernin eklektisesti talk show -ohjelman aineksia hartaus- ja jumalanpalvelusgenreen. Rippituolin voidaankin katsoa edustavan eräänlaista postmodernia pastissi-tyyliä, joka lainaa ja yhdistelee valikoivasti aineksia eri uskonnollisista traditioista ja medialoogisista käytänteistä ja jossa viestintäteknologialla (televisio-medialla) sinänsä on oleellinen rooli.⁴⁵³ Hieman kärjistäen voidaan väittää, että Rippituoli on medialogiikkansa ja terapeutin tunnusdiskurssinsa osalta nivoutunut myös osaksi myöhäiskapitalismiin liittyvä kulutuskulttuuria, jossa Featherstoneen viitaten uskonnollisen sisällön tuottamisen (puritaanisen) etiikan voidaan nähdä korvautuneen uskonnollisten elämysten ja voyerismin kuluttamisen kaupallisella etiikalla. Terapeutin eetoksen, tunnusdiskurssien ja postmodernin kulutuskulttuurin välisen yhteyden on eksplikoanut myös mediatutkija Mimi White.⁴⁵⁴

Kaiken edellä esitetyn jälkeen on silti todettava, että olisi liioiteltua väittää, että Rippituolin uskonnollisuuden luonne on yksin seurausta sen sopeutumisesta postmoderniin mediakulttuuriin. Jos lähtökohdana on ajatus, että uskonto ja media ovat todella aidosti vuorovaikutuksellisessa suhteessa kulttuurisessa kentässä, ei media voi yksin deterministisesti määrittellä uskonnon luonnetta ja olemusta. Myös uskonnollisen yhteisön edustama uskonnon tulkinta vaikuttaa siihen, kuinka uskonnollisuus mediassa ja mediakulttuurissa kommunikoituu. Erityisesti Rippituolin kohdalla postmodernin uskonnollisuuden vaikutelmaa vahvistaa ohjelman taustayhteisön Tuomasyhteisön positiivinen suhde postmoderniin uskonnollisuuteen. Toisin sanoen myös liikkeen ja yhteisön muussa toiminnassa yhteisöllisyydellä, elämyksellisyydellä, kokemuksellisuudella, eri traditioiden yhdistelemisellä ja tunteiden korostamisella on keskeinen sija liikkeen itseymmärryksessä ja tavoitteessa kommunikoida uskonnollisia sisältöjä urbaaneille, traditionaalista luterilaisuudesta vieraantuneille yksilöille.⁴⁵⁵

⁴⁵² Kulttuurisesta fragmentoitumisesta ks. esim. Foucault 1999; Baumann 1996, Bauman 1998.

⁴⁵³ Simulaatiosta ja pastissi-tyylistä ks. esim. Jameson 1986; Baudrillard 1983.

⁴⁵⁴ White M. 1992. Kaupallisesta kulutuskulttuurista ks. myös Featherstone 1991.

9.2 Postmoderni uskonnollisuus kristillisen viestinnän traditiossa

Olen edellä pyrkinyt sijoittamaan tarkastelemaani Rippituoli-ohjelmaa postmodernin television ja mediakulttuurin kenttään. Tavoitteenani on ollut osoittaa, miten ja millä tavoin postmoderni mediakulttuuri selittää ja muovaa Rippituolin edustamaa uskonnollisuutta ja miten sen tuottamat pyhät diskurssit, myytit ja kertomukset toimivat postmodernissa medialogiikassa ja -kulttuurissa. Jotta tutkimukseeni kirjattu tavoite: pyrkiä kuvailemaan ja selittämään medioidun uskonnollisen viestinnän luonnetta ja olemusta television ja laajemmin myös postmodernin mediakulttuurin kontekstissa voisi täydesti toteutua, on katse kiinnitettävä vielä kristillisen viestinnän toimijoiden ja traditioiden kenttään ja kontekstiin.

Kuten tutkimukseni johdannossa jo totesin suomalaisen kristillisen viestinnän traditiossa Rippituoli edustaa lähes avantgardistista uskonnollista televisio-ohjelmaa. Se irrottautuu esimerkiksi aikaisemmista vallitsevista Kirkon tiedotuskeskuksen viestintätaraditioista, joissa tuotannon pääpaino on ollut hartaus- ja jumalanpalvelusohjelmien tuottamisessa. Toisaalta se poikkeaa myös toisesta jo vakiintuneesta Riittasisko Räkkeen MTV3:n Huomenta Suomi -aamutelevisioon luomasta kristillisen makasiini-ohjelman formaatista. Rippituoli edustaa myös uudenlaista kirkollisen ja kristillisen viestinnän tekijäjoukkoa tullessaan valtakunnallisen median kenttään sekä kirkon virallisen viestintäinstituution Kirkon tiedotuskeskuksen että mediainstituutioiden ulkopuolelta. Se ei ole myöskään viestintäajattelussaan sitoutunut sen enempää Kommunikoivaan kirkkoon -ajattelun kuin Mediaevankelointi-koulukunnankaan linjoille.⁴⁵⁶

Sijoitettaessa Rippituolia suomalaisen kristillisen viestinnän traditioon ja jatkumolle voidaan tehdä ainakin seuraavia huomioita: Diskursiivisesti tarkasteltuna Rippituolilla näyttäisi ensinnäkin olevan yhteyksiä jo kirkollisen viestinnän varhaisvaiheeseen, sähköisen viestinnän historian, radion alkuaikoihin. Kuten luvussa viisi pyrin osoittamaan, 1920-luvulla kirkko nivoi itsensä syntyvässä olevaan moderniin sähköiseen mediakulttuuriin ryhtymällä kertomaan kansaa eheyttävää ja yhtenäistävää kertomusta yhdessä porvarillisen eliitin ja Yleisradion kanssa. Näistä tuli eräänlaisia modernin mediakulttuurin pyhiä diskursseja. Tämän kaltainen liittyminen osaksi porvarillista sivistys- ja valistustraditiota takasi kirkolle legitiimin aseman suomalaisessa julkisessa tilassa ja mediakulttuurissa. Asetelma huipentui toisessa maailmansodassa, jossa kirkosta tuli merkittävä kansakunnan moraalisen selkärangan, yhtenäisyyden ja isänmaallisuuden symboli. Luterilainen kansankirkko tarjosi tuolloin suomalaiselle kansalaisuskonnolli-

⁴⁵⁵ Kotila 1993; Kauppinen 1992.

⁴⁵⁶ Ks. Lehikoinen 1997.

suudelle (civil religion) sekä muodon että sisällön.⁴⁵⁷

Myös Rippituolissa uskonnon ja median yhteen liittäväksi kertomukseksi on valittu kertomus eheytymisestä ja yhtenäisyydestä. Tämä kertomus kerrotaan kuitenkin ensisijaisesti yksilölle individualistisista lähtökohdista, ei niinkään kansakunnalle. Erona 1900-luvun ensimmäisen puoliskon kollektiiviseen yhteisöllisyyteen ja kansakunnan eheytymiseen pyrkiviin kertomuksiin Rippituolissa painopiste on individualistinen ja sisäiseen eheytymiseen tähtäävä.⁴⁵⁸ Kuitenkin myös Rippituolin psykokertomuksilla voidaan ajatella tavoiteltavan kristilliselle sanomalle legitiimiä asemaa ja paikkaa julkisessa tilassa.

Rippituolin edustamaa yksilöä korostavaa postmodernia psykouskonnollisuutta ei voida pitää silti pelkästään Tuomasyhteisöön ja postmoderniin uskonnollisuuteen liittyvänä piirteenä. Mielenkiintoinen psykohistoriallinen liittymäkohta Rippituolilla kirkollisena toimijana on jo toisen maailmansodan jälkeisen asevelipapiston toimintaan. Juuri asevelipapit ryhtyivät rakentamaan siltaa psykologisen ja terapeutin ajattelun sekä kirkon itseymmärryksen ja toimintamuotojen välille pyrkien näin tuomaan kirkon uudella tavalla aikakauden julkiseen tilaan. Asevelipapit myös onnistuivat tavoitteissaan, sillä heidän edustamansa uuskansakirkollinen linja on sittemmin vakiintunut varsin pitkälle kirkon viralliseksi toimintaideaaliksi.⁴⁵⁹ Niin asevelipapeilla kuin Tuomasyhteisölläkin pyrkimyksenä on ollut luoda "sosiloginen malli", joka mahdollistaisi uudenlaisen ihmisten palvelemisen. Asevelipapit korostivat sodan jälkeisten "kansan sielun haavojen" parantamista esimerkiksi perheneuvontatyön avulla. Tuomasyhteisössä pyrkimyksenä on palvella etenkin kaupunkilaisten hengellistä kasvua ja yhteisöllisiä tarpeita. Psykodiskurssiensa kautta Rippituolin voidaan katsoa liittyvän näin evankelis-luterilaisessa (kansan)kirkossa yleisemmin vaikuttavaan psykokirkolliseen ja psykouskonnolliseen ajatteluun ja liikehdintään.⁴⁶⁰

Tarkasteltaessa Rippituolin suhdetta suomalaiseen kirkolliseen kenttään laajemmin, kiinnittää huomiota se, että Rippituolin rituaalis-draamallisella lähestymistavalla näyttäisi olevan kosketuspintoja myös niin sanottuun viralliseen evankelis-luterilaiseen kirkolliseen kenttään. Kirkkoinstituutiossa on viimeisten vuosikymmenten uudistuksissa, esimerkiksi kirkollisten toimitusten käsikirjaa ja jumalanpalvelusta uudistaessaan pyrkimyksenä ollut korostaa

⁴⁵⁷ Ks. esim. Sundback 1983.

⁴⁵⁸ Kirkon roolista yhteiskunnan eheyttäjänä ks. esim. Murtorinne 1977; Seppo 1999; Niiranen 2000.

⁴⁵⁹ Ks. esim. Murtorinne 1977, 7-25; Heininen & Heikkilä 1996; Niiranen 2000; Kivivuori 1999.

⁴⁶⁰ Kivivuori 1999. Kivivuori liittää Tuomasyhteisön myös eksplisiittisesti osaksi kirkossa vaikuttavaa psykouskonnollista suuntausta. Kivivuori 1999, 113-116. Suomalaista kristillisyyttä psykohistoriallisesta näkökulmasta on tutkinut myös Juha Siltala teoksessaan *Suomalainen*

aikaisempaa enemmän rituaalin, uskonnollisen seremonian ja eläytymisen merkitystä pyhän kommunikoimisessa kirkollisissa tilaisuuksissa. Tässä prosessissa myös Rippituolin taustayhteisöllä Tuomasyhteisöllä ja -messulla on ollut merkitystä uudenlaisen postmodernin uskonnollisen kommunikaatiotavan luojana. Korostaahan Tuomasyhteisö toimintatavoissaan juuri uskonnollisia tunteita, elämyksiä ja uskonnon mystistä sekä seremoniallista ulottuvuutta. Tämä yhteys on myös tuotu esille myös kirkollisia uudistuksia koskevissa mietinnöissä.⁴⁶¹

Diskursiivisten ja medialogisten strategioidensa vuoksi Rippituolilla on liittymäkohtia myös kristillisen viestinnän yhdysvaltalaisiin sähköisen kirkon harjoittamiin viestintäkäytäntöihin. Sekä Rippituolissa että sähköisessä kirkossa hyödynnetään esimerkiksi terapeutisia ja tunnustusdiskursseja, tavoitellaan pyhän kommunikoimista eläytymisen, samaistumisen ja tunnekokemusten kautta sekä sovelletaan oman kulttuurin puitteissa varsin ennakkoluulottomasti myös muita medialogisia ratkaisuja. Rippituolin medialoginen toteutustapa on esteettiseltä muodoltaan tosin varsin yksikertainen tosin kuin sähköisen kirkon menestystä ja glamouria korostavat toimintatavat. Yhteistä taas on se, että molemmissa ohjelmatyypeissä hyödynnetään postmodernin ajan julkisuuskulttuuria tuomalla ohjelmiin erilaisia kuuluisuuksia ja mediapersoonallisuuksia.⁴⁶² Uudenlaisiksi pyhän symboleiksi nousevat myös keskeiset vetäjähahmot: Rippituolissa juontaja-pappi ja sähköisessä kirkossa televisioevankelista. Tosin Rippituolissa juontaja-papin ympärille ei ole rakennettu sähköisen kirkon tapaan selkeää tähtikulttia. Erona on myös se, että Rippituolissa tarvetta juontaja-papin ja katsojan taloudellisen suhteen rakentamiselle ei ole, tosin kuin sähköisessä kirkossa, jossa toiminta perustuu katsojilta tuleviin lahjoituksiin. Kulttuurisilta strategioiltaan sekä Rippituoli että sähköinen kirkko edustavat varsin selkeästi nykyisyys- ja tulevaisuushorisontista ohjautuvia toimintamalleja. Aineksia menneisyydestä saatetaan kyllä molemmissa ohjelmatyypeissä hyödyntää, mutta näistä valitaan ainoastaan omaan toimintaan sopivat ja ne myös muokataan uudella tavalla virtuaalisen mediyhteisön tarpeisiin. (Rippituolissa konkreettisesti rippirituaalin muokkaaminen virtuaaliseksi.) Merkittävä yhteinen piirre mediakulttuurin muovaamassa sähköisen kirkon ja Rippituolin uskonnollisuudessa on myös sisällöllinen pyrkimys etsiä ja tuottaa ensisijaisesti sosiaalista turvallisuutta, ei niinkään ikuista elämää.⁴⁶³

Selkeimmät erot Rippituolin ja sähköisen kirkon väliltä löytyvät toimijoiden teologisista orientaatioista. Rippituoli ja sen taustayhteisö Tuomasliike ei edusta konservatiivista evankelikaalista tai fundamentalistista teologiaa kuten sähköinen kirkko. Eikä sen raamattukäsitys ei ole

ahdistus. Huoli sielun pelastumisesta. Siltala 1992.

⁴⁶¹ Ks. esim. Salonen 1996.

⁴⁶² Ks. White M. 1992; Altheide & Snow 1991.

⁴⁶³ Sähköisen kirkon kulttuurisista vaikutuksista ja mediateologisista painotuksista ovat

samalla tavoin kirjaimellinen kuten monilla sähköisen kirkon evankelikaalisilla ja fundamentalistisilla edustajilla. Rippituolin ja Tuomasyhteisön teologiassa ei myöskään ammenneta siinä määrin reformaation perinteestä kuin sähköisessä kirkossa. Pikemminkin kristillisiä aineksia on etsitty katolilaisuuden edustamasta uskontulkinnasta. Teologiassa yhteisiä piirteitä tosin ovat karismaattisuuden esilläpito ja henkilökohtaisen, tunnustamisen kautta syntyvän kristussuhteen korostaminen.⁴⁶⁴

9.3 Katsoja rippituolissa

On varsin mielenkiintoista, että vaikka Rippituoli näyttäisi mediakulttuurin tutkimuksen näkökulmasta sopeutuvan hyvin postmodernin television toimintaympäristöön ja ympäröivään mediakulttuuriin ja vaikka sillä näyttää olevan kytkentöjä sekä suomalaisen kristillisen viestinnän traditioihin että kirkollisen ajattelun kenttään, se kuitenkin sai erittäin ristiriitaisen vastaanoton.⁴⁶⁵ Teologikatsojien taholta osoitettu kärkevin kritiikki kohdistettiin Rippituolin "vääräoppisena" pidettyyn tapaan esittää kristillinen riitti, rippi. Tässä kritiikissä paheksunnan kohteeksi nousi erityisesti ripin julkisuus.⁴⁶⁶ Teologisen pohdinnan lisäksi Rippituoli herätti keskustelua uskonnollisen ohjelman viihteellisyydestä. Kolmas keskeinen esille noussut aihe oli ohjelman pyrkimys herättää katsojissa uteliaisuutta koskien ripittäytyjä-vierasta ja tämän tekemiä tunnustuksia. Tämän keinon käyttö koettiin uskonnolliseen ohjelmaan sopimattomana ja uskonnollisen sanoman uskottavuutta heikentävänä.⁴⁶⁷ Ohjelmaa kiitettiin sen sijaan lämpimästi sielunhoidollisesta otteesta ja rauhallisesta ja miellyttävästä tunnelmasta. Myönteisenä nähtiin myös se, että Rippituoli ei sisältänyt uskonnollista hurmahenkisyyttä tai fanaattisuutta.⁴⁶⁸ Positiivisen palautteen luonteen voi kiteyttää vantaalaisen luokanopettajan sanoihin:

*"Tässä Rippituoli-ohjelmassa katsoja saa todeta, kuinka ihmisen elämän tärkeimmät ydinkohdat konkretisoituvat. Ihminen kohtaa Jumalan ja Kristus kohtaa ihmisen."*⁴⁶⁹

esittäneet varsin kriittisen analyysin Altheide & Snow. Altheide & Snow 1991, 213-216.

⁴⁶⁴ Rippituolin taustayhteisön Tuomasyhteisön teologisesta orientaatiosta ks. esim. Kotila 1993; Kauppinen 1992. Sähköisestä kirkosta ks. Horsfield 1984; Bruce 1990b.

⁴⁶⁵ Esittelemäni Rippituoli-ohjelmaa käsittelevä kriittinen keskustelu on poimittu helsinkiläisestä Kirkko ja kaupunki lehdestä ajanjaksolta 24.9.-27.11.1997.

⁴⁶⁶ Ks. esim. Kettunen 1998, 20; Kettunen 1997, 23; Laine 1997, 24; Rauhaniemi 1997, 24. Ks. myös Ruokanen 1997a, 24; Ruokanen 1997b, 32.

⁴⁶⁷ Rippituoli-ohjelman viihteellisyyttä ja pyrkimystä herättää syntien tunnustamiseen kohdistettua uteliaisuutta kritisoivat esimerkiksi Kettunen 1997, 23; Laine 1997a, 24; Laine 1997b, 24; nimin. Epäilevä Tuomas 1997, 24; Hotakainen 1997, C9.

⁴⁶⁸ Ks. esim. Alaja 1997, 24; Lilja 1997, 32.

Miten sitten tulkita ohjelmaan kohdistettua kritiikkiä? Koska tähän työhön ei ole sisällytetty laajaan empiriaan pohjautuvaa systemaattista vastaanottotutkimusta, käsittelen Rippituolin herättämää keskustelua lähinnä tutkimukseni teoreettiseen kehykseen nojautuen.⁴⁷⁰ Ohjelman tilastollisesta vastaanotosta on mahdollista todeta, että Rippituolia katsoivat tyypillisimmin yli 35 vuotiaat naiset. Näin Rippituolin määrällinen vastaanotto noudattelee tyypillistä kristillisten ohjelmien vastaanoton profiilia.⁴⁷¹

Yhtenä tulkintamallina, jonka avulla on mahdollista selittää ohjelman kriittistä ja varsin kielteistä vastaanottoa, esitän niin sanotun kulttuurisen kitkan mallin. Kulttuurinen kitka syntyy tilanteessa, jossa eriaikaiset kulttuuriset, tässä modernit ja postmodernit, elämismaailmat kohtaavat toisensa. Rippituolin kohdalla kulttuurisen kitkan synnytti ilmeisimmin sen edustama postmoderni uskonnollisuus. Ohjelma edusti ja representoi postmodernia sekä uskonnollisuutensa että sosiaalisen todellisuutensa individualistisissa määrityksissä. Postmodernin uskonto- ja yksilökäsityksen sisältämän logiikan mukaisesti Rippituoli myös mursi pyhän ja maallisen, yksityisen ja julkisen tilan välisen eron tuomalla yksilön, vieraan, tunnustamaan medioidussa julkisuudessa syntejään. Modernista, ehkä jopa esimodernista tulkinta- ja ajattelukehyksestä käsin konsepti näyttäytyi sopimattomana – pinnallisena ja liian profaanina tapana esittää uskonto ja pyhä julkisuudessa. Näin ohjelman esittämisen ja vastaanoton välille syntyi kitka, jossa hankauspinnan muodostivat erilaiset ymmärrykset uskonnon paikasta julkisessa/ yksityisessä tilassa, yhteisöllisenä/yksityisenä toimintana ja pyhänä/profaanina ilmiönä. Tässä yhteydessä on syytä huomata myös se, että Rippituoli ohjelmana ei edustanut perinteistä kansankirkollista luterilaisuutta, vaan ensisijaisesti urbaania Tuomaskristillisyyttä. Se, että ohjelma toi synnintunnustamisen eli ripin ”epäluterilaiseksi” koetulla tavalla medioituun julkiseen tilaan herätti katsojissa, ainakin Kirkossa ja kaupungissa käydyn keskustelun perusteella, hämmennystä. Ohjelman tekijöiden eksplikoitu pyrkimys synnyttää ”syntisten solidaarisuutta” synnyttikin katsojissa torjuntareaktion.⁴⁷² Julkisen syntien tunnustamisen katsominen koettiin voyerismina, uskonnollisena tirkistelynä, jota pidettiin epäeettisenä, moraalisenä ja epäpyhänä, suomalaista uskonnollista identiteettiä pikemminkin uhkaavana kuin rakentavana mallina. Mielenkiintoista on myös se, että ne katsojat, jotka Rippituolista pitivät,

⁴⁶⁹ Lilja 1997, 32.

⁴⁷⁰ Rippituoli-ohjelman vastaanottoa käsittelevä analyysi rakentuu tutkimuksessa aiemmin eksplikoitujen mediatutkimuksellisten lähtökohtien pohjalle. Korostan, että tulkinat ovat ensisijaisesti mediatutkimuksen kentältä nousevia. Ohjelman sisältöön ja vastaanottoon liittyviä teologisia näkökohtia, kuten ripin teologista luonnetta ei tässä käsitellä.

⁴⁷¹ Rippituolin mittaritutkimus, Finnpanel Oy. Suomalaisten hartausohjelmien vastaanotosta ks. esim. Huotari 1977.

⁴⁷² Ruokanen 1997b, 32. Puolustaessaan ohjelman rippikäytäntöä Ruokanen samalla myös esitteli Rippituoli-ohjelman teologista perusideaa ja liittymäkohtia Tuomasmessun toimintatapoihin.

käyttivät itse argumentaatioissaan samankaltaisia postmoderniin psykouskonnollisuuteen viittaavia tunteita, elämyksellisyyttä ja kokemuksellisuutta korostavia ilmaisuja ja tulkintaperusteita kuin mitä Rippituolissakin oli hyödynnetty.

Suomalaisessa mediakulttuurisessa maisemassa ilmenevästä kulttuurisesta kitkasta antoivat viitteitä myös suomalaisen median fiktiivisissä draamasarjoissa kertomat sekulaari-uskonnolliset kertomukset ja näiden vertailu Rippituolin kertomiin uskonnollisiin kertomuksiin. Merkittävimmäksi eroksi nousi menneisyyteen suunnatun katseen luonne. Suosikkisarjoissa, kuten Metsoloissa, pyrkimys etsiä selitystä ja täydellistä yhteisöä oli sijoitettu nostalgiseen menneisyyteen. Menneisyyteen suunnattu katse oli siis ihannoiva. Rippituolissa taas katse käännettiin kohti yksilöä ja tämän henkilökohtaista (usein) traagista menneisyyttä ja eheytyvää tulevaisuutta. Yksinkertaistaen ja kärjistäen suosikkidraamasarjat loivat sekulaari-uskonnollisen mahdollisuuden kansalliseen terapiaan kääntämällä katsojien katseet kohti esimodernia ja modernia. Näin katsojille mahdollistui kulttuurisen siirtymän käsittely (selittämättömän arkijärkeistäminen) modernin- ja postmodernin ajan välillä. Rippituoli ei tällaista yhteisöllistä sidettä rakentanut.

Hieman kärjistäen uskaltaudun esittämään, että myös suomalaisella luterilaisuudella uskonnollisena mielenmaisemana näyttäisi olevan kulttuurissa tietyssä mielessä samankaltaista nostalgista ja kulttuurista identiteettiä luovaa voimaa kuin ihannoivasti menneisyyteen katsovilla fiktiivisillä maalaissarjoillakin, näin ainakin kansallisesta näkökulmasta katsottuna. Moniarvoistuvassa ja -kulttuuristuvassa maailmassa luterilaisen kansankirkon voidaan nähdä tarjoavan kansallisessa kontekstissa ”ihmisille mahdollisuuden kuulua tradition ketjuun, jossa opin, sosiaalisen yhteyden ja ennen kaikkea symbolien kautta ihmisillä on mahdollisuus kokea olevansa osana laajempaa yhteisöä, jossa sekä menneisyys, tämä hetki että tulevaisuus ovat läsnä”, kuten kirkkososiologi Eila Helander esittää.⁴⁷³ Helanderin ajattelussa luterilainen kirkko ei siis edusta tai ylläpidä ainoastaan tiettyä uskontoa ja uskonnollisuuden muotoa, vaan itse asiassa myös suomalaisuutta ja sen perusarvoja.⁴⁷⁴ Uskonnollinen ohjelma, Rippituoli, joka poikkesi tästä itseymmärryksestä ei näin ollen törmännyt ainoastaan uskonnollisen vaan myös kulttuurisen sopivaisuuden rajoihin, Douglasin käsittein kulttuurisiin rajoihin.⁴⁷⁵

Rippituoli-ohjelman synnyttämä kriittinen keskustelu nostaa esille lopulta myös kysymyksen suomalaisen mediakulttuurin postmoderniudesta. Rippituoli-ohjelmakonseptina noudatti varsinkin pitkälle postmodernin median logiikkaa ja oli näin sopeutunut postmoderniin

⁴⁷³ Helander 1999, 85.

⁴⁷⁴ Helander 1999, 76.

⁴⁷⁵ Douglas 1996.

mediakulttuuriin. Aiheutuiko ristiriitainen vastaanotto siis viime kädessä siitä, että tekijöiden sitoutuessa postmoderniin uskonnollisen ohjelman katsojat edustivatkin modernia? Esitän tulkinnan: Suomalainen mediakulttuuri näyttää sisältävän aineksia sekä modernista että postmodernista. Erityisesti ulkomainen, usein yhdysvaltalainen, suosituksi nouseva sarjatuotanto vaikuttaisi edustavan varsin vahvasti postmodernia mediakulttuuria suomalaisen tuotannon sisältäessä vielä varsin runsaasti moderniakin mediakulttuurista ainesta.⁴⁷⁶ Katsojien medialoogista tulkintakoodia saattoi ohjata siis myös ohjelman kansallisuus. Sen, minkä hyväksymme yhdysvaltalaisessa kontekstissa (esimerkiksi erilaiset talk showt, joissa vieraat tunnustavat hyvinkin avoimesti yksityiselämänsä asioita julkisessa tilassa), tuomitsemme suomalaisessa kontekstissa (yksityinen ihminen ripittäytymässä julkisessa tilassa). Myös uskonnolla sisältönä saattaa olla merkitystä. Vaikuttaakin siltä, että vaikka aikaisemmin yksityiseen tilaan liitetystä seksuaalisuudesta voi intiimistikin puhua julkisuudessa, niin uskonto, oma syntisyys, on yhä edelleen aihe, joka on pidettävä, ainakin suomalaisessa luterilaisessa tulkintakehyksessä, yksityisessä tilassa - myös siinäkin tapauksessa, että se tuodaan julkiseen tilaan median ja kulttuurin legitimoiman psyko- ja terapiadiskurssin avulla.

Summa summarum: Vaikka mediakulttuurin pyrkimyksenä on saada ihmiset samaistumaan vallitseviin yhteiskunnallisiin, poliittisiin ja uskonnollisiin ideologioihin ja totuuksiin, aseisiin ja representaatioihin, prosessi ei kuitenkaan tapahdu yksisuuntaisesti. Myös katsojat voivat torjua median tuottamat vallitsevat merkitykset ja viestit ja luoda sen sijaan omat tulkintansa tai antaa omat merkityksensä tuotetulle kulttuurille. Vaikka mediakulttuuri siis toisaalta mukauttaakin ihmisiä vakiintuneeseen yhteiskuntajärjestykseen, niin se toisaalta myös antaa yleisöille keinoja vastustaa sitä.⁴⁷⁷ Näin kävi myös Rippituoli-ohjelmalle. Uskonnollisena ohjelmana se synnyttämät uskonnolliset merkitykset ja pyhät diskurssit törmäsivät ainakin osittain katsojien erilaisiin tulkintoihin ja käsityksiin pyhästä ja kulttuurisesti sekä uskonnollisesti sopivasta.

⁴⁷⁶ Suomalaisen mediakulttuurin luonteesta ks. esim. Hietala 1992; Hietala 1996; Ruohonen 1997; Hellman 1988; Salokangas 1996. Yhdysvaltalaisesta mediakulttuurista ks. Altheide & Snow 1991; White M. 1992; Kellner 1998.

⁴⁷⁷ Kellner 1998, 9-25.

10 EPILOGI

Tämä tutkimuksen muotoon puettu kertomus alkoi mediahistoriallisten ja -kulttuuristen ajanjaksojen esittelemisestä. Tarkoituksena oli eksplikoida ajatus mediahistoriallisten jaksojen merkityksestä myös sellaisen ilmiön kuin uskonnon itseymmärrykselle, muotoutumiselle ja kommunikaatiolle ajan kanssa. Sijoitin tutkimukseni näkemykseen, että vuorovaikutus uskonnon, median ja kulttuurin välillä on vahvasti historia- ja kontekstisidonnainen prosessi. Tästä jatkoin postmodernin mediakulttuurin tarkasteluun. Käsitteellisen esittelyn jälkeen vuorossa oli tutkimuksen teoreettisen ja metodologisen kehityksen ja ajattelumaailman pohjustus. Teoreettinen kehys, jossa tutkimukseni toteutin liittyä vahvasti postmoderniin kulttuuritutkimuksesta ammentavaan tutkimusperinteeseen. Kutsuin sitä uudeksi uskonnollisen viestinnän tutkimukseksi. Työn keskeisenä teoreettisena ajatuksena oli konstruoida postmodernista medias- ta sekulaari-uskonnollinen tila, joka rituaaliensa, myyttiensä ja diskurssiensa avulla luo ja ylläpitää merkityksiä, rakentaa käsitystä todellisuudesta, tuottaa minuuksia ja identiteettejä, pyrkii siis syvimmiltään vastaamaan ihmisen elämän merkitystä ja ontologiaa koskeviin kysymyksiin. Siksi sitä voidaan tulkita antropologisesti määriteltynä funktioiltaan uskonnolliseksi. Asetelma on luonnollisesti haaste substantiaalisen uskonnon edustajille, kuten kristillisille kirkkoille. Erilaisten kertomusten, merkitysten ja diskurssien kohdatessa mediassa seurauksena on aina taistelu vallasta. Taistelun kohteena on se, kenen tuottamat ja ennen kaikkea millaiset diskurssit pääsevät mediassa keskiöön.⁴⁷⁸

Ymmärtääkseni kristillistä viestintää tässä sekulaari-uskonnollisessa mediakontekstissa halusin sijoittaa sen myös ajalliselle jatkumolle. Valitsin esimerkeiksi yhdysvaltalaisen ja suomalaisen kristillisen viestinnän historian suurten linjojen hahmottelun. Yhdysvallat ja erityisesti sen tuottaman ilmiön, sähköisen kirkon, valitsin lähinnä kolmesta syystä. Ensinnäkin Yhdysvallat edustaa merkittävää vaikuttajaa erityisesti globaalien postmodernin mediakulttuurin synnyttäjänä ja muovaajana, jonka vaikutukset ovat havaittavissa jo suomalaisessakin mediakulttuurissa. Toiseksi ilmiönä kristillinen viestintä ja medioitu uskonnollisuus on ollut sekä tekijöiden että tutkijoiden kiinnostuksen kohteena useita vuosia. Tämän vuoksi alalta on löydettävissä myös varsin runsaasti kiinnostavaa tutkimuskirjallisuutta ja tutkimusesimerkkejä. Kolmanneksi, koska suomalaisen sähköisen kristillisen viestinnän historiaa ei ole systemaattisesti aikaisemmin tutkittu, tarvitsin tutkimuksellisen keskustelukumppanin hahmotellessani kansallista kristillisen viestinnän mediahistoriallista kontekstia.

⁴⁷⁸ Kellner 1998.

Teoreettisen, metodologisen ja historiallisen kontekstualisoinnin jälkeen oli vihdoin aika syventyä itse empiiriseen aineistoon. Käsityönä rakentamani metodisen (diskurssianalyysillä täydennetyn rituaalisen draama-analyysin) työkalun avulla ryhdyin avaamaan aineistoa luvussa kuusi. Toteutin prosessin varsin pitkälti eksplisiittisesti vahvasti empiirisiin esimerkkeihin nojautuen. Se oli tietoinen valinta ja perustui haluuni vahvistaa pehmeää kvalitatiivista tutkimustapaani seurattavuuden tavoitteen toteuttamisella. Rituaalin dramaturgisia rakenteita avaamalla löysin analyysissä aineiston keskeisen diskursiivisen strategian, psykopuheen. Se ei ollut ainoa diskursiivinen strategia, jota ohjelmassa käytettiin, mutta kuitenkin vallitseva. Tämän diskursiivisen strategian avulla kykenin pääsemään sisälle Rippituolin rituaalisiin funktioihin, sen edustamaan psykouskonnollisuuteen kuin tuottamaan draamalliseen nautintoonkin.

Juuri ohjelman sisältämä psykodiskursiivinen aines ja tunteisiin sekä eläytymiseen perustuva medialogiikka nivoivat Rippituolin osaksi postmodernia televisiota, sen sisältämää terapeutista eetosta ja medialogiikkaa. Rippituolin psykodiskurssit ja sisältämä emotionaalis-viihteellinen medialogiikka auttoivat ymmärtämään ohjelmaa myös osana postmodernia mediakulttuuria ja sen kertomia sekulaari-uskonnollisia mediakertomuksia. Suomalaisiin 1990-luvun suosikkidraamasarjojen kertomiin sekulaari-uskonnollisiin kertomuksiin Rippituolia yhdistivät kertomusten terapeutiset funktiot. Erottavana tekijänä taas oli menneisyyteen suuntautuvan katseen luonne. Sekulaari-uskonnollisten kertomusten tuottaessa myyttistä ihannoivaa ja yhteisöllistä menneisyyttä, Rippituolissa menneisyys nähtiin lähinnä traumaattisena ja ihannoiva katse suuntautui tulevaisuuteen.

Kaiken kaikkiaan Rippituoli osoittautui uskonnolliseksi ohjelmaksi, joka oli varsin hyvin sopeutunut postmodernin mediakulttuurin kontekstiin. Television ja uskonnon vuorovaikutusta tarkastellessani postmodernissa mediakulttuurisessa kontekstissa osoitin, että sopeutuessaan mediakulttuuriin uskonto sisällöllisenä kategoriana myös altistuu median vaikutuksille. Se näyttääytyy siellä pikemminkin henkilö- kuin asiakeskeisenä, tunteisiin kuin asia-argumentteihin vetoavana, yksilöä kuin yhteisöä korostavana, terapeutista ja tunnustavaa puhetta kuin dogmaattista opetusta hyödyntävänä. Yksinkertaistaen: postmoderni media siis pyrkii vahvistamaan ja muokkaamaan siellä representoitavaa uskontoa oman todellisuuskäsityksensä, postmodernin mukaiseksi. Näin media osallistuu postmodernin uskonnollisuuden synnyttämiseen, jatkuvaan uudelleen luomiseen ja ylläpitämiseen.

Tutkimukseni viimeisenä juonteena oli pohtia hieman Rippituolin vastaanottoa. Sijoitin ohjelmaa muutamain langoin kristillisen viestinnän kansallisiin ja kansainvälisiin, lähinnä sähköiseen kirkkoon liittyviin traditioihin. Kiinnekohtia löytyikin, niin sähköisen kirkon emotioita ja tunnustavaa puhetta korostavasta medialoogisesta otteesta kuin suomalaisesta psykokirkollisesta

perinteestäkin. Tutkimuksen kannalta oivallinen yllätys oli, että ohjelma ei saamansa palautteen perusteella kuitenkaan ehkä sittenkään "toiminut". Se herätti närkästystä ja pahennusta. Kritiikkiä tulkitessani käänsin katseeni vielä menneisyyteen, suomalaisen mediakulttuurin ja uskonnollisuuden luonteeseen. Tulkintana ehdotin ajatusta, että suomalainen uskonnollisen viestinnän katsoja ei mahdollisesti ollut vielä "valmis" Rippituolin edustaman 1) postmodernin uskonnollisuuden ja 2) sen julkisessa tilassa tapahtuvalle pyhän kommunikaatiolle, jossa yksityinen murtautuu virtuaalisen ripin muodossa julkiseen tilaan. Ajatus vahvistaisi myös sitä käsitystä, että mediakulttuurin vaikutus uskontoon ei olisi deterministinen, vaan että vaikka mediat pyrkisivätkin tuottamaan samaistumista eksplikoimiinsa vallitseviin arvoihin, ideologioihin ja käytäntöihin, ne kuitenkin jättävät tilaa myös toisenlaisille, jopa vastakkaisille tulkinnoille. Tämän tilan suomalaiset Rippituolin katsojat ottivat tulkitessaan ohjelmaa ehkä niin modernista kuin kansankirkollisestakin luterilaisesta uskonnollisesta ymmärryksestä käsin.

Vuorovaikutus uskonnon, median ja kulttuurin kategorioiden välillä on monimutkainen ja mielenkiintoinen prosessi, jossa lopullisia objektiivisia totuuksia tai aukottomia päätelmäketjuja on lähes mahdotonta rakentaa. Näiden etsiminen ei tässä tutkimuksessa olisi ollut välttämättä edes mielekäästä saati mahdollista. Tämän tutkimuksen tavoitteena onkin ollut ensisijaisesti pyrkiä KUVAILEMAAN ja YMMÄRTÄMÄÄN medioidun uskonnollisen viestinnän luonnetta ja olemusta tietyssä medioidussa kontekstissa, postmodernissa televisiossa, tietyssä kristillisen viestinnän kentässä, suomalaisessa evankelis-luterilaisessa viestintäperinteessä sekä laajimmin myös postmodernin mediakulttuurin kontekstissa. Työ on liikkunut varsin laajoilla teoreettisilla kentillä ja toisaalta myös yksityiskohtaisissa empiirisissä maastoissa. Olen pyrkinyt käsittelemään uskontoa, mediaa ja kulttuuria yleisemmällä, abstraktilla tasolla, jolloin olen nojautunut varsin vahvasti angloamerikkalaiseen tutkimuskirjallisuuteen. Toisaalta tutkimuksen aineiston ollessa suomalainen myös kansallisen kontekstin hahmottaminen on ollut tärkeää. Monitieteistä tutkimusta tehdessäni olen joutunut luomaan uudenlaisia synteesejä myös yhteiskuntatieteellisen ja historiatieteellisen tutkimusotteen välille. Aina tasolta toiselle siirtyminen ei ole ollut ongelmattonta. Eikä haastetta ole helpottanut sekään, että edustamaani tutkimustapaan nojautuvaa uskonnollisen viestinnän tutkimusta tai edes systemaattisia sähköistä kristillistä mediahistoriaa koskevia kartoituksia ei maastamme juuri löydy. Työ on ollut siis varsin paljon myös pioneerin kartoittamattomassa maastossa samoilua ja joihinkin teoreettisiin käsiteviittoihin paaluttamista.

Kertomuksen päätyminen ei ole kuitenkaan toivottavasti kaiken loppu. Yhden työvaiheen päättämistä seuraa kuljettujen polkujen kompastuskivien tutkiminen ja uudenlaisten ajatuksellisten reittien etsintä. Jos tämän työn yksi vahvuus onkin ehkä sen monipuolisuus, pyrkimys tarkastella uskonnollista viestintää varsin laajasta mediakulttuurisesta ja tutkimusteoreettisesta perspektiivistä käsin, niin siinä piilee myös sen heikkous.

Tulevaisuudessa toivoisinkin voivani pikemminkin syventää kuin laajentaa tutkimusotettani. Esimerkkinä tutkimusreitistä, jonka seuraaminen oli tässä vaiheessa tärkeää mutta jonka uudelleen talleamasta en pidä enää yhtä tarpeellisena, on amerikkalaisen sähköisen kirkon tutkimuspolku. Ajatus, joka tältä matkalta jäi elämään on näkemys yhdysvaltalaisen kristillisen kentän sisältämien diskurssien ristiriitaisuudesta. Peilattessani amerikkalaista uskonnollista kenttää suomalaisen heräsikin mielessäni kiinnostus lähteä tutkimaan, missä määrin samankaltaiset diskursiiviset asetelmat konservatiivisen ja liberaalin uskonnollisuuden välillä ovat löydettävissä suomalaisesta mediajulkisuudesta ja -kulttuurista. Entä minkälainen rooli psykouskonnollisuudella on tässä kentässä – sijoittuuko se dikotomian sisälle vai ulkopuolelle, vai voitaisiinko sitä pitää jopa uudenlaisena kansankirkollisena, dikotomiat ylittävänä diskursiivisena strategiana? Tutkimusprosessin etenemisen myötä myös kriittisyys valittuja käsitteellisiä työvälaineitä kohtaan kasvoi. Jatkossa ajattelenkin, että niin *postmodernin*, *mediakulttuurin* kuin *funktionaalisen uskontonäkemyksenkin* käsitteitä olisi tarpeen seuraavassa työvaiheessa ainakin syventää, tarkentaa, kehittää, mutta ehkä jopa kyseenalaistaa. Tarkastelua olisi syytä myös nostaa mediakulttuuriselta tasolta kulttuuriselle tasolle. Kysymys psykouskonnon ja (post)modernin kulttuurin suhteesta jää tässä työssä vielä vastausta vaille. Tulevaisuudessa saattaisikin olla hedelmällistä tarkastella medioitua uskonnollista viestintää pikemminkin kulttuurisosiologisesta kuin mediakulttuurisesta tutkimusperspektiivistä. Erityisen inspiroivana kirjallisena keskustelukumppanina pidän tässä kulttuurisosiologi Robert Wuthnowta. Kulttuurisosiologisen linjauksen myötä myös sosiologian ja antropologian klassikkojen esimerkiksi Émile Durkheimin, Max Weberin, Peter Bergerin ja Mary Douglasin roolit vahvistuisivat todennäköisesti tutkimuksellisen kehyksen rakentamisessa. Teoreettisesti olisi mahdollista kääntää myös koko tutkimusasetelmani toisin päin. Uskon että edustamani teoreettisen ja metodologisen tutkimuskehyksen avulla avautuisi mielenkiintoisia mahdollisuuksia tarkastella ja analysoida syvällisemmin myös pelkästään postmodernin median edustaman sekulaari-uskonnollisuuden luonnetta. Viimeisenä vaan ei vähäisimpänä haasteena odottaisi tekijäänsä myös systemaattinen sisältö-analyttinen mediahistoriallinen kartoitus erityisesti suomalaisesta sähköisen kristillisen viestinnän historiasta. Siitä olisi varsin paljon hyötyä tulevaisuudessa toivottavasti runsastuvalle uskonnollisen viestinnän tutkimukselle, jossa näkökulman valinnassa ei pitäydyttäisi ainoastaan kapea-alaisesti yhden tieteenalan sisällä vaan jossa esimerkiksi uuden uskonnollisen viestinnän tutkimuksen pohjustamana uskaltauduttaisiin sukeltamaan uskonnon, median ja kulttuurin kategorioiden poikkitieteelliseen ja uutta luovaan tutkimusajatteluun. Oman työni osalta toivon, ettei se olisi prosessissa ainakaan jarruna.

LÄHTEET

Primaarilähteet:

Rippituoli-ohjelma: 9/9 jaksoa 1.9.-27.10.1997

Esitysajankohta: maanantai-ilta klo. 23.30.

Kanava: MTV3

Haastattelut:

MTV3:n erikoistoimittaja Riittasisko Räikkeen haastattelu Helsingissä 21.4.1999.

Tilastot:

Rippituolin katsojia koskeva TV-Mittaritutkimus, Finnpanel Oy.

Kirjallisuus:

Abelman, Robert & Hoover, Stewart M. 1990: Religious Television. Controversies and Conclusions. Ablex Publishing Corporation. Norwood, New Jersey.

Ahonen, Risto 1987: Amerikkalaisen herätyskristillisyyden edistysoptimismi. Herätysaarnaajien evankelioimisnäkemys 1700-luvulta Billy Grahamiin. Kirjapaja. Helsinki.

Alaja, Martti 1997: Mietteitä Rippituoli-ohjelmasta. Kirkko ja kaupunki 43/12.11.1997.
(Mielipiteitä.)

Alaketola-Tuominen, Marja 1989: Jokapojan amerikanperintö. Yhdysvaltalaisia kulttuurivaikutteita Suomessa toisen maailmansodan jälkeen. Gaudeamus. Helsinki.

Alasuutari, Pertti 1989: *Erinomaista, rakas Watson. Johdatus yhteiskuntatutkimukseen*. Hanki ja Jää. Helsinki.

Alexander, Bobby C. 1997: *Televangelism: Redressive Ritual Within a Larger Social Drama*. In *Rethinking Media, Religion, and Culture*. Stewart M. Hoover & Knut Lundby (eds.). Sage Publications. Thousand Oaks.

Altheide, David L. & Snow, Robert P. 1991: *Media Worlds in the Postjournalism Era*. Aldine De Gruyter. New York.

Anttonen, Veikko 1996: *Ihmisen ja maan rajat. "Pyhä" kulttuurisena kategoriana*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. Helsinki.

Arhela, Raimo 1992: *Yleisradiotoiminta tänään. Teoksessa Savitauluista satelliitteihin*. Aimo Ruusunen (toim.). Gaudeamus. Helsinki.

Aristoteles IX 1997: *Retoriikka. Runousoppi*. Gaudeamus. Helsinki.

Arthur, Chris 1993: *Religion and the Media. An Introductory Reader*. University of Wales Press. Cardiff.

Baudrillard, Jean 1983. *Simulations. Semiotext(e)*. New York.

Bauman, Zygmunt 1994: *Postmodern Ethics*. Blackwell. Oxford, UK.

Bauman, Zygmunt 1996: *Postmodernin lumo. Vastapaino*. Tampere.

Bauman, Zygmunt 1998: *Postmodernity and its Discontents*. Polity Press. Cambridge, UK.

Bellah, Robert 1970: *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*. Harper & Row. New York.

Bellah, Robert (1975) 1992: *The Broken Covenant. American Civil Religion in Time of Trial*. The University of Chicago Press. Chicago.

Bellah, Robert N.; Madsen, Richard; Sullivan, William M.; Swidler, Ann & Tipton, Steven M.

1996: *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life.* University of California Press. Berkeley.

Berger, Peter (1967) 1990: *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion.* Doubleday. New York.

Berger, Peter & Luckmann, Thomas (1966) 1995: *Todellisuuden sosiaalinen rakentuminen. Gaudeamus.* Helsinki.

Berkowitz, Dan 1997: *Social Meanings of News. A Text-Reader.* Sage Publications. Thousand Oaks.

Best, Steven & Kellner, Douglas 1991: *Postmodern Theory. Critical Interrogations.* Macmillan. Houndmills.

Beyer, Peter 1994: *Religion and Globalization.* Sage Publications. London.

Bird, Elisabeth S. & Dardenne, Robert W. 1997: *Myth, Chronicle and Story: Exploring the Narrative Qualities of News.* In *Social Meanings of News. A Text-Reader.* Dan Berkowitz (ed.). Sage Publications. Thousand Oaks.

Black, Mathew H. 1963: *The Printed Bible.* In *Cambridge History of the Bible Vol. 3. The West from the Reformation to the Present Day.* S. L. Greenslade (ed.). Cambridge University Press. Cambridge.

Bruce, Steve 1990a: *A House Divided. Protestantism, Schism, and Secularization.* Routledge. London and New York.

Bruce, Steve 1990b: *Pray TV. Televangelism in America.* Routledge. London and New York.

Bruhn Jensen, Klaus 1995: *The Social Semiotics of Mass Communication.* Sage Publications. London.

Buddenbaum, Judith 1990: *Religion News Coverage in Commercial Network Newscasts.* In *Religious Television. Controversies and Conclusions.* Robert Abelman & Stewart M. Hoover (eds.). Ablex Publishing Corporation. Norwood, New Jersey.

Carey, James W. 1990: *Communication as Culture. Essays on Media and Society*. Unwin Hyman. Boston.

Carey, James W. 1994: Viestintä kulttuurisesta näkökulmasta. *Tiedotustutkimus* 1994:2, s. 81-97.

Castrén, Heikki 1992: Kirkko ja Yleisradio samalla kanavalla. Teoksessa *Vapaa julkaistavaksi. Kirkon tiedotuskeskus 1967-1992*. Heikki Jääskeläinen (toim.). Kirkon tiedotuskeskus. Helsinki.

Clark, Lynn Schofield & Hoover, Stewart M. 1997: *At the Intersection of Media, Culture, and Religion: A Bibliographic Essay*. In *Rethinking Media, Religion, and Culture*. Stewart M. Hoover & Knut Lundby (eds.). Sage Publications. Thousand Oaks.

Dayan, Daniel & Katz, Elihu 1994: *Media Events. The Live Broadcasting of History*. Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts. USA.

Day, Martin S. 1984: *The Many Meanings of Myth*. University Press of America. Lanham.

Debray, Régis 1991: *Cours de médiologie générale*. Gallimard. Paris.

Douglas, Mary 1979: *Implicit Meanings. Essays in Anthropology*. Routledge & Kegan Paul. London.

Douglas, Mary 1996: *Natural Symbols. Explorations in Cosmology*. Routledge. London & New York.

Durkheim, Émile (1912) 1980: *Uskontoelämän alkeismuodot*. Tammi. Helsinki.

Durkheim, Émile (1893) 1990: *Sosiaalisesta työnjaosta*. Gaudeamus. Helsinki.

Edwards, Mark U. 1994: *Printing, Propaganda, and Martin Luther*. University of California Press. Berkeley.

Eisenstein, Elisabeth L. 1991: *The Printing Press as an Agent of Change. Communications and Cultural Transformation in Early-Modern Europe*. Cambridge University Press. Cambridge.

Ellis, John 1989: *Visible Fictions. Cinema, Television, Video*. Routledge. London.

Elvy, Peter 1991: *Opportunities and Limitations in Religious Broadcasting*. Centre for Theology and Public Issues. New College, University of Edinburgh. Edinburgh.

Erämetsä, Harri 1994: *Joukkoviestimien käyttö*. Teoksessa *Joukkoviestintä Suomessa*. Kaarle Nordenstreng & Osmo A. Wiio (toim.). Weilin+Göös. Helsinki.

Esslin, Martin 1980: *Draaman perusteet*. Gummerus. Jyväskylä.

Fairclough, Norman 1997: *Miten media puhuu*. Vastapaino. Tampere.

Featherstone, Mike 1991: *Consumer Culture and Postmodernism*. Sage Publications. London.

Fisher, Walter R. 1987: *Human Communication as Narration: Toward a Philosophy of Reason, Value, and Action*. University of South Carolina Press. Columbia, South Carolina.

Fiske, John 1996: *Merkkien kieli*. Johdatus viestinnän tutkimiseen. Vastapaino. Tampere.

Fore William W. 1987: *Television and Religion. The Shaping of Faith, Values, and Culture*. Augsburg. Minneapolis.

Fornäs, Johan 1998: *Kulttuuriteoria. Myöhäismodernin ulottuvuuksia*. Vastapaino. Tampere.

Foucault, Michel 1999: *Seksuaalisuuden historia. Tiedontahto, nautintojen käyttö, huoli itsestä*. Gaudeamus. Helsinki.

Geertz, Clifford 1973: *The Interpretation of Cultures. Selected Essays by Clifford Geertz*. Basic Books. New York.

Geertz, Clifford 1986: *Uskonto kulttuurijärjestelmänä*. Teoksessa *Uskonto, kulttuuri ja yhteiskunta*. Juha Pentikäinen (toim.). Gaudeamus. Helsinki.

Goethals, Gregor 1981: *The TV Ritual. Worship at the Video Altar*. Beacon Press. Boston.

Goethals, Gregor 1993: *Media Mythologies*. In *Religion and the Media. An Introductory Reader*. Chris Arthur (ed.). University of Wales Press. Cardiff.

Gronow, Jukka & Noro, Arto & Töttö, Pertti 1996: Sosiologian klassikot. Gaudeamus. Helsinki.

Gronow, Jukka 1987: Länsimainen rationalisoitumisprosessi ja modernin länsimaisen kulttuurin irrationaalisuus. Teoksessa Aiheita Weberistä. Max Weber modernista rationaalisuudesta, uskonnosta, oikeudesta ja yhteiskuntaluokista. Tapani Hietaniemi (toim.). Tutkijaliitto. Helsinki.

Gronow, Jukka & Töttö, Pertti 1996: Max Weber – Kapitalismi, byrokratia ja länsimainen rationaalisuus. Teoksessa Sosiologian klassikot. Jukka Gronow & Arto Noro & Pertti Töttö (toim.). Gaudeamus. Helsinki.

Grossberg, Lawrence 1995: Mielihyvän kytkennät. Vastapaino. Tampere.

Hadden, Jeffrey K. & Swann, Charles E. 1981: Prime Time Preachers. The Rising Power of Televangelism. Addison-Wesley. Massachusetts.

Hall, Stuart 1992: Kulttuurin ja politiikan murroksia. Vastapaino. Tampere.

Hansen, Anders; Cottle, Simon; Negrine, Ralph & Newbold, Chris 1998: Mass Communication Research Methods. Macmillan Press. Houndmills.

Heikkilä, Markku 1999: Uskonto ja nykyaika. Yksilö ja eurooppalaisen yhteiskunnan murros. Atena. Jyväskylä.

Heikkilä, Markku & Lampinen, Tapio 1982: Kirkko ja joukkoviestintä. Teoksessa Kirkkososiologia. Irja Askola, Tapio Lampinen & Pentti Lempiäinen (toim.). Kirjapaja. Helsinki.

Heininen, Simo & Heikkilä, Markku 1996: Suomen kirkkohistoria. Edita. Helsinki.

Heino, Harri 1988: Uskonnollisuuden ja kirkollisuuden muutoksia toisen maailmansodan jälkeisessä Suomessa. Kirkon tutkimuskeskus, Sarja B N:o 56. Tampere.

Heino, Harri; Salonen, Kari; Rusama, Jaakko & Ahonen, Risto 1997: Suomen evankelis-luterilainen kirkko vuosina 1992-1995. Kirkon tutkimuskeskus. Tampere.

Helander, Eila 1987: Naiset eivät vaienneet. Naisevankelistainstituutio Suomen helluntailiikkeessä. Suomen Kirkkohistoriallinen Seura. Helsinki.

Helander, Eila 1999: Uskonto ja arvojen murros. Teoksessa Uskonto ja nykyaika. Yksilö ja eurooppalaisen yhteiskunnan murros. Markku Heikkilä (toim.). Atena. Jyväskylä.

Hellman, Heikki 1988: Uustelevisiön aika? Yleisradiotoiminnan edellytykset televisiön rakennemuutoksessa. Hanki ja Jää. Helsinki.

Hellman, Heikki 1999: From Companions to Competitors. The Changing Broadcasting Markets and Television Programming in Finland. University of Tampere. Tampere.

Hick, John 1992: Uskonnonfilosofia. Kirjapaja. Helsinki.

Hietala, Veijo 1990: Teeveen merkit. Television lukutaidon aakkoset. Yleisradio Oy, opetusjulkaisut. Helsinki.

Hietala, Veijo 1992: Kulttuuri vaihtoi viihteelle? Johdatus postmodernismiin ja populaarikulttuuriin. Kirjastopalvelu Oy. Helsinki.

Hietala, Veijo 1996: Ruudun hurma. Johdatus tv-kulttuuriin. Yle-opetuspalvelut. Helsinki.

Hietaniemi, Tapani 1987: Uskonto maailmanhistoriallisen rationalisoitumisprosessin kätilönä. Weberin uskonnonhistorian ajankohtaisuudesta. Teoksessa Aiheita Weberistä. Max Weber modernista rationaalisuudesta, uskonnosta, oikeudesta ja yhteiskuntaluokista. Tapani Hietaniemi (toim.). Tutkijaliitto. Helsinki.

Hiltunen, Ari 1999: Aristoteles Hollywoodissa. Menestystarinan anatomia. Gaudeamus. Helsinki.

Honko, Lauri 1972: Uskontotieteen näkökulmia. WSOY. Porvoo.

Hoover, Stewart M. 1988: Mass Media Religion. The Social Sources of the Electronic Church. Sage Publications. Newbury Park.

Hoover, Stewart M. 1990: Ten Myths About Religious Broadcasting. In Religious Television. Controversies and Conclusions. Ablex Publishing Corporation. Norwood, New Jersey.

Hoover, Stewart M. 1993: Privatism, Authority and Autonomy in American Newspaper Coverage of Religion: The Readers Speak. In Religion and the Media. An Introductory Reader.

University of Wales Press. Cardiff.

Hoover, Stewart M. 1995: Media and the Moral Order in Postpositivist Approaches to Media Studies. *Journal of Communication* Vol. 45. 1995:1, s. 136-146.

Hoover, Stewart M. 1997: Media and the Construction of the Religious Public Sphere. In *Rethinking Media, Religion, and Culture*. Stewart M. Hoover & Knut Lundby (eds.). Sage Publications. Thousand Oaks.

Hoover, Stewart M. 1998: Religion in the News. *Faith and Journalism in American Public Discourse*. Sage Publications. Thousand Oaks.

Hoover, Stewart M. & Lundby, Knut 1997: Introduction: Setting the Agenda. In *Rethinking Media, Religion, and Culture*. Stewart M. Hoover & Knut Lundby (eds.). Sage Publications. Thousand Oaks.

Hoover, Stewart M. & Lundby, Knut 1997: *Rethinking Media, Religion and Culture*. Sage Publications. Thousand Oaks.

Hoover, Stewart M. & Venturelli, Sahlini S. 1996: The Category of the Religious: The Blindspot of Contemporary Media Theory? *Critical Studies in Mass Communication*. Vol 13, 1996/September, s. 251-265.

Horsfield, Peter 1984: *Religious Television. The American Experience*. Longman. New York.

Horsfield, Peter 1990: American Religious Programs in Australia. In *Religious Television. Controversies and Conclusions*. Robert Abelman & Stewart M. Hoover (eds.). Ablex Publishing Corporation. Norwood, New Jersey.

Horsfield, Peter 1993: Teaching Theology in a New Cultural Environment. In *Religion and the Media. An Introductory Reader*. Chris Arthur (ed.). University of Wales Press. Cardiff.

Horsfield, Peter 1997: Changes in Religion in Periods of Media Convergence. In *Rethinking Media, Religion, and Culture*. Stewart M. Hoover & Knut Lundby (eds.). Sage Publications. Thousand Oaks.

Hotakainen, Kari 1997: Mainosrahoitteista armoa. Helsingin Sanomat 24.9.1997/C9.
(Kolumni.)

Huotari, Voitto 1977: Uskonnollisten radio- ja televisio-ohjelmien seuraaminen. Kirkon tutkimuslaitos. Sarja B N:o 29. Tampere.

Häkämies, Hannu 1973: Radio- ja televisioseurakunta. Käytännöllisen teologian pro gradu -työ. Helsingin yliopisto.

Innis, Harold A. 1951: The Bias of Communication. University of Toronto Press. Toronto.

Isotalus, Pekka 1996: Toimittaja kuvaruudussa. Televisioesiintyminen vuorovaikutuksen näkökulmasta. Jyväskylän yliopisto. Jyväskylä.

Jameson, Frederic 1986: Postmodernismi eli kulttuurin logiikka myöhäiskapitalismissa. Teoksessa Moderni/Postmoderni. Lähtökohtia keskusteluun. Jussi Kotkavirta & Esa Sironen (toim.). Tutkijaliitto. Helsinki.

Janhonen, Anneli 1992: Kirkon tiedotuskeskus 1967-1992. Teoksessa Vapaa julkaistavaksi. Heikki Jääskeläinen (toim.). Kirkon tiedotuskeskus. Helsinki.

Jowett, Garth S. & O'Donnel, Victoria 1986: Propaganda and Persuasion. Sage Publications. Newbury Park.

Juva, Mikko 1977: Kirkko vallankumouksen keskellä. Teoksessa Kirkko suomalaisessa yhteiskunnassa 1900-luvulla. Markku Heikkilä & Eino Murtorinne (toim.). Kirjapaja. Helsinki.

Jääskeläinen, Heikki 1992: Vapaa julkaistavaksi. Kirkon tiedotuskeskus 1967-1992. Kirkon tiedotuskeskus. Helsinki.

Kantola, Anu 1996: Tri Otsoni ja Mr Kasvihuone. Mediapaniikkeja modernin kauhun rajoilla. Teoksessa Sopolisilppuri. Mediakritiikin näkökulmia. Heikki Luostarinen, Ullamaija Kivikuru & Merja Ukkola (toim.). Helsingin yliopiston Lahden tutkimus- ja koulutuskeskus. Lahti.

Kantola, Anu 1997a: Suomalaisuuden siteet. Kansallisen yhteenkuuluvuuden ja hallinnan dramaturgia. Viestinnän lisensiaatintyö. Helsingin yliopisto.

Kantola, Anu 1997b: Tarina toisinajattelun turhuudesta. Kansallinen juhladokumentti hallinnan tekstinä. Tiedotustutkimus 1997:2, s. 4-18.

Kantola, Anu 1998: Tärkeintä on olla aito. Poliittisten uutisten dramaturgia. Teoksessa Media-analyysi. Tekstistä tulkintaan. Anu Kantola, Inka Moring & Esa Väliverronen (toim.). Helsingin yliopiston Lahden tutkimus- ja koulutuskeskus. Lahti.

Kauppinen, Juha 1992: Tuomas-messu. Tutkimus kaupunkiseudun jumalanpalveluksesta ja kaupunkilaisen seurakunnasta. Kirkon tutkimuskeskus, Sarja A Nro. 58. Tampere.

Kellner, Douglas 1998: Mediakulttuuri. Vastapaino. Tampere.

Ketola, Kimmo; Pesonen, Heikki & Sjöblom, Tom 1997: Uskonto ja moderni yhteiskunta. Uskontososiologisia keskustelunaiheita. Teoksessa Näköaloja uskontoon. Uskontotieteen ajankohtaisia suuntauksia. Kimmo Ketola, Simo Korkee, Heikki Pesonen, Ilkka Pyysiäinen, Tuula Sakaranaho & Tom Sjöblom (toim.). Yliopistopaino. Helsinki.

Kettunen, Paavo 1997: Rippiä vai uteliaisuutta? Kirkko ja kaupunki 36/24.9.1997. (Kolumni.)

Kettunen, Paavo 1998: Suomalainen rippi. Kirjapaja. Helsinki.

Kivivuori, Janne 1992: Psykokulttuuri. Sosiologinen näkökulma arjen psykologisoitumisen prosessiin. Hanki ja Jää. Helsinki.

Kivivuori, Janne 1996: Psykopolitiikka. Paljastava psykologia suomalaisen yhteiskunnallisen keskustelun perinteenä. Hanki ja Jää. Helsinki.

Kivivuori, Janne 1999: Psykokirkko. Psykokulttuuri, uskonto ja moderni yhteiskunta. Hanki ja Jää -julkaisusarja, Gaudeamus. Helsinki

Kommunikoivaan kirkkoon. Kirkollisen viestinnän periaate- ja ideaohjelma 1992: Suomen evankelis-luterilaisen kirkon keskushallinto Sarja B 1992:8. Helsinki.

Korteniemi, Tuomo 1978: Side seurakuntaan. Lukijatutkimus seurakuntalehti Rauhan tervehdyksestä vuonna 1977. Käytännöllisen teologian pro gradu -työ. Helsingin yliopisto.

Kotila, Heikki 1993: Tuomasmessu – uskon juhla. Kirjapaja. Helsinki.

Kotila, Heikki 1993: Tuomasmessu yhteyden juhvana. Teoksessa Tuomasmessu – uskon juhla. Heikki Kotila (toim.). Kirjapaja. Helsinki.

Kotimaa Nro.4. 29.1.1999.

Kotkavirta, Jussi & Sironen, Esa 1986: Moderni/Postmoderni. Lähtökohtia keskusteluun. Tutkijaliitto. Helsinki.

KRTL Media-Uutiset. 1/1999.

Kuhn, Thomas S. (1962) 1994: Tieteellisten vallankumousten rakenne. Art House. Helsinki.

Kurkola, Raija 1997: Kristillinen paikallisradioasema Helsinkiin? Potentiaaliset kuuntelijat ja heidän tavoittaminen. Viestinnän pro gradu -työ. Helsingin yliopisto

Laine, Esko M. 1997a: Rippiä vai viihdettä? Kirkko ja kaupunki 39/15.10.1997. (Mielipiteitä.)

Laine, Esko M 1997b: Pyhittääkö tarkoitus keinot? Kirkko ja kaupunki 43/12.11.1997. (Mielipiteitä.)

Lampinen, Tapio 1985: De kyrkliga organisationerna och masskommunikation i Finland. Religion och samhälle. 1985:1. Religionsociologiska institutet. Stockholm.

Larson, Charles U. 1998: Persuasion. Reception and Responsibility. Wadsworth Publishing Company. Belmont, CA.

Lehikoinen, Taisto 1997: Uskonnollinen radioviestintä Suomessa. Tavoitteet, keinot ja suhde mediakulttuuriin. Journalistiikan pro gradu -työ. Jyväskylän yliopisto.

Lehikoinen, Taisto 1998: Mediauskonto. Tapauksena suomalaiset paikallisradiot. Journalistiikan lisensiaatintyö. Jyväskylän yliopisto.

Lehtonen, Mikko 1998: Merkitysten maailma. Vastapaino. Tampere.

Lempiäinen, Pentti 1982: Kirkon ja uskonnon asema yhteiskunnassa. Teoksessa *Kirkkososiologia*. Irja Askola, Tapio Lampinen & Pentti Lempiäinen (toim.). Kirjapaja. Helsinki.

Lévi-Strauss, Claude 1978: *Myth and Meaning*. Routledge & Kegan Paul. London.

Lévi-Strauss, Claude 1979: *Structural Anthropology*. Penguin Books. Harmondsworth, England.

Lilja, Sinikka 1997: Rippituoli on viikon paras TV-ohjelma. *Kirkko ja kaupunki* 45/27.11.1997. (Mielipiteitä.)

Luostarinen, Heikki 1982: Luonnolliset myytit ja keinomyytit. *Nyky-yhteiskunnan myyttirakenteesta. Alkoholipolitiikka*. Vol. 47, s. 284-291.

Luostarinen, Heikki 1987: Isä, Poika ja Rahan Henki. *Tiedotustutkimus* 1987:3, s. 63-65.

Lyotard, Jean-Francois 1985: *Tieto postmodernissa yhteiskunnassa*. Vastapaino. Tampere.

Lyytinen, Eino 1996: Perustamisesta talvisotaan. Teoksessa *Yleisradion historia 1926-1949*. 1.osa. Yleisradio Oy. Helsinki.

Martin, William 1990: Giving the Winds a Mighty Voice. In *Religious Television. Controversies and Conclusions*. Robert Abelman & Stewart M. Hoover (eds.). Ablex Publishing Corporation. Norwood, New Jersey.

Matilainen, Tero 1996: Minuutti sanaa paikallisradiossa. Mitä jos -lyhytohjelmien uskonnollisen radiaviestinnän haasteiden kohtaajina. Käytännöllisen teologian pro gradu -työ. Helsingin yliopisto.

McLuhan, Marshall 1968: *Ihmisen uudet ulottuvuudet*. WSOY. Porvoo.

McQuail, Denis 1994: *Mass Communication Theory. An Introduction*. Sage Publications. London.

Miller, Perry 1965: *The Life of the Mind in America*. Harcourt, Brace and World. New York.

Mills, C. Wright (1959) 1990: *Sosiologinen mielikuvistus*. Yliopistopaino. Helsinki.

Morgan, David 1998: *Visual Piety. A History and Theory of Popular Religious Images*. University of California Press. Berkeley.

Murtorinne, Eino 1977: *Kirkon seitsemän vuosikymmentä*. Teoksessa *kirkko suomalaisessa yhteiskunnassa 1900-luvulla*. Markku Heikkilä & Eino Murtorinne (toim.). Kirjapaja. Helsinki.

Murtorinne, Eino & Heikkilä, Markku 1980: *Kotimaa 1905-1980*. Routavuosien kristillis-yhteiskunnallisesta lehtiyhtyrityksestä monipuoliseksi kristilliseksi kustannusyhtiöksi. Kirjapaja. Helsinki.

Mäkinen, Lassi 1997: *Hukkuvien hätähuudoista postmodernin uususkontoihin: Kotimaa-lehden lähetystyökuvat vuosina 1965, 1975, 1985 ja 1995*. Journalistiikan pro gradu -työ. Jyväskylän yliopisto

Neuendorf, Kimberly A. 1990: *The Public Trust versus Almighty Dollar*. In *Religious Television. Controversies and Conclusions*. Robert Abelman & Stewart M. Hoover (eds.). Ablex Publishing Corporation. Norwood, New Jersey.

Newcomb, Horace 1994: *Television. The Critical View*. Oxford University Press. New York, Oxford.

Nieminen, Heikki-Tapio 1994: *Suomenkieliset radiohartaudet Yleisradion ohjelmistossa vuosina 1926-1939*. Tutkimusraportti 10/1994. Yleisradio Oy. Helsinki.

Nieminen, Heikki-Tapio 1999: *Suomalainen Radiohartaus*. Yleisradiossa vuosina 1932-1997 lähetettyjen luterilaisten aamuhartauksien rakenne ja sisältö. Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura & Yleisradio Oy. Helsinki.

Niiranen, Pekka 1996: *Arkkipiispasta leipäjonoon*. Uskonto ja uskonnolliset yhteisöt Yleisradion televisio-uutisissa vuosina 1983 ja 1993. Käytännöllisen teologian pro gradu -työ. Helsingin yliopisto.

Niiranen, Pekka 2000: *Kekkonen ja kirkko*. Tasavallan presidentti Urho Kekkosen ja Suomen evankelis-luterilaisen kirkon suhteet vuosina 1956-1981. Kirjapaja. Helsinki.

Nimin. Epäilevä Tuomas 1997: "Tunnustukset" närästävät. Kirkko ja kaupunki 39/15.10.1997. (Mielipiteitä.)

Nordenstreng, Kaarle & Wiio Osmo A. 1994: Viestintäjärjestelmien tyypit ja välineet. Teoksessa Joukkoviestintä Suomessa. Kaarle Nordenstreng & Osmo A. Wiio (toim.). Weilin+Göös. Helsinki.

Ong, Walter J. 1993: Orality & Literacy. The Technologizing of the Word. Routledge. London & New York.

Peck, Janice 1995: TV Talk Shows as Therapeutic Discourse: The Ideological Labor of the Televised Talking Cure. *Communication Theory*. 1995:1, s. 58-81.

Peck, Janice 1997: Psychologized Religion in a Mediated World. In *Rethinking Media, Religion, and Culture*. Stewart M. Hoover & Knut Lundby (eds.). Sage Publications. Thousand Oaks.

Pentikäinen, Juha 1986: Uskonto, kulttuuri ja yhteiskunta. Gaudeamus. Helsinki.

Peura, Esa-Matti 1991: Kirkossa kuulutettu. Kirkollisen mediaviestinnän mahdollisuudet ja rajoitukset. Kirjapaja. Helsinki.

Pietilä, Veikko 1995: Tv-uutisista, hyvää iltaa. Vastapaino. Tampere.

Pietilä, Veikko 1997: Joukkoviestintätutkimuksen valtateillä. Tutkimusalan kehitystä jäljittämässä. Vastapaino. Tampere.

Pohjola, Riitta 1986: Näytelmäkirjallisuus - dramatiikka. Teoksessa *Johdatus kirjallisuustieteeseen*. Marja-Leena Palmgren (toim.). WSOY. Porvoo.

Postman, Neil 1987: Huvitamme itsemme hengiltä. Julkinen keskustelu viihteen valtakaudella. WSOY. Porvoo.

Pyhä Raamattu 1992: Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokouksen vuonna 1992 käyttöönottama suomennos. Suomen Piiphiaseura. Helsinki.

Rauhaniemi, Pirjo 1997: Rippisalaisuus on ehdoton. Kirkko ja kaupunki 40/22.10.1997. (Mielipiteitä.)

Real, Michael 1989: Super Media. A Cultural Studies Approach. Sage Publications. Newbury Park.

Real, Michael 1996: Exploring Media Culture. A Guide. Sage Publications. Thousand Oaks.

Repo, Eino S.; Ilmonen, Kari; Storbom, N-B.; Tamminen, Mauno & Zilliacus, Ville 1967: Yleisradion suunta. Yleisradiotoiminnan tehtävät ja tavoitteet. Weilin+Göös. Helsinki.

Ridell, Seija 1998: Tolkullistamisen politiikkaa. Televisioutusten vastaanotto kriittisestä genrenäkökulmasta. Tampereen yliopisto. Tampere.

Ruohonen, Voitto 1997: Televisio, nostalgia ja taaksejäänyt Suomi. Teoksessa Kanavat auki! Televisiotutkimuksen lukemisto. Anu Koivunen & Veijo Hietala (toim.). Turun yliopiston täydennyskoulutuskeskus. Turku.

Ruokanen, Miikka 1993: Miten Tuomasmessu syntyi? Teoksessa Tuomasmessu – uskon juhla. Heikki Kotila (toim.). Kirjapaja. Helsinki.

Ruokanen, Miikka 1997a: Alkukirkon rippi oli julkinen. Kirkko ja kaupunki 37/1.10.1997. (Mielipiteitä.)

Ruokanen, Miikka 1997b: Totta kai rippisalaisuus on ehdoton! Kirkko ja kaupunki 45/27.11.1997. (Mielipiteitä.)

Salmi, Hannu 1996: "Atoompommilla kuuhun". Tekniikan mentaalihistoriaa. Edita. Helsinki.

Salo, Seppo 1992: Kristillisestä valistustoimistosta Kirkon tiedotuskeskukseen. Teoksessa Vapaa julkaistavaksi. Kirkon tiedotuskeskus 1967-1992. Kirkon tiedotuskeskus. Helsinki.

Salokangas, Raimo 1994: Suomen yleisradiotoiminnan historia. Teoksessa Joukkoviestintä Suomessa. Kaarle Nordenstreng & Osmo A. Wiio (toim.). Weilin+Göös. Helsinki.

Salokangas, Raimo 1996: Aikansa oloinen. Yleisradion historia 1949-1996. 2.osa. Yleisradio Oy. Helsinki.

Salokangas, Raimo 1998: Epätyyppillistä liiketoimintaa? Raha, aate ja palvelutehtävä sanomalehdistön historiassa. Teoksessa Kymmenen kysymystä journalismista. Touko Perko & Raimo Salokangas (toim.). Atena. Jyväskylä.

Salomaa, Jari 1997: Kuinka armo kirkastui? Uskonnollisen lehtikielen ymmärrettävyys Sanansaattajassa. Journalistiikan pro gradu –työ. Jyväskylän yliopisto.

Salonen, Kari 1996: Mikä messu! Näkökulmia uudistuvaan jumalanpalvelukseen. Kirkon tutkimuskeskus, Sarja A Nro.67. Tampere.

Schultze, Quentin J. 1996: Evangelicals' Uneasy Alliance with the Media. In Religion and Mass Media. Audiences and Adaptations. Daniel A. Stout & Judith M. Buddenbaum (eds.). Sage Publications. Thousand Oaks.

Seppo, Juha 1983: Uskovien yhteisö vai valtionkirkko. Uskonnolliset vähemmistöyhteisöt ja evankelis-luterilaisesta kirkosta eroaminen Suomessa vuosina 1923-1930. Suomen Kirkkohistoriallinen Seura. Helsinki.

Seppo, Juha 1999: Kirkko ja itsenäinen Suomi 1917-1998. Teoksessa Uskonto ja nykyaika. Yksilö ja eurooppalaisen yhteiskunnan murros. Markku Heikkilä (toim.). Atena. Jyväskylä.

Shegog, Eric 1990: Religion and Media Imperialism: A European Perspective. In Religious Television. Controversies and Conclusions. Robert Abelman & Stewart M. Hoover (eds.). Ablex Publishing Corporation. Norwood, New Jersey.

Short, John Rennie 1991: Imagined Country. Environment, culture and society. Routledge. London.

Siltala, Juha 1992: Suomalainen ahdistus. Huoli sielun pelastumisesta. Otava. Helsinki.

Silverstone, Roger 1988: Television Myth and Culture. In Media, Myths, and Narratives. Television and the Press. James W. Carey (ed.). Sage Publications. Newbury Park.

Smith, Philip 1998: *The New American Cultural Sociology*. Cambridge University Press. Cambridge.

Soramäki, Martti 1990: *Mediat yli rajojen. Näkökulmia joukkoviihteen tuotantoon, jakeluun ja kulutukseen*. Gaudeamus. Helsinki.

Spiro, Melford E. 1986: *Uskonnon määrittelyn ja selittämisen ongelmia*. Teoksessa *Uskonto, kulttuuri ja yhteiskunta*. Juha Pentikäinen (toim.). Gaudeamus. Helsinki.

Steinbock, Dan 1994: *Amerikkalainen TV-draama. 1950-luvun antologioista 90-luvun monikanavaiseen kilpailuympäristöön*. Yleisradio Oy. Helsinki.

Stout, Daniel A. & Buddenbaum, Judith M. 1996. *Religion and Mass Media. Audiences and Adaptations*. Sage Publications. Thousand Oaks.

Sundback, Susan 1983: "Civil Religion" I Finland efter andra världskriget. Åbo Akademi, Sociologiska institutionen Ser. A:192. Åbo.

Sundback, Susan 1987: *Religion and Mass Communication in Finland*. Temenos. Studies in Comparative Religion. Vol. 23, s. 109-120.

Suojanen, Päivikki 1978: *Saarna, saarnaaja, tilanne. Spontaanin saarnan tuottamisprosessi Länsi-Suomen rukoilevaisuudessa*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. Helsinki.

Suojanen, Päivikki 1988: *Ylipuhujat. Viestinnän näkökulmia uskontoon ja politiikkaan*. Kirjapaja. Helsinki.

Sölle, Dorothee 1993: "Thou shalt have no other jeans before me". In *Religion and the Media. An Introductory Reader*. Univeristy of Wales Press. Cardiff.

Telaranta, Reijo 1993: *Messun oheistoiminnot*. Teoksessa *Tuomasmessu – uskon juhla*. Heikki Kotila (toim.). Kirjapaja. Helsinki.

Tunstall, Jeremy & Machin, David 1999: *The Anglo-American Media Connection*. Oxford University Press. Oxford.

Tuominen, Marja 1991: "Me kaikki ollaan sotilaitten lapsia". Sukupolvihegemonian kriisi 1960-luvun suomalaisessa kulttuurissa. Otava. Helsinki.

Turner, Brian 1987: A Note on Nostalgia. *Theory, Culture & Society*. Vol. 4, 1987:1, s. 147-156.

Turner, Victor 1981: Social Dramas and Stories about Them. In *On Narrative*. W.J.T. Mitchell (ed.). The University of Chicago Press. Chicago.

Turner, Victor (1969) 1987: *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. Cornell University Press. Ithaca.

Tönnies, Ferdinand 1957: *Community & Society (Gemeinschaft und Gesellschaft)*. The Michigan State University Press. East Lansing, Michigan.

Töttö, Pertti 1996: Émile Durkheim – Kaikki on sosiaalista. Teoksessa *Sosiologian klassikot*. Jukka Gronow & Arto Noro & Pertti Töttö (toim.). Gaudeamus. Helsinki.

Varis, Tapio 1992: Yleisradiotoiminta eilen. Teoksessa *Savitauluista satelliitteihin*. Aimo Ruusunen (toim.). Gaudeamus. Helsinki.

Varis, Tapio 1995: Tiedon ajan media. Mediavalmiudet ja viestintätaidot uusiutuvassa viestintäkulttuurissa. Yliopistopaino. Helsinki.

Vattimo, Gianni 1989: *Läpinäkyvä yhteiskunta*. Gaudeamus. Helsinki.

Veikkola, Juhani 1977: Kansa katkoo kahleitaan – miten käy kansankirkon. Teoksessa *Kirkko suomalaisessa yhteiskunnassa 1900-luvulla*. Markku Heikkilä & Eino Murtorinne (toim.) Kirjapaja. Helsinki.

Virtapohja, Kalle 1998: *Sankareiden salaisuudet. Journalistinen draama suomalaista urheilusankaria synnyttämässä*. Atena. Jyväskylä.

Warner, Stephen R. 1993: Work in Progress toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States. *American Journal of Sociology*. Vol. 98, 1993:5, s. 1044-1093.

Weber, Max (1920) 1989: *Maailmanuskonnot ja moderni länsimainen rationaalisuus*. Kirjoituksia

uskonnonsosiologiasta. Vastapaino. Tampere.

Weber, Max (1920) 1990: Protestanttinen etiikka ja kapitalismin henki. WSOY. Porvoo.

White, Mimi 1992: Tele-Advising. Therapeutic Discourse in American Television. The University of North Carolina Press. Chapel Hill & London.

White, Mimi 1997: Televisio, terapia, lääketiede. Sosiaalisen subjektiviteetin teknologioista. Tiedotustutkimus 1997:2, s. 54-71.

White, Robert A. 1990: Cultural Analysis in Communication for Development – The Role of Cultural Dramaturgy in the Creation of a Public Sphere. Development 1990:2 – Journal of The Society for International Development, s. 23-31.

White, Robert. A. 1997: Religion and Media in the Construction of Cultures. In Rethinking Media, Religion, and Culture. Stewart M. Hoover & Knut Lundby (eds.). Sage Publications. Thousand Oaks.

Williams, Raymond 1988: Marxismi, kulttuuri ja kirjallisuus. Vastapaino. Tampere.

Wuthnow, Robert 1978: Experimentation in American Religion. The New Mysticism and their Implications for the Churches. University of California Press. Berkeley, California.

Wuthnow, Robert 1989a: Meaning and Moral Order. Explorations in Cultural Analysis. University of California Press. Berkeley, California.

Wuthnow, Robert 1989b: The Restructuring of American Religion. Society and Faith since World War II. Princeton University Press. Princeton, New Jersey.

Wuthnow, Robert 1989c: Communities of Discourse: Ideology and Social Structure in the Reformation, the Enlightenment and European Socialism. Harvard University Press. Cambridge.

Wuthnow, Robert 1990: The Social Significance of Religious Television. In Religious Television. Controversies and Conclusions. Ablex Publishing Corporation. Norwood, New Jersey.

Wuthnow, Robert 1992: *Rediscovering the Sacred. Perspectives on Religion in Contemporary Society*. William B. Eerdmans Publishing Company. Grand Rapids, Michigan.