

JYVÄSKYLÄ STUDIES IN COMMUNICATION 15

**Johanna Sumiala-Seppänen**

**Nomadit rippituolissa**

**Medioidun uskonnon moraalisen järjestyksen  
dynamiikka (post)modernin television ja  
kulttuurin kontekstissa**

Esitetään Jyväskylän yliopiston humanistisen tiedekunnan suostumuksella  
julkisesti tarkastettavaksi yliopiston vanhassa juhlasalissa (S212)  
joulukuun 8. päivänä 2001 klo 12.

Academic dissertation to be publicly discussed, by permission of  
the Faculty of Humanities of the University of Jyväskylä,  
in Auditorium S212, on December 8, 2001 at 12 o'clock noon.



UNIVERSITY OF JYVÄSKYLÄ

JYVÄSKYLÄ 2001

JYVÄSKYLÄ STUDIES IN COMMUNICATION 15

Johanna Sumiala-Seppänen

Nomadit rippituolissa

Medioidun uskonnon moraalisen järjestyksen  
dynamiikka (post)modernin television ja  
kulttuurin kontekstissa



UNIVERSITY OF JYVÄSKYLÄ

JYVÄSKYLÄ 2001

# Nomadit rippituolissa

Medioidun uskonnon moraalisen järjestyksen  
dynamiikka (post)modernin television ja  
kulttuurin kontekstissa

**Editors**  
**Raimo Salokangas**  
**Department of Communication, University of Jyväskylä**  
**Pekka Olsbo and Marja-Leena Tynkkynen**  
**Publishing Unit, University Library of Jyväskylä**

Cover design by Johanna Sumiala-Seppänen

URN:ISBN9513912981  
ISBN 951-39-1298-1 (PDF)

ISBN 951-39-1089-X (nid.)  
ISSN 1238-2183

Copyright © 2001, by University of Jyväskylä

## ABSTRACT

Sumiala-Seppänen, Johanna

Nomads in the Confessional: The Dynamics of the Moral Order of Mediated Religion in the Context of (Post)modern Television and Culture.

Jyväskylä: University of Jyväskylä 2001, 212 p.

(Jyväskylä Studies in Communication,

ISSN 1238-2183; 15)

ISBN: 951-39-1298-1

English summary

Diss.

The study *Nomads in the Confessional: The Dynamics of the Moral Order of Mediated Religion in the Context of (Post)modern Television and Culture* is concerned to explore mediated relations between religion, media and culture. Its main focus is on mediated Christianity.

The study draws from different academic and intellectual traditions: the sociology of religion, the history of ideas and media studies. It is primarily a theoretical piece, but it also uses empirical data to deepen the discussion and understanding of the nature of mediated religion. The data is analyzed by using ritual media studies as a methodological tool.

The object of the analysis is a Christian television show "The Confessional", a series of nine programs broadcast by the Finnish national commercial channel MTV3 in 1997. The show was produced by an independent Lutheran group, and it had connections to the urban ecumenical movement called St. Thomas Mass.

The objective of the study is to describe how mediated religion as a cultural process is linked to the larger media and cultural spheres and contexts. These links are first deconstructed and then reconstructed by discussing how mediated religion constructs moral order – in other words – how it ties individuals to social spheres and levels.

It is argued that the most profound tie binding individuals to the social sphere in the field of religion, media and culture is that of consumption. The cultural logic of consuming – the need to choose, buy, sell and exchange identities in a continuous ritualistic play – can be seen as a moral order structure common to each of the categories of religion, media and culture. In this piece of work it is most thoroughly explored by studying the category of mediated religion.

**Keywords:** mediated religion, televisuality, postmodern culture, moral order, therapeutic discourses, confessing, consumer identities.

<b>Author's address</b>	Johanna Sumiala-Seppänen Department of Communication University of Jyväskylä P.O. Box 35 FIN-40351 JYVÄSKYLÄ <a href="mailto:johsumi@cc.jyu.fi">johsumi@cc.jyu.fi</a>
<b>Supervisors</b>	Professor Raimo Salokangas Department of Communication University of Jyväskylä  Professor Heikki Luostarinen Department of Communication University of Jyväskylä
<b>Reviewers</b>	Professor Emeritus Antti Eskola Department of Sociology and Social Psychology University of Tampere  Professor Veijo Hietala Department of Media Studies University of Turku
<b>Opponent</b>	Professor Emeritus Antti Eskola Department of Sociology and Social Psychology University of Tampere

## PRELUDI

Vaikka yhteiskuntatieteilijät ja kulttuurikeskustelijat ovat viime vuosikymmeninä tehneet parhaansa banalisoidakseen nomadiuden eli paimentolaisuuden käsitteen postmodernin ihmisen metaforana, tunnustan, että minä pidän siitä edelleen. Jossakin määrin tunnustan sen jopa oman elämäni metaforaksi, ainakin mitä tulee akateemiseen kiertolaisuuteen.

Matkani alkoi Helsingin yliopiston folkloristiikasta, eteni sieltä sosiologiaan, pysähtyi välillä Oulun yliopiston aate- ja oppihistoriaan ja lopulta päätyi Jyväskylän yliopiston journalistiikkaan. Henkisesti olen kai edelleen jossakin Helsingin ja Jyväskylän välillä.

Koti, josta minut matkaan saatettiin, oli ja on edelleenkin uskonnollinen. Papin tyttärenä olen saanut haistella niin herätyskristillisiä kuin ”kirkollisempiakin” luterilaisia tuulia. Tyttäreni Elisan ja sisar Annan myötä olen päässyt kurkistamaan myös katolisen kirkon arkeen. Kaikesta tästä akateemisesta ja uskonnollisesta matkaamisesta on kummunut myös kiinnostukseni medioitua uskontoa ja postmodernia uskonnollisuutta kohtaan.

Kirjan kansi on kuva tai ehkä paremminkin visuaalinen representaatio siitä, miten hahmotan postmodernia medioitua uskonnollisuutta. Se on pirstaleinen, kulttuuristen mosaiikkien kenttä, jossa subjekti kohtaa objektin – minä uskonnollisen kohteen – erilaisissa kulttuurisissa ja medioiduissa konteksteissa. Kuvaa voi tulkita myös visuaalisena provokaationa, jos niin haluaa. Niinpä niin, olla näkyvillä on yhtä kuin olla olemassa.

Kiehtova matka akateemiseen ja henkilökohtaiseen nomadismiin ei olisi ollut tietenkään mahdollista ilman institutionaalista ja yhteisöllistä tukea. Kiitän Jyväskylän yliopistoa, Suomen Kulttuurirahastoa sekä sen Satakunnan maakuntarahastoa taloudellisesta tuesta. Ne ovat mahdollistaneet päätoimisen tutkimusmatkailun medioidun uskonnon saloihin ensin lisensointityöksi ja nyt tässä väitöskirjaksi konkretisoituen.

Yhteisöistä haluan kiittää erityisesti journalistiikan oppiainetta. Tutkijayhteisönä se on tarjonnut inspiroivan, kannustavan ja avoimen työpaikan. Erityisen kiitollinen olen professorien Raimo Salokankaan ja Heikki Luostarisen antamasta ajasta ja osoittamasta kärsivällisyydestä prosessin keskellä riutuvaa

nuorta tutkijaa kohtaan. Keskusteluhetket työn ohjaajien kanssa ovat auttaneet avaamaan uusia mielen polkuja.

Stimuloivista ja provosoivista keskusteluista haluan kiittää myös tutkija-kollegoitani Taisto Lehikoista, Turo Uskalia ja Antti Seppälää. Lukuisat väittelyt ovat paitsi virkistäneet, niin myös pakottaneet ajattelemaan asioita uusista näkökulmista. Oppiaineemme tutkijoita Mari Hankalaa ja Jaana Hujasta haluan kiittää panoksesta, jonka he ovat antaneet aikaa ja vaivoja säästelemättä työni edistämiseksi oli paitsi kysymys sitten kielenhuollosta tai tutkimusprosessiin liittyvistä muista kysymyksistä.

Periksiantamattomuutta ovat osoittaneet myös laitoksellamme tekniikan ammattilaiset Erkki Ahvenniemi ja Arto Pajukanta. He ovat jaksaneet yhä uudelleen neuvoa kysyvää ja auttaa bitteihinsä sotkeutunutta teoreetikkoa. Kiitos. Merkittäviä ovat olleet myös kirjan esitarkastajien emeritusprofessori Antti Eskolan ja elokuva- ja tv-tieteen professori Veijo Hietalan oivaltavat kommentit ja kysymykset. Olen niistä yrittänyt ottaa opiksi.

Lopuksi haluan kiittää perhettäni: isääni, jonka kanssa olen saanut harjoitella väittelemisen jaloa taitoa pikku tytöstä asti, äitiäni, joka on jaksanut kuunnella ja kantaa arjessa, ja veljeäni, jonka postmoderni elämä on tarjonnut tutki-valle sisarelle myös älyllistä haastetta. Rakkaalle aviomiehelleni Laurille kiitokset. Tutkimuksen matkan sävel on kanssasi usein vaihtunut mollista duuriin.

Jyväskylässä AD 2001

Johanna Sumiala-Seppänen



# SISÄLLYS

## ABSTRACT

## PRELUDI

1	PROLOGI – USKONTO VIESTINNÄLLISENÄ JA SOSIOLOGISENA ILMIÖNÄ.....	11
1.1	Uskonto viestinnällisenä ja viestintä uskonnollisena ilmiönä .....	13
1.2	Durkheimiläinen uskonnon sosiologia ja uskonnon yhteisöllisyys.....	16
1.3	Weberiläisen uskonnon sosiologian lähtökohtia.....	21
1.4	Durkheimin ja Weberin uskonnon sosiologinen testamentti .....	27
1.5	Uskonnon sosiologian ja medioidun uskonnon tutkimuksen liitto .....	30
1.6	Medioitu uskonto Rippituolissa .....	36
2	(POST)MODERNIN KULTTUURIN METATEORIA.....	40
2.1	Weberiläinen modernisaatio rationalisointikehityksenä.....	42
2.2	Peter Berger ja rationalisoitunut yksilö–yhteisö-dynamiikka.....	44
2.3	Moderni identiteetti yksilö–yhteisö-suhteen kättinä .....	46
2.4	Simmeliläinen individualismi modernin kulttuurin sopeutumismekanismina .....	48
2.5	Modernin kiihtyvä liike postmodernin äitinä .....	50
2.6	Postmodernit nomadit mielikuvayhteisöissä .....	52
3	TELEVISUAALISEN MEDIAKULTTUURIN HISTORIA.....	57
3.1	Pyhä painettu sana modernin mediakulttuurin synnyttäjänä .....	59
3.2	Massamedia modernia utopiaa toteuttamassa.....	60
3.3	Moderni mediakulttuuri murroksessa .....	62
3.4	Uustelevisio postmodernin mediakulttuurin näyttämönä.....	65
3.5	Suomalaisen uustelevisiön erityispiirteitä .....	70
3.6	Postmoderni kuluttaja uustelevisiön moraalisen järjestyksen rakentajana .....	71
3.7	Media postmodernin kulttuurin metateoriassa .....	75
4	MEDIOIDUN USKONNON KULTTUURIHISTORIA .....	77
4.1	Medioitu uskonto kulttuurisen ja historiallisen .....	77
4.2	Medioidun uskonnon ”esihistoria” .....	81
4.3	Sähköinen kirkko yhdysvaltalaisessa mediakulttuurissa .....	84
4.3.1	Yhdysvaltalaisen uskonnollisen television perinne .....	84
4.3.2	Postmodernin kulttuurinen murros ja sähköisen kirkon synty..	85
4.3.3	Uskonnollisen television katsojat ja katsomisen rituaaliset funktiot .....	86
4.3.4	Evangelikaalinen mediateologia – teologian ja teknologian liitto.....	87
4.3.5	Sähköinen kirkko uskonnollisuuden muokkaajana.....	88
4.4	Suomalaisen medioidun uskonnon metamorfooseja .....	91

4.4.1	Yleisradio suomalaisen mediakulttuurin muovaajana .....	91
4.4.2	Yleisradion ja kirkon yhteiset intressit .....	92
4.4.3	Mediakulttuuri ja kirkko kriisissä .....	94
4.4.4	Kirkko vahvistaa rooliaan kansankirkollisena viestijänä .....	96
4.4.5	Kohti kaupallista mediakulttuuria .....	97
4.4.6	Uskonnolliset diskurssit hajoavat .....	99
4.5	Kansankirkko ja sähköinen kirkko moraalisen järjestyksen rakentajina .....	100
4.6	Medioidun uskonnon historia moraalisen järjestyksen muovaajana .....	104
5	MEDIA RITUAALISENA ILMIÖNÄ .....	106
5.1	Rituaalinen mediatutkimus .....	106
5.2	Mediarituaali draamallisena toimintana .....	109
5.3	Mediarituaali diskursiivisena toimintana .....	113
5.4	Mediadiskurssit myyttien kertojina .....	115
5.5	Rituaalisen mediateorian hierarkkiset tasot .....	117
6	TUNNUSTUKSIA RIPPITUOLISSA .....	118
6.1	Medioitu uskonto rituaalisen media-analyysin kohteena .....	118
6.2	Rippirituaali mediarituaalina .....	119
6.3	Rippituolin dramaturginen kaari .....	124
6.4	Kertomuksen diskursiivinen tuottaminen .....	126
6.5	Rippirituaali psykomyyttinä .....	128
6.5.1	Alkoholisoituneen näyttelijän tarina .....	130
6.5.2	Elinkautisvangin tarina .....	132
6.5.3	Sotalapsen tarina .....	134
6.5.4	Masentuneen yrittäjän tarina .....	138
6.5.5	Särkyneen missin tarina .....	140
6.5.6	Nuoren kapinallisen tarina .....	142
6.5.7	Menestyvän poliitikon tarina .....	145
6.5.8	Terapeutin tarina .....	148
6.5.9	“Puliukkojen apostolin“ tarina .....	151
6.6	Rippituolin mediateologiset kytkennät .....	153
7	RIPPITUOLI PSYKORITUAALINA .....	157
7.1	Psykodiskurssit kerronnallisena strategiana .....	157
7.2	Psykodiskurssit draamallisena ja myyttisenä strategiana .....	158
7.3	Psykodiskurssit mediarituaalisen ja moraalisen järjestyksen strategiana .....	160
7.4	Psykodiskurssit osana postmodernia terapeutista televisiota .....	164
8	POSTMODERNIN MEDIAKULTTUURIN VISUAALINEN HURSKAUS .....	168
8.1	Kristilliset versus ”sekulaari-uskonnolliset” kertomukset .....	168
8.2	Rippituoli ”sekulaari-uskonnollisen” television kontekstissa .....	169
8.3	Nostalginen menneisyys ”sekulaari-uskonnollisuuden” tuottajana .....	176

8.4 Rippituolin hartaudellisen katseen dilemma .....	178
9 EPILOGI –MEDIOITU USKONTO JA POSTMODERNI	
MORAALINEN JÄRJESTYS .....	183
9.1 Mediodun uskonnon moraalinen järjestys .....	183
9.2 Individualistisen uskonnollisuuden kollektiivisuus .....	184
9.3 Uskonto, media ja kulttuuri postmodernissa hierarkiassa.....	188
SUMMARY.....	195
LÄHTEET .....	197

## 1 PROLOGI – USKONTO VIESTINNÄLLISENÄ JA SOSIOLOGISENA ILMIÖNÄ

Saksalainen sosiologian klassikko Georg Simmel on luonnehtinut modernia ihmistä olennoiksi, joka on olemassa erilaisten yhteisöllisten ja sosiaalisten piirien leikkauksissa. Modernille yksilölle on ominaista, että hän kuuluu useisiin sosiaalisiin piireihin ja ryhmiin. Oleellista Simmelin mukaan on se, että mikään näistä piireistä ei kykene määrittelemään yksilön suhdetta muihin piireihin. Ne elävät yksilön identiteetissä ja persoonassa rinnakkaisina. Simmeliläisessä ajattelussa erilaisten yhteisöjen, sosiaalisten piirien, kombinointi näyttäytyy modernille yksilölle eräänlaisena identiteetti-strategiana, joka tuottaa – ei pirstaleisen – vaan pikemminkin vahvan tietoisuuden yksilöllisyydestä ja sen kautta vahvan minuuden. Simmelin ajattelussa kuuluminen moniin piireihin ratkoo yhteisöllisyyden ja yksilöllisyyden välistä ongelmaa. Moderneille yksilöille juuri erilaisiin piireihin kuuluminen ja niiden kombinointi takaa spesifin yksilöllisyyden. Elämää erilaisten piirien leikkauskohdassa voidaan siten ajatella ikään kuin seisomisena näköalapaikalla. Sieltä on mahdollista nähdä kauas ja erottaa yleinen moninaisuuden keskeltä.<sup>1</sup> Tätä Simmelin luonnehtimaa modernia – suomalaisen Simmel-tutkijan Arto Noron tulkinnan mukaan jopa postmodernia – yksilö-yhteisö-suhteen sisältämää dynamiikkaa tutkitaan myös tässä työssä.<sup>2</sup>

Kysyn, miten yksilö-yhteisö-dynamiikka konstruoituu postmodernissa medioidussa uskonnossa. Erityisen huomion kohteeksi olen nostanut durkheimiläiseen traditioon nojautuen moraalisen järjestyksen käsitteen, joka näkemykseni mukaan jäsentää medioidun uskonnon sisältämää yksilö-yhteisö-dynamiikkaa.<sup>3</sup> Tarkastelun ytimessä on siis *medioidun uskonnon rakentama moraalinen järjestys*.

Jotta medioidun uskonnon moraalisen järjestyksen problematiikka voidaan dekonstruoida, on se näkemykseni mukaan ensin kontekstualisoitava. Sillä kulttuuriset ilmiöt, kuten medioitu uskonto, ovat aina sidoksissa myös

<sup>1</sup> Simmel (1917) 1999, 112–160; Noro 1991, 217–228.

<sup>2</sup> Ks. esim. Noro 1991, 14–15, 26–27; Noro 1993a, 10. Vrt. myös Kiianmaa 1996.

<sup>3</sup> Vrt. Durkheim (1912) 1980.

konteksteihin, sosiaalisiin kehyksiin, jotka tulevat ikään kuin kulttuurisen ilmiön ”mukana”.<sup>4</sup>

Kulttuuriteoreetikko Johan Fornäs kuvailee kulttuuristen ilmiöiden kontekstuaalisia ulottuvuuksia metaforisesti seuraavasti:

”Kulttuurisilla ilmiöillä on aina sekä juurensa että reittinsä: ne ovat joidenkin seikkojen määrittämiä ja ne itse puolestaan tuottavat tiettyjä vaikutuksia. Lisäksi sekä juuret että reitit ulottuvat samaan aikaan moneen suuntaan: millään ilmiöllä ei ole vain yhtä juurta, joka selittäisi sen kokonaisuudessaan, eikä yksikään reitti tiivistä itseensä ilmiön koko merkitystä ja kaikkia vaikutuksia.”<sup>5</sup>

Tässä työssä medioidun uskonnon moraalista järjestymistä tarkastellaan Fornäsin eksplikoiman ajatuksen mukaisesti seuraamalla erityisesti kolmea käsitteellistä ja historiallista reittiä. Työssä kuljetaan niin uskonnon, median kuin kulttuurinkin polkua. Näin medioitu uskonto moraalisine järjestyksineen näyttäytyy kulttuurisena prosessina, joka rakentuu kommunikatiivisten käytänteiden risteyspaikassa uskonnon, median ja kulttuurin polkujen kohdatessa.<sup>6</sup>

Lähden pohjustamaan tutkimustani esittelemällä konteksteista ensimmäistä, uskontoa, niin viestintätutkimuksellisenä kuin uskontososiologisenakin ilmiönä. Tarkastelu fokusoituu aluksi uskonnon viestinnällisten ja kommunikaatioteoreettisten ulottuvuuksien erittelyyn. Tämän jälkeen sukellan klassikkojen maailmaan ja syvennyn uskonnon luonteen tarkasteluun durkheimiläisen ja weberiläisen uskonnon sosiologian keskeisimpien argumenttien avulla.<sup>7</sup> Näin siksi, että Durkheimiä pidetään tässä työssä keskeisten tutkimuksellisten orientaatioiden eli rituaalisen mediatutkimuksen ja postmodernisti orientoituvan uuden uskonnollisen viestinnän tutkimuksen keskeisenä inspiiraattorina ja teoreetikkona.<sup>8</sup>

Weberin merkitys taas pohjautuu hänen rationalisoituvaa modernia minuutta ja individualisoitunutta uskonnollisuutta koskeviin pohdintoihinsa.<sup>9</sup> Peilaamalla vastakkain Durkheimin yhteisöllisyyttä ja Weberin individualistisuutta korostavia uskontososiologisia muotoiluja on mahdollista pureutua myös postmodernissa medioidussa uskonnossa ilmenevään yksilö-yhteisö-suhdetta koskevaan dynamiikkaan. Luvun loppupuolella tarkoituksena on nivoa eksplisiittisesti klassikkojen, postmodernin uskonnon sosiologian ja postmodernin uskonnollisen viestinnän tutkimuksen lankoja yhteen tarkastelemalla Stewart Hooverin ja Shalini Venturellin artikkelia *The Category of the Religious: The Blindspot of Contemporary Media Theory*, jossa he muotoilevat medioitua

<sup>4</sup> Vrt. Fornäs 1998, 73.

<sup>5</sup> Fornäs 1998, 14.

<sup>6</sup> Vrt. Fornäs 1998, 11–13.

<sup>7</sup> Käytän työssä käsitteitä uskonnon sosiologia ja uskontososiologia synonyymisesti.

<sup>8</sup> Käytän myöhemmin käsitteitä medioidun uskonnon tutkimus ja uusi uskonnollisen viestinnän tutkimus synonyymisesti. Kysymyksessä on tutkimustraditio, jonka keskeisenä teoksena pidetään Stewart Hooverin ja Knut Lundbyn toimittamaa teosta *Rethinking Media, Religion, and Culture*. Hoover & Lundby 1997.

<sup>9</sup> Durkheimin ja Weberin ajattelumallien soveltamisesta mediatutkimukseen ks. esim. Hoover & Lundby 1997; Murdoc 1997, 85–101; Martín-Babero 1997, 102–116; Bar-Haim 1997, 133–145.

uskontoa käsittelevän tutkimusteoriansa peruslähtökohtia.<sup>10</sup> Johdantoluvun viimeisenä tehtävänä on liittää luvussa esitellyt tutkimukselliset maailmat osaksi tämän tutkimuksen struktuuria.

## 1.1 Uskonto viestinnällisenä ja viestintä uskonnollisena ilmiönä

Tutkimukseni kommunikaatioteoreettisena lähtökohtana on näkemys siitä, että uskonto ja viestintä ovat kietoutuneet toisiinsa jo peruslähtökohdissaan. 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, esi-neellisin 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 alunperin olemukseltaan uskonnollinen. Näin esittää media-tutkija James Carey. Arkaainen, uskonnollinen kommunikaatio rakentui Careyn mielestä tarpeesta viestiä jaettua käsitystä todellisuuden luonteesta. Sen funktiona oli merkityksellisen, järjestyksessä olevan kulttuurisen maailman rakentaminen ja ylläpitäminen.<sup>11</sup>

Carey jatkaa viestinnän käsitteen luonnehtimista ja jakaa viestintää koskevat näkemykset kahteen laajaan kategoriaan: transmissionaaliseen ja rituaaliseen.<sup>12</sup> Rituaalisen viestintänäkemyksen, jonka juuret ovat arkaaisessa uskonnollisessa maaperässä ja jota Carey myös itse edustaa, mukaan viestintä nähdään symbolisena prosessina, jonka avulla tuotetaan, ylläpidetään, korjataan ja siirretään todellisuutta. Rituaalisessa kommunikaationäkemyksessä kommunikaatio toimii jatkuvasti yhteisön jakaman kulttuurin ja sen hyväksymien uskomusten luojana, soveltajana ja siirtäjänä. Kommunikaation avulla ei pyritä viemään viestiä eteenpäin tilassa, vaan turvaamaan yhteisön säilyminen ja jatkuvuus ajassa.<sup>13</sup> Näin uskonnollinen kommunikaatio nähdään vahvasti sekä yhteisöllisenä että kulttuurisena (kulttuurissa tapahtuvana) ilmiönä. Ajatus saa vahvistusta myös kirkkohistoriallisesta liittymäkohdasta: käsitteen *kommunikaatio* yksi merkitys on alun perin viitannut yhteisöön, yhteyteen ja erityisesti uskonnolliseen yhteysateriaan, ehtoolliseen (lat. *communio*).

<sup>10</sup> Hoover & Venturelli 1996.

<sup>11</sup> Carey 1990, 18–19.

<sup>12</sup> 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.

<sup>13</sup> Carey 1990, 18–19, 43. Careyn rituaalisen kommunikaationäkemyksen taustalta on luettavissa varsin vahva vuosisadan taitteen ja alun amerikkalaisen pragmatistisen filosofian, Chicagon koulun, ja erityisesti sen perustajan John Deweyn intellektuaalinen vaikutus. Ks. esim. Carey 1990, 23.

Rituaalisen kommunikaatiomallin kanssa "kilpailee" toisenlainen, pitkään viestintätutkijoiden parissa hegemonisesta asemasta nauttinut viestintämalli.<sup>14</sup> Sitä Carey kutsuu transmissionaaliseksi. Transmissionaalisisessa mallissa lähdetään ajatuksesta, että viestinnässä on ensisijaisesti kysymys kontrollista ja viestien 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. Carey esittää, että kommunikaatio-käsitteen käyttö sekä viestien että tavaroiden kuljettamisen yhteydessä viittaa siihen, että viestien ja tavaroiden kuljettaminen ymmärrettiin samankaltaiseksi toiminnaksi. Yksinkertaisesti ilmaistuna: viestejä ja tavaroita kuljetettiin 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 maan päällä.<sup>15</sup>

Viestintäteoreettisesti tarkasteltuna kristinuskolle on ominaista, että se sisältää viestinnällisiä aineksia sekä transmissionaalista että rituaalisesta kommunikaatioajattelusta.<sup>16</sup> Transmissionaalisesta, lähettäjäkeskeisestä viestin-

<sup>14</sup> Ks. esim. Fiske 1996; McQuail 1994; Pietilä 1997.

<sup>15</sup> Carey 1990, 14–17.

<sup>16</sup> Esimerkkejä 1990-luvun transmissionaalisesti painottuvan kristillisen viestinnän tutkimuksesta Suomessa:

Uskonnollinen viestintä lehdistössä:

Helimäki, Eeva 1993: Sanomalehden ääreltä väestörekisteriin? Sanomalehtien naispappuuskeskustelun vaikutus kirkosta eroamiseen McGuiren viestintäprosessin mallin valossa. Käytännöllisen teologian pro gradu -työ. Helsingin yliopisto.

Uskonnollinen viestintä sähköisissä viestimissä:

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

Niinistö, Susa 2000: Televisio-ohjelma Kuule Sinua rakastetaan. Tutkimus kertovan muutoselonteon menetelmää käyttäen. Käytännöllisen teologian pro gradu -työ. Helsingin yliopisto.

Peräaho, Jussi 2001: Iloa ja valoa hyvät katsojat. Uskonnollinen Takaovi-ohjelma MTV:ssä. 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.

Nieminen, Heikki-Tapio 1999: Suomalainen radiohartaus. Yleisradiossa vuosina 1932–1997 lähetettyjen luterilaisten aamuhartauksien rakenne ja sisältö. Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura & Yleisradio Oy. Helsinki.

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 lähetystyokuva 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.

näntutkimuksen näkökulmasta kristinuskon viestintänäkemys voidaan sijoittaa lähettäjä–sanoma–väline–vastaanottaja-malliin. Kristinuskossa viestin lähettäjänä on Jumala. Tämä Jumala on yksi, korkein olento. Hän on persoonallinen ja moraalinen ja haluaa “täydellistä ja varauksetonta vastausta luomiltaan ihmisiltä”<sup>17</sup>. Kristinuskon Jumala siis kommunikoi, on yhteydessä luotujensa kanssa. Kommunikaation välineenä on Raamattu, kristinuskon pyhä kirja, jossa Jumala ilmoittaa itsensä. Kristinuskoa onkin kutsuttu kirjauskonnoksi.<sup>18</sup> Pyhässä kommunikaatioprosessissa vastaanottajina ovat ihmiset, “kaikki kansat”. Kristinuskon sanomana, suurena kertomuksena, on kertomus ihmisen ja Jumalan yhteyden rikkoutumisesta ja tämän liiton uudistamisesta Jumalan Pojan uhrin avulla. Kristinuskon on luonteeltaan myös ekspansiivinen uskonto. Kristityille on annettu Raamatussa tehtävä “Menkää siis ja tehkää kaikki kansat minun (Kristuksen) opetuslapsikseni: kastakaa heitä Isän ja Pojan ja Pyhän Hengen nimeen ja opettakaa heitä noudattamaan kaikkea, mitä minä (Kristus) olen käsenyt teidän noudattaa.”<sup>19</sup> Näin toteutuu transmissioaalinen viestintäajatus viestin viemisestä eteenpäin tilassa.<sup>20</sup>

Kristinuskon sisältää kuitenkin aineksia myös 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 ja ehtoollinen.<sup>21</sup>

Carey korostaa, että rituaalista ja transmissioaalista viestintänäkemystä ei pidä 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 viestintänäkemyskehityksessä. Ca-

<sup>17</sup> Hick 1992, 11.

<sup>18</sup> Tässä työssä en kuitenkaan lähesty uskontoa ensisijaisesti kirjauskonto versus riittiuskonto jaottelun kautta. (Vaikka lähestymistapa olisikin täysin mahdollinen.) Mediodun uskonnon teoreettinen konstruktio rakentuu tässä työssä ensisijaisesti vuorovaikutuksellisessa suhteessa mediakulttuuristen dynamiikkojen kanssa. Uskontoa tarkastellaan siis aina jossakin mediakulttuurisessa kontekstissa. Näin kirjauskonto peillautuukin pikemminkin ”kuvauskontoon” kuin riittiuskontoon. Perinteisestä otelusta poikkeavaa on myös se, että uskonto nähdään kaikissa mediakulttuurisissa ja -historiallisissa vaiheissa olemuksellisesti rituaalisena ilmiönä – näyttäytyipä se sitten painokulttuurissa tai kuvan kulttuurissa.

<sup>19</sup> Matt.28:19–20.

<sup>20</sup> Kristinuskon transmissioaalista viestintänäkemystä juotaa juurensa myös propaganda-käsitteen historia. Käsite propaganda sai alkunsa vuonna 1622 Paavi Gregorinan XV:n perustamasta kongregatiosta “Sacra Congregatio Christiano Nomini Propaganda”. Tämän instituution tarkoituksena oli levittää, propagoida, katolista uskoa uuteen maailmaan ja vahvistaa sen asemaa vanhalla mantereella Euroopassa. Jowett & O'Donnell 1986, 15, 48.

<sup>21</sup> Carey 1990, 18.



reyn ajatuskulkuja seuraten; kristilliseen viestintään liittyy aina informatiivinen puolensa, mutta se on nähtävä rituaalisuuden kehyksessä.<sup>22</sup>

## 1.2 Durkheimiläinen uskonnon sosiologia ja uskonnon yhteisöllisyys

Ajatus uskonnosta rituaalisena ja yhteisöllisenä ilmiönä on alun perin ranskalaisen sosiologian klassikon Émile Durkheimin.<sup>23</sup> Durkheim lähti rakentamaan uskontososiologisia formulointejaan maanmiehensä August Comten perintöä kehittäen. Pyrkimyksenä oli vahvistaa sosiologiaa positivistisena tieteenä sekä metodologisesti että tietoteoreettisesti. Durkheimin uskontososiologista tai uskonnon sosiologista intressiä voidaan sanoa ohjanneen toisaalta evolutionistinen, toisaalta strukturalistinen ajattelukehys. Durkheimiä kiinnostivat kysymykset siitä, mitä uskonto yleisesti ottaen on ja mikä on uskonnon alkuperä. Pyrkimyksenä oli tarkan metodisen analyysin avulla paljastaa uskonnon oleellisin olemus. Tämän ns. ydinolemuksen tuottaminen pohjautui inhimillisten ajattelun ja toiminnan kategorioiden ylihistorialliseen teoreettiseen analyysiin. Tuloksena oli ajasta ja kulttuurista riippumaton uskontoteoreettinen näkemys.<sup>24</sup>

Durkheimin uskonnon sosiologiaan liittyvää tietoteoreettista intressiä ohjasi pyrkimys rakentaa siltaa apriorisen ja empiirisen tiedekäsityksen välille. Aprioristeja Durkheim kutsui rationalisteiksi. Rationalistit ajattelivat Durkheimin mielestä, että ”maailmalla on looginen aspekti, jota järki loistavasti ilmentää”<sup>25</sup>. Aprioristien mielestä ajattelun kategorioita ei näin ollen voinut johtaa kokemuksesta, vaan ne olivat jotakin kokemuksen ylittävää. Täysin päinvastaista esittivät Durkheimin mukaan empiristit. Empiristit väittivät, että juuri yksilöt rakensivat ajattelun kategoriat itse kokemuksista nousevista havainnoista. Tällöin ongelmaksi nousee kuitenkin se, että kaiken loogisen elämän objektiivisuus kielletään. Samalla menettävät merkityksensä myös ajattelun yleisemmät kategoriat, sillä juuri loogisen elämän sääntely ja organisointi on kategorioiden tehtävä. Durkheim väittääkin, että klassinen empirismi johtaa lopulta irrationalismiin. Ratkaisuksi aprioristisen ja empiirisen teorian välisiin kiistoihin Durkheim tarjosi näkemystä, jossa ajattelun ja tiedon kategoriat nähtiin sosiaalisesta alkuperästään käsin. Durkheim kirjoittaa:

”Aprioristisen teorian olennainen väite on, että tietämys muodostuu kahdenlaisista aineksista, joita ei voi palauttaa toisiinsa ja jotka ovat kuin kaksi erillistä päällekk-

<sup>22</sup> Ks. Carey 1994, 87; Pietilä 1997, 288–290. Suomessa antropologista transmissionaalisen ja rituaalisen näkökulman yhdistämään pyrkivää uskonnollisen viestinnän tutkimusta on harjoittanut Päivikki Suojanen. Suojanen 1978; Suojanen 1988; Suojanen 2000.

<sup>23</sup> Durkheimin uskontososiologian esittely perustuu seuraavassa, jos ei toisin mainita Durkheimin uskontoa käsittelevään pääteokseen. Durkheim, Émile (1912) 1980: Uskontoelämän alkeismuodot. Australialainen toteemijärjestelmä. Tammi. Helsinki.

<sup>24</sup> Vrt. Alexander J. 1988.

<sup>25</sup> Durkheim 1980, 36.

käistä kerrosta. Olettamuksemme jättää tämän asian voimaan. Todellisuudessa se tieto, jota on kutsuttu empiiriseksi, ainoa tieto jota empirismin teoreetikot ovat käyttäneet konstruoidessaan järkeä, välittyy mieleemme objektien suoran toiminnan vaikutuksesta. Se koostuu yksilöllisistä tiloista, jotka selittyvät täysin yksilön psyykkisen luonteen perusteella. Mutta jos kategoriat sitä vastoin ovat olennaisesti kollektiivisiä representaatioita kuten luulemme, niiden pitäisi ennen kaikkea ilmentää yhteistä tilaa: niiden pitäisi riippua siitä mihin tämä perustuu ja miten se on organisoitu, sen morfologioista, sen uskonnollisista ja taloudellisista instituutioista jne.<sup>26</sup>

Durkheimin ajattelussa kollektiiviset representaatiot ja ajattelun kategoriat ovat yhteistoiminnan tulosta, ja niillä on jatkumonsa niin ajassa kuin tilassakin. Durkheim muistuttaa, että useat eri sukupolvet ovat varastoineet historian eri vaiheissa kokemuksiaan, yhdistelleet ja ryhmitelleet ideoitaan niin, että niihin on keskittynyt erityistä intellektuaalista aktiiviteettia, joka on kyennyt ylittämään yksilöllisen kokemuseräisen tiedon. Tarkastellessaan yksilön suhdetta näihin sosiaalisiin alkuperää oleviin kollektiivisiin representaatioihin Durkheim päätyy jakamaan myös yksilön luonteen kahteen eri kategoriaan. Toisaalta yksilössä on Durkheimin mukaan yksilöllinen puolensa, jolla on orgaaninen perustansa ja jonka toimintojen piiri on juuri siksi rajallinen. Yksilön toisen olemuksen muodostaa taas ns. sosiaalinen olento, joka edustaa niin älyllisessä kuin moraalisisessakin mielessä todellisuuden kehittyneintä astetta.

Tämä yksilön kaksinainen luonne osoittaa, näin päättelee Durkheim, ettei järkeä voi palauttaa ainoastaan yksilölliseen kokemukseen. Durkheimin ajattelussa yhteisöön kuuluva yksilö ”ylittää itsensä sekä ajatellessaan että toimiesaan”.<sup>27</sup> Näin Durkheimin ajattelumallissa sosiaalisesta todellisuudesta rakentuu ”luonnollinen todellisuus”, jolla on omat erityispiirteensä ja jota voidaan tutkia erityisin sosiologisin metodein.

Tämä tietoteoreettinen näkemys, jossa sosiaalinen ja yhteisöllinen nostetaan ajattelun kategorioiden keskeiseksi lähtökohdaksi, on luettavissa sittemmin myös kaikissa Durkheimin oleellisissa uskontososiologisissa formuloinneissa. Yleisenä uskontoa koskevana päätelmänä Durkheim toteaa:

”Uskonto on jotakin perinpohjin sosiaalista. Uskonnolliset representaatiot ovat yhteisiä ja ne ilmentävät yhteistä todellisuutta; riitit ovat toimintatapoja, jotka syntyvät kokoonkerääntyneiden ryhmien keskuudessa ja joiden on määrä kiihottaa, ylläpitää tai luoda uudestaan tiettyjä mentaalisia tiloja näissä ryhmissä. Niinpä jos kategorioilla on uskonnollinen alkuperä, niiden pitäisi esiintyä samalla tavoin kaikissa uskonnollisissa seikoissa: niiden pitäisi myös olla sosiaalisia asioita ja kollektiivisen ajattelun tulosta.”<sup>28</sup>

Durkheim korostaa, että uskonto on siis aivan jotakin muuta kuin pelkästään jumalia ja henkiä koskeva ajatus. Mikäli pyrkimyksenä on luoda määritelmä, joka käsittää uskonnon ylihistoriallisen perusolemuksen, on uskontoa lähestyttävä Durkheimin mielestä siihen kuuluvista osista – uskomuksista ja riiteistä käsin. Eritellessään uskomusten ja riittien suhdetta Durkheim päätyy esittämään seuraavan perusolettamuksen:

<sup>26</sup> Durkheim 1980, 36–37.

<sup>27</sup> Durkheim 1980, 37.

<sup>28</sup> Durkheim 1980, 32.

”Uskonnolliset ilmiöt järjestyvät luontojaan kahdeksi kategoriaksi: uskomuksiksi ja riiteiksi. Ensin mainitut ovat mielipiteitä ja ne koostuvat representaatioista; viimeksi mainitut ovat määrättyjä toimintamuotoja.”<sup>29</sup>

Uskonnollisia uskomuksia puolestaan luonnehtii keskeisesti se, että ne jakavat kaikki ajattelun kohteina olevat seikat, reaaliset ja ideaaliset, kahteen vastakkaiseen luokkaan – pyhään ja profaaniin. Tässä ajatteluskenaariossa uskomukset ovat mielikuvia tai representaatioita, jotka ilmentävät pyhien asioiden luonnetta ja/tai niiden keskinäissuhteita tai suhteita profaaneihin asioihin. Riitit taas ovat käyttäytymissääntöjä, jotka määrittelevät sen, miten ihmisen on meneteltävä pyhien kohteiden läsnäollessa. Durkheimin ajattelussa jako pyhään ja profaaniin on absoluuttinen. Pyhä ja profaani eivät voi lähestyä toisiaan ja silti säilyttää omaa luonnettaan. Durkheim kirjoittaa: ”Toisen sisältämät voimat eivät ole yksinkertaisesti samoja, jotka voisivat esiintyä toisessakin, vain vähän voimakkaampina; ne ovat erilaatuisia”<sup>30</sup>. Tämän absoluuttisen antagonismin vuoksi pyhiä seikkoja on myös suojeltava profaaneilta.

Pyhän ja profaanin jaon sisältävän uskomuksen ja niiden välisiä suhteita ilmentävän käyttäytymiskoodiston eli riittien lisäksi uskonnon perusolemuksen kuuluu Durkheimin mukaan kultti. Kultti on Durkheimin ajattelussa riittien, juhlien ja seremonioiden järjestelmä, jota luonnehtii paitsi säännöllinen toistuvuus myös yhteisöllisyys. Kultin harjoittamisessa on näin ollen kysymys jostakin enemmästä kuin vain ryhmän jäsenten yksittäin omaksumien uskomuksiin liittyvien riittien harjoittamisesta. Kultissa representoituvat todelliset uskonnolliset uskomukset ja niihin liittyvät rituaaliset käytännöt ovat aina yhteisiä tietylle ryhmälle. Tällaista yhteisöä kuvaa ykseys. Yhteisö ajattelee samalla tavoin pyhästä ja sen suhteesta profaaniin, ja se muuntaa myös yhteiset ajatuksensa yhteiseksi toiminnaksi. Durkheim kuvaa ilmiötä käsitteellä kirkko. Se on samalla tavoin uskovien muodostama moraalinen yhdyskunta.

Edellä esitellyn pohjustuksen myötä Durkheim päätyy määrittelemään uskonnon seuraavasti:

”Uskonto on pyhiä, toisin sanoen erityisiä ja kiellettyjä, asioita koskevien uskomusten ja tapojen solidaarinen järjestelmä – uskomusten ja tapojen, jotka yhdistävät kaikki niihin yhdeksi moraaliseksi yhdyskunnaksi, jota kutsutaan kirkoksi.”<sup>31</sup>

Durkheimin uskontomääritelmässä keskeiseksi nousee pyhä, joka tietyn määrän rinnakkais- ja alistussuhteita muodostavana asioiden kokonaisuutena synnyttää tietynkaltaisen yhtenäisen järjestyksen – uskomusten ja näihin liittyvien riittien kokonaisuuden. Pyhä on eräänlainen organisaation keskus, johon tiettyjen uskomusten, riittien ja viime kädessä kulttien kokonaisuus kiinnittyy.

E erityisen hedelmällisiksi Durkheimin uskonnon alkuperää koskeville teoreettisille muotoiluille osoittautuvat totemismia käsittelevät tekstit. Durkheim näkee toteemin ennen kaikkea pyhänä symbolina, materiaalisena ilmauksena jostakin muusta. Itse asiassa toteemi symbolisoi Durkheimillä kahta eri asiaa.

<sup>29</sup> Durkheim 1980, 55.

<sup>30</sup> Durkheim 1980, 57.

<sup>31</sup> Durkheim 1980, 64.

1) Se on näkyvä muoto toteemisesta periaatteesta tai jumalasta. 2) Se on tietyn klaaniksi nimitettävän yhteisön symboli.<sup>32</sup> Durkheim argumentoi, että tämä toteemin, pyhän merkin, symbolistisen luonteen kaksinaisuus (sekä jumalan että yhteiskunnan symboli) on itse asiassa osoitus ja seuraus siitä, että jumala ja yhteiskunta ovat sama asia!

Durkheimin ajattelussa juuri toteemin yhteisöllisyyttä symbolisoiva luonne saa aikaan sen, että yksilöt voivat kohdistaa siihen yhteisöllisiä tunteita, joita he kokevat tullessaan omilta yksinäisiltä pyyntiretkiltään yhteen juhlimaan. Yhteisön jäsenten kokiessa yhteisöllisiä ”sentimenttejä” syntyy klaanin yhteistä voimaa, joka on luonteeltaan uskonnollista. Durkheim korostaakin, että objektin, esimerkiksi toteemin, oletettu pyhä luonne ei johdu sen sisältämisestä ominaisuuksista, vaan siitä että pyhyys annetaan sille prosessissa, jossa yksilöt objektivoiivat eli kohdistavat siihen yhteisöllisiä sentimenttejään.

”Mutta kollektiiviset representaatiot<sup>33</sup> sängen usein lisäävät niihin liittyviin kohteisiin ominaisuuksia, joita niissä ei ole minkäänlaatuisena tai -asteisena. Mitä tavallisimmasta kohteesta ne voivat tehdä mitä mahtavimman pyhän olennon.”<sup>34</sup>

Totemismista löytyvän uskonnollisen ajattelun alkuperässä on näin ollen kysymys ideajärjestelmästä, jonka avulla ja jonka mukaisesti yksilöt tajuavat yhteiskunnan, jonka jäseniä ovat. Tämä ideajärjestelmä representoidaan sitten erilaisten riittien ja kulttien avulla.

Durkheim jakaa kultit kahteen eri luokkaan: negatiivisiin ja positiivisiin. Negatiivisten kulttien tehtävänä on estää profaania sekoittumasta pyhään. Ne määräävät pidättyväisyyttä ja kielteisiä tekoja. Negatiivisiin kultteihin liittyy Durkheimin mukaan kaksi peruskieltoa. 1) Uskonnollinen ja profaani elämä eivät voi esiintyä rinnan samassa paikassa – tämän seurauksena ovat syntyneet pyhätöt ja temppelit. 2) Pyhä ja profaani elämä eivät voi esiintyä samanaikaisesti. Tämän periaatteen seurauksena ovat syntyneet juhlapäivät. Positiivisten kulttien tehtävänä puolestaan on rakentaa ja ylläpitää myönteisiä ja molemminpuolisia suhteita uskonnollisiin voimiin. Esimerkkinä positiivisesta kultista Durkheim pitää uhrin instituutiota.

Durkheimin ajattelussa negatiivinen ja positiivinen kultti ovat myös vuorovaikutuksessa, sillä negatiivinen luo edellytykset positiiviselle kultille. Tämä tapahtuu siten, että suojellessaan pyhiä olentoja profaaneilta kontakteilta negatiivinen kultti vaikuttaa myös itse palvojaan muuntamalla hänen tilansa positiiviseksi – positiiviseen kulttiin sopivaksi.

Jotta positiivisen kultin luonnetta voisi syvemmin ymmärtää, on sitä tarkasteltava myös riitin avulla. Durkheim pitää erityisesti jäljittelyriittiä kultin ensimmäisenä muotona. Jäljittelyriitit muodostuvat puolestaan kahdesta periaatteesta. Ensimmäinen periaate on se, että mikä tahansa jotakin objektia koskeva koskee myös kaikkea tämän läheisyydessä tai tähän jonkinlaisessa yhteydessä olevaa. Kysymyksessä on eräänlainen ”tarttuva välittyminen”. Toinen ja

<sup>32</sup> Durkheim 1980, 192.

<sup>33</sup> Durkheim tulkitsee, että kollektiiviset representaatiot ovat yhteisöllisiä ideoita. Niiden avulla ihmismielet ovat yhteydessä. Durkheim 1980, 385–386.

<sup>34</sup> Durkheim 1980, 211.

edellistä ehkä tärkeämpi periaate on, että kaltainen tuottaa kaltaistaan. Durkheimin sanoin: ”Jonkin olennon tai tilan kuvallinen esittäminen tuottaa tällaisen olennon tai tilan”<sup>35</sup>. Viime kädessä myös jäljittelyriittien tehtävänä on vahvistaa yksilöä ja yhteisöä moraalisesti.<sup>36</sup> Tarkastellessaan kulttien ja niihin liittyvien riittien todellista syvintä olemusta Durkheim kirjoittaa:

”Rituaaliset velvollisuutemme täytettyämme palaamme profaaniin elämään rohkaistuneina ja urhoollisina, ei vain koska olemme olleet tekemisissä ylimmän voimanlähteen kanssa, vaan myös koska meidän voimamme ovat vahvistuneet. Vietettyämme tovin parempaa, vapaampaa ja helpompaa elämää.”<sup>37</sup>

”...Kulttien todellinen raison d'être, kaikkein materialistisimmiltakin näyttävien, ei ole niiden määräämissä akteissa, vaan siinä sisäisessä ja moraalisisessa uudelleensyntymisessä, jota nämä aktit auttavat.”<sup>38</sup>

Kiteyttäen: Durkheimin sosiologisten uskontoteoreettisten pohdintojen keskeisenä lähtökohtana voidaan pitää pyrkimystä tutkia uskonnon alkuperäisintä eli perustavinta olemusta. Tämä olemus oli ylihistoriallinen ja universaali, ja se rakentui erilaisten dualististen dynamiikkojen varaan (pyhä–profaani, uskomus–riitti, yksilö–yhteisö). Teoreettisesti kiinnostavaa on, että Durkheimin uskontoteoreettiset käsitykset muotoutuivat aikalaishistoriassa sellaisen uudelleenlaisen tietoteoreettisen ajattelun pohjalle, jossa ajattelun kategorioiden alkuperänä nähtiin yhteisö eli sosiaalinen.<sup>39</sup> Tätä teoreettista näkemystä ajattelun kategorioiden olemuksesta ja toiminnasta Durkheim sitten sovelsi ”kokemuseräiseen tutkimukseensa”, kun hän analysoi erityisesti Australian alkuperäiskansojen primitiivisiä heimokulttuureja käsitteleviä etnologisia tutkimuksia.

Merkittäviksi Durkheimin uskontoteorian käsittepaaluiksi muodostuivat pyhä ja profaani, totemismi, kultti ja riitti. Oleellista kullekin käsitteelle oli, että ne rakentuivat analyttisistä ja usein varsin dualistisista jaotteluista, siten että kukin käsite sai olemuksellisen dynamiikkansa vastinparistaan, pyhä maallisesta, uskomus riitistä tai toisin päin. Näistä käsitteellisistä aineksista Durkheim loi teoreettisen kuvan, jossa uskonto näyttäytyy todellisena sosiaalisena ilmiönä, jonka tehtävänä on sitoa ja vahvistaa yksilöiden yhteisöllistä ja moraalista sidettä. Durkheimille uskonnolliset voimat ovat näin ollen inhimillisiä voimia, joiden on tosin kiinnityttävä ulkoisiin objekteihin, sillä yksilöiden kokemat ”kollektiiviset sentimentit” voivat tajuta itsensä vain, kun ne liittyvät ulkoisiin kohteisiin. Uskomukset toimivat vain, jos ne ovat yhteisiä, kiteyttää Durkheim ja selventää toisaalla:

<sup>35</sup> Durkheim 1980, 316.

<sup>36</sup> Durkheimin tietoteoreettisten kehittäjien kannalta on kiinnostavaa, että Durkheim pitää juuri jäljittelyriittien ajattelumallia: kaltainen tuottaa kaltaistaan kausaalisen ajattelun (syy–seuraussuhde-ajattelun) alkuperänä. Näin uskonnollinen ajattelu on hänen mukaansa kaiken – myös tieteellisen – ajattelun alkuperä.

<sup>37</sup> Durkheim 1980, 339.

<sup>38</sup> Durkheim 1980, 308.

<sup>39</sup> Korostaessaan ajattelun kategorioiden sosiaalista luonnetta Durkheimin strukturalismin voidaan katsoa tulevan varsin lähelle jo konstruktionismin aiheita.

”Olkootpa uskonnollisen elämän ulkonaiset merkit miten monimutkaisia tahansa, pohjimmiltaan asia on yksi ja yksinkertainen. Se vastaa kaikkialla yhteen ja samaan tarpeeseen ja juontuu kaikkialla yhdestä ja samasta mentaaliseen tilasta. Sen kaikkien muotojen tarkoituksena on kohottaa ihminen itsensä yläpuolelle, jotta hänen elämänsä olisi arvokkaampaa kuin siinä tapauksessa, että hän noudattelisi vain omia yksilöllisiä mielijohteitaan: uskomukset ilmentävät tätä elämää mielikuvien, riitien organisoivat sen ja sääntelevät sen toimintaa.”<sup>40</sup>

### 1.3 Weberiläisen uskonnon sosiologian lähtökohtia

Saksalaisen sosiologian klassikon Max Weberin uskonntososiologian ”sosiaalitetiedettä” on luonnehdittu historialliseksi ”todellisuustieteeksi”, ”universaalihistoriaksi” tai ”historialliseksi sosiologiaksi”. Weberin lähestymistapa on siten hyvin toisenlainen kuin positivistista sosiologiaa edustavan Durkheimin. Myös Weberin uskonntososiologiset intressit poikkesivat selkeästi Durkheimista. Toisin kuin Durkheim Weber ei pyrkinyt yleisten lainmukaisuuksien saavuttamiseen. Hänen luomansa teoreettiset käsitteet, ideaalityypit, olivat lähinnä tutkimuksellisia välineitä, eivät päämääriä sinänsä.<sup>41</sup> Weber ei myöskään pyrkinyt määrittelemään uskontoa, mikä taas oli Durkheimin tavoite. Syynä tähän oli ennen kaikkea se, että Weberin tavoitteena ei ollut etsiä uskonnon ylihistoriallista olemusta ja struktuuria, kuten Durkheimin. Weberin uskonntososiologian intressin kohteena oli sen sijaan uskontulkintojen ja yhteiskunnallisten ilmiöiden välisten suhteiden tarkastelu.<sup>42</sup>

Max Weberin uskonntososiologian tutkimusten kimmokkeena toimi dynamiikka, jonka hän havaitsi tiettyjen uskonnon synnyttämien elämäntapojen ja kulttuurin rationalisoitumiskehityksen välillä. Erityisesti Weberiä askarrutti kysymys protestanttisen uskontulkinnan ja länsimaisen kulttuurin rationalisoitumiskehityksen välisestä suhteesta. Kirjoituskokoelmassaan ”Maailmanuskonnot ja moderni länsimainen rationaalisuus”<sup>43</sup> Weber tarkastelee kristinuskon suhdetta kulttuuriseen rationalisoitumiskehitykseen, etenkin uskonnollisen talousetiikan syntyminen näkökulmasta peilaamalla sitä muihin maailmanuskontoihin, lähinnä aasialaisiin uskontoihin, esimerkiksi kiinalaiseen konfutselaisuuteen ja intialaiseen hindulaisuuteen. Pohtiessaan miten tietyt uskonnolliset uskonnolliset vaikutukset vaikuttivat eri uskonnoissa ”taloudellisen mielenlaadun”, ”eetoksen”, syntyyn, Weber kysyi ennen kaikkea, mitä alueita tässä prosessissa rationalisoitiin ja mihin suuntaan.

<sup>40</sup> Durkheim 1980, 366.

<sup>41</sup> Ks. Gronow & Töttö 1996, 290–291. Vähitellen Weber kuitenkin suuntautui yhä selkeämmin ideaalityyppisten käsitejärjestelmien rakentamiseen. Käännekohtana on pidetty hänen artikkeliaan vuonna 1913: ”Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie” (”Joistakin ymmärtävän sosiologian kategorioista”) Artikkelissa Weber luonnehtii edustamaansa sosiologiaa ymmärtäväksi sosiologiaksi, joka pyrkii tematisoimaan tutkimuskohteeseen sosiaalisen toiminnan ja joka pitäytyy selkeästi kiinni dualismin ajatuksessa.

<sup>42</sup> Weberiläisen uskonntososiologian keskeisistä lähtökohdista ks. esim. Hietaniemi 1987, 37–59.

<sup>43</sup> Weber (1920) 1989. Teos on myös Weberin uskonntososiologiaa käsittelevän lukuni lähde, jos ei toisin mainita.

Weberin uskontososiologisenä tavoitteena oli synnyttää ymmärrystä erityisen historiallisen rationalisoitumisen luonteesta (identifiointi) ja sitä kautta kyetä selittämään tämän prosessin kausaalista luonnetta tai vähintäänkin sitä, millaiset olivat rationalisoitumiskehityksen historialliset ennakkoodellytykset.<sup>44</sup> Weber itse kiteyttää uskontososiologisen tutkimusasetelmansa seuraavasti:

”Jokaisen selitysyriksen (joka pyrkii selittämään länsimaisen rationaalisuuden erityisluonnetta<sup>45</sup>) täytyy ottaa huomioon talouden perustavanlaatuisen merkityksen takia ennen muuta taloudelliset ehdot. Mutta myöskään käänteinen kausaaliyhteys ei saa jäädä huomiotta. Sillä taloudellisen rationalismin synty riippuu paitsi rationaalisesta tekniikasta ja rationaalisesta oikeudesta myös ihmisten kyvystä ja taipumuksesta yleensä tietynlaisiin käytännöllis-rationaaliin elämäkäytännön lajeihin. Siellä missä sielulliset esteet ovat jarruttaneet elämäkäytännön rationalisoitumista, on myös taloudellisesti rationaalisen käyttäytymisen kehitys kohdannut suurta sisäistä vastusta. Tärkeimpiin elämäkäytäntöä muovaaviin elementteihin kuuluvat kaikkialla menneisyydessä maagiset ja uskonnolliset mahdit ja niihin uskomiseen kiinnittyneet eettiset velvollisuuskäsitykset.”<sup>46</sup>

Vaikka Weber ei sinänsä määritellytkään uskontoa, on hänen uskontososiologisista kirjoituksistaan kuitenkin löydettävissä eräitä uskonnon olemukseen liittyviä jaotteluja. Ensimmäinen näistä liittyy magian ja uskonnon erottamiseen toisistaan. Weberin uskontonäkemyksessä magia edelsi uskontoa. (Myös tässä hän eroaa Durkheimistä, joka ei nähnyt magiaa uskontoa edeltävänä ilmiönä, vaan piti näitä selkeästi erillisinä. Durkheim ajatteli, että magiaa luonnehti individuaalisuus, kun taas uskontoa yhteisöllisyys – kirkko.<sup>47</sup>) Weberille magian maailmankuvaa määrittää yksitasoisuus. Se on olemukseltaan animistinen. Maailmaa hallitsevat henkiolennot, joiden taivuttelemiseen ja lepyttämiseen tarvitaan erilaisia maagisia käytäntöjä. Uskonto poikkeaa tästä maagisesta ”jumalpakotuksesta”<sup>48</sup> ja on luonteeltaan elämäkäytäntö, jumalanpalvelusta.<sup>49</sup>

Weber esitti, että uskonto myös jakaa maailman kahteen ulottuvuuteen: manifestiin maailmaan ja takamaailmaan (Hinterwelt). Näistä maailmoista juuri takamaailmaa Weber pitää uskonnollisten mielikuvien kohteena. Se määrittelee sen, miten manifestiin maailmaan on suhtauduttava. Takamaailman luonteeseen sisältyvät uskontulkinnat ja niiden synnyttämä uskonnollinen motivaatio ohjaa myös sitä, minkälainen praktinen toiminta manifestissa maailmassa koetaan mielekkääksi ja johdonmukaiseksi. Juuri takamaailman ja manifestin maailman välisestä dynamiikasta syntyy kulttuuria rationaalistava potentiaali. Durkheimin magiakäsityksestä eroten Weber näkee siis uskonnon kulttuuria eri asteisesti ja eri tavoin rationaalistavana ilmiönä.<sup>50</sup>

Vaikka Weberin huomion kohteina ovatkin (takamaailmaan liittyvät) uskontulkinnat, ei Weberiä kuitenkaan viime kädessä kiinnosta niiden teologinen

<sup>44</sup> Hietaniemi 1989, 26. Weber itse oli sitä mieltä, ettei hän koskaan varsinaisesti päässyt kausaalisen selittämisen asteelle.

<sup>45</sup> Lisäys JSS.

<sup>46</sup> Weber 1989, 53.

<sup>47</sup> Ks. Durkheim 1980, 64.

<sup>48</sup> Termi Hietaniemen. Hietaniemi 1987, 45.

<sup>49</sup> Hietaniemi 1987, 45.

<sup>50</sup> Hietaniemi 1987, 44–46.

analyysi. Pikemminkin huomiota kiinnitetään siihen, kuinka uskontulkinnat synnyttävät uskovissa ”käytännöllisiä yllykkeitä”<sup>51</sup>, jotka puolestaan ovat luonteeltaan lähinnä psykologisia ja pragmaattisia. Hietaniemen Weber-tulkinnassa maailmanuskontojen talousetiikkojen tarkastelussa on siis kysymys siitä, miten uskonnolliset motiivit systematisoivat praktista toimintaa. Hietaniemi painottaa, että Weberin uskonnsosiologista ajattelua ohjaa eräänlainen teleologinen ajattelumalli. Weber tarkastelee uskonnollista toimintaa uskontoon liittyvistä ehdoista, päämääristä ja välineistä käsin. Uskonnollinen toiminta lähtee kysymyksestä mistä meidän tulee pelastua, ja päättyy vastaukseen mihin meidän tulee pelastua. Välineenä tässä prosessissa on toiminta, systematisoidut pelastustekniikat, jotka vastaavat kysymykseen siitä, miten meidän tulee pelastua.<sup>52</sup>

Esimerkiksi takamaailmassa ilmenevästä uskontulkinnasta, jolla on ollut manifestissa maailmassa ajattelua rationaalistavaa potentiaalia, Weber ottaa kärsimyksen ongelman. Weberin filosofisen antropologian mukaan ihmiselle on luonteenomaista pyrkimys hahmottaa maailma mielekkäänä kosmoksena ja järjestyksenä. Weberin käsittein: ”Onni haluaa olla legitiimi”<sup>53</sup>. Tätä vastoin kärsimys näyttäytyy ristiriitana ja ongelmana, johon on etsittävä ratkaisu, pelastus. Weberin mukaan tämänkaltainen rationaalinen pyrkimys ratkaista kärsimyksen ja kuoleman teodikean ongelma on löydettävissä useista eri uskonnoista, esimerkiksi hindulaisuudesta, zarathustralaisuudesta, juutalaisuudesta ja kristinuskosta.<sup>54</sup>

Weber huomauttaa, että se millaiseen ratkaisuun kussakin uskonnossa on päädytty, on riippunut ainakin jossakin määrin myös siitä, mitkä sosiaaliset kerrostumat tätä uskontoa merkittävimmin kannattavat, sekä siitä millainen on näiden kerrostumien asema yhteiskunnassa, jossa ne vaikuttavat. Weber kuitenkin korostaa, että vaikutussuhde ei ole deterministinen. Sosiaaliset kerrostumat eivät siten määrittele pelastususkon uskonnollista ominaislaatua, vaan ”ensisijaisesti uskonnollinen etiikka kuitenkin sai piirteensä uskonnollisista lähteistä. Erityisesti: uskonnollisen ilmoituksen ja pelastuslupausten sisällöstä”<sup>55</sup>. Samalla Weber on kuitenkin vakuuttunut myös siitä, että tämän uskonnon tavoitteleman pelastuksen – autuuden tai uudestisyntymätilan – täytyi silti välttämättä olla erilainen sen yhteiskunnallisen kerrostuman luonteen mukaisesti, joka kyseistä uskontoa keskeisimmin ylläpiti.

Tarkastellessaan kärsimyksen ongelmaan tarjottavaa pelastusta Weber tekee myös toisen tärkeän huomion. Weber kirjoittaa: ”Keskenään erilaiset pelastustavoitteet, joita uskonnot lupasivat ja määräsivät, eivät voi olla empiirisen tutkijan näkökulmasta mitenkään yksinomaan eivätkä edes etupäässä käsitettävissä ’tuonpuoleisiksi’”<sup>56</sup>. Esimerkiksi konfutselaisuuden pelastuksen päämää-

<sup>51</sup> Weber 1989, 62.

<sup>52</sup> Hietaniemi 1987, 44–45.

<sup>53</sup> Weber 1989, 66.

<sup>54</sup> Teodikean ongelmassa pohditaan sitä, kuinka pahan esiintyminen voi olla sopusoinnussa Jumalan kaikkivaltiuuden ja sallimuksen kanssa.

<sup>55</sup> Weber 1989, 64.

<sup>56</sup> Weber 1989, 72.



ränä on selkeästi tämänpuoleinen onni ja harmonia: terveys, pitkä ikä ja rikkaus. Myöskään kristinuskon maailmanulkoisen pelastustavoite (pääsy taivaaseen, ikuiseen elämään) ei ollut ensisijaiselta luonteeltaan tuonpuoleinen vaan tämänpuoleinen ja psykologinen, Weber päättelee.

”Psykologisesti tarkasteltuna pikemminkin juuri tämänhetkinen ja tämänpuoleinen habitus oli sitä, jonka kanssa pelastusta etsivä ensisijaisesti joutui tekemisiin. Puri-taanien certudo salutis: luovuttamaton armontila ”koetelluksi tulemisen” tunteena oli tämän askeettisen uskonnollisuuden pelastustavoitteista psykologisesti ainoa, joka oli sen saavutettavissa.”<sup>57</sup>

Analysoidessaan pelastususkon psykologisia ulottuvuuksia Weber samalla hahmottelee myös eräänlaista uskonnon historiaa, joka aikalaisajattelun hengessä etenee evolutionistisen ajatteluskeeman mukaisesti primitiivisistä muodoista ja ajattelurakenteista kohti kehittyneitä eli rationaalista ajattelua. Weber esittää, että hyvin monissa uskonnoissa juuri pelastuksen psykologista ulottuvuutta – tunnesiteen vahvistamista – on tavoiteltu erityisten uskonnollisten hurmiota nostattavien toimitusten ja kulttien avulla. Erityisen luonteensa ja arvonsa ansiosta näitä toimituksia pidettiin pyhitettyinä ja jumalallisina. Koska nämä kultit synnyttivät erityisen (pyhän) tilan, olivat ne myös arkipäivälle (profaanille) ulkoisia ja siten vain hetkellisesti tavoitettavissa. Tämän vuoksi monissa ns. tuonpuoleisuutta korostavissa uskonnoissa esiintyi Weberin mukaan myös pyrkimyksiä tavoitella kestävämpää ja pysyvämpää psykologista pelastuksen tilaa. Tässä prosessissa etenkin askeesin rooli nousee keskeiseksi, ja se saa erilaisia muotoja eri uskonnoissa.<sup>58</sup>

Weberin argumentaatiossa pelastuksessa tavoiteltavan psykologisen tilan (rationalisoitumiseen pyrkivä) luonne ja olemus vaihtelee siis paitsi eri uskonnoissa sen mukaan, ovatko ne tämän- vai tuonpuoleisia, myös sen mukaan, mikä on se keskeinen sosiaalinen kerrostuma, joka ylläpitää uskontoa. Pohtiessaan uskonnollisen rationalismin ja yhteiskunnallisten kerrostumien välistä suhdetta Weber päätyy jakamaan uskonnon synnyttämän rationalismin luonteen teoreettiseen ja käytännölliseen.

Tässä jaottelussa intellektuellit ovat teoreettisen rationalismin kantajia ja elinkeinonharjoittajat (kauppiaat ja käsityöläiset) käytännöllisluontoisemman rationalismin ylläpitäjiä. Intellektuellien rooli uskonnollisten elämäntätöjen rationaalistajana on erityisen tärkeä, näin tulkitsee Weber, sillä juuri lukeneisto ja intellektuellit muovasivat uskonnollisen pelastuksen omistamisen tunteesta pelastususkon. (Heillä oli tarve nähdä maailma mielekkäänä järjestyksenä ja kosmoksena. Tätä tarvetta tai kaipuuta Weber piti myös varsinaisen uskonnollisen rationalismin ydintuotteena.) Pelastususkon muokkaamisen prosessi puolestaan edellytti systematisoidun ja rationalisoidun maailmankuvan rakentamista ja luomista. Weber kirjoittaa: ”Maailmankuvan mukaanhan määrittyi se, ”mistä” ja ”mihin” ihminen halusi pelastua – eikä ole syytä myöskään unohtaa – ”mistä” ja ”mihin” hän saattoi pelastua<sup>59</sup>.”

<sup>57</sup> Weber 1989, 73.

<sup>58</sup> Tässä Weber tulee varsin lähelle myös Durkheimin pyhä–profaani-jaottelua.

<sup>59</sup> Weber 1989, 76.

Weberin ajattelussa teoreettista rationalismia edustavat erityisesti intellektuellikerrostumien ylläpitämät idän uskonnot, kuten intialaiset maailmanuskonnot.

”Kaikille niille tuli mietiskelystä, sen tarjoamasta kaikkiihteydestä syvään autuaaseen rauhaan... korkein ja ylin ihmisten saavutettavissa oleva uskonnollinen tavoite... Tällä oli melkoisia seurauksia uskonnon suhteelle elämään, ennen kaikkea suhteessa talouteen... Nämä seuraukset juontuivat kyseisten kontemplatiivisessa mielessä mystisten kokemusten yleisestä luonteesta ja niihin pyrkimiseen liittyvistä psykologisista ennakoedellytyksistä.”<sup>60</sup>

Toisin sanoen siellä missä pelastuksen tavoitteet ja pelastuksen välineet olivat luonteeltaan kontemplatiivisia tai orgiastis-ekstaattisia, ei pelastuksesta kulkenut mitään tietä maailmassa tapahtuvaan käytännölliseen arkitoimintaan. Tällaisen mystisen harmonian tai jumalaanyhtymisen pelastustavoitteen synnyttämässä elämismaailmassa talous, kuten kaikki muukin toiminta maailmassa, oli uskonnollisesti alempiarvoista. Itse asiassa tällainen uskonnollisuus oli Weberin mukaan jopa vihamielistä taloudelle. Se tavoitteli tilaa ja kokemusta, joka loitonsi yksilön arkipäivän rationaaliseen päämäärätoiminnasta ja joka näin tehdessään ilmeni pyhänä. Kysymyksessä oli eräänlainen maailmasta pakeneva asketismi – ajattelumaailma, jossa ihminen nähtiin jumalan astiana, hänestä tai heistä täytyvän.

Aivan toisenlainen dynamiikka pelastususkon ja taloudellisen rationalismin välille syntyi siellä, missä uskonnon keskeisimpänä kannattajaryhmänä olivat kaupunkiporvaristo ja käsityöläiset. Nämä sosiaaliset kerrostumat edustivat Weberin ajattelumallissa teoreettisen rationalismin vastakohtaa käytännöllistä rationalismia. Erityisesti kristinuskon oli kaupunkiporvariston ja käsityöläisten uskonto. Weber tarkasteleekin käytännöllistä rationaalisuutta nimenomaisesti kristinuskon ja etenkin sen protestanttis-puritaanisen uskontulkinnan kautta.

Kristinuskossa ja erityisesti sen puritanistisessa muodossa Weber piti keskeisenä pelastususkoon liittyvänä ajatuksena ideaa maailmasta radikaalisti erotetusta Jumalasta, joka vaati ihmisiä muuttamaan maailmaa eettisten periaatteiden mukaisesti. Weberin ajattelussa juuri tähän jännitteeseen Jumalan etiikan (takamaailma) ja ihmisten (manifestin) maailman välillä sisältyi myös kristinuskon suuri rationaalistava potentiaali.

Weber argumentoi, että puhtaaksiviljelyimmässä muodossa jännite kahden maailman välillä, taka- ja manifestin maailman sekä ihmisen että Jumalan välillä, tuli esille puritaanis-protestanttisessa uskontulkinnassa, jossa ihminen joutui yksin valtavan ja samalla salatun Jumalan (*deus absconditus*<sup>61</sup>) eteen. Puritanismissa keskeisenä pyrkimyksenä oli tehdä maailmassa elämisestä Jumalan tahdon muovaamaa. Jotta tämä olisi mahdollista, oli kahden ehdon täytyttävä: Puritaanien oli ensin hylättävä mietiskelevän maailmastapaon pelastustie, jotta he voisivat suuntautua aktiivis-asteettisen ”maailmantyöstämisen” tielle. Oli myös irtauduttava pelastustavoitteesta, joka oli luonteeltaan maailmaan eks-

<sup>60</sup> Weber 1989, 78.

<sup>61</sup> Hietaniemi 1987, 51–52.

taattis-mystisesti yhtyvä. Tämän kaltainen toiminta johtaa, kuten aasialaisten uskontojen teoreettisen rationalismin kohdalla esitettiin, pois arkipäiväisestä maailmasta. Toiseksi puritaanien oli vapautettava maailma taikuudesta (*Entzauberung*<sup>62</sup>). Eli oli juurittava itsestään pois (esimerkiksi katoliseen) pelastususkoon liittyvät armovälineet ja etenkin niiden mystiset ja sakramentaaliset piirteet, jossa pelastus ratkaistaan ei-arkisissa ja ei-rationaalisissa tapahtumissa. Myös ne tekivät maailmassa toimimisesta uskonnolliselta kannalta vähäarvoisen.

Puritanistisesta pelastuskäsityksestä, jossa uskonnolliset instituutiot (kirkko) ja hengelliset säädyt (papisto) oli hylätty pelastuksen välittäjäauktoriteetteina ja jossa erityiset maailmasta erottavat ritualistiset pelastustekniikat (esimerkiksi omistautuminen Jumalan palvelemiseen luostarissa) nähtiin tarpeettomina, oli Weberin mukaan seurauksena se, että uskonnollinen elämä ”tämänpuoleistui”.<sup>63</sup> Maailmasta tuli maailmallisen kutsumusammattin näyttämö, jossa uskovan tehtävänä oli toimia Jumalan työkaluna ja rationalisoida maailmaa eettisesti Jumalan käskyjen mukaiseksi. Näin puritanismista tuli aivan erityisessä mielessä maailmaa kohti kääntynyt uskonto, Weber korostaa. Jumalan pelastava armo koeteltiin arkipäivässä eli toisin sanoen Jumalan palvelukseen metodisesti rationalisoidussa arkipäiväisessä toiminnassa.

Tätä puritanismille ominaista maailmassa olemisen tapaa Weber kutsuu maailmansisäiseksi asketismiksi. Palkintona ponnisteluista oli pyhitys – sisäinen palkkio, uskonnollisella kielellä ilmaistuna Jumalan siunaus ja pelastustietoisuus. Tätä Weber piti kaikelle rationaalille siveelliselle elämänmetodiikalle vahvimpana ajateltavissa olevana sisäisenä palkkiona. Puritaanin Jumalalle suorittamat teot maailmassa eivät olleet enää luonteeltaan rituaalisia, vaan rationaalis-eettisiä.

Kiteyttäen: Weber ajatteli, että maailman eri uskonnoissa, esimerkiksi konfutselaisuudessa, hindulaisuudessa ja buddhalaisuudessa, esiintyy eriasteista uskonnollisten elämänalueiden rationalisointia. Mutta vain yllymaallisesti suuntautunut puritaaninen rationaalinen etiikka vei maailmansisäisen taloudellisen rationalismin loogiseen loppuunsa asti. Miksi? Koska vain sille maailmansisäinen työ oli ilmausta pyrkimisestä tuonpuoleiseen päämäärään. Weber muotoilee: ”Maailma tuli puritaanin osaksi lupauksen mukaisesti, koska vain puritaani yksin pyrkii kohti Jumalaa ja hänen oikeudenmukaisuuttaan”.<sup>64</sup> Jos siis konfutselaisessa rationalismissa oli kysymys rationaalista sopeutumisesta maailmaan – jännitteen purkamisesta luonnon ja jumaluuden väliltä – niin puritaanisessa rationalismissa kysymyksessä oli rationaalinen maailman hallinta. Aito puritaani, joka oli maailmansisäisen askeetti, halusi olla enemmän kuin mitään muuta Jumalan työkalu. Ja juuri Jumalan työkaluna hän oli mitä käyttökelpoisin väline maailman rationaalisisessa mullistamisessa ja hallinnassa.

Max Weberille kulttuurin rationalisoituminen ja sitä seuraava uskonnon sekularisaatio eli maallistuminen oli siten ensisijaisesti länsimaiseen, kristinuskon (ja eritoten protestanttisuuden) kehityshistoriaan liittyvä ilmiö. Tässä pro-

<sup>62</sup> Entzauberung-käsitteestä ks. esim. Weber 1989, 103.

<sup>63</sup> Ks. myös Weber 1990, 114–136.

<sup>64</sup> Weber 1989, 125.

sessissa kristinusko tiettyjen pelastususkoon liittyvien uskontulkintojensa kautta muovautui edistämään modernia yrityskapitalismia ja individualismia. Samalla se myös jatkuvasti heikkeni ja heikensi itseään maailmansisäisenä mahtina sillä seurauksella, että perinteinen institutionaalinen uskonnollisuus korvautui vähitellen toisella, individualistisuutta korostavalla uskonnollisuudella. Toisin sanoen rationalisointiprosessin seurauksena uskonnon institutionaalinen merkitys väheni ja uskonnosta tuli yhä selkeämmin yksityisen kentan ja alueen ilmiö. Tästä oli Weberin mukaan seurauksena se, että yhteisöllisistä traditioista irtautuneelle yksilölle individualistinen uskonto alkoi myös näyttäytyä yhä selkeämmin negatiivisessa valossa, irrationaalisuuden muotona, joka esti ihmistä kohtaamasta oman elämänsä realiteetit.<sup>65</sup>

#### 1.4 Durkheimin ja Weberin uskontososiologinen testamentti

Émile Durkheim ja Max Weber lähestyivät, tutkivat ja tulkitsivat uskontoa hyvin eri tavoin ja eri suunnista. Durkheimille uskonto näyttäytyi ilmiönä, joka integroi yksilön yhteisöön, sen moraaliseen järjestykseen. Weberiä taas askarrutti uskontososiologina uskonnon ja kulttuurisen (erityisesti taloudellisen) rationalismin välinen suhde. Weberille uskonto oli yksilön elämäkäytäntöä rationalisoiva ulottuvuus, jonka avulla oli mahdollista ymmärtää ja selittää etenkin länsimaista yhteiskuntaa ja sen kapitalistista logiikkaa. Myös käsite- ja teoriamaailmat, joissa Durkheim ja Weber liikkivat, erosivat varsin selkeästi toisistaan. Weberin keskeisinä käsitteellisinä työvälineinä olivat rationaalisuuden ja elämäkäytännön käsitteet, ja hänen metodisena ja teoreettisena pyrkimyksenään oli ymmärtää uskonnollisten elämäkäytäntöjen synnyttämän *toiminnan* mieltä ja selittää sitä kausaalisesti. Weberin sosiologia – näin argumentoivat Gronow ja Töttö – ”konstruoi puhtaan rationaalisen toiminnan käsitteitä voidakseen paremmin ymmärtää irrationaalista toimintaa”<sup>66</sup>. Durkheim sen sijaan työskenteli pyhän, profaanin ja kultin käsitteiden parissa rakentaessaan teoriaa uskonnon perimmäisestä olemuksesta. Hänen tutkimusteoreettista orientaatioon ohjasi pyrkimys tarkastella uskonnollisia ilmiöitä *sosiaalisina faktoina*.<sup>67</sup>

Vertaillaessa keskenään Durkheimin ja Weberin ”uskonnonsosiologisia tuloksia” voidaan kiteytetysti todeta, että Durkheimille uskonto näyttäytyi yhteisöä integroivana ja ylläpitävänä voimana ja Weberille yksilön toimintaa rationalisoivana voimana. Täysin yhteismitatonta heidän tutkimuksellinen suuntautuneisuutensa ei kuitenkaan ollut. Sekä Durkheim että Weber kehittivät uskonnsosiologista ajattelua vahvasti ”modernin yhteiskunnan” kontekstissa.

Weber näki, että uskonnollisten elämäkäytäntöjen rationalisoiva potentiaali saavutti huippunsa juuri länsimaisessa modernissa 1900-luvun alun yhteiskunnassa. Tämän prosessin analysoimiseksi hän myös kehitti historiallisen so-

<sup>65</sup> Ks. esim. Weber 1989, 124–126, 173–188; Weber 1990, 25–26, 50; Ketola, Pesonen & Sjöblom 1997, 96.

<sup>66</sup> Gronow, Noro & Töttö 1996, 26.

<sup>67</sup> Ks. Alexander J. 1988.

siologiensa metodologiaa. Uskontososiologiassa tätä Weberin analysoimaa kehitysketjua, jossa institutionaalisen uskonnon merkityksen nähdään heikentyneen yksilön elämää ohjaavana indikaattorina, on sittemmin ryhdytty kutsu-  
maan sekularisaatioksi.<sup>68</sup>

Weberin tavoin myös Durkheim näki uskonnon (kirkon) roolin heikkene-  
misen modernissa länsimaisessa yhteiskunnassa. Durkheimin päättelyketju  
eteni kuitenkin toisin kuin saksalaisen kollegansa. Myös Durkheim ajatteli, että  
kirkon edustamat ajatukset eivät enää ”elähdyttäneet” yhteisön jäseniä samalla  
tavoin kuin aikaisempina vuosisatoina. Hänen mukaansa elettiin tilassa, jossa  
vanhat jumalat olivat vanhenneet tai kuolleet mutta uusia ei ollut vielä synty-  
nyt. Tällainen tila ei kuitenkaan voinut jatkua Durkheimin mielestä ikuisesti.  
Durkheimin ajattelussa uskonto ei nimittäin koskaan voinut hävitä lopullisesti.  
Olihan se yhteisöä keskeisesti ylläpitävä voima. Näin myös totaalinen sekulari-  
saatio eli maallistuminen oli Durkheimistä mahdotonta.<sup>69</sup>

Tämän päivän näkökulmasta tarkasteltuna Durkheimin ja Weberin jäl-  
keistä – sekularisaatiota käsittelevää – uskontososiologista tutkimusta voidaan  
tarkastella jatkumolla moderni/postmoderni uskonnonsosiologia. Käsitettä  
postmoderni uskonnonsosiologia käytetään tässä analyttisessä merkityksessä  
erottelemaan 1900-luvun sosiologisen teoriakehityksen vaiheita toisistaan. No-  
ron postmodernia koskevaa määritelmää soveltaen postmoderneiksi kutsutaan  
tällöin tutkijoita, joita yhdistää tietynkaltainen historianfilosofinen ja kulttuuri-  
filosofinen asenne, perspektiivi tai positio. Tästä positioista käsin postmodernit  
tutkijat harjoittavat klassisen (valistus)modernin itsereflektiota ja itsekritiikkiä.  
Tämä itsereflektio ja -kritiikki on tullut mahdolliseksi vasta pitkälle kehitty-  
neessä ja omilla jaloillaan seisovassa modernissa kulttuurisessa tilassa ja  
ajassa.<sup>70</sup>

Uskonnon ja kulttuurin välisiä suhteita historiallis-teoreettisesta perspek-  
tiivistä tarkastelleen Robert Whiten mukaan yhteistä erityisesti moderneille –  
valistuksen poliittis-taloudelliseen projektiin nojaaville – sosiologisille tulkin-  
tatraditiolle on ollut se, että ne ovat tarkastelleet niin Durkheimin kuin Webe-  
rinkin uskontoteoreettisia muotoiluja ennen kaikkea teollisen ja modernisoitu-  
van kansallisvaltion näkökulmasta. Tässä prosessissa moderni sosiologia on  
nostanut toisaalta uskonnollisen tunteen (Durkheimiin nojautuen) yhteiskun-  
nan yhteisöllisen integraation perustaksi. Tällaista ajattelua edustaa esimerkiksi  
Robert Bellah kansalaisuskontoargumentaatioissaan.<sup>71</sup> Toisaalta taas moderni  
sosiologia on korostanut (Weberiin nojautuen), että erityisesti kristinusko (tar-  
kentaen protestanttisuus) tarjosi jäsenilleen tarvittavaa henkilökohtaista ja yh-  
teisöllistä motivaatiota, jota sopeutuminen modernisoituvaan ja rationalisoitu-  
vaan yhteiskuntaan edellytti.<sup>72</sup>

Modernissa sosiologiassa ja sosiaalitieteellisessä ajattelussa uskonnon rooli  
on nähty tärkeäksi modernisoituvan ja teollistuvan yhteiskunnan kehityksessä,

<sup>68</sup> Ks. esim. Ketola, Pesonen & Sjöblom 1997, 89–127.

<sup>69</sup> Durkheim 1980, 379–380; Ks. myös Ketola, Pesonen & Sjöblom 1997, 94.

<sup>70</sup> Ks. Noro 1993a, 4. Vrt. Fornäs 1998, 51–55.

<sup>71</sup> Bellah 1970.

<sup>72</sup> White R. 1997, 38; Beckford & Luckmann 1989, 1–2.

vaikka ajatteluperinteessä onkin vallinnut yksimielisyys siitä, että uskonto ja teologinen diskurssi ovat menettäneet valistuksen myötä keskeisen asemansa julkisen konsensuksen luojana ja ylläpitäjänä. Modernissa sekularisaatio-paradigmaattisessa ajattelussa maallistumiskehitys on siis näyttäytynyt väistämättömänä.<sup>73</sup>

1960-luvun loppuvaiheessa lineaaris-evolutionistinen ajattelumalli, jossa yhteiskunnan oletettiin marssivan vääjämättömästi kohti sekularisaatiota, alkoi kuitenkin näyttäytyä problemaattisena. Kritiikin siemenet nousivat sekä länsimaista yhteiskuntajärjestystä arvostelevien alakulttuurien ja liikkeiden että uskonnon ja postmodernin yhteiskunnan suhdetta tutkivien uudemman polven sosiologien ja uskontotutkijoiden henkisestä maaperästä.<sup>74</sup>

Sekä yhteiskunnallisten että akateemisten kehitysketjujen seurauksena niin uskontososiologit kuin kulttuurintutkijatkin – esimerkkeinä mainittakoon Robert Wuthnow, Tom Beaudoin ja Stephen Warner – ovat ryhtyneet kritikoimaan modernia sekularisaatioparadigmaa valistuksen ja modernin projektiin sitoutuneena oppihistoriallisena ja teoreettisena konstruktiona. Esimerkiksi Wuthnow on tutkimuksissaan, jotka ovat käsitelleet 1950-luvun jälkeistä uskonnollisuutta länsimaisessa ja yhdysvaltalaisessa kontekstissa, pyrkinyt osoittamaan, että vääjämättömän maallistumiskehityksen sijasta kysymyksessä on pikemminkin muutos uskonnollisuuden kvalitatiivisissa ominaisuuksissa, ihmisten uskonnollisissa käsityksissä, tietoisuudessa ja uskonnonharjoittamistavoissa. Wuthnow nimittää<sup>75</sup> ilmiötä uskonnon uudelleenrakentumiseksi (restructuring), ei sekularisaatioksi.

Wuthnown uudelleenrakentuneen uskonnollisuuden teesiä tukee myös Tom Beaudoinin (s. 1969) biografisiakin ulottuvuuksia sisältävä tutkimuksellinen matka 1960–80-luvuilla syntyneiden X-sukupolven edustajien uskonnollisuuteen. Beaudoin esittää, että erityisesti X-sukupolven spiritualiteettia leimaa instituutiokritiikki, uskonnollisten elämysten ja kokemusten keskeisyys sekä erilaisten teologioiden moniselitteisyyden ja -tulkinallisuuden korostaminen. Tämä spiritualiteetti myös näyttäytyy varsin vahvasti erilaisissa populaarikulttuurisissa ja mediakulttuurisissa esityksissä, Beaudoin korostaa.<sup>76</sup>

Stewart Hoover on kiteyttänyt uudelleen rakentuneen postmodernin uskonnollisuuden piirteet seuraavasti. Uudelleen rakentunutta postmodernia uskonnollisuutta luonnehtivat seuraavat seikat:<sup>77</sup>

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 "yli-kirkollisten" (para-church) uskonnollisten toimintaryhmien lisääntymisenä.

<sup>73</sup> White R. 1997, 38; Warner 1993, 1 044–1 093; Ketola, Pesonen & Sjöblom 1997, 97–98.

<sup>74</sup> White R. 1997, 38–40; Ketola, Pesonen & Sjöblom 1997, 97–98. Modernin ja postmodernin teorian suhteesta laajemmin ks. esim. Best & Kellner 1991.

<sup>75</sup> Wuthnow 1978; Wuthnow 1989b.

<sup>76</sup> Beaudoin 1998.

<sup>77</sup> Hoover 1998, 33–34.

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 ilmiö 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.

Esimerkkinä postmodernien tutkijoiden moderniin tutkimusparadigmaan kohdistamasta arvostelusta nostettakoon niin sanottu dualismikritiikki. Muun muassa Robert Wuthnow on kohdentanut paradigmaattisen kritiikkinsä erityisesti sosiologian klassikkojen, kuten Durkheimin, mutta jossakin määrin myös Weberin kartesiolaista näkemystä kohtaan. Niin Durkheimillä kuin Weberilläkin – näin esittää Wuthnow – todellisuus näyttäytyy dualistisesti jakautuneena subjektin ja objektin, minän ja maailman sekä pyhän ja profaanin välisiin kategorioihin.<sup>78</sup> Postmodernisti orientoituvan uskontososiologisen ja uskontotieteellisen sekä uskonnollisen viestinnän tutkimuksen lähtökohtaiseksi paradigmaattiseksi kehikseksi onkin hyväksytty berger-luckmannilainen näkemys todellisuudesta sosiaalisesti rakentuvana konstruktiona.<sup>79</sup>

## 1.5 Uskontososiologian ja medioidun uskonnon tutkimuksen liitto

1960-luvulta alkaneen, uskonnon sosiologiaa ja uskontotutkimusta koskettaneen murrosvaiheen jälkeen Weberin ja erityisesti Durkheimin kylvämät siemenet ovat alkaneet tuottaa uudenlaisia ajatuksellisia ituja. Tutkimuksen kohteeksi on ryhdytty nostamaan traditionaalisen institutionaalisen uskonnollisuuden rinnalle myös individualistisen uskonnollisuuden ja sen eri ilmenemismuotojen tutkimus.<sup>80</sup> Tämän ilmiökentän hahmottamiseksi on tarvittu myös uudenlaisia teoreettisia työvälineitä, mikä puolestaan on herättänyt tarpeita klassikkojen uudelleen luentaan ja tulkintaan. Erityisen käyttökelpoiseksi ja hedelmälliseksi tässä tutkimuksellisessa uudelleenorientaatiossa on osoittautunut Durkheimin uskontokäsityksen työstäminen.<sup>81</sup>

<sup>78</sup> Wuthnow 1989a, 23–36. Dualismikritiikistä ks. myös Bell 1992; Hoover & Venturelli 1996, 251–265.

<sup>79</sup> Wuthnow 1989a; White R. 1997; Berger & Luckmann (1966) 1994. Käytän tästä paradigmaattisesta suuntauksesta käsitettä konstruktionismi, en konstruktivismi. Tämän suomennostavan ovat valinneet myös Bergerin ja Luckmannin suomennoksen jälkisanon kirjoittajat Tapio Aittola ja Vesa Raskila. Ks. Aittola & Raskila 1995, 226–227. Vrt. myös Hacking 2000, 47–49.

<sup>80</sup> Ks. esim. Bellah, Madsen, Sullivan, Swidler & Tipton 1996.

<sup>81</sup> Ks. myös Berger & Luckmann (1966) 1995, 28.

Durkheimin jalanjäljissä uskontoa, joka siis Durkheimin mukaan koostuu pyhiä asioita koskevien uskomusten ja riittien järjestelmästä ja joka sitoo yksilöt yhteiseen moraaliseen järjestykseen, onkin lähdetty etsimään perinteisten institutionaalisten uskontojen ulkopuolelta, esimerkiksi juuri mediasta. Durkheimiläisen uskontososiologisen renessanssin myötä tarkastelun kohteeksi on nostettu se, millaisia pyhiä symboleja postmoderni media tuottaa, millaisissa rituaaleissa se näitä symboleja esittää ja millaisia merkityksiä yksilöt näihin symboleihin liittävät. Tämänkaltaisessa tutkimuksellisessa suuntautumisessa uskonto määritellään pikemminkin funktionaalisesti kuin substantiaalisesti.<sup>82</sup>

Funktionaalisessa määrittelykehyksessä uskonto nähdään Robert Bellahin, Peter Bergerin ja Clifford Geertziin viitaten kategoriana, joka symbolien ja synteisien avulla synnyttää kulttuurisesti merkityksellisiä uskomusjärjestelmiä. Näiden uskomusjärjestelmien funktiona on liittää yksilö yhteisönsä.<sup>83</sup> Uskonto ei näin ollen käsittele ainoastaan yksilön ja yliluonnollisen, transsendentin, välistä suhdetta. Se käsittelee sekä olevaisuuden että merkityksen ongelmia myös laajemmalla kulttuurisella ja sosiaalisella kentällä. Peter Bergerin käsittein uskonto liittää yksilön laajempiin kosmisiin merkityksen kehyksiin ”pyhän kosmologiseen järjestykseen” ja luo näin ihmisen olemassaolon mielekkyyttä.<sup>84</sup>

Myöskään Weberiä ei ole unohdettu. Tutkimussuuntauksista, joissa Weberin merkitys on ollut erityisen hedelmällinen, mainittakoon esimerkiksi etnografinen ja historiallisesti orientoituva uskontososiologinen tutkimus, jota sävyttää vahva tulkitseva ote. Tämänkaltaisissa tutkimussuuntauksissa Weber on nostettu esille eräänlaisena minän teoreetikkona, jota on mahdollista hyödyntää pyrittäessä ymmärtämään ja tulkitsemaan individualistisen uskonnollisuuden synnyttämien elämäkäytäntöjen luonnetta.<sup>85</sup>

Stewart M. Hoover ja Shalini Venturelli ovat pyrkineet luomaan eräänlaista teoreettista synteisiä Durkheimin ja Weberin ajattelumalleista tutkiessaan uskontoa mediassa. Hooverin ja Venturellin ajattelussa 1) media konstruoituu (Durkheimiin nojautuen) rituaaliseksi julkiseksi tilaksi, jossa yksilöllinen tietoisuus kohtaa yhteisöllisen tietoisuuden median tuottamien jaettujen pyhien symbolisten representaatioiden avulla. 2) Hooverin ja Venturellin Weber-tulkinnan mukaisesti yksilöt puolestaan tulkitsevat näitä pyhiä symboleja yhä selkeämmin henkilökohtaisista arvo- ja motivaatiolähtökohdista käsin.<sup>86</sup>

Robert White puolestaan määrittelee uskonnon ja median yhteiseksi tutkimuspinta-alaksi erityisesti yhteisön refleksiivisyyden eri tasojen ja ilmenemismuotojen tarkastelun. Tähän tarkasteluun kuuluvat 1) Kulttuuristen käytäntöjen analyysi, jossa tarkastellaan sitä, miten kulttuurissa ylläpidetään ja luodaan merkityksiä. 2) Niiden prosessien tarkastelu, jotka määrittelevät sitä, miten

<sup>82</sup> Ks. esim. Carey 1990; Douglas 1996; Hoover & Venturelli 1996; Alexander J. 1988.

<sup>83</sup> Hoover & Lundby 1997, 17; Berger (1967) 1990; Bellah 1970; Geertz 1973; Geertz 1986. Bergerin, Bellahin ja Geertzin edustamia uskontososiologisia traditiota esittelee myös Wuthnow teoksessaan ”Meaning and Moral Order. Explorations in Cultural Analysis”. Wuthnow 1989a. Uskonnon määrittelyn ja selittämisen ongelmista vrt. Spiro 1986.

<sup>84</sup> Berger (1967) 1990, 25–28.

<sup>85</sup> Ks. esim. Wuthnow 1992a.

<sup>86</sup> Hoover & Venturelli 1996, 251–265. Ks. myös Berger & Luckmann 1995, 28.



kulttuurissa syntyy sosiaalisesti hyväksyttäviä ja hylättäviä merkitysrakennelmia. 3) Sellaisten käytäntöjen analyysi, jotka konstituoivat 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<sup>87</sup>. 5) Ideologisten diskurssien välisten legitimitaisteluja tutkiminen.<sup>88</sup>

Medioidun uskonnon tutkimusteoriaa kehittäneiden Stewart Hooverin ja Shalini Venturellin mukaan erityisesti monimutkaisessa modernissa (tai postmodernissa<sup>89</sup>) yhteiskunnassa symbolisten representaatioiden merkitys kasvaa, sillä yhteiskunnan monimuotoisuus voidaan tuoda yhteisön jäsenille esille näissä yhteiskunnissa ainoastaan jonkin tai joidenkin symbolisten representaatiojärjestelmien kautta. 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 representatiota tarjotaan, on nyky-yhteiskunnassa yhä useammin media. Median rooli nousee näin merkittäväksi myös Hooverin ja Venturellin luonnehtimassa sakralisaatioprosessissa – prosessissa, jossa pyhä nähdään osana postmodernin median luomaa julkista tilaa.<sup>90</sup>

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, hän tuli Hooverin ja Venturellin mukaan kuitenkin, kapitalistista sekulaaria maailmaa analysoidessaan, itse asiassa identifioineeksi samalla myös postmodernisuuden uskonnollisen tietoisuuden, johon pyhä ja maallinen kategorioina kiinnittyvät.<sup>91</sup>

Hooverin ja Venturellin Marx-tulkinnassa todellinen uskonnon harjoittaminen on sitä, että ihmisjoukot voivat vapaasti ja rajoittamattomasti työskennellä selviytyäkseen hengissä. Ponnistelu ja pyrkimys tuottaa oma hengissäselviämisenä on Hooverin ja Venturellin tulkinnassa prosessi, jossa “minä“ sekä synnyttää että ilmaisee itsensä. Koska prosessissa on kyse inhimillisyyden perimmäisestä olemuksesta, se on myös olemukseltaan 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 hyö-

<sup>87</sup> Käsitteet “time-in“ ja “time-out“ ovat Klaus Bruhn Jensenin joukkoviestinnän teoriansa varten muotoilemia. Tällä erottelulla Jensen tarkoittaa kulttuuristen toimintojen kaksijakoisuutta. “Time-out“ -kulttuuri viittaa kulttuurisiin käytäntöihin, joiden pyrkimyksenä on ennustaa uusia kulttuurisen ja sosiaalisen toiminnan muotoja. “Time-in“ -kulttuuri puolestaan viittaa käytäntöihin, joiden pyrkimyksenä on muovata jo syntyneitä sosiaalisia ja kulttuurisia muotoja sekä käytänteitä. Bruhn Jensen 1995, 55–58.

<sup>88</sup> White R. 1997, 44.

<sup>89</sup> Lisäys JSS.

<sup>90</sup> Hoover & Venturelli 1996, 254.

<sup>91</sup> Hoover & Venturelli 1996, 255.

dykkeiden maailma alkaa esittää itsensä “luonnollisena” yhteisöllisen piiriin kuuluvana ilmiönä.<sup>92</sup>

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, itsestään ja yhteiskunnasta.<sup>93</sup> Hooverin ja Venturellin tulkinnassa Marxin poliittisessa taloustieteessä pyhä, vapaa mahdollisuus tuottaa työtä korruptoituu siis 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 hyödykkeiden maailmalla.<sup>94</sup>

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 postmoderni ymmärrys subjektivisuudesta tuotetaan. Tässä prosessissa myös pyhän kokemuksen nähdään siirtyvän ainoaan todelliseen postmodernin kulttuurin ja yhteiskunnan julkiseen tilaan – kaupalliseen mediaan ja sen tuottamiin medioituihin rituaalisiin käytäntöihin ja kulusseremonioihin.<sup>95</sup>

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.<sup>96</sup>

Tiivistäen: Mediodun uskonnon tutkimuksen keskeisiä piirteitä voidaan jäsentää seuraavasti: Ensinnäkin mediodun uskonnon tutkimuksen teoreettiset lähtökohdat ammentavat varsin pitkälti sekä uskontososiologiasta että kulttuurisosiologiasta. Erityisesti sosiologian klassikkojen Durkheimin, Weberin ja jopa

<sup>92</sup> Hoover & Venturelli 1996, 256.

<sup>93</sup> Hoover & Venturelli 1996, 256.

<sup>94</sup> Hoover & Venturelli 1996, 256.

<sup>95</sup> Hoover & Venturelli 1996, 256–257.

<sup>96</sup> White R. 1997, 47. Ks. myös Silverstone 1988, 23.

Marxin ajatusten uudelleen luenta samoin kuin aiempien modernien tulkintatraditioiden kritiikki on osoittautunut hedelmälliseksi medioidun uskonnon tutkimuksellisten raamien kehittämisessä.

Toiseksi medioidun uskonnon tutkimuksen keskeisenä tavoitteena on pyrkiä tarkastelemaan uskonnon, yhteiskunnan ja kulttuurin suhteita aikaisempaa laajemmasta näkökulmasta, absoluuttisia hierarkioita ja dikotomioita reflektoiden ja uudelleen tulkiten. Lähtökohtana on, että tutkittaessa erilaisia merkityksenantoprosesseja niin uskonnon, pyhän, epäpyhän kuin maallisenkin käsittekkategorioiden on määriteltävä uudelleen. Ne on myös asetettava aikaisempaa voimakkaammin vuorovaikutukseen keskenään.

Se, missä medioidun uskonnon tutkimus puolestaan irtautuu klassikkojen, erityisesti Durkheimin, perinnöstä, on uskonnon analyyttinen määrittely. Durkheimin jaotellussa uskonnon uskomusten (ajattelun) ja riittien (toiminnan) kategorioihin medioidun uskonnon tutkijat – kuten Stewart Hoover, Shalini Venturelli ja Robert White – korostavat uskonnon luonnetta toiminnallisena, funktionaalisenä ilmiönä.<sup>97</sup> Durkheimin ajatusta Hoover, Venturelli ja White sekä myös Wuthnow ja Bellkin pitävät ongelmallisena erityisesti siksi, että siinä oletetaan, että ajattelua on mahdollista tutkia toiminnasta irrallisena. Uudemmassa uskonto- ja kulttuurisosiologiasta ammentavassa medioidun uskonnon tutkimuksessa kuitenkin nähdään, että ajattelu tapahtuu aina kielessä ja kielen avulla, joten ”puhdasta” ajattelua ei ole koskaan mahdollista tavoittaa analyyttisesti. Kyse on aina kommunikatiivisesta toiminnasta. Tästä logiikasta seuraa, että myös uskonto nähdään olemuksellisesti *kommunikatiivisena toimintana*.<sup>98</sup>

Kolmanneksi medioidun uskonnon tutkimus pyrkii laajentamaan uskonnollista tutkimuskenttää perinteisten instituutioiden ulkopuolelle. Uskontoa ei haluta typistää modernin uskonnon sosiologian tavoin ainoastaan yhteisöllisen integraation perustaksi tai osatekijäksi,<sup>99</sup> 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.<sup>100</sup> Näin uskontoa tarkastellaan ensisijaisesti *ilmiönä*, joka tuottaa, Peter Bergerin käsitteitä käyttäen, pyhän kosmologisen järjestyksenä, olipa kontekstina sitten kirkko tai tv-studio.<sup>101</sup>

Kiteytetysti ilmaistuna medioitu uskonto näyttäytyy uudessa uskonnollisen viestinnän tutkimustraditiossa ilmiönä, joka on 1) yhteisöllisesti määrytynyttä, 2) kognitiivisluonteista toimintaa, jossa 3) representoidaan eli tehdään näkyväksi ja läsnäolevaksi erilaisten rituaalisten käytäntöjen avulla sosi-

<sup>97</sup> Hoover & Venturelli 1996, 254–255; White R. 1997, 37–64. Vrt. myös Wuthnow 1989a, 23, 29–30; Bell 1992, 20–21, 23.

<sup>98</sup> Hoover & Venturelli 1996, 257–261; White R. 1997, 39–44; Wuthnow 1989a 50–65; Bell 1992.

<sup>99</sup> Hoover & Venturelli 1996, 255.

<sup>100</sup> White R. 1997, 39; Vrt. Elvy 1991.

<sup>101</sup> Berger (1967) 1990, 25–26.

aalisia suhteita ja jossa 4) funktiona on edistää ainakin jossakin määrin sosiaalista solidaarisuutta ja yhteisöllisyyttä.<sup>102</sup>

Empiirisinä esimerkkeinä medioidun uskonnon 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 lähettäjien sijasta vastaanottajien eli katsojien muodostamat tulkinnat uskonnollisten viestien sisällöistä ja merkityksistä.<sup>103</sup> Myös uskonnollista uutisointia analysoiva tutkimus on viime vuosina saanut painoarvoa.<sup>104</sup>

Neljäntenä 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 moraalaisesta näkökulmasta ovat pohdiskelleet muun muassa yhdysvaltalaiset mediatutkijat Neil Postman ja William Fore sekä saksalainen nykyteologi Dorothee Sölle.<sup>105</sup> Suomessa uutta uskonnollisen viestinnän tutkimusta on esitellyt ensimmäisenä Taisto Lehikoinen Jyväskylän yliopiston journalistiikan oppiaineeseen valmistuneessa lisensiaatintyössään, joka tarkastelee mediauskontoa ja uskonnollista radioviestintää paikallisradioissa.<sup>106</sup>

<sup>102</sup> Kiteytys on muotoiltu Steven Lukesin Durkheimin uskontososiologiaa esittelevän formuloinnin pohjalta. Lukes 1985, 482–484; Hunt 1988, 27; Uskontokäsitteen määrittelmistä vrt. Pentikäinen 1986, 13–16. Substantiaalisesta tai nominalistisesta uskontokäsityksestä ks. esim. Spiro 1986, 49–87.

<sup>103</sup> 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.

<sup>104</sup> 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 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.

<sup>105</sup> Postman, 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.

<sup>106</sup> Lehikoinen, Taisto 1998: *Mediauskonto. Tapauksena suomalaiset paikallisradiot. Journalistiikan lisensiaatintyö*. Jyväskylän yliopisto.

## 1.6 Medioitu uskonto Rippituolissa

Tämän tutkimuksen keskeisenä lähtökohtana on pyrkiä yhdistämään medioidun uskontotutkimuksen kehyksessä durkheimiläisen ja weberiläisen uskonnonsosiologian, simmeliläisen ja wuthnowlaisen kulttuurisosiologian sekä hoo-veriläisen viestintätutkimuksen ajattelumalleja. Traditiot toimivat eräänlaisina ajattelullisina kehyksinä, joiden avulla tarkennetaan katse mediassa ilmenevään postmoderniin uskonnollisuuteen ensin teoreettisesta, sitten historiallisesta ja lopulta empiirisestä perspektiivistä.

Tutkimuksen tavoitteena on syventää ymmärrystä medioidusta uskonnosta ilmiönä ja sen vuorovaikutuksellisesta suhteesta ympäröiviin kulttuuriin kentiin ja konteksteihin. Erytisen huomion kohteeksi nostetaan se, miten ja minkälaista yksilöt yhteisöön liittävästä moraalista järjestystä ennen kaikkea medioitu uskonto, mutta myös media ja kulttuuri tuottavat. Moraalisella järjestyksellä tarkoitetaan tässä yhteisöä koossapitävää järjestystä, joka syntyy Robert Wuthnown mukaan sitoutumisesta tiettyjen moraalisten koodien noudattamiseen. Nämä moraaliset koodit muodostuvat kulttuuristen elementtien kokonaisuudesta. Ne siis koodaavat sitä, millaiseen yhteisölliseen käyttäytymisen tapaan tulisi sitoutua.<sup>107</sup>

Tutkimuksen tehtävänasettelu on mahdollista purkaa myös kolmeksi tutkimuskysymykseksi, joista ensimmäinen on luonteeltaan eräänlainen metatason kysymys ja kaksi jälkimmäistä tämän kysymyksenasettelun näkökulmaa selventäviä kysymyksiä. Keskeiset temaattisuonteiset tutkimuskysymykset ovat siten seuraavat:

1) Millä tavoin media ja uskonto ovat vuorovaikutuksessa keskenään (post)modernissa kulttuurisessa kentässä? Käsite (post)moderni sisältää itsessään historiallisen jatkumon varhaisesta modernista myöhäiseen tai postmoderniin kulttuuriin.

2) Mitkä ovat ne kulttuuriset mallit, joiden avulla a) medioidussa uskonnossa, b) postmodernissa televisiokontekstissa c) postmodernissa kulttuurisessa kentässä tuotetaan yhteisöllistä moraalista järjestystä? Miten yksilöt siis sidotaan ympäröivään laajempaan yhteisöön?

3) Minkälainen on medioidussa uskonnossa tuotetun moraalisen järjestyksen suhde toisaalta ”sekulaari-uskonnollisen” median tuottamaan moraaliseen järjestykseen ja toisaalta makrotason postmodernin kulttuurin sisältämään moraaliseen yhteisölliseen järjestykseen?

Temaattisten kysymysten käsittely etenee työssä seuraavasti. Luvussa kaksi kysytään, mikä ja minkälainen on se kulttuurinen kenttä, jossa media ja uskonto ovat vuorovaikutuksellisessa suhteessa keskenään. Tässä tutkimuksen metateorian rakentamisen vaiheessa huomio kiinnittyy erityisesti kulttuurin postmodernin olemuksen erittelyyn ja luonnehdintaan. Kulttuurista postmoderniutta tutkitaan erityisesti modernien subjektien, identiteettien ja yksilö-yhteisö-suhteiden rakentumisen dynamiikassa. Keskeisinä modernin ja post-

<sup>107</sup> Wuthnow 1989a, 66.

modernin teoreetikkoina esille nousevat Max Weber, Georg Simmel (erityisesti Noron Simmel-tulkinnan kautta luettuna), Peter Berger ja Zygmunt Baumann.

Luvuissa kolme ja neljä vuorossa on median ja medioidun uskonnon kategorioiden sisällyttäminen tutkimuksen kulttuuriseen metateoriaan. Niin media kuin medioitu uskontokin paikannetaan luvuissa Peter Horsfieldin, Walter Ongin ja Regis Debrayn esittelemille kulttuuri- ja mediahistoriallisille jatku-<sup>108</sup> moille. Tarkastelu keskittyy erityisesti kolmeen kulttuuri- ja mediahistorialliseen vaiheeseen: moderniin painetun sanan aikaan, sähköisten massamedioiden aikaan ja lopulta postmoderniin uustelevisi- on aikaan. Keskeisenä tavoitteena kunkin ajanjakson kohdalla on pohtia sitä, mitkä ovat ne kulttuuriset mallit, joiden avulla medioitu uskonto ja media kunakin aikana rakentavat moraalista järjestystä.

Luvussa viisi tutkimuksellinen katse kohdentuu vähitellen yleisemmältä teoreettis-historialliselta tasolta lähemmäs empiirisen mediatutkimuksen maailmaa. Vuorossa on tutkimuksen metodologisen välineistön – rituaalisen mediatutkimuksen – yksityiskohtaisempi esittely. Luvun alkuosassa median rituaalista luonnetta ja roolia pohditaan sosiaalisen todellisuuden rakentajana niin välineen, vastaanoton kuin yksittäisen ohjelmankin näkökulmasta. Tämän jälkeen huomion kohteeksi nousevat keskeisten analyttisten tutkimuskäsitteiden eli rituaalin, diskurssin, myytin ja medioidun draaman välisten suhteiden tarkastelu. Käsitteistöverkko heitetään luvussa kuusi konkreettisen empiirisen aineiston ylle. Lähden etsimän vastauksia kysymyksiin, *millaista* moraalista järjestystä rituaalisen television kontekstissa toimivan medioidun uskonnon sisältämät kulttuuriset mallit tuottavat ja *miten* tätä yhteisöllistä moraalista järjestystä medioidussa uskonnossa tuotetaan.

Tutkimuksen aineistona on yhdeksän Rippituoli-ohjelmaa, jotka lähetettiin MTV3:lla syksyllä 1997. Kysymys on kristillisestä ohjelmasta, jonka taustalta löytyy erilaisia evankelisluterilaisessa kirkossa vaikuttavia tahoja, yhtenä keskeisenä taustayhteisönä urbaaniksi kuudenneksi herätysliikkeeksikin kutsuttu Tuomasliike.

Tuomasliike syntyi alun perin pääkaupunkiseudulla 1980-luvulla aktualisoituneesta tarpeesta luoda uudenlainen ”hengellinen paikka”, jonne kaupunkilaiset kristillisistä kysymyksistä kiinnostuneet ihmiset voisivat tulla. Tällaiseksi paikaksi muodostui vuonna 1988 Helsingin Agricolan kirkossa pidetty jumalanpalvelus, Tuomasmessu. Tuomasliikkeen keskeisiä ”isähahmoja” ovat dogmatiikan professori ja pastori Miikka Ruokanen (Rippituoli-ohjelman juontajapappi) sekä pastori ja erikoistoimittaja Olli Valtonen. Vuosien saatossa messun ympärille on kasvanut liike, joka on levinnyt eri puolille Suomea. Tuomasliikkeellä on oma yhdistyksensä. Lisäksi sillä on erilaisia toiminta-, koulutus- ja tiedotustehtäviä. Tuomasliike eri paikallisine yhteisöineen vaikuttaa kirkon sisällä mutta toimii käytännössä varsin itsenäisesti. Sen perusfilosofiaa luonnehtii ekumeenisuus ja eklektisyys. Toimintatavoissaan se haluaa sanoutua irti muotoja korostavasta institutionaalisuudesta, raskaista organisaatioista ja byrokrati-

<sup>108</sup> Horsfield 1997; Ong 1993; Debray 1991.

asta.<sup>109</sup> Tuomasliikkeessä mukana ollut teologian tohtori ja pastori Heikki Kotila luonnehtii Tuomasmessua ja -liikettä seuraavasti:

“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 esinnästä – vaikkapa hengellisestä postmodernismista, jos niin halutaan sanoa.”<sup>110</sup>

Tutkimuksen aineisto – Tuomasliikkeeseen spiritualiteettinsa ja toimijoidensa kautta kytkeytyvä Rippituoli-ohjelma – 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. Mielenkiintoni ohjelmaa kohtaan heräsi ensinnäkin siksi, että Rippituoli ohjelmaformaattina poikkesi ns. perinteisestä hartausgenrestä. Se edusti ja edustaa edelleenkin Suomen mittapuussa lähes avantgardistista uskonnollisen viestinnän kokeilua, joka kuitenkin onnistui ylittämään valtakunnallisen kaupallisen kanavan MTV3:n kynnyksen ja saamaan lähetysaika. Myös ohjelman tekijäjoukon kytkennät urbaaniin kirkon sisällä toimivaan Tuomasyhteisöön herättivät uteliaisuutta.

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.<sup>111</sup> Vastavuo-roisesti 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 ekuumeenisten tuulien puhaltaessa se on kaivettu jälleen esiin, televisioon. Media on tehnyt salaisesta julkista.<sup>112</sup>

Luvussa seitsemän analyttinen prosessi etenee tulkintavaiheeseen. Rippituoli-ohjelman luonnetta mediarituaalina eritellään, sen sisältämiä diskursiivisia, draamallisia ja myyttisiä strategioita tarkastellaan erityisesti psykologillisessa ja -uskonnollisessa tulkintakehyksessä. Luvuissa kahdeksan ja

<sup>109</sup> Kotila 1993, 174–185; Telaranta 1993, 141–149; Ruokanen 1993, 11–24; Kauppinen 1992.

<sup>110</sup> Kotila 1993, 176.

<sup>111</sup> Fisher 1987.

<sup>112</sup> Ripin teologiasta ja luonteesta suomalaisessa uskonnollisessa kulttuurissa ks. esim. Kettunen 1998.

yhdeksän tarkasteluperspektiivi nousee tekstuaaliselta mikrotasolta kohti kontekstuaalista makrotasoa. Uskonnon ja median kategoriat sijoitetaan nyt empirian ja teorian väliseen vuoropuheluun. Aiemmin analyysissä konstruointua uskonnollista todellisuutta ja sen yksilö-yhteisö-dynamiikkaa ryhdytään tarkastelemaan suhteessa ”sekulaari-uskonnollisen” median, television, rakentamaan yksilö-yhteisö-konseptiin. Pohdin erityisesti terapeuttisten diskurssien roolia tässä prosessissa. Huomion kohteeksi nousevat postmodernin medioidun uskonnon ja mediakulttuurin väliset suhteet ja dynamiikat. Tarkastelu päättyy luvussa yhdeksän kulttuuriselle tasolle. Medioitu uskonto näyttäytyy nyt postmodernin kulttuurisen moraalisen järjestyksen logiikassa.

Käsillä oleva työ on luonteeltaan varsin monitieteinen ja teoreettinen. Siinä liikutaan niin mediatutkimuksen, uskontososiologian, kulttuuri-sosiologian kuin antropologisen rituaalitutkimuksenkin maastoissa. Monitieteisesti polveileva teksti etenee tekemällä erotteluja, mutta ennen kaikkea osoittamalla yhteyksiä. Siinä rajataan eri ulottuvuuksia, mutta erityisesti rekonstruoidaan kosketuspintoja – uskonnon, median ja kulttuurin kategorioiden väleille. Rakennetut käsitteelliset kategoriat ovat tietenkin konstruktioita, mutta – näin väitän kulttuuriteoreetikko Johan Fornäsiin nojautuen – ne eivät ole vain vapaan mielikuvituksen keksimiä muodollisia ”ajatuksellisia abstraktioita”. Niillä on Fornäsin käsittein oma ”esi-esiintymisensä” todellisuudessa. Rakentamani mentaaliset konstruktioit ovat siten syntyneet pikemminkin tiettyjen sosiaalisessa ja kulttuurisessa elämässä muodostuneiden kontekstuaalisten ehtojen ohjaamina kuin vapaina keksintöinä.<sup>113</sup>

Näiden konstruktioiden avulla pyrin rekonstruoimaan inhimillistä todellisuutta, valottamaan sen puolia tietyistä tarkastelukulmista ja näkövinkkeleistä teoreettisesti suunnatun, mutta myös empiirisesti tarkennetun katseen avulla. Hahmottuva kuvaa voisi luonnehtia pikemminkin ikkunasta avautuvana maisemana kuin kameran vangitsemana still-kuvana. On tärkeää, että (re)konstruoitu kuva säilyttää mahdollisuuden liikkeeseen, kuten elävä maisema ikkunasta katsottuna. Näin siksi, että myös inhimillinen todellisuus, jota teorit ja käsitteet pyrkivät rekonstruoimaan – näin ymmärrän – on itse täynnä liikettä ja ristiriitaisia tendenssejä. Tutkimuksellista orientaatiotani voisikin luonnehtia simmeliläisittäin seuraavasti:

”...Ja ihminen on yhtä lailla rajaava olento, jolla ei ole rajaa. Varmuuden vuoksi sanottakoon, että hänen kotoisen olemisensä rajaaminen ovella merkitsee sitä, että hän on irrotanut palasen luonnollisen olemisen häiriintymättömästä yhteydestä. Mutta aivan samoin kuin muodoton rajaaminen saa tietyn hahmon, sen rajallisuus löytää merkityksensä ja arvokkuutensa vain siinä, mitä oven liikkuvuus kuvaa: mahdollisuudessa astua millä hetkellä hyvänsä ulos tästä rajoituksesta vapauteen.”<sup>114</sup>

<sup>113</sup> Fornäs 1998, 12, 18–19. Vrt. myös Lehtonen 1998; Mills (1959) 1990; Alasuutari 1989.

<sup>114</sup> Simmel (1909) 1994, 10. Sitaatti Fornäs 1998, 21.



## 2 (POST)MODERNIN KULTTUURIN METATEORIA<sup>115</sup>

Teoksessa *Cultural Analysis* Robert Wuthnow korostaa, että jotta kulttuuristen ilmiöiden olemusta ja luonnetta problematisoiva tutkimus voisi hahmottaa konkreettisemmin tutkimusongelmansa, on sen lisäksi, että se hahmottelee tutkimuskohteensa, myös selvitettävä se metateoreettinen perspektiivi, jossa tutkimus liikkuu.<sup>116</sup> Tässä työssä metateoreettiseksi perspektiiviksi kohoaa postmoderni kulttuuri, jossa uskontoa ja mediaa tarkastellaan. Koska olen tietoinen käsitteen monialaisesta luonteesta ja vivahteisuudesta yhteiskuntatieteellisessä ja humanistisessa kirjallisuudessa, en kuvittelekaan tämän työn puitteissa kykeneväni hahmottamaan modernia tai postmodernia kulttuuria koko laajuudessaan tai kirjossaan, eikä se olisi tässä tarkoituksenmukaistakaan. Näkökulmani metateoriaan on Douglas Kellnerin käsittein pikemminkin pragmaattinen ja kontekstuaalinen.<sup>117</sup> Pyrin hahmottelemaan (post)modernin kulttuurin sillä tavoin, että siihen on mahdollista sijoittaa tarkastelun kohteena olevat ilmiöt – uskonto ja media – ja tarkastella näitä osana modernin kulttuurin synnyttämää jatkumoa. Jotta tämä olisi mahdollista, on pyrittävä hahmottamaan ne dynamiikat, jotka modernissa kulttuurissa vaikuttavat.

Yhtenä keskeisenä moderniin kulttuuriin liittyvänä dynamiikkana klassisen differentiaatiososiologian mukaan pidetään yksilö-yhteisö-suhteen muutosta modernisaatioprosessissa.<sup>118</sup> Itse asiassa koko sosiologisessa teoretoinnissa, joka koskee kokonaisyhteiskunnallista modernisaatiota, on kysymys juuri tämän integraatio-ongelman selvittelystä, esittää suomalaisen teoreettisen sosiologian edustaja Arto Noro.<sup>119</sup> Differentiaatiososiologiassa huomion keskipisteeksi nostetaan se, millä tavoin yksilö liittyy laajempaan sosiaaliseen yhteisöön ja minkälainen on tämä sidos. Tämän kysymyksen selvittämiseksi on

<sup>115</sup> Sulkeistamalla käsitteen etuliitteen post- eli ”jälki” haluan myös visuaalisesti osoittaa modernin ja postmodernin välisen yhteyden, jolloin postmoderni kulttuuri näyttäytyy osana modernin kulttuurin jatkumoa, sen nykyisenä vaiheena.

<sup>116</sup> Wuthnow, Hunter, Bergesen, Kurzweil 1986, 261.

<sup>117</sup> Kellner 1998, 36.

<sup>118</sup> Tämän problematiikan pohdintaan viitattiin myös johdannossa, kun käsittelyn kohteeksi nostettiin Georg Simmelin hahmotelmat modernista yksilöstä sosiaalisten piirien leikkauskohtana.

<sup>119</sup> Noro 1993b, 83–84. Ks. myös Pietilä & Sondermann 1994, 20–21. Vrt. Kiiänmaa 1996.

luonnollisesti pohdittava ensinnäkin sitä, millaisena modernissa kulttuurissa näyttäytyy toisaalta yksilö, toisaalta yhteisö. Toiseksi on pohdittava yksityiskohtaisemmin sitä, miten tämä moderni yksilö yhteisösuhdettaan rakentaa.

Sosiologisen käsityksen mukaan yhteiskunnan moderniksi tuleminen eli modernisaatio on koko yhteiskuntasysteemin differentioitumista. Tässä prosessissa yhteiskunta eriytyy erillisiksi omalakisiksi alasysteemeiksi, joita voidaan kutsua myös toistensa ”ympäristöiksi”. Seurauksena on monessa mielessä problemaattinenkin asetelma, sillä alasysteemit ovat usein jännitteisessä suhteessa toisiinsa eivätkä integroidu ongelmattomasti yhteiskunnan ”yläsystemiin”.<sup>120</sup> Huomattava on, että myös jokaisessa erillisessä systeemissä vaikuttaa sisäinen yksilö–yhteisö-dynamiikka, joka pitää koossa näitä systeemejä. Ennen modernin yksilön yhteisösuhteen ja differentioituneiden alasysteemien yksityiskohtaisempaa tarkastelua on kuitenkin syytä hahmotella ensin ne modernia kulttuuria koskevat yleisemmät raamit, joiden puitteissa yksilö–yhteisö-dynamiikka toimii.

Lähden tähän tarkasteluun jo edellisessä luvussa esitellyn ”modernisaatiohistorioitsija” Max Weberin myötä. Weberin lisäksi keskeisiksi modernin kulttuurin teoreetikoiksi olen valinnut Weberin ”henkisen perillisen” Peter Bergerin. Vastapainoksi ja täydennykseksi Weberin ja Bergerin modernisaationäkemyksille olen käyttänyt myös Georg Simmelin kulttuurianalyyssejä, joskin varsin vahvasti Simmel-tutkija Arto Noron kautta tulkittuina. Klassikoista Simmelin olen valinnut työhön siksi, että hänen voidaan katsoa edustavan ns. positiivista modernisaatioteoriaa.<sup>121</sup> Simmelin modernia koskevissa teorioissa kiinnostavaa onkin erityisesti se, että hän modernia käsitellessään ei tyydy analysoimaan ainoastaan modernin kulttuurin synnyttämää vieraannuttavaa angstia, vaan etsii myös modernin kulttuurin tuottamia sopeutumismekanismia.

Lisäksi pidän erityisen hedelmällisenä Simmelin ”impressionistista otetta sosiologiaan”. Tässä simmeliläisessä kulttuurinäkemyksessä huomiota kiinnitetään erityisesti moderniin elämään liittyviin estetisoiviin ja stilisoiviin piirteisiin.<sup>122</sup> Näkemysni mukaan juuri esteettisyys ja elämän tyylien stilisointi ovat ulottuvuuksia, joiden avulla tarjoutuu mahdollisuus analysoida modernin kulttuurin piirissä syntyneitä mediakulttuuria sekä sitä, kuinka medioitu uskonto ja media tuottavat postmodernissa kulttuurisessa logiikassa moraalista järjestystä eli integroivat yksilöjä osaksi omaa virtuaalista yhteisöään ja laajemmin osaksi postmodernia kulttuurista kenttää.

---

<sup>120</sup> Noro 1993b, 83.

<sup>121</sup> Noron Simmel-tulkinnan olen valinnut siksi, että juuri hän nostaa esille tämän positiivisen modernisaatioteoreettisen näkemysmahdollisuuden.

<sup>122</sup> Ks. esim. Noro 1991.

## 2.1 Weberiläinen modernisaatio rationalisoitumiskehityksenä

Luvussa kaksi Weberin uskontososiologiaa tarkastellessani pyrin osoittamaan, että Max Weber lähestyi modernisaatiohistoriaa (tai sivilisaatiohistoriaa) – siis moderniksi tulemisen historiaa – erityisesti uskontoihin eriasteisesti sisältyvän rationaalistavan potentiaalin näkökulmasta.<sup>123</sup> Pohtiessaan, miten tietyt uskonnolliset uskonsisällöt vaikuttivat uskonossa rationaalisen eetoksen syntyyn, Weber kysyi ennen kaikkea – näin erittelee suomalainen Weber-tutkija Tapani Hietaniemi – mitä alueita tässä prosessissa rationalisoitiin ja mihin suuntaan. Keskeisenä rationalisoitumisen kenttänä Weber piti käsitystä uskonnollisesta pelastuksesta. Weberin termin manifestin ja takamaailman välinen dynamiikka synnytti siten kulttuurin rationaalistavan potentiaalin.<sup>124</sup>

Kuten edellisessä luvussa esitin, Weberin ajatteluketjussa erityisesti protestanttis-puritaaninen uskontulkinta toimi merkittävänä elämäntähtäntöä rationaalistavana potentiaalina, joka suuntasi ihmisten mielenkiinnon tämänpuoleiseen. Tätä protestanttisuuden sisältämää elämän tämänpuoleistumista Weber kutsui maailmansisäiseksi asketismiksi. Oleellista tässä asketismin muodossa oli se, että siinä yksilö osoitti hurskautensa ja kuuliaisuutensa suoraan Jumalalle arkisessa elämässä, ilman auktorisoidun papiston välittäjäroolia tai vetäytymistä luostareihin. Juuri tämä toiminnan dynamiikka tuotti historiallisella jatkumolla Weberin mukaan vähitellen elämän eri alueiden rationalisoitumista. Talouden saralla se synnytti kapitalistisen eetoksen, tuotannon saralla teknologisoitumisen ja yhteiskunnan alueella julkisen elämän byrokratisoitumisen.<sup>125</sup>

Esimerkiksi talouden maailmassa puritaanisuuden maailmansisäinen asketismi merkitsi sitä, että ansaitseminen ja menestys nähtiin oman hyveellisyyden ei-tahdottuna seurauksena. Se oli sellaisenaan tärkeä ilmaus yksilön hyveellisyydestä. Hankittua menestystä tai rikkautta ei kuitenkaan voitu käyttää omiin kulutustarkoituksiin, sillä se olisi ollut luodun palvomista ja maailmalle antautumista. Juuri tästä kieltäytymisen dynamiikasta on kysymys Weberin kapitalismin etiikan synnyssä.<sup>126</sup> Ajattelu poikkeaa Weberin mukaan selkeästi toisen rationaalisen uskontoetiikan, nimittäin konfutselaisuuden, edustamasta varallisuusajattelusta, johon Weber vertailee puritanismin ajattelumalleja. Konfutselaisille rikkaus oli tärkein väline hyveellisen eli arvokkaan elämän saavuttamisessa. Vain rikkaana yksilö kykeni omistautumaan omalle täydellistymiselle. Tämä tämänpuoleinen täydellistyminen – harmonian tavoittaminen – oli myös konfutselaisuudessa pelastuksen päämäärä.<sup>127</sup>

<sup>123</sup> Weber (1920) 1989, 43–57. Ks. myös Hietaniemi 1989, 26. Huomautuksena todettakoon lisäksi, että Weber itse oli sitä mieltä, ettei hän koskaan varsinaisesti päässyt kausaalisen selittämisen asteelle.

<sup>124</sup> Hietaniemi 1987, 44–46.

<sup>125</sup> Weber 1989.

<sup>126</sup> Weber käsittelee ilmiötä seikkaperäisemmin teoksessaan ”Protestanttinen etiikka ja kapitalismin henki.” Weber (1920) 1990.

<sup>127</sup> Weber 1989.

Weber osoittaa kirjoituksissaan, että lopulta protestanttis-puritanistisesta dynamiikasta kummunut rationalisoitumisen logiikka tuotti varsin paradoksaalisesti myös länsimaiseen modernin kulttuurin maallistumisen. Rationalisoitumisprosessin edetessä uskonnon institutionaalinen merkitys väheni ja uskonnosta tuli yhä selkeämmin yksityisen kentän ja alueen ilmiö. Max Weberille kulttuurin rationalisoituminen eli modernisaatio ja siitä hänen mukaansa seuraava uskonnon sekularisaatio eli maallistuminen olivat siten ensisijaisesti länsimaiseen kristinuskon ja eritoten protestanttisuuden kehityshistoriaan liittyviä ilmiöitä. Tässä prosessissa kristinuskon pelastususkoon liittyvien uskontulkintojensa kautta muovautui edistämään modernia yrityskapitalismia ja individualismia. Samalla se myös näivetti itseään maailmansisäisenä mahtina. Lopulta perinteinen institutionaalinen uskonnollisuus korvautui Weberin mukaan toisella, individualistisuutta korostavalla uskonnollisuudella.<sup>128</sup>

Weberin kuvaamasta uskonnollisesta maaperästä kasvaneesta mutta siitä irtautuneesta rationalisoitumiskehityksestä oli seurauksia myös koko modernin yhteiskunnan ja kulttuurin yhteisökäsitykselle. Max Weber esitti, että pelastusrationalismi, jossa siis keskiöön oli nostettu ensimmäistä kertaa suoraan *yksilön* ja Jumalan välinen suhde, synnytti myös uudenlaisen uskonnollisen veljeysetiikan ja siten yhteisökäsityksen, joka omalta osaltaan puolestaan kiihdytti elämäntähtöjen rationaalistumista. Tässä yksilö-yhteisö-suhdetta määrittelevässä veljeysetiikassa sukusiteiden merkitys väistyi taka-alalle eettisenä elämäntähtöyhteisönä ja etualalle nousi uskonyhteisö tai lahko. Verisiteiden sijasta yhdistäväksi tekijäksi kohosi se, että jokainen yhteisön jäsen – yksilö – oli henkilökohtaisesti sitoutunut yhteisön etiikkaan. Luottamus saatettiin perustaa nyt yksilön eettisiin ominaisuuksiin, ei enää hänen asemaansa sukuyhteisössä tai sääty-yhteisössä. Protestanttisuudesta syntyneessä puritanismissa uskonnollisten elämäntähtöjen synnyttämä yhteisöllisyys muuttui – näin argumentoi Weber – vähitellen talouden terminologialla ilmaistuna, ja Weberhän oli taloustieteilijä! ”yrityksiksi”, manifestissa maailmassa asiallisiksi ”liikesuhteiksi”. Näissä ”yrityksiksi” muuttuneissa yhteisöllisissä suhteissa rationaalista toimintaa ohjasivat ja muoivasivat liikesuhteiden logiikkaa noudattavat rationaaliset oikeus- ja sopimuskäsitykset.<sup>129</sup>

Ajatus yksilö-yhteisö-suhteen rakentamisesta muulle kuin verisiteisiin perustuvalla pohjalla avasi aivan uudenlaisen mahdollisuuksien maailman. Siinä yhteisöä koossapitävä luottamus ja moraalinen järjestys rakentui ”valitun” abstraktin periaatteen pohjalle. Tämän periaatteen yhteisön jäsenet, yksilöt, olivat henkilökohtaisesti sisäistäneet. Syntyneellä yksilö-yhteisö-suhteen dynamiikan muutoksella oli luonnollisesti merkittäviä seurauksia koko modernisoituvalla kulttuurille ja yhteiskunnalle.

Rationalisoitumiskehityksen seurauksena Tönniesin käsittein *Gemeinschaft*-tyyppinen yhteisöllisyys muuttui modernissa yhteiskunnassa vähitellen yhteiskunnallisuudeksi (*Gesellschaft*). Yhteiskunnan ja kulttuurin eri sektorit eriytyivät, differentioituivat, toisistaan, ja yksilön ja yhteiskunnan välisenä kitinä toimivat pienemmät yhteisöt, Simmelin käsittein ”kolmannet”, kuten sää-

<sup>128</sup> Weber 1989, 103–127; Weber 1990, 49–51; Ketola, Pesonen & Sjöblom 1997, 96.

<sup>129</sup> Weber 1989, 137–141.

dyt, suvut ja perheet, alkoivat menettää merkitystään.<sup>130</sup> Syntyi modernia kulttuuria luonnehtiva pluralistisuus, jossa yksilö-yhteisö-dynamiikassa yhteisön paikan otti yhteiskunta tai kansallisvaltio ja jossa jokaisen yksilön oli aikaisempaa selkeämmin itse rakennettava suhteensa tähän abstraktiin entiteettiin.

## 2.2 Peter Berger ja rationalisoitunut yksilö-yhteisö-dynamiikka

Sosiologi Peter Berger – yksi weberiläisen ajattelutradition perillisistä – on tarkastellut kulttuurin rationalisoitumisen seurauksia erityisesti modernille tietoisuudelle ja maailmaansuuntautumiselle.<sup>131</sup> Berger argumentoi Weberin hengessä, että modernia tietoisuutta, joka heijastuu muun muassa yksilö-yhteisö-dynamiikassa, ohjaa erityisesti funktionaalinen rationaalisuus. Funktionaalisella rationaalisuudella Berger tarkoittaa rationaalisen kontrollin periaatteen ulottamista 1) materiaalisen maailman ylle 2) sosiaalisten suhteiden ylle 3) ja lopuksi yksilön oman minuuden ylle.<sup>132</sup>

Pilkkooessaan modernin elämismaailman eri sektoreihin funktionaalinen rationaalisuus luo myös pluralismia. Tällä Berger tarkoittaa kulttuurista asetelmaa, jossa erilaiset ja keskenään ristiriitaiset yksilöiden funktionaalisen rationaalisuuden periaatteen avulla tuottamat ja ylläpitämät arvot, moraalit ja uskomusjärjestelmät elävät rinnakkain. Hahmotellessaan modernin kulttuurin segmentoitunutta ja pluralisoitunutta luonnetta Berger jakaa – jälleen weberiläisen perinteen mukaisesti – modernin kulttuurin kahteen laajaan kenttään tai piiriin: julkiseen ja yksityiseen.<sup>133</sup>

Modernille kulttuurille tyypillistä julkista tilaa hallitsevat valtavat julkiset instituutiot, virastot, jotka säätelevät hyvin monia inhimillisen toiminnan alueita: koulutusta, terveydenhuoltoa, työmarkkinoiden organisoitumista, puolustusta ja valtakunnallista hallintoa. Näitä rakenteita Berger kutsuu modernin kulttuurin megarakenteiksi. Vastakohtana julkisen piirin megarakenteille on yksityinen piiri. Siihen kuuluvat modernin yksilön henkilökohtaiset primäärisuhteet kuten perhe ja erilaiset harrastusyhteisöt.<sup>134</sup>

Toimiessaan julkisessa tilassa moderni yksilö näyttäytyy funktionaalisen rationaalisuuden ja byrokratian tuottamana ei-persoonallisena yksikkönä, kuluttajana, veronmaksajana, äänestäjänä. Berger esittää, että tällainen abstrakti ei-persoonallinen vuorovaikutus yksilön ja julkisessa piirissä ilmentyvän abst-

<sup>130</sup> Tönnies 1957; Simmel 1999. Simmelin ”kolmannesta” ks. myös Noro 1991.

<sup>131</sup> Bergerin ajattelua esittelevä osioni pohjautuu pääosin Robert Wuthnow, James Davison Hunterin, Albert Bergesenin ja Edith Kurzweilin toimittamaan teokseen *Cultural Analysis the Work of Peter L Berger*, Mary Douglas, Michel Foucault and Jürgen Habermas ja erityisesti sen lukuun *The Phenomenology of Peter L. Berger* 1986, 21–76.

<sup>132</sup> Berger, Berger & Kellner 1974, 202; Wuthnow, Hunter, Bergesen & Kurzweil 1986, 56–57. Vrt. Sennet 1978.

<sup>133</sup> Berger, Berger & Kellner 1974, 64–65; Wuthnow, Hunter, Bergesen & Kurzweil 1986, 57–59.

<sup>134</sup> Berger, Berger & Kellner 1974, 31–35; 43–46; Wuthnow, Hunter, Bergesen & Kurzweil 1986, 58.

raktin yhteiskunnan välillä on omiaan tuottamaan yksilössä vieraantumista ja esineellistymistä. Julkista piiriä hallitseva byrokraattinen, rationaalinen ja institutionalisoitunut elämä synnyttää näin tarpeen rakentaa persoonallisia ja deinstitutionalisoituneita vuorovaikutussuhteita. Bergerin kuvailemia institutionaalisuudesta riisuttuja vuorovaikutussuhteita toteutetaan erityisesti yksityisen piirin kentällä esimerkiksi sellaisilla alueilla kuin seksuaalisuus, parisuhteet, lasten kasvatus, vapaa-ajan toiminta ja jokapäiväiset sosiaaliset käytännöt.<sup>135</sup>

Yksityisen piirin deinstitutionalisoitumisen seurauksena Berger pitää merkityksen deinstitutionalisoitumista. Tällä merkityksen deinstitutionalisoitumisella Berger viittaa – näin argumentoivat Wuthnow, Hunter, Bergesen ja Kurzweil – prosessiin, jossa yksilö alkaa rakentaa suhdettaan symboliseen universumiin entistä selkeämmin individualistisista, ei instituutiolähtöisistä merkityksistä käsin.<sup>136</sup>

Esimerkiksi prosessista, jossa merkityksen deinstitutionalisoituminen on tapahtunut, Berger ottaa uskonnon. Berger näkee yhteyden erityisesti merkityksen deinstitutionalisoitumisen ja uskonnon privatisoitumisen välillä. Tässä prosessissa uskonnosta tulee yksityisen piirin ilmiö. Tämä puolestaan johtaa Bergerin mielestä uskonnollisten traditioiden ja auktoriteettien aseman demonopolisoitumiseen ja siten uskonnon pluralisoitumiseen. Uskonnollisiin symboleihin liittyviä merkityksiä eivät säätele enää uskonnon institutionalisoidut tahot eli legitimoituneet traditiot tai hegemonisessa asemassa oleva papisto, vaan yksilö itse. Tätä moderniin kulttuuriin liittyvää prosessia Berger nimittää Weberin hengessä sekularisaatioksi eli maallistumiseksi.<sup>137</sup>

Bergerillä sekularisaatio on prosessi, jossa yhteiskunnan ja kulttuurin sektorit siirtyvät pois uskonnollisten instituutioiden ja legitimoitujen symbolien vaikutusvallan alta. Sekularisaatio ei kuitenkaan tarkoita Bergerillä sitä, että uskonnolliset uskomukset ja käytännöt häviäisivät kulttuurista tai yhteiskunnasta kokonaan. Pikemminkin kysymys on siitä, että niiden merkitys yksilöjen tietoisuuden ja yksilö-yhteiskunta-suhteen sekä viime kädessä symbolisen universumin legitimiin rakennusaineena menettää merkitystään.<sup>138</sup>

Berger siis ajattelee, että privatisoidulla uskonnolla säilyy tietynlainen kyky legitimoida laajempaa institutionaalista järjestystä, mutta se ei enää kykene olemaan koko yhteiskuntaa koossapitävä – bergeriläisittäin ilmaistuna – pyhä järjestys (sacred canopy). Tässä Berger puolestaan liittyy durkheimiläiseen perinteeseen. Durkheimiläisessä traditiiosahan ajatellaan, että yhteisöllisyyden toteutuminen edellyttää aina jonkinlaista ”kollektiivista tietoisuutta” tai symbolista universumia, joka integroi yksilöjen erilliset todellisuuden määritelmät yhteisesti jaetuksi symboliseksi totaliteetiksi. Uskonnon menetettyä legitimiin asemansa pyhän järjestyksen muovaajana ja ylläpitäjänä ja yksilöt yhteisöön liittäväksi kittinä tilalle tulee Bergerin mukaan jotakin muuta. Tällaiseksi kvasi-

<sup>135</sup> Wuthnow, Hunter, Bergesen & Kurzweil 1986, 58–59.

<sup>136</sup> Wuthnow, Hunter, Bergesen & Kurzweil 1986, 60.

<sup>137</sup> Berger, Berger & Kellner 1974, 80–81; Berger 1967, 106–107; Wuthnow, Hunter, Bergesen & Kurzweil 1986, 60–61.

<sup>138</sup> Berger 1967, 108; Berger, Berger & Kellner 1974, 80–81.

uskonnolliseksi kollektiivisen tietoisuuden ylläpitäjäksi Berger nimittää maallisen maailmaansuuntautumisen eli sekularismin. Siinä keskeistä on nimenomaisesti metafyyssisen ja/tai transendentin ulottuvuuden kiistäminen yksilön ja yhteisön elämää ohjaavana dynaamisena voimana ja tämän legitiimin voiman antaminen yksilölle itselleen.<sup>139</sup>

### 2.3 Moderni identiteetti yksilö–yhteisö-suhteen kättinä

Esimodernissa kulttuurissa, kärjistäen ilmaistuna, yksilö–yhteisö-dynamiikka ohjautui varsin selkeästi hierarkkisesti rakentuvasta uskonnollisesta yhteisöstä käsin, jolloin yksilön ja yhteisön moraalisen järjestyksen määritteli transendentti ja tämän auktorisoitu edustus papisto. Modernissa kulttuurissa yksilö–yhteisö-dynamiikassa painopiste on puolestaan siirtynyt yhteisöltä yksilölle. Vuorovaikutus yksilö–yhteisö-kategorian väliltä ei ole kuitenkaan kadonnut mihinkään.<sup>140</sup>

Tässä vuorovaikutuksellisessa prosessissa identiteetistä on tullut se kokonkursiva ”lanka”, joka Stuart Hallin sanoin ”auttaa meitä liittämään subjektiiviset tunteemme niihin objektiivisiin paikkoihin, joita asutamme sosiaalisessa ja kulttuurisessa maailmassa”<sup>141</sup>. Modernia subjektiutta ja identiteettiä on siis tarkasteltava sekä yhteisöllisenä että yksilöllisenä tuotteena. Sen voidaan sanoa rakentuvan yhteisöllisesti, mutta sen luomisessa ja rakentamisessa yksilöllä on keskeinen rooli. Oleellista modernin identiteetin konstruoinnille on se, että sen työstäminen tapahtuu asetelmassa, jossa hyvin erilaiset ainekset pyrkivät muokkaamaan sitä. Nämä ainekset ovat myös jatkuvassa liikkeessä. Modernia identiteettiä luonnehtii siten liikkuvuus ja muutoksenalaisuus.

Berger tuo julkisen piirin ja yksityisen piirin erottelun myös identiteetti-analyysiinsa. Bergerin mukaan – näin häntä tulkitsevat Wuthnow, Hunter, Bergesen ja Kurzweil – julkisessa piirissä modernin yksilön identiteettiä luonnehtii anonyymisyys ja epäpersoonallisuus, yksityisessä tilassa taas henkilökohtaiset merkitysrakennelmat ja toiminta. Modernit identiteetit eivät ole siten kiinnittyneet selkeästi mihinkään tiettyihin institutionalisoituihin puitteisiin (tehtäviin tai rooleihin). Pikemminkin modernia identiteettiä kuvaa deinstitutionalisuus.<sup>142</sup>

Berger hahmottelee modernin identiteetin luonteen tiivistetysti neljään toisiinsa liittyvään, mutta analyttisesti erotettavissa olevaan ulottuvuuteen: Ensimmäiseksi modernia identiteettiä luonnehtii Bergerin argumentaatiossa suhteellinen differentioituneisuus. Tämä on seurausta modernin kulttuurin sosiaalisten maailmojen moninaisuudesta. Toiseksi modernia identiteettiä kuvaa avoimuus. Siinä pysyvien elementtien määrä on jatkuvasti pienentynyt suh-

<sup>139</sup> Berger, Berger & Kellner 1974, 79–82; Berger 1967; Wuthnow, Hunter, Bergesen & Kurzweil 1986, 60–64. Bergerin sekularismi kvasi-uskonnollisena yhteisöllisen ja moraalisen järjestyksen luojana ja ylläpitäjänä tulee varsin lähelle myös funktionaalista uskontokäsitystä. Funktionaalista uskontokäsityksestä ks. esim. Geertz 1973.

<sup>140</sup> Ks. Hall 1999, 22.

<sup>141</sup> Hall 1999, 22.

<sup>142</sup> Wuthnow, Hunter, Bergesen & Kurzweil 1986, 64–65; Berger, Berger & Kellner 1974.

teessa niihin elementteihin, jotka ovat olosuhteiden mukaan muutettavissa ja vaihdettavissa. Identiteetin on oltava avoin, jotta se kykenee sopeutumaan tähän muutoksenalaisuuteen. Kolmanneksi moderni identiteetti on reflektiivinen. Tilanteessa, jossa jokapäiväistä elämää koskevat oletukset ovat muutoksen alaisia, myös yksilöjen on kyettävä muuttumaan jatkuvasti. Tämä edellyttää sisäänpäinkääntymistä ja omien oikeiden valintojen oivaltamista. Neljäntenä ja viimeisenä modernin identiteetin piirteinä Berger pitää identiteetin poikkeuksellista yksilöllistymistä. Modernissa kulttuurissa individualistisesta subjektiivisuudesta on muodostunut todellisuuden standardi, jota vasten esimerkiksi arvojen hierarkiat asettuvat, Berger summaa.<sup>143</sup>

Pyrittäessä hahmottelemaan modernin kulttuurin ”yleisiä raameja” Weberin ja Bergerin käsitteistön avulla modernista kulttuurista voidaan hahmottaa ainakin seuraavanlaisia piirteitä. Keskeistä modernille kulttuurille on eräänlainen kulttuurin rationalisoitumisen logiikka. Tämä logiikka syntyi Weberin kirjoituksissa protestanttis-puritanistisen uskontulkinnan seurauksena, mutta itenäistyi siitä vähitellen jättäen jälkeensä eetoksen, jossa rationaalisuus kytketi vahvasti kapitalistiseen talousjärjestykseen. Talouden alueen lisäksi rationalisoitumislogiikalla on ollut vaikutuksensa myös koko modernin yhteiskunnan muotoutumiseen.

Yhteiskunnallisella tasolla rationaalinen logiikka synnytti weberiläisittäin ilmaistuna ”metodisen elämäkäytännön”, joka loi edellytykset tehokkaan byrokraattisen teknologiaa hyödyntävän organisaatio- ja yhteiskuntamallin synnylle. Weber ja Berger ovat siten yksimielisiä siitä, että niin teknologisoitumis-, byrokraatisoitumis- kuin pluralisoitumiskehityksenkin taustalta on löydettävissä rationalisoitumislogiikan keskeinen dynamiikka. Rationaalinen logiikka elämäkäytännönä myös eriytti yhteiskunnan eri sektoreita toisistaan synnyttäen muun muassa selkeästi erillisen institutionalisoidun julkisen ja Bergerin argumentaatiossa deinstitutionalisoituvan yksityisen piirin.

Toisin kuin esimodernissa yhteiskunnassa, jossa yksilön ja yhteisön välistä suhdetta määritteli vahvasti esimerkiksi suku, modernissa yhteiskunnassa yksilön yhteisösuhte rakentuu ominaisuuksiltaan erilaisten yksityisten ja julkisten piirien kautta. Tässä asetelmassa myös kysymys identiteetistä nousee uuteen rooliin. Modernin identiteetin voidaankin katsoa muovautuneen historiallisesti kulttuurisessa logiikassa, jossa keskeisinä suuntaavina voimina toimivat sosiaalisesti jaetut käsitykset rationaalisuudesta, byrokraattisuudesta, sosiokulttuurisesta pluralismista sekä teknologian keskeisestä asemasta ja jossa keskeistä oli alttius jatkuville muutoksille.

Tässä prosessissa ”syntyneitä” modernia identiteettiä voidaan kuvata luonteeltaan avoimeksi, pikemminkin hajakeskitetyksi kuin selkeän pysyvän ytimen ympärille rakentuvaksi, vahvasti differentioituneeksi, individualisoituneeksi ja itseään jatkuvasti reflektoivaksi minuuden ja sosiaalisen todellisuuden väliseksi ”kitiksi”. Oleellista tämänkaltaiselle identiteetti-konstruktioille

<sup>143</sup> Berger, Berger & Kellner 1974, 77–79; Wuthnow, Hunter, Bergesen & Kurzweil 1986, 64–67.



on ennen kaikkea sopeutuminen ja valmius muuttua ja muuntua osana jatkuvaa modernia kulttuurista liikehdintää.<sup>144</sup>

## 2.4 Simmeliläinen individualismi modernin kulttuurin sopeutumismekanismina

Yhtenä keskeisenä modernin kulttuurin ja ajan ilmiönä voidaan pitää siis uuden individualismin muodon syntyä. Stuart Hall alleviivaa, että tämän individualismin muodon keskiössä on uudenlainen käsitys yksilöllisestä subjektista ja tämän identiteetistä.<sup>145</sup> Jotta käsitys modernista subjektiudesta ja identiteetistä hahmottuisi tarkemmin, pyrin seuraavassa tarkastelemaan sitä suhteessa myös paikkaan, ei ainoastaan yhteiskunnallisiin rakenteisiin.

Kulttuurisosiologiassa – erityisesti sen simmeliläisessä versiossa – tällaiseksi konkreettiseksi ja historialliseksi modernin subjektin ja identiteetin synty paikaksi ja luontaisimmaksi elinympäristöksi on perinteisesti esitetty moderni suurkaupunki. Juuri suurkaupungissa pesi sosiologian klassikon Georg Simmelin teksteissä moderni elämä ja elämäntyyli, jota modernit subjektit toisaalta ylläpitivät ja tuottivat ja johon he toisaalta sosiaalistuivat.<sup>146</sup>

Suurkaupungissa ilmenevän modernin elämäntyylin tukipilarina Simmel piti kypsää rahataloutta ja massakulutusta. Suurkaupunki näyttäytyy Simmelille eräänlaisena labyrintina tai verkostona, jossa raha on jatkuvassa liikkeessä ja jossa se samalla lakkaamatta rakentaa tätä verkostoa. Tässä Simmelin kuvailemassa antihierarkkisessa labyrintissa modernit subjektit esittäytyvät ensisijaisesti kuluttajina. Toisin kuin maanmiehensä Max Weber, joka tarkasteli modernia elämää kapitalistisen rationaalisuuden rautahäkinä, Georg Simmel ei pyrkinyt luomaan modernista elämästä suurkaupungissa kauhukuvaa. (Simmeliä onkin kutsuttu ns. positiivisen modernisaatioteorian yhdeksi oppi-isäksi.) Pikemminkin Simmel osoitti, että modernin elämän sosiaalisena muotona suurkaupunki pyrki myös luomaan omat sosialisatiomekanisminsa, joiden avulla moderni yksilö–yhteisö-suhde voisi suurkaupungissa toimia.<sup>147</sup>

Keskeisinä moderneina sopeutumismekanismeina Simmel esitteli etäisyyden (distanssi) käsitteen ja erottautumisen (distinktio) käsitteen.<sup>148</sup> Modernissa suurkaupungissa ärsykkeiden runsaus synnyttää pakostakin tarpeen suodattaa

<sup>144</sup> Konstruoimani identiteettikäsitys on muotoiltu ensisijaisesti makrokäsitteelliseksi työvälineeksi, jonka avulla on mahdollista porautua postmoderniin yksilö–yhteisö-dynamiikkaan ja siihen sisältyvään moraalisen järjestyksen problematiikkaan. Tämän tutkimuksellisen valinnan vuoksi en ole paneutunut erikseen erilaisten identiteettityyppien analyttiseen erotteluun (yksilölliset, yhteisölliset, kulttuuriset tai esimerkiksi etniset identiteetit). Identiteetti-tutkimuksesta laajemmin ks. esim. Hall 1999.

<sup>145</sup> Hall 1999, 30.

<sup>146</sup> Simmeliä koskeva tarkasteluni on rakennettu pääosin Arto Noron väitöskirjatutkimuksen pohjalta. Noro, Arto 1991: Muoto, moderniteetti ja ”kolmas”. Tutkielma Georg Simmelin sosiologiasta. Erityisesti olen nojautunut sen lukuun III. Noro 1991, 114–146.

<sup>147</sup> Noro 1991, 124–136.

<sup>148</sup> Noro 1991, 136.

ympäröivää ärsyketulvaa. Tässä mekanismissa ”psyhyken pinnallisin kerros” eli äly poimii ja suodattaa subjektille oleellisen informaation runsauden keskeltä. Tätä toimintaa voidaan kutsua myös eräänlaiseksi suojautumismekanismitiksi. Samalla se synnyttää distanssin, halun ottaa etäisyyttä. Etäisyyden vastinpariksi modernissa kulttuurissa esittäytyy Simmelin argumentaatioissa erottautuminen, tarve tulla nähdyksi ja erottua massasta. Sosiaalinen muoto, jossa erottautumisen ja etäisyyden dynamiikka toimii suurkaupungissa, on ennen kaikkea kulutukseen (ei luokkaan) perustuva muoti. Juuri kulutukseen pohjautuvan muodin avulla modernit subjektit voivat jäljittelemällä sekä samaistua että erottautua sosiaalisissa ryhmissä.<sup>149</sup>

Simmelille suurkaupungissa toteutui siis yhtä aikaa kaksi individualismin käsitettä, joiden kummankin luonne on jäsenettävissä muodin erottautumissamaistumis-dualismin avulla.<sup>150</sup> Ensinnäkin suurkaupungissa ilmenevä yksilöllisyys on luonteeltaan riippumattomuutta muista. Tämä yksilöllisyys on vapautta, universaalialia ja kaikkiala koskevaa. Kulttuuri, joka perustuu differentioituneelle kuluttamiselle ja siihen kytkeytyvälle muodille, tuottaa tämän mahdollisuuden kaikille rahatalouden piirissä oleville ainakin periaatteessa yhdenvertaisesti.

Toinen modernin yksilöllisyyden piirre on romanttisen ainutkertaisuuden korostaminen. Moderni suurkaupunki houkuttelee yksilöt esittämään itsensä muista erottautuvina ainutkertaisina olentoina. Myös tämä yksilöllisyyden muoto tuotetaan turvallisimmin muodin erottautumisliikkeen avulla. Simmeliläistä modernia elämää hallitsee näin ollen erottautumisen ja samaistumisen dynamiikka, joka rakentuu vahvasti estetisoivan ja stilisoivan elämäntavan vaaraan. Simmelin modernit yksilöt samaistuvat ja erottautuvat toisistaan ja liittyvät myös erilaisiin ryhmiin erilaisten tyylien synnyttämien merkitys- ja symbolirakenteiden avulla. Näiden tyylien tuottaminen puolestaan tapahtuu erilaisten ja alati liikkeessä olevien kulutukseen perustuvien muotien kautta.

Simmelin ns. korrelaatiomallin mukaisesti pitkälle differentioitumaton moderni yhteisö (esim. juuri suuresta massasta koostuva suurkaupunki) synnyttää siten yksilösuhteen, jossa yksilöt voivat olla hyvin differentioituneita, toisistaan erottuvia. Sen sijaan esimodernit differentioituneet pienet yhteisöt edellyttävät yksilöjä, jotka ovat vahvasti differentioitumattomia, siis samankaltaisia. Edelleen Simmelin mukaan modernille yksilölle on tyypillistä, että hän suureen differentioitumattomaan yhteisöön kuuluessaan koostaa identiteettinsä leikkauskohdassa, jossa useat eri segmentoituneet ”alasyteemit” tai sosiaaliset yhteisöt leikkaavat.<sup>151</sup>

Tällaisessa leikkauskohdassa muodostuvaa simmeliläistä identiteettiä voidaan Bergerin käsittein kuvata parhaiten avoimeksi, differentioituneeksi ja itsereflektiiviseksi. Samalla sen muodostamaa yhteisösuhdetta voidaan kutsua posttraditionaaliksi. Termi on Noron Simmel-luennan pohjalta kehittämä, ja sillä tarkoitetaan ns. heikkoa yhteisöä, jossa yksilöt harjoittavat intensiivistä satsausta itsetarkoitukselliseen toimintaan. Näihin yhteisöihin ei synnytä, vaan

<sup>149</sup> Simmelin sosiologisista muotiteorioista ks. Noro 1991, 63–113. Myös Noro 1986.

<sup>150</sup> Noro 1991, 146.

<sup>151</sup> Noro 1991, 206–228.

niihin liitytään vapaavalintaisesti. Niitä pitävät koossa yhteiset intressit esimerkiksi tiettyihin elämäntapoihin ja tyyliin. Posttraditionaalisia yhteisöjä eivät myöskään hallitse tiukat auktoriteettisäännöt. Pikemminkin niitä ohjaa hyvin väljä etikettikoodisto, jonka rikkomisesta seuraa ainoastaan heikkoja sanktioita. Oleellista posttraditionaalisissa yhteisöissä on ennen kaikkea se, että yksilöt sitoutuvat niissä nyky-yhteiskunnan uusintamismekanismeihin usein estetisöivän kulutuksen kautta.<sup>152</sup>

## 2.5 Modernin kiihtyvä liike postmodernin äitinä

Georg Simmelin Berliinissä jo yli sata vuotta sitten luonnehtimaa moderniteettia ja elämää modernissa kulttuurissa (suurkaupungissa) voi ehkä parhaiten kuvata käsitteellä ”ohimenevä”, sen vastakohtana ikuinen. Käsittehistorioitsijoiden mukaan modernia (ja mielestäni laajentaen myös modernia kulttuuria) voidaan tarkastella eräänlaisena kiihtyvänä historiallisena liikehdintänä. Arto Noroa mukaillen: Ensimmäinen (moderni) oli uutta, joka vielä tiesi vanhan; sitten siitä tuli nykyistä, joka saattoi vain viitata entiseen. Lopulta siitä on tullut vain ohimenevää, jonka napanuora menneeseen on katkennut ja joka voi vain silmänräpäyksellisesti tavoittaa ikuista omasta nopeasta liikkeestään.<sup>153</sup>

Tätä viimeistä, kiihtyneen modernin liikehdintää tai vaihetta voidaan kutsua myös postmoderniksi. Tällöin postmoderni näyttää Zygmunta Baumanin termein kypsyneenä, itsestään ja omasta luonteestaan tietoisesti tulleen kulttuurisena ilmiönä. Postmoderni ei ole siten modernista totaalisen irrottautunut, vaan on yhä siihen kytköksissä seisoessaan tukevasti esimerkiksi modernin rationaalisuuden ja teknologian tuottamilla taloudellisilla jaloilla. Suhde rationaalisuuden logiikkaan on kuitenkin muuttunut. Usko sen avulla saavutettavaan järjen kirkkauteen, universaalisuuteen, yhdenmukaisuuteen, monotonisuuteen ja selkeyteen on kadonnut, ja tilalle on tullut pikemminkin epäilevä tai häilyvä kulttuurinen suhtautumistapa, joka ei edes edellytä, että rationaalisen logiikan pitäisi viedä meitä johonkin tiettyyn suuntaan.<sup>154</sup>

Michael Realin kulttuurista muutosta kuvaavassa kaaviossa on esitelty eräitä toisaalta modernia, toisaalta postmodernia luonnehtivia keskeisiä piirteitä:<sup>155</sup>

<sup>152</sup> Noro 1991, 229–247; Noro 1993b, 93–94.

<sup>153</sup> Noro 1993b, 44–45.

<sup>154</sup> Bauman 1996, 22–27, 191–193.

<sup>155</sup> Real 1996, 261.

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

Postmodernia kulttuuria luonnehtivat siten seuraavat kohdat:<sup>156</sup>

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.<sup>157</sup>
2. Jean-Francois Lyotardiin viitaten suurten kertomusten katkeaminen. Etenkin usko suureen metakertomukseen tieteestä universaalisenä ongelmien ratkojana nähdään kadonneeksi.<sup>158</sup>
3. Viestintäteknologian keskeisyys. Tämän teknologian avulla tarjoutuu globaali mahdollisuus päästä osalliseksi kulttuurin massatuotannosta ja Jean Baudrillardin käsitteillä simulaatiosta, jossa alkuperäistä muotoa ja sisältöä ei enää ole olemassa.<sup>159</sup>
4. Mike Featherstonen problematisoima myöhäiskapitalismiin liittyvä kulutuskulttuuri, jossa tuotannon puritaaninen etiikka on korvautunut elämyksellisen kuluttamisen kaupallisella etiikalla.<sup>160</sup>
5. Michel Foucault’n argumentoima ”järjellisen” jatkumon katkeaminen tai fragmentoituminen tietämisen ja kulttuurin muuntuessa epäjatkuvoimien muodoiksi, joissa ankkuroituja merkityksiä ja pysyviä periaatteita ei enää ole.<sup>161</sup> Tähän fragmentaatioon liittyy myös Zygmunt Baumanin kuvailema kulttuurin ”ylikuormittuminen”. Sosiaalisessa elämässä tämä näkyy mielihyväperiaatteen, suhteellistumisen ja yksityistymisen korostamisena sekä yhteisöllisenä skitsofreniana, jossa leikittely erilaisilla persoonallisuuksilla on arkipäivää.<sup>162</sup>

<sup>156</sup> Jäsennys on koottu soveltavin osin Realin luokittelusta. Real 1996, 238–239.

<sup>157</sup> Jameson 1986, 227–279.

<sup>158</sup> Lyotard 1985.

<sup>159</sup> Baudrillard 1983.

<sup>160</sup> Featherstone 1991.

<sup>161</sup> Foucault 1999.

<sup>162</sup> Bauman 1994; Bauman 1996; Bauman 1998.

6. Kyvyttömyys ratkaista niitä dilemmoja, joita se niin kärjekkäästi ja vahvasti esittää.<sup>163</sup> Realin moderni–postmoderni dikotomiaa ja siitä johdettua jäsennystä postmodernin luonteesta on mahdollista tulkita joko modernista tai postmodernista positiosta käsin (sen mukaan, mikä on tutkijan oma kulttuuriteoreettinen näkemys). Merkityksellistä on ymmärtää, että myös itse modernia ja postmodernia koskeva akateeminen diskurssi on viime kädessä luonteeltaan teoreettinen rakennelma, jota käytetään toisiinsa liittyvien ilmiöiden, tuotteiden ja käytäntöjen tulkinnassa ja selittämisessä. Douglas Kellner huomauttaa osuvasti, että siten se mitä ja millaisia ilmiöitä ja käytäntöjä kulloinkin pidetään ”moderneina” tai ”postmoderneina”, on näin ollen itsekin tulosta teoreettisesta diskurssista. Siinä joitakin asioita tietyin perustein nimitetään moderneiksi tai postmoderneiksi ja joitakin toisia taas ei.<sup>164</sup>

Tämä huomioon ottaen voidaan todeta, että perinteisen – esimerkiksi Jürgen Habermasin edustaman – modernin kulttuuriteorian perspektiivistä muutos modernista postmoderniin näyttäytyy katkoksenä ja postmoderni esittäytyy jonakin, joka on selkeästi irrottautunut modernista. Toisaalta esimerkiksi baumanilaisittain Realin moderni–postmoderni-dikotomiaa on mahdollista tulkita eräänlaisena postmodernia logiikkaa noudattavana epäjatkuoista muodostuvana jatkumona.<sup>165</sup> Tämä on käsitys, johon myös tässä työssä varsin pitkälti nojaututaan. Bauman luonnehtii postmodernin käsitettä seuraavasti:

”Termi postmoderni kuvaa osuvasti sitä yhteiskunnallista tilannetta, joka on kehittynyt tällä vuosisadalla Euroopan vauraissa maissa, samoin kuin muualla eurooppalaisperäisissä maissa, ja muotoutunut lopullisesti tämän vuosisadan jälkipuoliskolla. Postmoderni on osuva termi, koska se pakottaa kiinnittämään huomiota jatkuvuuteen ja epäjatkuvuuteen ja ymmärtämään, että ne ovat nykyisen yhteiskunnallisen tilanteen ja sitä edeltäneen, nykyisen tilanteen synnyttäneen muodostuman välisen monimutkaisen suhteen kahdet eri kasvot. Termi höllentää sitä läheistä, geneettistä sidosta, joka yhdistää uuden postmodernin *yhteiskunnallisen tilanteen* moderniin *yhteiskunnalliseen muodostumaan*.”<sup>166</sup>

## 2.6 Postmodernit nomadit mielikuvayhteisöissä

Edellä hahmotelluilla postmodernia (mielen)tilaa ja kulttuuria jäsentävillä piirteillä on luonnollisesti heijastussuhteensa myös postmodernin yksilö–yhteisösuhteen rakentumiseen ja postmodernin identiteetin konstruoitumiseen. Zygmunt Bauman, jonka ajatteluun postmodernia koskevissa näkemyksissäni pitkälti nojaudun, on kuvannut modernin ja postmodernin maailmaansuuntautumisen eroa luonnehtimalla modernia identiteettiään konstruoivaa subjektia metaforisesti ”protestanttiseksi pyhiinvaeltajaksi” ja postmodernia puolestaan ”nomadiksi”.<sup>167</sup>

<sup>163</sup> Best & Kellner 1991.

<sup>164</sup> Kellner 1998, 61–62. Vrt. Fornäs 1998, 31–66.

<sup>165</sup> Habermas 1986; Bauman 1996, 191.

<sup>166</sup> Bauman 1996, 191. Lihavointi JSS.

<sup>167</sup> Bauman 1996, 182.

Yhteistä moderneille pyhiinvaeltajille ja postmoderneille nomadeille on se, että molemmat vaeltavat läpi elämänsä etsien identiteettiä, jonka voisivat vaikiinnuttaa ja säilyttää. Molemmille identiteetti näyttäytyy Peter Bergerin ja Anthony Giddensin käsittein tehtävänä, jota on jatkuvasti ja kaikissa tilanteissa reflektiivisesti konstruoitava ja valvottava.<sup>168</sup> Yhteistä modernille ja postmodernille vaeltajalle on sekin, että molempien on (itse!?) valittava elämälleen päämäärä. Erona on kuitenkin se, että kun moderni pyhiinvaeltaja valitsee elämänpolkunsu varhain ja suuntaa elämäänsä tämän ”projektin” mukaisesti, postmodernilta nomadilta tämän kaltainen pitkäjänteinen elämänsuunnitelma tai Lyotardiin viitaten suuri kertomus puuttuu.<sup>169</sup>

Nomadin liikkumista postmodernissa kulttuurissa voisi verrata vaelte luun valtavassa ostoskeskuksessa, jossa erilaiset ärsykkeet kilpailevat keskenään ja jossa nomadi valitsee kiinnostavimmat ostoskohteensa Featherstonen esittelemän logiikan mukaisesti hetkellisten mielijohdeiden, ei rationaalisen harkinnan perusteella. Jos siis moderni pyhiinvaeltaja konstruoi ja reflektoi identiteettiään rakenteessa, jossa ajalla ja paikalla on keskinäinen yhteys, niin postmodernilla nomadilla ajan ja paikan yhteys on identiteettiä konstruoivana koordinaatistona jo kadonnut. Näin postmodernin nomadin konstruoimista identiteeteistäkin tulee Baumanin termein hetkellisiä, ”tätä päivää varten”, kunnes toisin ilmoitetaan -identiteettejä. Liikkuessaan ajan ja paikan läpi nomadit liikkuvat myös identiteettien ja Foucault'n käsittein järjestellisten jatkumojen läpi.<sup>170</sup>

Verrattaessa Bergerin avoimen, differentoituneen ja subjektivoituneen modernin identiteetin ja Baumanin nomadisen postmodernin identiteetin piirteitä voidaan modernin identiteetin katsoa sisältäneen jo itsessään ne siemenet, jotka myöhemmin ”synnyttivät” postmodernin identiteetin. Samankaltaista jatkumollista suhdetta on mahdollista etsiä myös edellä esitellyn – Weberin, Bergerin ja Simmelin pohjalta hahmotellun – modernin yksilö-yhteisö-suhteen ja postmodernin yksilö-yhteisö-suhteen väliltä. Myös Bauman näkee postmodernin yhteisön modernin perillisenä erityisesti siinä, että molemmat ovat yrittäneet vastata modernin herättämään yksinäisyyden kauhuun. Bauman kiteyttää ajatuksensa seuraavasti:

”Yhteiskunta, jota alettiin jälkiviisaasti kutsua moderniksi, sai alkunsa havainnosta, että ihmisten aikaansaama järjestys (yhteisöllinen ja moraalinen järjestys<sup>171</sup>) on haavoittuvaa ja kontingenttia, eikä sillä ole luotettavia perustuksia. Havainto oli järkyttävä. Järkytykseen vastattiin unelmalla: yrittämällä tehdä järjestyksestä pysyvä, paikallinen ja perustuksiltaan luotettava.”<sup>172</sup>

Bauman korostaa, että modernia luonnehti näin ollen jatkuva ja taipumaton yritys epävarmuuden, tuon tyhjän aukon, poistamiseen. Modernina aseena taistelussa epävarmuutta vastaan käytettiin Weberin rationalisoitumisen logiik-

<sup>168</sup> Berger, Berger & Kellner 1974; Giddens 1991.

<sup>169</sup> Bauman 1996, 182–183; Lyotard 1985.

<sup>170</sup> Bauman 1996, 182–183; Featherstone 1991; Foucault 1999.

<sup>171</sup> Lisäys JSS.

<sup>172</sup> Bauman 1996, 27.

kaa, joka tosin paradoksaalista kyllä oli myös itse osallistunut epävarmuuden skenaarion luomiseen, kun se oli riisunut funktionaalisen rationaalisuuden periaatteen mukaisesti moraaliselta järjestykseltä ylyksilöllisen ja/tai yliluonnollisen perustan. Moderni kulttuuri ja aika tai Baumanin käsittein mielenlaatu onnistui kuitenkin säilyttämään uskon tehtävästä suoriutumiseen.<sup>173</sup>

Bergeriin viitaten angstiseksi ja vieraannuttavaksi moderni kulttuuri muodostui vasta sitten, kun usko yrityksen onnistumiseen vähitellen katosi. Modernin kulttuurin synnyttämät megarakenteet, joiden varaan tehokas byrokraattinen yhteiskunnallinen järjestys oli rakennettu, alkoivat näyttäytyä kulttuurisena hirviönä. Tätä byrokraattisen järjestyksen hirviötä modernin yksilön oli paettava mahdollisimman pitkälle kaikesta institutionaalisuudesta riisutun yksityiseen piiriin.<sup>174</sup>

Usko siihen, että järjen avulla voitaisiin saavuttaa pysyvä kulttuurinen ja yhteiskunnallinen järjestys, on siis kadotettu. Tätä Bauman pitää erityisesti postmodernina ilmiönä. Postmodernissa kulttuurissa seurauksena on ollut pelkojen yksityistyminen ja painuminen yksityisen piirin alueelle, jolloin myös pelon torjuntaa on pitänyt käsitellä tässä kentässä. Bauman esittää, että postmoderni tapa paeta kulttuurin ja yhteisöllisen moraalisen järjestyksen epävarmuutta on toteuttaa eräänlainen deinstitutionalisoitunut ”tee se itse”-pako. Keskeistä tässä postmodernissa pakoprojektissa on se, että yksilö käyttää pakenemisessaan sosiaalista ja kollektiivista maailmaa eräänlaisena minän koostepakkauksien varastona, joista yksilö kokoaa sitten itse pelkoa torjuvan oman moraalisen järjestyksensä.<sup>175</sup>

Postmodernissa kulttuurissa sosiaalinen ja kollektiivinen maailma näyttäytyy näin yksilölle valintojen varastona – markkinoina. Tässä postmodernissa kulttuurisessa logiikassa yksilön, jota Bauman kutsuu valitsijakokoajaksi, kokoamistyön merkityksellisyys riippuu vain hänestä itsestään. Hänellä ei ole siten mahdollisuutta saada selville, kuinka järkevä tai mielekäs kyseinen koottu pelkoa poistava merkitysrakennelma lopulta on. Tämän vuoksi myös postmoderni yksilö tarvitsee yhteisöjä, joissa hän saa tekemilleen valinnoille vahvistusta ja hyväksyntää.<sup>176</sup>

Postmoderneille yhteisöille on postmodernin kulttuurisen logiikan mukaan luonteenomaista se, näin esittää Bauman, että ne ovat luonteeltaan kuvitteellisia ns. mielikuvayhteisöjä (imagined communities).<sup>177</sup> Postmoderneja mielikuvayhteisöjä voivat muodostaa esimerkiksi urheiluseurojen tai populaarimusiikin fanit tai tietyn elämäntavan ja tyylin jakavat ryhmittymät. Mielikuvayhteisöjen yhteisöllisyys ilmenee tietynkaltaisena, usein esteettisenä elämäntyylinä ja käyttäytymisenä, ja se manifestoituu ajoittaisina yhteenkuuluvuuden tunteenpurkauksina esimerkiksi konserteissa, otteluissa, festivaaleilla ja mielenosoituksissa.<sup>178</sup>

<sup>173</sup> Bauman 1996, 36.

<sup>174</sup> Berger, Berger & Kellner 1974.

<sup>175</sup> Bauman 1996, 36–37.

<sup>176</sup> Bauman 1996, 37.

<sup>177</sup> Bauman 1996, 38. Vrt. Anderson 1994; Maffesoli 1995.

<sup>178</sup> Vrt. Bauman 1996, 39; Fornäs 1998, 101–165; Anderson 1994; Maffesoli 1995.

Postmodernit mielikuvayhteisöt eivät voi olla luonteeltaan ns. virallisia hyväksymistoimistoja, sillä usko tämänkaltaisiin, ylikäsitteellisiin periaatteista auktoriteettinsa ammentaviin instituutioihin, on postmodernissa kadonnut. Se alkoi murentua Bergerin argumentaatioissa itse asiassa jo modernissakin.<sup>179</sup> Bauman ajattelee, että postmoderneja mielikuvayhteisöjä pitää siten koossa ainoastaan usko niiden olemassaoloon ja niiden auktoriteettiin. Toisin sanoen mielikuvayhteisön auktoriteetti perustuu siihen, että hyväksyntää etsivä yksilö päättää investoida yhteisöön päätösvaltaa ja suostua siihen, että yhteisön tekemät päätökset sitovat häntä.<sup>180</sup> Bauman jatkaa ja esittää, että ”sen mitä kuvitteellinen yhteisö menettää vakiintuneisuudessa ja institutionaalisessa jatkuvuudessa, sen se (kuitenkin<sup>181</sup>) voittaa ruhtinaallisesti takaisin vapaaehtoisten ’jäsentensä’ häkellyttävässä tunnepitoisessa halussa sitoutua yhteisöön”<sup>182</sup>.

Monessa mielessä Baumanin mielikuvayhteisöt tulevatkin lähelle Noron Simmel-tulkinnan pohjalta luomia posttraditionaalisia yhteisöjä.<sup>183</sup> Koska mielikuvayhteisöillä (ja posttraditionaaleilla yhteisöillä) ei ole muuta kiinnikettä kuin yhteisöihin kuuluvien yksilöiden kiintymys, ne myös ovat olemassa ainoastaan silloin, kun tätä kiintymystä symbolisesti ja yhteisöllisesti ilmentetään ja tuotetaan. Tällöin keskiöön nousee näkyvyys ja kilpailu näkyvyydestä.<sup>184</sup> Baumanin postmodernia yksilö-yhteisö-suhdetta luonnehtivan argumentaation voi kiteyttää seuraavaan sitaattiin:

”Kun yksilöt etsivät riittävän vahvaa auktoriteettia vapauttamaan heidät pelostaan, heillä ei ole muita keinoja tavoitteeseensa pääsemiseksi kuin yrittää tehdä omista kuvitteellisista yhteisöistään vaikutusvaltaisempia kuin muiden kuvitteelliset yhteisöt, mikä onnistuu parhaiten nostamalla ne julkisen huomion valokeilaan. Tämä voidaan saavuttaa herättämällä näyttävästi huomiota – niin näyttävästi ja niin tungettelevasti, että yleisö ei voi olla sitä huomaamatta. Koska yksikään kuvitteellinen yhteisö ei ole yksin kamppailussaan julkisesta huomiosta, syntyy ankaraa kilpailua, mikä nostaa väkisin kilpailun panoksia. Se mikä oli vielä eilen riittävän näyttävää, menettää tänään jo kaiken viehätöksensä, ellei kykyä järkyttää onnistuta lisäämään. Yleisön huomiokykyä pommitetaan kuitenkin jatkuvasti täydeltä laidalta, minkä vuoksi se pystyy kiinnittymään kuhunkin keskenään kilpailevista houkutuksista vain ohikiitäväksi hetkeksi. Saadakseen osakseen huomiota esiintymisen täytyy olla koko ajan merkillisempää, tiivistunnelemisempää ja (kyllä vain!) hämmentävämpää – ehkä jopa raaempaa, verisempää ja pelottavampaa.”<sup>185</sup>

Postmodernia yksilö-yhteisö-suhdetta kuvaa siten Baumanin Descartes-sitaatin pohjalta muotoilema logiikka: ”Olla on yhtä kuin olla näkyvillä; minut nähdään, olen siis olemassa”<sup>186</sup>. Edellä esiteltyillä teeseillään Baumanin, sosiologin, voidaan sanoa lähes työntävän postmodernin osaksi mediatutkimusta. Juuri

<sup>179</sup> Bauman 1996, 37–38.

<sup>180</sup> Bauman 1996, 38.

<sup>181</sup> Lisäys JSS.

<sup>182</sup> Bauman 1996, 39.

<sup>183</sup> Noron mukaan ”yhteiskunnan sektorijaossa näitä yhteisöjä löytyy ns. vapaa-ajan alueelta”. Noro 1991, 240. Posttraditionaaliset yhteisöt ovatkin usein erilaisia harrastusyhteisöjä.

<sup>184</sup> Bauman 1996, 39–40; Noro 1991.

<sup>185</sup> Bauman 1996, 40.

<sup>186</sup> Bauman 1996, 39.



postmodernin ajan media on se kenttä ja tila, jossa taistelua mielikuvayhteisöjen olemassaolosta ja näkyvyydestä kiivaimmin käydään. Altheiden ja Snown käsittein: sosiaalinen ja yhteisöllinen todellisuus rakennetaan, huomataan ja huomioidaan yhä enenevässä määrin mediassa.<sup>187</sup> Tällä kulttuurisella medialisoitumisella on puolestaan heijastuksensa niin postmoderniin subjektiuteen, identiteettiin kuin yhteisöllisyyteenkin.

---

<sup>187</sup> Altheide & Snow 1991, 10.

### 3 TELEVISUAALISEN MEDIAKULTTUURIN HISTORIA

Olisi perspektiivitöntä ja harhaanjohtavaa väittää, että median ja postmodernin välinen suhde olisi ainoastaan nykyhetken synnyttämä sidos. Postmoderni aika ei siis ole sinällään tuottanut postmodernia mediaa. Pikemminkin molemmat ovat kasvaneet samoista modernisaatioon ja modernin historiaan kytkeytyvistä juurista. Ja juuri siksi ovat niin vahvasti kytköksissä toisiinsa! Tässä kehityskertomuksessa mediahistoria näyttäytyy rationaalisuuden, teknologisuuden ja tehokkuuden synnyttämänä aikamatkana, jossa vauhti modernin kypsyessä on yhä vain kiihtynyt. Sitä voidaan lukea myös historiana, jossa eri mediat ovat taistelleet paikastaan ja legitimizeetistään kulttuurisessa kentässä ja jossa hallitsevan aseman saavuttanut media kulttuurisena vuorovaikutusmuotona on myös vaikuttanut ympäröivään kulttuuriseen kontekstiin ja sen sisältämään yksilö-yhteisö-dynamiikkaan.

Varsin yleisen tason jäsennyksenä mediahistoria voidaan jaotella erilaisiin kausiin aikakautta hallitsevan median mukaan. 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.<sup>188</sup> Neljäs keskeinen mediahistoriallisten ja kulttuuristen muotojen välisten suhteiden tutkija on Walter J. Ong. Ong puolestaan jaottelee kulttuurit suullisiin, kirjoitustaitoihin ja toissijaisiin suullisiin kulttuureihin (secondary orality).<sup>189</sup>

Karkeasti ottaen mediahistoriallisten vaiheiden suhde modernisaation historiaan voidaan esittää siten, että Debrayn ja Ongin sanan tai suullisen kulttuurin kausi sijoittuu esimodernille kaudelle, kirjoitettu vaihe moderniin ja kuvan tai toissijaisen suullisen kulttuurin kausi, erityisesti uustelevisio<sup>190</sup> hallit-

<sup>188</sup> Debray 1991; Innis 1951; McLuhan 1968. Ks. myös Varis 1995. Innis kiinnitti mediahistoriallisessa erittelyssään erityistä huomiota siihen, miten erilaiset mediarakenteet luovat erilaisia edellytyksiä kulttuurin, talouden ja yhteiskunnan kehitykselle.

<sup>189</sup> Ong 1993.

<sup>190</sup> Käsite ”uustelevisio” on italialaisen semiootikon Umberto Econ. Uustelevision edeltäjää Eco kutsuu puolestaan ”paleotelevisioksi”. Paleotelevisiolla Eco tarkoittaa televisiota, joka on hänen mukaansa menossa jo mailleen. Tämä on tai oli televisio, jota

semana ajanjaksona, postmoderniin kulttuuriseen vaiheeseen. Oleellista mediahistorian ja modernisaatiohistorian välisen dynamiikan hahmottamisessa – ja tämän eksplikoivat myös edellä esitellyt mediatutkijat – on havainto, että hallitsevalla mediahistoriallisella ajanjaksolla on aina läheinen yhteys kulttuuriin ja kulttuurisiin muutoksiin. Kulttuurinen, tässä modernisaation historiaan liittyvä, organisoituminen tapahtuu näin ollen aina jonkin hallitsevan median kentässä. Tätä kenttää puolestaan luonnehtivat tietyt yhteiskunnalliset, taloudelliset, ideologiset ja teknologiset reunaehdot.

Myös uuteen uskonnollisen viestinnän tutkimustraditioon lukeutuvan 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, kun siirrytään esimerkiksi suullisesta kulttuurista kirjoitettuun, vaikuttavat syvästi myös kulttuuriseen itseymmärrykseen, järjestäytymiseen ja arvo- ja merkitysjärjestelmien muotoutumiseen, toisin sanoen tässä tarkastelun kohteena oleviin modernisaatiohistoriallisiin prosesseihin. Uudelleen määrittelemisen kohteiksi nousevat käsitykset ajasta, tilasta, instituutioista ja auktoriteettirakenteista. Horsfieldin ajattelussa kulttuurin ylle levittäytyvän viestinnällisen verkoston muuttuessa muutosprosessiin syytyvät myös kulttuuriset mikro- ja makrotason liitokset, jotka ovat kiinnittyneet edeltäneeseen mediahistorialliseen vaiheeseen ja sen synnyttämään viestinnälliseen verkostoon. Uudessa tilanteessa ne voivat 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 legitimeitistään ja paikastaan muuttuneessa (media) kulttuurisessa kentässä uudella tavalla.<sup>191</sup>

Jotta median ja modernisaation välinen vuorovaikutuksellinen suhde historiallisella jatkumolla hahmottuisi konkreettisemmin, tarkastelen seuraavassa mediahistorian ja modernisaation historian välistä kulttuurista dynamiikkaa erityisesti kolmen esimerkin avulla: 1) kirjapainoteknologian ja kirjoituskulttuurin synnyn, 2) modernin sähköisen massamedian tai paleotelevision sekä 3) postmodernin uustelevisiion synnyn kautta. Yhteiskunnallisista konteksteista olen huomionut erityisesti yhdysvaltalaisen ja suomalaisen kontekstin. Näin siksi, että juuri näissä yhteiskunnallis-historiallisissa konteksteissa tarkastelen myös medioitua uskontoa. Toisena merkittävänä perusteluna pidän sitä, että vaikka yhdysvaltalaisella ja suomalaisella kulttuurilla ja yhteiskunnalla, josta jälkimmäisestä tutkittava aineistoni on peräisin, on luonnollisesti omat erityisominaisuutensa (sisältäen median ja institutionaalisen uskonnon alueet),

---

koko kansakunta katsoi ja jota julkisesti valvottiin. Uustelevisiossa puolestaan tarjonnan kasvun myötä yleisöt pirstaloituvat pieniksi alakulttuureiksi, joille uustelevisio vastavuoroisesti pyrkii räätälöimään sopivaa ohjelmaa. Uustelevisiossa kaupallisen kilpailun kovenemisen myötä ohjelmatoiminta kohdentuu. Samalla tarve rakentaa kontaktia yksittäisen kanavan/ohjelman ja yleisön välillä vahvistuu. Econ mukaan uustelevisiion pääominaisuus onkin se, että se puhuu yhä vähemmän ulkomailmasta ja yhä enemmän itsestään ja kontaktistaan, jonka se saa yleisöönsä. Eco 1985.

<sup>191</sup> Horsfield 1997, 169–172.

viestintäteollisuusjättiläisenä Yhdysvaltojen rooli globaalina, myös Suomea koskettavana, mediakulttuurin luojana ja muokkaajana on kuitenkin merkittävä. Näin siis joukkoviihteen ja ylikansallisen populaarikulttuurin keskeisimpänä tuottajana Yhdysvallat on omalta osaltaan vaikuttamassa suomalaisen mediakulttuurin maiseman muotoutumiseen.<sup>192</sup>

### 3.1 Pyhä painettu sana modernin mediakulttuurin synnyttäjänä

Median ja modernin kulttuurin välistä historiallista ja vuorovaikutuksellista dynamiikkaa tarkasteltaessa ensimmäiseksi merkittäväksi historialliseksi rajapyykiksi on nostettava kirjapainotaidon keksiminen 1400-luvulla. Jo Max Weber oivalsi kirjapainotaitoon nojaavan median ja modernin kulttuurin välisen yhteyden, kun hän huomautti teoksessaan ”Protestanttinen etiikka ja kapitalismin henki”, että ”*vain* painoon tarkoitettu, vain sen elättämä kirjallisuus, ’lehdistö’ ja ennen kaikkea ’sanomalehdet’, ovat syntyneet länsimaisissa”<sup>193</sup>. Weberin argumentaatiossa länsimaisella rationaalisuudella ja kirjapainotaidolla oli siten selkeä yhteys.

Toinen kytkentä kirjapainoteknologian ja modernisaatiohistorian väliltä voidaan löytää tarkastelemalla uuden mediateknologian ja uuden yksilöllisen minäkäsityksen syntyminen välisiä yhteyksiä. Tässä prosessissa keskeisenä historiallisena generaattorina on pidettävä protestanttista reformaatiota. 1500-luvun alussa syntynsä saaneelle uskonnolliselle liikehdinnälle – protestantiselle reformaatiolle – kirjapaino näyttäytyi teknologiana, jonka avulla uusia uskonnollisia oivalluksia saatettiin jäljentää ja monistaa aikaisempaa tehokkaammin ja entistä laajemmalle yleisölle. Kirjapainoteknologia muokkasi siten uskonnollisen sanoman levittämisen instrumentaalisia edellytyksiä.<sup>194</sup>

Kirjapainoteknologian vaikutukset uskontoon ja uskonnolliseen yksilöön sekä keskiajan jälkeiseen uuteen kulttuuriseen aikakauteen olivat kuitenkin myös laajemmat. Kuten Peter Horsfield on esittänyt, uskonnollisen ajattelun sopeutuessa kirjapainoteknologiaan määrittyi uudelleen se, millainen (uskonnollinen) informaatio nousi merkitykselliseksi sekä se keistä tuli uusia (uskonnollisia) auktoriteetteja. Oleellisiksi kysymyksiksi nousivat myös, millaisena usko näyttäytyi ja miten uskontoa piti harjoittaa.<sup>195</sup>

Merkityksellisenä kulttuuriseen auktoriteettikysymykseen liittyvänä seikkana – erityisesti modernin minäkäsityksen syntyprosessin kannalta – voidaan pitää sitä, että kirjapainotaito loi tilanteen, jossa lukutaitoiselle yksilölle tarjoutui uudenlainen mahdollisuus alkaa tulkita ja ymmärtää lukemaansa omista henkilökohtaisista lähtökohdistaan. Tätä pyrkimystä vahvisti luonnollisesti myös protestanttinen teologia. Siinä yksilöllinen omatunto irrotettiin kirkon uskonnollisista instituutioista ja asetettiin suoraan Jumalan silmien alaisuuteen.

<sup>192</sup> Ks. esim. Soramäki 1990, 93–100; Tunstall & Machin 1999, 247–255.

<sup>193</sup> Weber 1990, 11.

<sup>194</sup> Ks. esim. Eisenstein 1991; Edwards 1994.

<sup>195</sup> Horsfield 1997, 174.

Määritellään uudelleen auktoriteetteja kirjapainotaidon käyttö alkoi vähitellen murentaa Mark Edwardsin mukaan myös itse auktoriteettiajattelua. Tarjotessaan välineitä uskonnollisen auktoriteettiaseman siirtämisessä kollektiivilta yksilölle kirjapainotaito myös synnytti modernin (protestanttisen) yksilösubjektin ensimmäiset aiheet ja loi ajatuksellisen mahdollisuuden yhteisösuhteen järjestämiselle uudelleen, henkilökohtaisesti sisäistetyn vakaumuksen avulla.<sup>196</sup>

Kirjapainoteknologian synnyttämän kulttuurin hegemoninen asema jatkui varsin pitkään. Sen syntyprosessin laukaisi kirjapainotaidon keksiminen 1440-luvulla, ja sen merkitys alkoi heikentyä vasta 1900-luvulla. Nykyistä – alun perin jo 1800-luvun puolivälissä alkanutta ja 1900-luvulla kiihtyvästi edennyttä – mediahistoriallista vaihetta voidaan kutsua kuvan kaudeksi (Debray) tai tois-sijaisen suullisen kulttuurin kaudeksi (Ong). Modernisaatiohistoriallisesti tarkasteltuna tämä mediahistoriallinen ajanjakso voidaan jakaa kahteen, tosin toisiinsa limittyvään jaksoon: modernin massamedian aikakauteen ja postmodernin uustelevisiion aikakauteen. Ensimmäinen jakso sijoittuu 1900-luvun alkupuoliskon kypsyvään moderniin ja jälkimmäinen postmodernin kulttuuriseen vaiheeseen. Keskeistä tälle ajanjaksolle kokonaisuudessaan on sähköisten medioiden kehitys (elokuva, radio, televisio, tietokoneet) ja etenkin visuaalisten medioiden merkityksen – lähinnä television – voimakas kasvu kulttuurisen kentän yhteisöllisyyden ja moraalisen järjestyksen muovaajana ja ylläpitäjänä.

### 3.2 Massamedia modernia utopiaa toteuttamassa

Modernit “massamediat”, joiksi radiota ja myöhemmin televisiota on kutsuttu, syntyivät Yhdysvalloissa. Ne olivat pennilehdistöjournalismin perillisiä ja rakentuneet edistämään modernia yksilö–yhteisö-suhdetta modernin kansallisvaltion kontekstissa. Keskeisinä moderneina ihanteina pennilehdistöjournalismin periaatteilla toimivat modernit massamediat vaalivat sananvapautta, oikeutta informaatioon ja koulutukseen. Nämä ihanteet olivat Baumaniin viitaten tyypillisiä moderneja ihanteita ja ne sisälsivät uskon mahdollisuuteen toteuttaa pyrkimykset.<sup>197</sup>

Moderneissa kansallisissa diskursseissa median julkisen tilan keskeisiksi symboleiksi nousivat erityisesti myytit kansasta, demokraattisesta yhteisöstä, tuottavuudesta, kehityksestä ja rehdistä kansalaisesta (common man). Robert White esittää, että syntyi kokonaan uusi, hänen käsitteistöössään pyhien symbolien järjestelmä, joka hyödynsi populististen liikkeiden ajattelumalleja ja joka korosti ahkeran kansalaisen roolia kansakunnan rakentamisessa ja ylläpitämisessä. Taustalla oli moderni utopistinen idea sivistyksestä, tieteellisestä ja teknologisesta edistyksestä, hyvästä hallinnosta ja oikeudenmukaisesta yhteiskunnasta, jonka rakentajina ja luojina toimivat rehelliset, yksinkertaiset ja

<sup>196</sup> Horsfield 1997, 174; Edwards 1994, 163–173; Hall 1999, 30. Ks. myös Weber 1989.

<sup>197</sup> Bauman 1996; White R. 1997, 57. Pennilehdistöstä ks. myös Salokangas 1998, 46–48.

työtätekevät kansalaiset.<sup>198</sup> Nämä ihanteet olivat ennen kaikkea kansallisvaltioon ja sen yhteisöllis-moraaliseen järjestykseen liitettyjä päämääriä. Tuottaessaan erilaisten pyhien diskurssien avulla näitä ihanteita myös moderni media kytkeytyi vahvasti modernin valtion konseptiin. (Moderni kulttuurihan näki itsensä juuri kansallisvaltiollisena!) Näin median tuottama moraalinen järjestys näyttäytyi itse asiassa osana yhteiskunnallisen moraalisen järjestyksen rakentamisprojektia.

Vaikka edellä mainitut piirteet olivat ominaisia erityisesti yhdysvaltalaiselle mediahistorialle, ovat samankaltaiset modernin projektiin liittyvät linjaukset havaittavissa myös suomalaisessa mediahistoriassa. Modernin mediakulttuurin voidaan sanoa alkaneen hahmottua Suomessa vähitellen sähköisen joukkotiedotuksen ja radiotoiminnan myötä 1920-luvun puolivälissä. Sähköinen mediakulttuuri tai kuvan kulttuuri kulttuurisena muotona vahvistui 1960-luvulla, kun televisio teki läpimurron suomalaisten koteihin. Suomalaisen modernin mediakulttuurin syntyprosessia leimasi modernin ihanteisiin liittyvä kansanvalistuksen ideologian henki. Ajattelumallilla voidaan katsoa olevan tiettyjä yhtäläisyyksiä Yhdysvaltojen modernia mediakulttuuria rakentaviin moraalisen järjestyksen diskursseihin. Selkeänä erona suomalaisen ja yhdysvaltalaisen mediakulttuurin diskurssien muotoutumisen rakenteellisille ehdoille tosin oli se, että Yhdysvaltojen mediajärjestelmä rakentui alusta asti kaupallisen kilpailun periaatteelle suomalaisen syntyessä eurooppalaisen yleisradiomallin pohjalta.<sup>199</sup>

Suomalaisessa mallissa lähetysasemat olivat valtion omistamia ja valvomia monopoleja. Koko järjestelmän ytimessä oli ideologinen ajatus julkisesta palvelusta, jota luonnehtivat Heikki Hellmanin erittelyssä keskeisimmin seuraavat seikat: 1) Yleisradiotoiminta oli ja on rakentunut palvelemaan yhteisen hyvän päämääriä. Kansallisena palveluna sen on oltava 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 sekä kansallista ja yhteiskunnallista ykseyttä.<sup>200</sup>

Keskeistä modernin Yleisradion kasvatus- ja sivistysprojektissa oli näin ollen modernisoituvan, jo verisiteisiin perustuvista yhteisöllisistä taustoistaan osin itsenäistyneen subjektin liittäminen laajempaan yhteisöön, kansallisvaltioon. Tätä kansallisvaltioyhteisöä puolestaan määritteli suuri yhteinen päämäärä – yhtenäisyys ja sen avulla eteenpäin pyrkiminen.<sup>201</sup>

Mediahistorioitsija Raimo Salokankaan kuvaus 1960-lukua edeltäneen Yleisradion luonteesta ilmentää hyvin median luonnetta kansallisena, julkisen

<sup>198</sup> White R. 1997, 54–57; Ks. myös Hoover 1998, 37–42; Altheide & Snow 1991, 202.

<sup>199</sup> Ks. esim. Nordenstreng & Wiio 1994; Lyytinen 1996; Salokangas 1994; Salokangas 1996; Arhela 1992; Varis 1992; Erämetsä 1994.

<sup>200</sup> Hellman 1999, 58.

<sup>201</sup> Yleisradion varhaisesta radio- ja televisio-ohjelmistopolitiikasta ks. esim. Lyytinen 1996, 52–61; Salokangas 1996, 65–69, 107–108, 123–134.

palvelun ajatukseen pukeutuneena modernin moraalisen järjestyksen ylläpitäjänä:

”Ohjelman tuli olla ”sopivaa”, mikä tarkoitti että tarttuvia kulmia ei saanut liiemmin olla. Hyviä tapoja oli noudatettava. Niiden määrittely tapahtui hallinto- ja valvontaelinten jäsenten sivistyneen keskiluokan elämämpiiristä käsin.”<sup>202</sup>

”...Itsestään selvästi Yleisradio oli vakavahenkisen ihmisen kuriin kehottaja ja parempaan korottaja.”<sup>203</sup>

Modernissa massamedioiden hallitsemassa mediakulttuurissa ajatus yhteisestä kansallisesta todellisuudesta (yhteisöstä), johon modernit yksilöt saattoivat olla suhteessa, rakentui pitkälti ajatukseen yhteisestä yleisöstä. Mediaa koskevan sääntelyn ollessa suuri ja päinvastoin kanavien määrän ja kilpailun ollessa pieni suosituimmat ohjelmat myös onnistuivat tavoittamaan suhteellisen laajan kansallisen yleisön. Elettiin tilanteessa, jossa melkein koko kansa todella kuunteli yhtä ääntä tai katsoi yhtä ruutua. Ainakin Suomessa Yleisradio onnistui Salokankaan kirjoituksissa saavuttamaan varsin legitiimin aseman kansallisena moraalisen järjestyksen ylläpitäjänä ja yksilö-yhteisö-suhteen rakentajana.<sup>204</sup>

Tässä yksilö-yleisradio-yhteiskunta-kolmiyhteydessä Yleisradio konstruoi yksilöksi rationaaliseen edistykseen pyrkivän kansalaisen ja yhteisöksi kansallisvaltio Suomen. Bergeriläisessä hengessä moraalisen järjestyksen ylläpitäjänä ja luojana moderni massamedia – tässä Yleisradio – näyttäytyi siten varsin vahvasti institutionalisoituneena ”koko kansan äänenä”.<sup>205</sup>

### 3.3 Moderni mediakulttuuri murroksessa

Murros niin modernin kulttuurin kuin mediankin sisällä käynnistyi modernin vauhdin kiihdyttyä 1960-luvulla. Tapahtumapaikaksi, erilaisten pyhien yhteisöllisyyttä rakentavien diskurssien taistelukentäksi, nousi niin Yhdysvalloissa kuin Suomessakin 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. 1960-luvun kulttuurisessa murroksessa erityisesti uusi akateeminen opis-

<sup>202</sup> Salokangas 1996, 58.

<sup>203</sup> Salokangas 1996, 58.

<sup>204</sup> Ks. esim Salokangas 1996, 107–108, 147–148.

<sup>205</sup> Bergeriläisestä modernista yksilö-yhteisö-dynamiikasta ks. esim. Berger, Berger & Kellner 1974. Yleisradion legitiimiä asemaa ei kuitenkaan pidä harmonisoida liiaksi. Valtiollisena instituutiona sen legitimitetti nousi pitkälti sidoksista vallitseviin poliittisiin voimasuhteisiin. Tästä oli puolestaan seurauksena, että lojaalisuus Yleisradiota kohtaan oli voimakkainta siellä, missä myös sen edustamaan poliittiseen asetelmaan selkeimmin samaistuttiin. Yleisradion porvarillista hegemoniaa tukivat siten ennen kaikkea oikeistolaisesti suuntauvat yhteiskuntaluokat ja ryhmät. Päinvastaiseksi asetelma puolestaan kääntyi toisen maailmansodan jälkeen vasemmiston saadessa valtaa Yleisradiossa pääjohtaja Hella Wuolijoen kaudella (1946–1948).

kelijasukupolvi ryhtyi vaatimaan yhteiskunnan moniarvoistumista. Syntyi poliittisia liikkeitä, jotka taistelivat rotujen ja sukupuolten tasa-arvon puolesta.<sup>206</sup>

1960-luvun vastakulttuurit ryhtyivät vastustamaan myös – Whiten käsitteillä – modernin mediakulttuurin sakralisoimia kansallisia ja edistystä korostavia, yhteisöllistä moraalista järjestystä rakentavia diskursseja. Samalla ne ryhtyivät luomaan omia yhteisöllistä järjestystä rakentavia pyhiä symbolejaan ja diskurssejaan. Modernit kansalliset ja kansallisvaltion liitetyt diskurssit korvattiin postmoderneilla globaalien 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 uutta yhteisöllisyyttä ryhdyttiin tavoittelemaan uudenlaisen minuuden tiedostamisen kautta. Erilaiset henkistä kehitystä tukevat terapiasuuntauokset, psykoterapia ja itseapuryhmät saivat vastakulttuureissa uusia pyhiä merkityksiä.<sup>207</sup>

Suomessa 1960-luvun kulttuuris-yhteiskunnalliset mullistukset vyöryivät Yleisradioon pääjohtaja Eino S. Revon ns. Reporadion aikakaudella. Teollistuminen, urbanisoituminen ja muuttoliike kuohuttivat maata. Teknologian kehittyminen ja televisiovastaanottimien määrän lisääntyminen kodeissa toivat maailman lähemmäksi suomalaisten arkea. Taustalla vaikuttivat sodanjälkeisen yhteiskunnan rakennemuutos ja suurten ikäluokkien tietoisuuden herääminen. Nuori sodan jälkeen syntynyt opiskelijasukupolvi liittyi myös Suomessa kansainväliseen, vasemmistolaislähtöiseen radikaaliin liikehdintään ja ryhtyi vastustamaan porvarillista hegemoniaa ja sen moraalista järjestystä ylläpitävää koti-uskonto-isänmaa-kertomusta. Salokankaan Yleisradion historiassa kuvailema vanha ”sivistyneen keskiluokan maailmaa” edustava, populaarikulttuuria ja yhteiskunnallisia ristiriitoja väistelevä Yleisradio työnnettiin syrjään. Nuori radikaali sukupolvi lähti rakentamaan uutta Yleisradiota, joka vastaisi paremmin ajan keskustelevalle, kriittiselle ja moniarvoiselle luonnehdittua kulttuuri- ja mediaihannetta. Mediainstituution jouduttua murrokseen myös mediakulttuuri sysäytyi muutokseen.<sup>208</sup>

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”<sup>209</sup>. Tätä ”kulttuurista anomaliatilaa” voidaan kutsua myös yhteisöllisen moraalisen järjestyksen kriisiksi. Yhteisöllisyys, jota moderni media oli rakentanut isänmaallis-uskonnollisen hengen ja porvarillisen moraalisen järjestyksen pyhien diskurssien kautta, joutui nyt paitsi kyseenalaistetuksi myös uudelleen määritellyksi. Tilalle nostettiin tiedostavista individualistisista lähtökohdista kasvava yksilö-yhteisö-diskurssi, jossa pyhiksi moraalisen järjestyksen rakennusaineiksi nostettiin vapautta ja tasa-

<sup>206</sup> Ks. esim. Alaketola 1985; Altheide & Snow 1991.

<sup>207</sup> White R. 1997, 53–54.

<sup>208</sup> Salokangas 1996, 151–155.

<sup>209</sup> Tuominen 1991, 125.



arvoa koskevat diskurssit. 1960-luvulla vauhtia ottaneessa kulttuurisessa murroksessa vahva usko Baumanin korostamaan modernin projektiin alkoi väistyä taka-alalle. Tilaa alkoivat vallata postmodernit merkitysten deinstitutionalisoitumiseen tähtäävät ihanteet.<sup>210</sup>

Edellä esitellyn jäsenyyksen tarkoituksena on ollut hahmottaa mediakulttuurissa tapahtunut muutos modernin massamedian ajasta tai Umberto Ecoon termein paleotelevision ajasta postmodernin uustelevisiion aikaan.<sup>211</sup> Keskeisenä muutoksen voimana prosessissa on ollut modernia (taloudellisteknologista) koskevan liikkeen kiihtyminen.

Erityisesti 1950-luvun jälkeisenä aikana – Weberin rationalisoiutumislogiikan hengessä – länsimaisissa moderneissa yhteiskunnissa ja kulttuureissa on tuotettu ennennäkemättömällä vauhdilla taloudellisia ja teknologisia innovaatioita, jotka sittemmin poliittisten murien murruttua ovat levittäytyneet globaaleiksi. Immanuel Wallersteinin termein on syntynyt uusi kapitalistinen maailmanjärjestys.<sup>212</sup>

Erityisen vahvaa 1900-luvun loppupuoliskon kehitys on ollut tieto- ja kommunikaatioteknologian alueilla. Tänä ajanjaksona uusi teknologia on tavoittanut sekä muodollisesti (mahdollisuus kommunikoida entistä nopeammin ja entistä rajattomammin ajasta ja paikasta riippumatta) että sisällöllisesti (ajatusten ja ideoiden liikkuvuus) yhä laajempia sosiaalisia ja kulttuurisia mikro- ja makrotason yhteisöjä. Monet media- ja kulttuurintutkijat, kuten Michael Real, Douglas Kellner, David Altheide ja Robert Snow, esittävätkin, että elämme globaalissa postmodernissa mediakulttuurissa.<sup>213</sup>

Tässä kulttuurissa medioiduista kuvista, äänistä ja erilaisista julkisista spektaakkeleista on tullut oleellinen osa jokapäiväistä arkea. Globaali postmoderni mediakulttuuri muodostuu ylikansallisen mediateollisuuden, poliittisen sääntelyjärjestelmän ja kapitalistisen talousjärjestelmän kutomasta verkosta. Sen keskeisinä toimintaympäristöinä ovat eri viestintävälineet: radio, elokuva, levyteollisuus ja lehdistö. Kulttuurin ytimen muodostaa kuitenkin televisio. Postmoderni mediakulttuuri on olemukseltaan globaalia kaupallista teollisuutta, jonka pyrkimyksenä on tuottaa suuria yleisöjä ja isoja voittoja. Keinoina se käyttää vahvoja tunteisiin vetoavia visuaalisia ärsykeitä, symboleja, myyttejä, rituaaleja ja kertomuksia. Tavoitellessaan laajaa yleisöä postmodernin median on käsiteltävä myös ajankohtaisia teemoja ja ongelmia. Näin tehdessään se samalla myös muovaa oman aikansa yhteiskunnallisen todellisuuden kieltä, jossa myös moraalinen järjestys representoituu.<sup>214</sup>

Kellnerin käsitteistössä mediakulttuuri on myös kiistanalainen alue. Sen sisällä taistellaan vallasta. Erilaiset keskeiset yhteiskuntaryhmät ja poliittiset ideologiat kilpailevat paikastaan kulttuurin ytimessä. Kellner osoittaa, että yleisölle nämä taistelut näyttävät mediakulttuurin kuvissa, myyteissä,

<sup>210</sup> Vrt. Bauman 1996; Alaketola 1985; Alaketola-Tuominen 1989; White R. 1997.

<sup>211</sup> Ks. Eco 1985.

<sup>212</sup> Ks. Weber 1989; Wallerstein 1987.

<sup>213</sup> Altheide & Snow 1991; Real 1989; Real 1996; Kellner 1998. Ks. myös Baudrillard 1995; Bauman 1996; Vattimo 1989.

<sup>214</sup> Kellner 1998, 9–10, 24–25. Ks. myös Altheide & Snow 1991; Hall 1992; Fairclough 1997.

diskursseissa ja speaktaakkeleissa eli mediatapahtumissa. Oleellista mediakulttuurissa on, että se saa ihmiset samaistumaan vallitseviin yhteiskunnallisiin, poliittisiin ja uskonnollisiin ideologioihin ja totuuksiin, aseisiin ja representaatioihin. Samaistamisprosessi ei kuitenkaan tapahdu yksisuuntaisesti. Katsojat voivat myös torjua median tarjoamat ensisijaiset 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. Kysymys on hyvin monimutkaisesta kulttuurisesta ilmiöstä.<sup>215</sup>

Ei ole liioiteltua esittää, kuten David Altheide ja Robert Snow tekevät, että postmodernissa yhteiskunnassa syntyvä kulttuurinen sisältö organisoituu ja määrittyy enenevässä määrin postmodernin mediakulttuurin (ja uustelevisi-<sup>216</sup>) 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 kehiksenä, jossa sosiaalinen toiminta tapahtuu.<sup>217</sup>

### 3.4 Uustelevisio postmodernin mediakulttuurin näyttämönä

Uustelevisiion medialogiikkaa hallitsee Altheiden ja Snown mukaan kaksi peruspiirrettä. Ensinnäkin televisio “syntyperältään” modernina viestintävälineenä on teknologinen keksintö ja siten sisältää itsessään pyrkimyksen rationaalisuuteen.<sup>218</sup> Altheide ja Snow myötäilevät tässä Weberin ja Bergerin modernisaationäkemyksiä. Niin viestijät, tuottajat kuin yleisötkin kohdistavat televisioon rationaalisia ja käytännöllisen logiikan mukaisia odotuksia. Television odotetaan esittävän tärkeää, ajankohtaista ja täsmällistä informaatiota suhteellisen edullisin kustannuksin. Toiseksi televisio medialogiikkaa luonnehtii keskeisesti se tapa, jolla ajankohtaista ja täsmällistä informaatiota esitetään. Postmodernissa uustelevisiossa informaation esittämistapaa hallitsee Altheiden ja Snown argumentaatiossa viihteellisyys. Televisio pyrkii esittämään informaatiota synnyttämällä ja luomalla tunnekokemuksia. Näitä kokemuksia medialogiikan sisäistänyt yleisö siltä myös odottaa. Altheide ja Snow väittävät, että juuri modernista kulttuurista ammentava rationaalis-käytännöllinen logiikka ja postmodernista nouseva emotionaalinen viihteellinen logiikka tekevät televisiosta

<sup>215</sup> Kellner 1998, 12–13, 24–25. Ks. myös Hall 1992, 133–210; Fairclough 1997, 52–73.

<sup>216</sup> Lisäys JSS. Altheide ja Snow eivät siis itse eksplisiittisesti käytä Econ uustelevisiokäsitettä. Sisällöllisesti heidän postmodernia televisiota koskeva luonnehdintansa vastaa kuitenkin hyvin Econ uustelevisio-määritelmää.

<sup>217</sup> Altheide & Snow 1991, 11–13.

<sup>218</sup> Modernin, rationaalisuuden ja viestintäteknologian suhteista ks. myös Carey 1990.

ainutlaatuisen viestintämuodon postmodernissa kulttuurisessa kentässä ja yhteiskunnassa.<sup>219</sup>

Uustelevisiion medialogiikka operoi käytännössä mediaformaattien avulla.<sup>220</sup> Television (kuten jokaisen median) formaatit muodostuvat peruspiirteissään tietyistä vakiintuneista säännöistä, joiden pohjalle 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, näin korostavat Altheide ja Snow, että mediaformaattien lukutaito ei ole ainoastaan ohjelmien tuottajien pääomaa. Myös katsoja lukee tätä "median kielioppia" ja antaa ohjelmille erilaisia merkityksiä ja tulkintoja formaattisääntöihin nojautuen.<sup>221</sup>

Varsin yleisellä tasolla television olemusta määrittää se, että se on välineenä arkinen ja tuttu. Tämän piirteen voidaan sanoa myös yhdistävän modernia paleotelevisiota ja postmodernia uustelevisiota. Arkista ja tuttua vaikutelmaa korostavat muun muassa nekin seikat, että television tyypillisin paikka on kotona, olohuoneessa, ja tavanomaisin yleisö on perhe.<sup>222</sup> Länsimaisen television medialogiikka onkin itse asiassa rakentunut pitkälti amerikkalaisen 1950-luvun mallin mukaisesti ydinperheen ympärille. Televisio noudattelee sekä ydinperheen päivärytmiä, jossa 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 ajankoh-taisohjelmia ja enemmän ns. kevyttä ohjelmistoa.<sup>223</sup>

Uustelevisiion 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 jaksosten puitteissa. Jokaisen jakson alussa esitetään siis tietty ongelma, joka sitten ratkaistaan ainakin jollakin tavoin jakson loppuessa. Series-tyyppisiin ohjelmiin kuuluu fakta- ja fiktio-ohjelmia. Toinen television sarjatyyppejä on taas serial-tyyppinen ohjelma, jossa jaksosta toiseen seurataan juonellisesti jatkuvaa sarjaa.<sup>224</sup>

John Ellis esittää, että television pienimpänä peruselementtinä on segmentti, korkeintaan viisi minuuttia kestävä suhteellisen itsenäinen draamallinen yksikkö. Ellisin ajatus segmentistä peruselementtinä perustuu näkemykseen tv-tarjonnan luonteen sirpaleisuudesta. Television katsominen on harvoin

<sup>219</sup> Altheide & Snow 1991, 12; Vrt. Newcomb 1994.

<sup>220</sup> Täydennän työssäni Altheiden ja Snown television medialogiikan esitystä etenkin televisiotutkija Veijo Hietalan audiovisuaalisen retoriikan ja televisiokulttuurin luonnehdinnoilla. Altheide & Snow 1991; Hietala 1996.

<sup>221</sup> Altheide & Snow 1991, 18. Television mediaformaattista yksityiskohtaisemmin Altheide & Snow 1991, 28–50.

<sup>222</sup> Hellman 1988, 6; Ellis 1989, 113.

<sup>223</sup> Hietala 1996, 34.

<sup>224</sup> Hietala 1996, 35, 37–38.

täysin häiriötöntä. Ohjelmaan samaistuminen ja osallistuminen on näin usein luonteeltaan katkonaista.<sup>225</sup>

Televisiotutkija Veijo Hietala pääättelee, että televisio-ohjelmiston sarjoittuminen kuvaa koko televisiotarjonnan tyypillistä tehtävää, ajantasaistamiskäytäntöä. Tämä korostuu erityisesti uustelevisiossa. Television medialogiikan mukaisesti katsojan halutaan palaavan ilta toisensa jälkeen television ääreen muodoltaan ja usein sisällöltäänkin ennakoitavien ohjelmien pariin. Katsojaa halutaan houkuttaa tietämään, mitä ”heille” eli eri ohjelmien televisiohahmoille kuuluu. Nämä televisiohahmot voivat olla yhtä hyvin fiktiivisiä, esim. saippuaopperoiden roolihenkilöjä tai ”todellisia” hahmoja, kuten uutisten haastattelemat poliitikot. Vaikka ohjelmien yksittäiset jaksot saattaisivatkin sulkeutua eli saada ns. loppuratkaisun, tarina kuitenkin jatkuu. Uustelevisiion medialogiikan avulla tavoitellaan sitä, että television puitteiden, muodon ja henkilöiden tuttuus houkuttaisi katsojaa kokemaan samantyyppisiä tilanteita aina vain uudelleen. Näin uustelevisio pyrkii rakentamaan katsojan kanssa yhteisen ja ajankohtaisen todellisuuden, jossa yhteisöllisen siteen ja moraalisen järjestyksen rakentaminen olisi mahdollista.<sup>226</sup>

Tarve luoda jatkuva kontakti yleisöön on sitä oleellisempi, mitä suurempi kilpailu eri kanavien välillä on – ja uustelevisiion aikakaudella se on suuri. Vain siten ohjelma/kanava voi lunastaa jatkuvuutensa. (Vain siten se kykenee tuottamaan yhteisöä koossapitävää moraalista järjestystä!) Valinnan tekevät katsojat kaukosäätimellä. Hellman huomauttaakin, että juuri uustelevisiomaaiset muutokset ovat vieneet katsojia pois yhdenmukaisesta (ja modernista) tv-kulttuurista. Toisin kuin modernin paleotelevision aikana, postmodernin uustelevisiion aikakaudella ihmiset eivät enää katso samoja ohjelmia samoina aikoina. He katsovat eri perustein valittuja eri ohjelmia eri aikoina.<sup>227</sup>

Uustelevisiion luoman yhteisen todellisuuden vaikutelmaa vahvistaa Hietalan argumentaatiossa 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”. Erityisesti uustelevisiion audiovisuaalinen estetiikka painottaa spontaanisuutta, välittömyyttä, reaaliaikaisuutta, dramaattisuutta ja henkilökeskeisyyttä.<sup>228</sup> Medialogiikan korostaessa spontaanisuutta, 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 ihailmia televisiopersonallisuuksia. Televisiopersoonallisuuden kyvyt piilevät nimenomaisesti taidoissa omaksua ja käyttää television medialogiikan sääntöjä ja sen formaattikriteeristöä. Aito televisiopersoonal-

<sup>225</sup> Ellis 1989, 111–112; Hietala 1996, 35–36. Ks. myös Altheide & Snow 1991, 28–32.

<sup>226</sup> Hietala 1996, 39; Altheide & Snow 1991, 31–40. Eco 1985.

<sup>227</sup> Hellman 1988, 2.

<sup>228</sup> Hietala 1996, 40. Altheide & Snow 1991, 33, 48.

lisuus kykenee myös luomaan todellisen tuntuisen (yhteisöllisen) suhteen itsensä ja katsojan välille. Juuri tämä on uustelevisiolle elintärkeää.<sup>229</sup>

Televisiopersonallisuusilmiö on läheisesti kytkeytynyt myös 1990-luvun länsimaisen television talk show -buumiin. Hietala liittyy talk show -innostuksen kahteen mediakulttuurin synnyttämään ilmiöön: median tähti- ja julkiskulttiin ja katsojien tarpeeseen pysyä ”ajan tasalla”. Talk showt käsittelevät tyypillisesti jotakin julkisuuden henkilöä, tämän tekoja tai 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, ja voidakseen osallistua tähän keskusteluun.<sup>230</sup>

Julkiskulttuuria luo ja ylläpitää siis vahvasti televisio. Se luo julkisuuden henkilöille eli misseille, urheilijoille, näyttelijöille ja poliitikoille rooleja tai tähtikuvia. Toisaalta televisio pyrkii myös purkamaan näitä tähtikuvia, kun se esittelee esimerkiksi talk show -ohjelmissa julkisuuden henkilöiden ja tähtien ”tavallisen, arkisen puolen”. Sekä talk show -ohjelman haastattelija että vieras voivat olla televisiopersonallisuuksia, ja näin itse asiassa usein onkin. Hietala huomauttaa, että talk show -ohjelmille tyypillistä on myös eräänlainen ”kotoisuuden semiotiikka”. Siinä kodikkaan juttutuokion avulla pyritään luomaan katsojalle tuntu aitoudesta. ”Rooleistaan riisuttu julkis on lihallisesti läsnä oman olohuoneemme nurkassa”.<sup>231</sup>

Mistä vaikutelma aitoudesta, kotoisuudesta ja virtuaalisesta yhteisöllisyydestä sitten syntyy? Yhdysvaltalainen mediatutkija Mimi White esittää, että tarkasteltaessa talk show -ohjelmien (ja yleensäkin television) diskursiivisia sisältöjä voidaan huomata, että länsimainen postmoderni televisio on täynnä tunnustavaa ja terapeuttista puhetta. Terapeuttiset ja tunnustukselliset diskursit muodostavat Whiten ajattelussa postmodernin länsimaisen television keskeisimmän kertomuksen ja kerronnallisen strategian.<sup>232</sup> Käsitellessään tunnustuksellisia diskursseja White nojautuu Foucault'n määritelmään.

Foucault'n mukaan:

”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 vastarainnoista, 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.”<sup>233</sup>

<sup>229</sup> Hietala 1996, 52–55; Altheide & Snow 1991, 38–40. Ks. myös Peck 1995, 61–64; Isotalus 1996.

<sup>230</sup> Hietala 1996, 53–54.

<sup>231</sup> Hietala 1996, 52–55. Ks. myös Peck 1995, 61–64.

<sup>232</sup> White M. 1997 54–71; White M. 1992. Ks. myös Peck 1995, 58–81; Peck 1997, 227–245.

<sup>233</sup> Foucault 1999, 49.

Tyypillistä tunnustuksellisia ja terapeuttisia strategioita hyödyntäville ohjelmille on Whiten argumentaatiossa se, että niissä ongelmat sekä esitetään että ratkaistaan tunnustukselliseen ja terapeuttiseen narratiiviin nojautuen. Tunnustamisen ja terapian avulla haastateltava ja katsoja “synnyttävät” ohjelmassa myös oman sosiaalisen paikkansa ja identiteettinsä.<sup>234</sup>

White osoittaa analyysissään, että luonteenomaista television tunnustukselliselle ja terapeuttiselle puheelle on erityisesti se, että se on julkista. Esimerkiksi talk show -ohjelmassa julkkisvieras tunnustaa jonkin henkilökohtaisen ongelmansa haastattelijalle mahdollisesti sekä televisioyleisön että katsojien edessä. Näin television katsojat kiedotaan Whiten argumentaatiossa diskurssin minä-sinä-rakenteeseen. Kysymys on yhteisörakenteesta, jossa vahvistetaan ohjelman synnyttämää aitouden ja elämyksellisyyden vaikutelmaa. Diskursiivisena strategiana television tunnustus- ja terapiapuhe poikkeaa yksityisestä tunnustustilanteesta esimerkiksi papin ja seurakuntalaisen välillä. Televisiossa tunnustus- ja terapiadiskurssit levittäytyvät yleisön tietoisuuteen teknologian, usein kaupallisen televisiotoiminnan, mainostettavien tuotteiden, ohjelmatyyppin ja juontavan televisiopersoonallisuuden muodostaman verkon suodattamana. Tästä seuraa Whiten päättelyssä, 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 postmodernille uustelevisiolle ominainen asetelma, jossa sarjasta diskursiivisia asemia muodostuu suhteellisia ja epävakaita hierarkioita, jotka kilpailevat keskenään totuudesta, vallasta ja tuomioista – siis viime kädessä tuottamansa moraalisen järjestyksen legitimitetistä. Näin televisio päättyy lopulta muuntamaan sosiaalisen subjektiviteetin luonnetta to-  
tuutena.<sup>235</sup>

Terapeuttisen ja tunnustuksellisen puheen suhde postmodernin ajan televisioon on Whiten argumentaatiossa moniulotteinen. Terapeuttinen puhe voidaan nähdä hänen mukaansa yhtenä postmodernin logiikan manifestaationa, jossa se tuottaa oman kertomuksensa yhtenä monien eri kertomusten joukossa. Toisaalta terapeuttinen eetos esittää itsensä myös metakertomuksena ajassa, jossa yhtenäinen järjestys, logiikka ja “jaettu todellisuus”, on ehtinyt kadota.<sup>236</sup> Tällaisena metakertomuksena terapeuttinen eetos nostaa televisuaalisen “kommunikaation” henkilö- ja hyödykesuhteita sekä sosiaalisia suhteita hallitsevaksi paradigmaksi.<sup>237</sup> White kirjoittaa:

“Ihmissuhteita käsittelevien tapahtumien sarjana televisioterapia markkinoi diskursiivisten suhteiden ketjua, johon katsoja rohkaistaan osallistumaan: näin television terapeuttiset diskurssit tarjoavat normatiivisen kokoelman puhumisen ja kuuntelemisen tapoja ja asemia”<sup>238</sup>.

<sup>234</sup> White 1992, 8. Ks. myös Peck 1995, 58–81; Cathcart & Gumpert 1990, 39–72; Langer 1981, 351–365.

<sup>235</sup> White M. 1992, 8–11. Ks. myös Sennet 1978.

<sup>236</sup> Vrt. Real 1996, 238–239.

<sup>237</sup> White M. 1992, 18–22.

<sup>238</sup> White M. 1997, 57.

Samalla nämä diskurssit osallistuvat sosiaalisten ja kulttuuristen identiteettien rakentamisprosesseihin, kuitenkin pyrkimättä tarjoamaan pysyviä, vakaita identiteettimalleja.<sup>239</sup>

### 3.5 Suomalaisen uustelevision erityispiirteitä

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 tiettyssä määrin globaalin, kaupallisen, viihteellisen postmodernin uustelevision ja mediakulttuurin piirteitä. Tämä ilmenee kanavien välisen kilpailun kovenemisena, kaupallisten kanavien lisääntymisenä<sup>240</sup>, kansainvälisen ohjelmatarjonnan roolin kasvuna, yleisöjen pirstaloitumisena ja erilaisten yritysfuusioiden kautta ylikansallisten mediajättiläisten syntyminenä.<sup>241</sup>

Ohjelmatoiminnassa uudet trendit näkyvät muun muassa kansainvälisten ohjelmaformaattien, erilaisten paritus- ja visailugenrejen, tuonnissa suoma-laiseen televisioon. Tällaisia ohjelmia ovat esimerkiksi Napakymppi, Onnenpyörä, BumtsiBum. Myös talk show -ohjelmat ovat lisääntyneet postmodernin ajan suomalaisessa televisiossa, esimerkkeinä Nelosen Stiller, MTV3:n Hermunen, Joonas Hytönen -show, TV1:n Haastattelijana Mirja Pyykkö, Furman sekä Tervo ja Päivärinta. Näin myös uustelevisiota 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 Hellman on mediamarkkinoita ja televisio-ohjelmistoa käsittelevässä väitöstudiumuksessaan korostanut, että kehitystrendit ovat Suomessa olleet ainakin toistaiseksi jokseenkin maltillisia ja vähemmän dramaattisia kuin useimmissa Euroopan maissa.<sup>242</sup>

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 ja -profiilien tarkkailuun ja mittaamiseen. Kansainvälisen mediakilpailun hengessä Suomessakin on ryhdytty kasvavassa määrin tekemään ohjelmapoliittisia päätöksiä katsojatilastojen perusteella. Tilanteen on epäilty suuntaavan suomalaista mediakulttuuria viihteellisempään

<sup>239</sup> White M. 1997, 60; Peck 1995, 75–76. Vrt. myös Vähämäki 1997.

<sup>240</sup> Suomessa aloitti MTV3:n lisäksi toinen kaupallinen valtakunnallinen tv-kanava Nelonen vuonna 1997.

<sup>241</sup> Hellman 1999.

<sup>242</sup> Hellman 1999, 424; Hellman & Sauri 1997, 20–39; Salokangas 1996, 412–415. Ks. myös Soramäki 1990; Hietala 1992; Hietala 1996. Postmoderneista mediakulttuurisista ilmiöistä myös Real 1989; Real 1996; Kellner 1998; Altheide & Snow 1991; White M. 1992. Suomalaisia mediakulttuurissa ilmeneviä terapeuttisia diskursseja sivutaan myös Kivivuoren psykokulttuuria ja psykouskonnollisuutta käsittelevissä teoksissa: Kivivuori 1992; Kivivuori 1996; Kivivuori 1999.

suuntaan, sillä juuri viihde on nähty toimivaksi keinoksi houkutella runsaita katsojajoukkoja vastaanottimen ääreen.<sup>243</sup>

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 puolestaan päinvastainen. Kaupallisten mediastrategioidensa lisäksi MTV3:ssa on ryhdytty korostamaan ohjelmatuotannossa myös sosiaalisen legitimitetin ja julkisen vastuun merkitystä. Käytännössä tämä on tarkoittanut ohjelmiston ”asiallistumista” totaalisen viihteellistymisen sijaan, Hellman huomauttaa.<sup>244</sup>

Kolmas keskeinen piirre 1990-luvun suomalaisessa postmodernissa tv-kulttuurissa on ollut kotimaisen ohjelmiston ylivoimainen hallitsevuus. Tähän viittaa muun muassa se, että suosittuja ovat olleet erityisesti kansallista lähimenneisyyttä käsittelevät sarjat samoin kuin ”maalaissarjatkin”. Esimerkkeinä mainittakoon TV2:n Hyvien ihmisten kylä ja Metsolat sekä MTV3:n Puhtaat valkeat lakanat ja Ruusun aika. Toisaalta aivan viime vuosien kehitystrendinä voidaan nostaa esille myös ”nykyaikaa” ja kaupunkilaista elämää kuvaavat kotimaiset suosikkisarjat: TV1:n Kotikatu ja MTV3:n Salatut elämät.<sup>245</sup>

### 3.6 Postmoderni kuluttaja uustelevisiön moraalisen järjestyksen rakentajana

Kun tarkastellaan postmodernin uustelevisiön ja mediakulttuurin eräitä keskeisiä ulottuvuuksia, kytköksiä kypsään – jo globaalit mittasuhteet saaneeseen – rahatalouteen, kuluttamiseen ja yhteisöllisyyttä jäsentäviin muoteihin, voidaan havaita, että postmoderni televisio sisältää virtuaalisessa muodossaan varsin monia samankaltaisia piirteitä kuin mitä Georg Simmelin suurkaupunki viime vuosisadan vaihteessa.<sup>246</sup>

Sekä postmoderni televisio että Simmelin moderni metropoli pesivät kypsässä rahataloudessa. Molemmat edellyttävät rahan ja vaihdon jatkuvaa verkostoituvaa liikettä. Molempiin myös kytkeydytään kuluttamisen kautta. Keskeisiksi nousevat erottautuminen ja samaistuminen, erojen tekeminen erilaisten esteettisten tyylien avulla. Molempia luonnehtii myös ärsykkeiden tulva ja runsaus, joskin 1900-luvun alun Berliini lienee ollut vain kalpea aavistus 2000-luvun mediailotulituksesta, jossa tarjontaa suoltavat valtakunnalliset, paikalliset ja satelliittikanavat sekä verkot. Tässä ärsyketulvassa sopeutumismekanismina toimii samankaltainen pinnallinen älyllistävä ja etäisyyttä ottava

<sup>243</sup> Hietala 1996, 44–47. Mediakulttuurin kaupallistumisesta ja kilpailun kovenemisestä ks. myös Salokangas 1996; Hellman 1988; Hellman & Sauri 1997; Hellman 1999.

<sup>244</sup> Hellman 1999, 422–427.

<sup>245</sup> Hietala 1996, 47–49. Salatut elämät -sarja on tosin rakennettu kansainvälisen sarjaformaatin pohjalta.

<sup>246</sup> Simmelin suurkaupunki-analyysistä ks. esim. Noro 1991, 114–146.



suhtautumistapa, joka edellyttää jatkuvaa valppaana oloa ja valintojen tekemistä – mihin kiinnittää huomionsa ja mitä ignoroida.<sup>247</sup>

Itse asiassa postmodernia televisiota voidaan tarkastella ainakin metaforisesti eräänlaisena modernin suurkaupungin laajentumana. Se pitää sisällään käytännöllisesti katsoen kaiken sen mitä moderni suurkaupunkikin. Kuitenkin suunta, mihin postmoderni televisio on laajentunut, myös erottaa sen suurkaupungista. Postmoderni televisio operoi virtuaalimaailmassa. Se on irtautunut fyysisistä modernia suurkaupunkia määrittävistä ajan ja paikan sidoksista ja koordinaateista. Tämä on oleellinen ero, joka myös muokkaa postmodernin television luomaa yksilö–yhteisö-dynamiikkaa erilaiseksi kuin modernin suurkaupungin vastaavaa. Näin yhteisessä modernissa kapitalistisessa kodissa kasvaneen modernin suurkaupunkilaisen pyhiinvaeltajan tie eroaa postmodernin nomadin valitsemasta virtuaalisesta valtatiestä.

”Astuessaan” napin painalluksella sisään virtuaalimaailmaan – postmodernista medialogiikasta ja terapeuttisista diskursseista rakentuvaan uustelevisioon – Baumanin postmodernille nomadille avautuu kokonainen virtuaalinen identiteettivaratalo. Tämän identiteettivaratalon tuottamista minuus- ja identiteettivalikoiman varastoista nomadilla on mahdollisuus valita – jälleen Baumanin termein – ei pysyviä vaan ”kunnes toisin todistetaan”-identiteettejä. Valintastrategiana tässä logiikassa, jota Douglas Kellner nimittää pelurin logiikaksi, toimii halu voittaa itselleen mielihyvää.<sup>248</sup>

Postmoderni nomadi on siis paitsi vaeltaja myös peluri. Hän kuljeskelee mediassa etsien itselleen mielenkiintoisimpia kulutuskohteita. Erityisen kiinnostunut nomadi on itsensä tuottamisesta osaksi postmodernia media-kulttuuria, sen tarjoamaa virtuaalista yhteisöä. Tässä identiteettipelissä peluri tuntee säännöt, kaupalliseen medialogiikkaan ja terapeutisiin diskursseihin perustuvan rakenteen. Hän osaa suodattaa nopeasti ja pinnallistavan älyllistävästi kuulemansa tunnustukset ja paljastukset osaksi erilaisten minuutta koskevien esitysten ja identiteettikertomusten varastoa. Nähdessään erilaisia visuaalisia imagoja hän tunnistaa näiden tyylit ja lookit ja kykenee sijoittamaan ne osaksi laajempia esteettisten symbolien pohjalle rakentuneita yhteisöjä.

Kuten jokaisessa pelissä, myös postmodernin television synnyttämässä identiteettipelissä, tarkoituksena on voittaa. Tätä varten katsoja-pelaajan on osattava leikkiä sosiaalisilla konventioilla. Hänen on osattava hyödyntää median tarjoamia ritualisoituja sosiaalisia toimintamalleja ja esteettisiä imago-malleja pyrkiessään rakentamaan pelurina identiteettiään. Oleellista kaupallisessa medialogiikassa toimivalle pelaaja-nomadille on se, että hänestä tulee joku vasta sitten, kun hän voittaa. Toisin sanoen vasta voitto tuo identiteetin, jota muut pelaajat ihailevat ja arvostavat.<sup>249</sup>

Yhteisö, johon mediassa konstruoitu peluri-identiteetti yksilön ”kiinnittää”, on virtuaalinen mielikuvayhteisö. Mielikuvayhteisön jäseninä esittäytyvät erilaiset mediapersoonallisuudet ja mediassa esiintyvät tähdet tai vastaavasti suosittujen tv-sarjojen henkilöt. Samaistuminen näihin yhteisöihin ja

<sup>247</sup> Simmeliläisestä suurkaupunkilaisesta mentaliteetista ks. Noro 1991, 136.

<sup>248</sup> Vrt. Bauman 1996; Kellner 1998.

<sup>249</sup> Kellner 1998, 275.

erottautuminen niistä tapahtuu siten, että katsoja valitsee kaukosäätimellään, mihin mielikuvayhteisöihin hän ”sitoutuu”. (Sitoutumisen kohteina – virtuaalisina yhteisöinä – ovat sarjat tai ohjelmaformatit, jotka toimivat eräänlaisina simmeliläisinä muotoina<sup>250</sup>.) Sitoutuessaan näihin televisuaalisiin yhteisöihin katsoja sijoittaa luottamustaan niihin.

Postmodernin uustelevisioiden logiikan mukaisesti tämän sitoutumisen huomioivat luonnollisesti myös katsojamittarit, jotka puolestaan säätelevät mielikuvayhteisöjen olemassaoloa ja elinkaarta. Siihen, minkälaisiin medioituihin mielikuvayhteisöihin katsojat sitoutuvat, vaikuttavat taas mielikuvayhteisöjen kyvyt tarjota (usein tunnustamalla tuotettuja) aitouden, läsnäolon ja elämyksen kokemuksia. Nämä aitouden, läsnäolon ja identiteetin voittamisen kokemukset ovat merkityksellisiä siksi, että ne vahvistavat ajatusta katsojan (yksilön) ja (mielikuva)yhteisön välisestä yhteisestä ”sosiaalisesta todellisuudesta”.<sup>251</sup>

Kuten aikaisemmin pyrin osoittamaan, modernien ja postmodernien identiteettitutkijoiden Bergerin ja Hallin ajattelussa juuri identiteetistä on muotoutunut se sosiaalinen kytkös, joka rakentaa siltaa niin modernin kuin postmoderninkin yksilön ja yhteisön välille.<sup>252</sup> Näin myös modernin ja postmodernin yhteisön moraalisen järjestyksen luomisessa identiteetillä on keskeinen merkitys. Tarkastelun kohteena olevassa postmodernissa uustelevisiossa tämä näkyy siten, että katsojat kiedotaan median esittämiin mielikuvayhteisöihin erilaisten identiteettien konstruointimallien kautta. Postmodernissa televisiossa ja mediassa identiteettiä voidaan näin ollen tarkastella Wuthnowin termin moraalisenä koodina, joka sitoo katsojat median tuottamiin tiettyihin toiminnan tapoihin, jotka puolestaan synnyttävät moraalista järjestystä.<sup>253</sup>

Kaupallisessa postmodernissa mediassa pyrkimyksenä on tuottaa identiteettejä, jotka sitovat yksilöt mediaa koossapitävään kaupalliseen logiikkaan. Edelleen toimiakseen tämä logiikka edellyttää yhteisöllistä ja moraalista järjestystä. Median konstruoima identiteettimalli, joka selkeimmin rakentaa kapitalistisen kaupallisen logiikan moraalista järjestystä, on kuluttajaidentiteetti. Tämä kuluttajaidentiteetin konstruointi läpäisee postmodernin mediakulttuurin kaikki tasot.

Katsoja on ensisijaisesti kuluttaja silloin, kun hän valitsee mediakulttuurin synnyttämästä tarjonnasta itselleen sopivimman ”kulutettavan” median. Oletakaamme, että hän valitsee television. Seuraava kulutukseen liittyvä valinta koskee sopivan kanavan tai ohjelman valintaa. Tässä prosessissa kuluttajakatsoja puntaroi mieltymyksiään, kiinnostuksen kohteitaan. Hän etsii kanavaa tai ohjelmaa, joka parhaiten vastaa hänen kuluttamiseen liittyviä halujaan. Haluaako hän tietää, mitä maailmalla tapahtuu? Tällöin mielekäs valinta saattaisi olla uutiskanava. Kiinnostaako häntä urheilu? Mahdollisuutena on ryhtyä

<sup>250</sup> Vrt. Noro 1991.

<sup>251</sup> Journalismien ja erityisesti uutisen yhteisöllisyyden dynamiikasta ks. esim. Berkowitz 1997.

<sup>252</sup> Berger, Berger & Kellner 1974; Hall 1999.

<sup>253</sup> Wuthnow 1989a.

seuraamaan urheilukanavaa tai jotakin yksittäistä urheilulähetystä. Tarjolla on myös luonto-ohjelmia, elokuvia ja talk show -keskusteluja.

Oletetaan, että nomadimme haluaa viihtyä ja rentoutua ja valitsee fiktiivisen sarjan, vaikkapa juristisarja Ally McBealin. Kuluttaja-katsoja pääsee heittäytymään pelurina juristien maailmaan. Hän voi valita, keihin sarjan hahmoihin samaistuu ja mistä positiosta kutakin seuraa. Tällöin hän pohtii sarjan hahmojen imagoja. Tunteeko hän sympatiaa vai ärtymystä seuratessaan psykikisesti herkan ja fyysisesti hauraannäköisen Allyn edesottamuksia, vai miellyttääkö häntä enemmän rohkea ja estoton Renee? Kuluttajana ja pelurina katsojanomadin ei tarvitse kiinnittyä varsinaisesti mihinkään tarjotuista identiteeteistä, vaan hän voi vaihdella samaistumiskohteitaan jaksosta tai kohtauksesta toiseen.

Oleellista on mahdollisuus valita. Toteuttaessaan tätä valinnan vapautta katsoja samalla myös konstruoi itsensä moraalisen subjektina, kuluttajana. Tästä näkökulmasta tarkasteltuna median tuottamien identiteettien substansiaalinen hajanaisuus – siis se, että ne eivät muodosta mitään koherenttia ehjää kokonaisuutta – ei siten näyttäydy ongelmana. Identiteettien hajanaisuus ei siis uhkaa median tuottamaa moraalista yhteisöllistä järjestystä. Pirstaleiset identiteetit vain ikään kuin kiertävät rengasmaisesti kehää kuluttajaidentiteetin suhteellisen tiiviin ytimen ympärillä. Moraalitonta eli moraalista järjestystä vaarantavaa tässä postmodernin median ylläpitämässä, mutta katsojien muovaamassa vuorovaikutuksellisessa yhteisöllisessä suhteessa on valitsematta jättäminen, ei se, minkälaisia valintoja kulloinkin tehdään. Hajautetun identiteetin koossapitävänä kudoksena toimii käsitys subjektiudesta kuluttajana, joka kulloistenkin – Sennetin tulkinnessa narsististen – mielijohteiden perusteella toteuttaa omaa minuuttaan tekemällä valintoja.<sup>254</sup> Keskeistä siinä on imaginaarinen ja reaalin ostaminen, myyminen ja vaihtaminen kysynnän ja tarjonnan ohjaaman logiikan mukaisesti.

Postmodernin median ja erityisesti uustelevisiön voidaan näin ollen katsoa rakentavan moraalista järjestystä, jossa yksilö kiedotaan yhteisölliseen moraaliseen järjestykseen siten, että hänet kytketään ensinnäkin osaksi median tuottamia mielikuvayhteisöjä ja toiseksi osaksi globaalia postmodernia kulttuuria ja sitä luonnehtivaa kapitalistista markkinatalousyhteisöä. Ero on selkeä modernin median tuottamaan moraalisen järjestyksen dynamiikkaan. Siinä yksilö kytkettiin ensisijaisesti kansalliseen yhteisöön, kansallisvaltioon.

Stuart Hall syventää ajatusta postmodernista kulttuurista seuraavasti:

”Mitä enemmän globaali tyylien, paikkojen ja imagojen markkinointi... ja globaalisti välitetyt mediakuvat ja viestintäjärjestelmät välittävät sosiaalista elämää, sitä enemmän identiteetit irtautuvat erityisistä ajankohdista, paikoista, historioista ja traditioista ja esittäytyvät ”vapaasti leijuviksi”. Kohtaamme joukon erilaisia identiteettejä, joista kukin vetoaa meihin (tai paremminkin tiettyihin puoliin meissä) ja joista näyttää olevan mahdollisuus valita. Juuri kulutuskulttuurin leviäminen joko todellisuutena tai unelmana on aiheuttanut tämän ”kulttuurisen supermarketin” syntymisen. Globaalin kulutuskulttuurin diskurssissa ne erot ja kulttuuriset jaottelut, jotka ovat tähän asti määrittäneet identiteettiä, pelkistetään jonkinlaiseksi kansainväliseksi lingua francaksi tai globaaliksi valuutaksi, jolle kaikki erityiset traditiot ja erilliset

<sup>254</sup>

Ks. Sennet 1978.

identiteetit voidaan kääntää. Ilmiö on tullut tunnetuksi 'kulttuurisena homogenisoitumisena'.<sup>255</sup>

### 3.7 Media postmodernin kulttuurin metateoriassa

Kulttuurisessa metateoriassani esitin, että modernia kulttuuria on mahdollista tarkastella liikkeenä tai liikehdintänä. Moderni kulttuuri liikehdintänä on historiallisesti konstruoitunut Weberin käsittein tietyn rationaalisuuslogiikan ohjaamana. Tämä rationaalisuuslogiikka on puolestaan synnyttänyt Durkheimin käsittein yhteisöllisen järjestyksen, jossa primaariset traditionaaliset sosiaaliset siteet ja muodot (mekaaninen solidaarisuus) ovat korvautuneet sekundaarisilla instansseilla ja instituutioilla (orgaaninen solidaarisuus). Tämän seurauksena modernissa kulttuurissa yksilö-yhteisö-dynamiikan rakentumisessa traditionaaliset yhteisöt (sosiaaliluokka säätynä, suku, perhe) ovat menettäneet merkitystään, ja yhteisö, johon yksilöt rakentavat suoraan suhteensa, on institutionaalisenä koneistona näyttävä yhteiskunta. Seurauksena on syntynyt modernia kulttuuria luonnehtiva vieraantuminen tai esineistyminen.<sup>256</sup>

Sosiologi Pertti Töttö linjaa, että oleellista postmoderniksi kutsutussa kulttuurisessa virtauksessa on se, että se ilmentää uutta suhtautumista epävarmuuden, muutoksen ja alituisen liikkeen synnyttämään vieraantumiseen ja esineistymiseen. Töttöä mukaillen postmodernissa olosuhteiden pakkoa eli yhteisöä ei enää mielletäkään ahdistavaksi "mielettömyydeksi", josta pitäisi löytää jokin kätkeyty merkitys. Yhteisöstä on tullut "peli", jota yksilön on viisainta oppia pelaamaan, koska hän ei voi sitä muuttaa eikä paeta.<sup>257</sup> Bauman korostaa, että kenttä ja alue, jossa tätä postmodernia mielikuvayhteisöjä koskevaa yhteisöpeliä yhä enenevässä määrin pelataan, on media ja uusteleviio. Postmodernia kulttuuria luonnehtii siten medialisoituminen.<sup>258</sup>

Modernissa mediakulttuurissa moraalisen järjestyksen tuottaminen ja ylläpitäminen olivat – ainakin Suomen kaltaisessa yleisradiojärjestelmässä – vahvasti sidoksissa poliittisesti määräytyneeseen kansalliseen sääntelypolitiikkaan ja yhden yhteisen yleisön ajatukseen. Postmodernissa uusteleviossa kaupallisen kilpailun vapautuminen ja tarjonnan kasvu ovat puolestaan luoneet tilanteen, jossa uustelevision tuottama yhteisöllinen moraalinen järjestys rakentuu yhä selkeämmin katsojien sitomisesta kuluttajaidentiteettien avulla tiettyyn medialogiikkaan ja diskurssiin.

Postmodernissa moraalisisessa järjestyksessä yksilö-yhteisö-suhde rakentuu siis aikaisempaa suoremmin yksilön ja mielikuvayhteisöjä tarjoavan median välille. Durkheimiläisen teesin mukaan yhteisö järjestyksenä, jolla on moraalinen ulottuvuutensa ja johon yksilö tavalla tai toisella kiinnittyy, ei siis ole postmodernissa mediakulttuurisessa tilassakaan täysin kadonnut. Se vain ra-

<sup>255</sup> Hall 1999, 62.

<sup>256</sup> Vrt. Pietilä & Sondermann 1994, 26–36.

<sup>257</sup> Ks. Töttö 1989, 198.

<sup>258</sup> Bauman 1996.

kehittyy nyt tavalla, jossa yksilö-yhteisö-suhteen rakentamisessa modernin yksilö-kansallisvaltio-suhteen on korvannut yhä enemmän yksilö-media -suhde tai makrotasolla tarkasteltuna yksilö-media-globaali talousjärjestelmä -suhde.<sup>259</sup>

---

<sup>259</sup>

Vrt. Durkheim 1980.

## 4 MEDIOIDUN USKONNON KULTTUURIHISTORIA

### 4.1 Medioitu uskonto kulttuurisen ja historiallisen tutkimuksen kohteena

Keskustelu postmodernin mediakulttuurin ja sen keskeisen viestintävälineen television luonteesta ja olemuksesta on haastanut myös uskonnon ja uskonnollisen viestinnän tutkijoita, kuten Peter Horsfieldia, Robert Whitea, Gregor Goethalsia, Stewart Hooveria ja Robert Wuthnowta, pohtimaan uskonnon paikkaa postmodernin median ja kulttuurin kontekstissa.<sup>260</sup> Keskeiseksi kysymykseksi heidän teksteissään on noussut, miten sijoittaa ja käsitteellistää uskonto ja uskonnollinen viestintä postmodernin median ja/tai kulttuurin kontekstiin. Ajatuksellinen kuvio, joka näiden tutkijoiden teksteistä ja pohdinnoista piirtyy, on varsin moniulotteinen. Osittain syynä moniulotteisuuteen on se, että kysymystä lähestytään hyvin erilaisista tutkimusteoreettisista lähtökohdista ja näkökulmista. Rakentuvan kuvion moniulotteisuus ei kuitenkaan ole mielestäni ongelma, vaan pikemminkin haaste. Itse haluan ajatella kunkin nimetyt tutkijan panosta medioidun uskonnon hahmottamisessa eräänlaisena ajatuksellisena lankakeränä. Kutakin kerää tarvitaan, kun tarkoituksena on kutoa ajatuksellista kuviota – ehkä ryijyä – medioidusta uskonnosta. Lähden seuraavassa solmimaan nimettyjen tutkijoiden ”ajatuksellisia lankoja” yhteen esittelemällä heidän media-historiallisia, antropologis-visuaalisia, kommunikaatioteoreettisia ja kulttuurisosiologisia näkemyksiään medioidun uskonnon roolista ja paikasta postmodernissa kulttuurissa.

Mediatutkija ja teologi Peter Horsfield on lähtenyt etsimään mediahistoriasta vastausta siihen, miten käsitteellistää uskonto postmodernissa mediakulttuurissa. Hänen amerikkalaista televisioevangelismia käsittelevä tutkimuksensa ”Religious Television. The American Experience” valottaa medioidun uskonnon historiaa empiirisesti painottuvan mediahistoriallisen tutkimuksen avulla.<sup>261</sup> Laajempia uskonnollisen viestinnän historiaa koskevia lin-

<sup>260</sup> Horsfield 1984; Horsfield 1997; White R. 1997; Goethals 1981; Goethals 1997; Hoover 1995; Hoover 1997; Hoover & Venturelli 1996; Wuthnow 1989a; Wuthnow 1989b; Wuthnow 1990; Wuthnow 1992a.

<sup>261</sup> Horsfield 1984.

jauksia hän puolestaan vetää artikkelissaan ”Changes in Religion in Periods of Media Convergence”.<sup>262</sup>

Horsfieldin tutkimusten antina on pidettävä sitä, että ne tarkastelevat uskonnollista viestintää osana laajempia mediahistoriassa ja -kulttuurissa tapahtuneita muutosketjuja. Tällöin huomion kohteeksi nostetaan niin mediaa koskevassa poliittisessa sääntelyssä kuin teknologisessa kehityksessäkin tapahtuneet muutokset. Horsfield näkee medioidun uskonnollisen viestinnän kentässä tapahtuneet muutokset paljolti kykynä vastata ja reagoida media-kulttuurissa tapahtuneisiin käännteisiin. Näihin kykyihin hänen mukaansa vaikuttavat vahvasti myös uskonnollisen organisaation tai instituution teologiset lähtökohdat.

Gregor Goethalsin antina uskonnollisen viestinnän tutkimukselle on pidettävä visuaalisen ja antropologisen otteen yhdistämistä. Teoksessaan ”The TV Ritual. Worship at the Video Altar” Goethals tarkastelee televisiota osana populaaria kulttuuria, visuaalisena myyttien kertojana ja rituaalien dramatisoijana.<sup>263</sup> Goethalsin mukaan postmodernin kulttuurin televisio näyttäytyy ikonisena ja visuaalisesti rikkaana symbolisena maailmana, joka pyrkii täyttämään katsojensa sakramentaalisia tarpeita. Ajatuksessaan pyhistä, sakraaleista tarpeista Goethals nojautuu durkheimiläiseen ajatukseen yhteisöstä, joka rituaaliensa, symboliensä ja myyttiensä avulla ylläpitää yhteisöllisyyttä, joka siis on luonteeltaan sakraalia.<sup>264</sup> Goethalsin argumentaatiossa televisio esittäytyy eräänlaisena ”sekulaari-uskonnollisena” tilana. Tämä tila haastaa perinteiset uskonnolliset instituutiot kommunikoimaan uskonnolliset symbolinsa ja rituaalinsa tavalla, joka olisi ymmärrettävä postmodernissa (virtuaalisessa) visuaalisessa ja symbolisessa maailmassa elävälle katsojalle.<sup>265</sup>

Goethalsin kanssa hieman samankaltaisessa käsitteellisessä kentässä liikkuu myös Stewart Hoover, joka yhdessä Shalini Venturellin kanssa julkaisemassaan artikkelissa ”The Category of the Religious: The Blindspot of Contemporary Media Theory?” pyrkii luomaan uskonnollisen viestinnän tutkimuksen teoreettista pohjaa.<sup>266</sup> Toisin kuin Goethals, joka nojautuu argumentaatiossaan lähinnä visuaalisen kulttuurin tutkimuksen ja antropologian tarjoamiin lähtökohtiin, Hoover ja Venturelli lähtevät rakentamaan argumentaatiotaan modernin sosiaalitieteellisen ajattelun kritiikin ja uskonnonsosiologian klassikkojen uudelleentulkinnan pohjalta. Heidän tulkintaehdotuksessaan huomiota on pyritty kiinnittämään myös median kuluttamiseen liittyvän tulkintakehyksen rakentamiseen.

Hoover ja Venturelli eksplikoivat näkemyksen, jossa media (jälleen ker-  
ran) durkheimiläiseen ajatteluun nojautuen konstruoituu 1) rituaaliseksi julki-  
seksi tilaksi, jossa yksilöllinen tietoisuus kohtaa yhteisöllisen tietoisuuden me-  
dian tuottamien jaettujen pyhien symbolisten representaatioiden avulla. 2)  
Hooverin ja Venturellin tulkinnan mukaan näitä pyhiä symboleja ja merkityksiä

<sup>262</sup> Horsfield 1997, 167–183.

<sup>263</sup> Goethals 1981.

<sup>264</sup> Vrt. Durkheim 1980.

<sup>265</sup> Ks. myös Goethals 1993, 25–39; Goethals 1997, 117–132.

<sup>266</sup> Hoover & Venturelli 1996, 251–265.

katsojat sitten tulkitsevat (weberiläiseen ajatteluun nojautuen) yhä selkeämmin henkilökohtaisista arvo- ja motivaatiolähtökohdistaan käsin.

Teoreettisesti ehkä kunnianhimoisimpana ja samalla mielenkiintoisimpana pidän kommunikaatioteoreetikko Robert Whiten ja kulttuurisosiologi Robert Wuthnown tahoillaan työstämiä tekstejä uskonnon paikasta postmodernissa kulttuurissa. Molemmat tutkijat ovat käsitteellistäneet uskonnon ja kulttuurin suhteita diskurssin käsitteen kautta.<sup>267</sup>

Whitelle medioitu uskonto näyttäytyy mediassa erilaisina pyhän ja profaanin välistä rajaa vetävinä diskursseina. Luonteenomaista näille diskursseille on se, että ne ovat eri historiallisissa ja kulttuurisissa vaiheissa esittäytyneet eri tavoin.<sup>268</sup> Wuthnown antina taas on pidettävä sitä, että hän on uskontoa käsittelevissä kulttuurisosiologisissa tutkimuksissaan korostanut uskonnon kulttuurista luonnetta sosiaalisesti konstruotuna ilmiönä. Wuthnow korostaa, että uskonto kulttuurisena ilmiönä ilmenee eksplisiittisesti tuotetuissa kulttuurisissa artefakteissa, kuten diskursseissa.<sup>269</sup> Ajatus on uskonnon empiiristä ja teoreettista tutkimusta jäntevöittävä, sillä silloin tarve etsiä esimerkiksi uskonnollisen kielen tai symbolien takaa löytyviä metafysisiä merkityksiä väistyy ja huomio kiinnittyy havaittaviin diskursseihin merkityksinä.

Toinen Wuthnown uskonnon kulttuuriseen käsitteellistämiseen työstämä käsite on moraalisen järjestyksen käsite. Wuthnow on muotoillut käsitteensä kulttuuriantropologi Mary Douglasin hahmottelemien ajattelumallien pohjalta. Tosin molempien taustalta on luettavissa myös Émile Durkheimin vaikutus. Moraalisella järjestyksellä Wuthnow tarkoittaa järjestystä, joka sitoo yksilöt ympäröivään yhteisöön. Tämä järjestys muodostuu Wuthnown ajattelussa kulttuurisista elementeistä, jotka eräänlaisina koodeina kiinnittävät yhteisön yksilöt tiettyihin toiminnan tapoihin.<sup>270</sup>

Wuthnowta soveltaen tällaisia moraalisia järjestyksiä voidaan katsoa löytyvän niin uskonnosta, mediasta kuin kulttuuristakin. Niiden voidaan ajatella olevan myös vuorovaikutuksessa toisiinsa. Tarkasteltaessa kutakin ilmiökenttää juuri moraalisen järjestyksen näkökulmasta tarjoutuu mahdollisuus tutkia kulttuurisia kytkentöjä, joita postmodernin uskonnon, median ja kulttuurin väliltä on löydettävissä. Nämä kulttuuriset kytkennät eksplikoituvat medioidussa uskonnossa.

Teoksessaan ”Meaning and Moral Order” Wuthnow esittää, että postmodernissa kulttuurissa erityisesti talous toimii yhtenä tällaisena keskeisenä kulttuurisena kytkentänä. Se liittyy eri yhteisöissä tuotettuja moraalisia järjestyksiä toisiinsa.<sup>271</sup> Näin Wuthnown tarkasteluperspektiivi avaa uudenlaisia mahdollisuuksia myös medioidun uskonnon olemuksen tarkastelulle. Toimiihan sekin

<sup>267</sup> Diskurssi-käsite on itsessään varsin laaja ja monimerkityksellinen. Tarkennankin sitä työssäni myöhemmin luvussa 5.

<sup>268</sup> White R. 1997, 37–64.

<sup>269</sup> Wuthnow 1989a; Wuthnow 1992a; Wuthnow 1992b. Ks. myös Wuthnow, Hunter, Bergesen & Kurzweil 1986.

<sup>270</sup> Wuthnow 1989a, 66. Ks. myös Douglas (1966) 2000.

<sup>271</sup> Wuthnow 1989a, 79–95.



yhä selkeämmin Kellnerin, Altheiden ja Snown eksplikoiman globaalien kaupallisen postmodernin medialogiikan määrittämässä tahdissa.<sup>272</sup>

Viimeinen keskeinen dynamiikka, jolla näen olevan erityistä merkitystä hahmoteltaessa uskonnon paikkaa postmodernissa kulttuurisessa kentässä, on Robert Whiten julkista ja yksityistä tilaa käsittelevä jaottelu. White liikkuu sosiologi Peter Bergerin tapaan yleisen, julkisen, ja yksityisen, privaatin, välisessä kentässä, kun hän tarkastelee niin uskonnon kuin mediankin tuottamia pyhiä ja maallisia diskursseja kulttuuri- ja mediahistoriallisella jatkumolla. Samalla White ottaa myös kantaa modernien ja postmodernien tutkijoiden käymään sekularisaatiokeskusteluun.<sup>273</sup>

Julkisella kentällä White tarkoittaa ensisijaisesti virallista maailmaa eli mediaa ja uskonnollisia instituutioita ja yksityisellä taas perhettä ja esimerkiksi epävirallisia ystävyysverkostoja. Tarkastellessaan julkisessa tilassa eli tässä mediassa ilmeneviä pyhiä ja maallisia diskursseja White hylkää modernin sekularisaatioteoreettisen ajatuksen, jossa uskonnon on ajateltu hävinneen julkisesta tilasta ja siirtyneen yksityiseen piiriin. Keskeisenä Whiten pyrkimyksenä on ollut osoittaa, että pyhät diskurssit eivät itse asiassa ole hävinneet kulttuurin julkisesta tilasta, vaikka perinteiset protestanttiset ”mainstream”-kirkot ovatkin väistyneet mediassa taka-alalle pyhien diskurssien tuottajina. Pyhien diskurssien esittäjiksi ovat vain nousseet uudet tahot.<sup>274</sup>

Kristillisistä toimijoista aktiivisen roolin ovat ottaneet ennen kaikkea konservatiivisesti orientoituvat evankelikaaliset ja näiden edustama sähköinen kirkko. Yhdessä mielessä pyhä on siten palannut julkiseen tilaan televisioevankelismien myötä. Toisaalta White kuitenkin huomauttaa, että myös media tuottaa kulttuurissa pyhiksi määriteltäviä, ehdottomia diskursseja. Diskurssien pyhyys ei siis ole Whiten ajattelussa kiinni niiden kytkennöistä substantiaalista uskontoa edustaviin uskonnollisiin instituutioihin. Postmodernin kulttuurisen logiikan mukaisesti uskonnon auktoriteetti pyhyyden ainoana legitimiin määrittelijänä on kadonnut ja jäljelle on jäänyt taistelu erilaisten pyhyyden diskurssien välille. White ei siis sinänsä kiistä modernien ”weberilaisten” sekularisaatioteoreetikkojen näkemystä siitä, että perinteisten kristillisten kirkkojen merkitys pyhän tuottajina vähenee. Hän argumentoi, että pyhän tuottamisen prosessi on nähtävä institutionaalisia ja traditionaalisia kirkkoja laajemmassa kontekstissa.<sup>275</sup>

Ajattelun sarkaa riittää silti kynnettäväksi. Esimerkiksi Hooverin ja Venturellin Durkheimin ja Weberin uudelleenluennan pohjalta luomissa uskonto-sosiologissa muotoiluissa pyrkimyksenä on ollut irtautua jyrkästä dualismista esimerkiksi pyhän ja profaanin välillä ja korostaa niiden välistä dynaamista ja vuorovaikutuksellista suhdetta. Valitettavasti kirjoittajat eivät kuitenkaan ole kyenneet tarjoamaan tilalle mitään selkeitä tutkimuksellisia työvälineitä tämän dynaamisen liikehännän analyttiseksi hahmottamiseksi.<sup>276</sup>

<sup>272</sup> Ks. Kellner 1989; Altheide & Snow 1991.

<sup>273</sup> White R. 1997, 50–51; White R. 1990; Berger, Berger & Kellner 1974.

<sup>274</sup> White R. 1997, 37–64.

<sup>275</sup> White R. 1997, 37–64. Vrt. Weber 1989.

<sup>276</sup> Hoover & Venturelli 1996, 251–265.

Kritiikkiä voidaan osoittaa myös Goethalsin, Whiten ja Hooverin ainakin implisiittisesti esiintyvälle funktionaalille uskontokäsitykselle. Tässä ajattelumallissa lähes kaikki rituaalinen ja symbolinen eli siis yhteisöllinen toiminta voidaan nähdä uskonnollisuuteisena toimintana. Tällöin on vaarana, että uskonnon käsite laajenee niin väljäksi, että se lopulta menettää kaiken selitysvoi-  
mansa. Jos siis kaikki on uskonnollista, niin mikään ei enää ole uskonnollista.<sup>277</sup>

Kolmanneksi – ja tässä palaan jälleen Hooverin ja Venturellin kritiikkiin – myös itse tutkimuskonstruktio eli postmodernin, individualistisen uskonnollisuuden ilmenemismuotojen tutkiminen modernien klassikkojen Durkheimin ja Weberin avulla asettaa omat haasteensa. On uskallettava kysyä, onko hedelmällistä tutkia jotakin ilmiötä, tässä postmodernia individualistista uskonnollisuutta, sellaisen teoriakehyksen avulla, joka lähtökohtaisesti kiistää koko ilmiön olemassaolon. Näin on esimerkiksi Durkheimin tapauksessa. Vahvaa yhteisöllisyyttä korostavassa uskontokäsityksessään Durkheim itse asiassa jopa torjuu individualistisen uskonnollisuuden olemassaolon pitäen sitä magiana. Toisaalta on myös mahdollista kysyä, voidaanko individualistinen uskonnollisuus käsitteellistää tavalla, joka mahtuu durkheimiläisen yhteisöllisyyskäsitteksen sisälle.<sup>278</sup>

Alleviivaten: tarkoituksena on tutkia medioitua uskontoa ilmiönä, jossa keskeisenä lähtökohtana on erilaisten intellektuaalisten mallien – ajatuksellisten lankojen – yhteen solmiminen, ei yhden tietyn tutkimustradition orjallinen noudattaminen. Jotta tämä olisi mahdollista, on uskallettava lukea eri tutkijoiden teksteistä hahmottuvia mediahistoriallisia ja -kulttuurisia vaiheita uudella tavalla. Ryhdynkin nyt seuraavassa esittelemään medioidun uskonnon historiaa edellä esiteltyjen ajatuksellisten mallien ja näkökulmien avulla. Jaksottelu noudattaa samaa, jo media- ja modernisaatiohistorian välisessä tarkastelussa käytettyä logiikkaa. Luvussa käsitellään ensin kirjallista painokulttuuria eli modernin kulttuurin varhaisvaihetta. Sitten siirrytään sähköisen massamedian aikaan eli varsinaiseen modernin mediakulttuurin aikaan. Lopulta päädytään postmoderniin uustelevisiön ja globaalin kaupallisen mediakulttuurin aikaan. Samoin kuin luvussa kolme myös tässä luvussa historiallinen jatkumo paikannetaan pääasiassa yhdysvaltalaisen ja suomalaisen uskonnollisen viestinnän kehitysketjujen tarkasteluun.

## 4.2 Medioidun uskonnon ”esihistoria”

Peter Horsfield osoittaa, että kulttuuriin sidottuna instituutiona myös kirkko on kulkenut Regis Debrayn, Harold Innisin ja Marshall McLuhanin kuvaileman mediahistoriallisen matkan suullisen kulttuurin ajasta kirjoitetun, painetun sanan kulttuurin kautta sähköiseen mediakulttuuriin.<sup>279</sup> Walter Ongin käsittein

<sup>277</sup> Goethals 1981; White 1997; Hoover 1997.

<sup>278</sup> Hoover & Venturelli 1996, 251–265; Durkheim 1980.

<sup>279</sup> Horsfield 1997, 169–172; Debray 1991; Innis 1951; McLuhan 1968. Myös visuaalisella kulttuurilla eli kuvilla, esineillä, kuvataiteilla ja arkkitehtuurilla on ollut oma tärkeä merkityksensä kristillisten symbolien ja merkitysten esittämisessä kirkkohistorian eri

kirkon viestinnällistä historiaa voidaankin pitää liikehdintänä suullisesta kontekstista kohti toissijaista suullista (secondary orality) kontekstia.<sup>280</sup>

Horsfield esittää, että mediahistoriallisen siirtymän ensimmäinen vaihe, muutos suullisesta kirjoituskulttuurin ja kirjoituskulttuurin omaksuminen osaksi kristillisen kirkon viestintätapaa, oli monimutkainen ja -muotoinen prosessi. Kirkossa kirjoitettuun sanaan suhtauduttiin aluksi epäluuloisesti. Näin siitäkkin huolimatta, että kirjallisella perinteellä on sinänsä ollut aina merkitystä kristinuskolle. Onhan kristinusko syntynyt juutalaisuuden pohjalle, ja juutalaisuus puolestaan nojautuu pyhiin kirjoituksiin. Kuten aina kun uusi media alkaa valata alaa, syntyi myös murroksessa suullisesta kirjoituskulttuuriin taistelu sosiokulttuurisesta vallasta. Esille nousivat kysymykset: kenellä on pääsy tietoon, kenellä on asema ja resurssit luoda merkityksiä uudessa tilanteessa.<sup>281</sup>

Mediakulttuurisen muutoksen seurauksena – näin argumentoi Horsfield – uskon sisältö määrittyi erityisestä yleiseksi. Uskonnon auktoriteettirakenne muuttui, kun apostolinen järjestys korvautui piispallisella hierarkialla. Uskon perustaksi myös muodostettiin kirjallinen kaanon ja oppi oikeasta uskosta.<sup>282</sup>

Toinen merkittävä Horsfieldin eksplikoima 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 teologisia oivalluksia saatettiin myös jäljentää ja monistaa aikaisempaa tehokkaammin.<sup>283</sup>

Niin media- kuin kirkkohistoriankin kannalta merkittävää oli, että Gutenbergin keksinnön nerokkuuden tiedosti myös saksalainen munkki Martti Luther. Naulattuaan ensin teesinsä kirkon oveen Luther alkoi myöhemmin painattaa uskonnollisia löytöjään kaikelle kansalle luettavaksi. Luther kuvaili kirjapainotaitoa “Jumalan korkeimmaksi ja ylivoimaisimmaksi armon osoitukseksi, jonka kautta evankeliumia voidaan viedä eteenpäin.”<sup>284</sup>

Käytännössä kirjapainotaito merkitsi sitä, että reformaation johtajat kykenivät jakamaan nopeammin ja tehokkaammin ajatuksiaan toisilleen ja 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.<sup>285</sup>

---

ajanjaksoina. Visuaalisen hurskauden historiasta ks. esim. Morgan 1998. Tutkimuksellisten rajaussyiden vuoksi tässä työssä mediahistoriallinen jaksottelu on kuitenkin tehty ensisijaisesti (puhutun/kirjoitetun) kielen kommunikoimisessa käytettyjen keskeisten välineiden (medioiden) pohjalta.

<sup>280</sup> Ong 1993.

<sup>281</sup> Horsfield 1997, 172–175.

<sup>282</sup> Horsfield 1997, 173.

<sup>283</sup> Horsfield 1997; Eisenstein 1991; Edwards 1994; Wuthnow 1989c.

<sup>284</sup> Eisenstein 1991, 304. Eisenstein viittaa Luther-sitaateissaan Blackin “The Printed Bible” artikkeliin. Black 1963, 432.

<sup>285</sup> Eisenstein 1991; Edwards 1994; Wuthnow 1989c.

Reformaation vaikutukset uskonnollisen moraalisen järjestyksen synty-miselle ja laajemmin koko kulttuuriselle orientoitumiselle olivat syvälliset. Reformaatiotutkimusta tutkinut Robert Wuthnow osoittaa, että uskonpuhdistus syntyi pitkälti diskursiivisessa kentässä, jossa keskeistä oli kirkon ja papiston roolien desakralisointi ja Raamatun pyhien tekstien sakralisointi. Merkitykselliseksi nousi myös yksilöjen, maallikkojen, roolin korostaminen pelastukseen tähtäävässä toiminnassa. Koko liikehdinnän ytimessä oli Lutherin oivallus pelastuksesta, joka tapahtui yksin uskosta (*sola fide*).<sup>286</sup>

Tämä pelastusopillinen tulkinta oli omiaan korostamaan yksilön ja Jumalan välistä suhdetta ohi kirkon ja papiston. Kirkkoa ja papistoa ei siten enää tarvittu samalla tavoin yhteisöllisen moraalisen siteen ylläpitäjäksi. Sen sijaan reformaattorit korostivat maallikkojen velvollisuuksia toisiaan kohtaan. Protestanttisuus siis irrotti uskonnolliset käytännöt tietyistä paikoista, kohteista ja järjestelmistä. Uskonnon kentän sisällä moraalinen järjestys nivoutui universaalien totuuden ja pelastuksen ympärille, ja tässä tilanteessa yksilö oli yksin kasvatusten Jumalansa kanssa.<sup>287</sup>

Horsfieldin argumentaatiossa uskonnollinen viestintäkulttuuri muuttui kirjalliseen viestintään nojautuvaksi kulttuuriksi, jossa keskeiseksi muotoutui yhtenäisyyden, koherenssin ja ajattelun universaalisuuden korostaminen.<sup>288</sup> Nämä olivat myös ihanteita, joiden pohjalle ajatus modernista kulttuurista lähti vähitellen 1500-luvulta rakentumaan.

Kristinusko nivoi itsensä siis jo varsin varhain kommunikaatioteknologisiin kehitysketjuihin. Vahvan siteen olemassaolo näkyi aina 1800-luvulle asti ja vaikutti esimerkiksi teknologisten keksintöjen, kuten lennättimen, haltuunotossa.<sup>289</sup> Esimerkiksi James Carey on korostanut, että 1800-luvun amerikkalaisten uudisraivaajien mielissä uskonto ja kommunikaatioteknologia punoutuivat eräänlaiseksi missionaariseksi ohjelmaksi, jossa maailma piti voittaa totuudella, ensin uskonnollisella ja sitten teknologisella.<sup>290</sup>

1900-luvun edetessä selkeät uskonnolliset diskurssit ja metaforat väistyivät vähitellen uuden mantereen julkisesta tilasta kansallisvaltion, modernin yhteiskunnan ja yksilön murroksen myötä. Durkheimin ja Weberin modernien uskontososiologisten mallien hengessä Yhdysvallat sekularisoitui ja tieteellisteknologinen ajattelu valtasi alaa uusien medioiden haltuunotossa.<sup>291</sup> 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 solidaarisuushanteen sekä tehnyt kommunikaatioteknologiasta itsestään keskuksen.<sup>292</sup>

<sup>286</sup> Wuthnow 1989c, 153.

<sup>287</sup> Wuthnow 1989c, 153.

<sup>288</sup> Horsfield 1997, 177.

<sup>289</sup> Carey 1990, 15–17.

<sup>290</sup> Carey 1990, 178; Miller 1965, 52.

<sup>291</sup> Vrt. Durkheim 1980; Weber 1989. Ensimmäinen historiallisesti merkittävä ajanjakso, jolloin uskonto alkoi väistyä julkisesta tilasta, oli luonnollisesti valistuksen aika 1700-luvulla.

<sup>292</sup> White R. 1997, 38; Carey 1990, 17.

### 4.3 Sähköinen kirkko yhdysvaltalaisessa mediakulttuurissa

#### 4.3.1 Yhdysvaltalaisen uskonnollisen television perinne

Modernin massamedian aikaan Yhdysvalloissa – valtakunnallisten televisioverkkojen perspektiivistä tarkasteltuna – kirkkojen roolina oli artikuloida uuden järjestyksen pyhät symbolit ja legitimoida radio- ja televisiomedian pääsy ihmisten koteihin, tulkitsee White. Nähtiinhän koti yksityisenä tilana yhä vahvana uskonnon toiminta-alueena. Uskonnon artikulaation ja legitimaation rooli oli annettu nimenomaisesti ns. valtaviiran suurille protestanttisille kirkkoille, joiden kanssa suuret televisioverkot tekivät yhteistyötä. Sopeutuessaan valtakunnallisten verkkojen määrittelemiin toimintakehyksiin kirkkoista tuli kansallisten verkkojen “julkisen palvelun” ihanteiden toteuttajia.<sup>293</sup>

Mediakulttuurin muutoksesta oli seurauksia myös kirkkoille itselleen. White esittää, että osana modernia (media)kulttuuria kirkot ryhtyivät häivyttämään opillisia korostuksiaan taustalle. Suurten kirkkojen itseymmärryksessä uskonnollinen pyhyys löytyi nyt kirkon seinien ulkopuolelta “sekulaarista” maailmasta, mediasta.<sup>294</sup>

Dualistinen uskontodiskurssi vahvistui. Max Weberin käsittein ilmaistuna suurten protestanttisten kirkkojen edustama medioitu kristinusko alkoi järkiperaistya 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 holistisena maailmankatsomuksellisenä järjestelmänä.<sup>295</sup>

Modernin mediakulttuurin vaiheessa massamedia liittoutui siis Yhdysvalloissa suurten protestanttisten kirkkokuntien kanssa. Peter Horsfield päätelee, että suurten ja perinteisten kirkkojen suosio valtakunnallisten verkkojen televisioviestinnän yhteistyökumppaneina johtui osittain siitä, että näillä kirkkoilla oli jo radion ajoilta vakiinnutetut mediastrategiat. Ne olivat myös teologisesti varsin turvallisia ja maltillisia yhteistyökumppaneita. Kolmantena motiivina Horsfield pitää sitä, että kun asemat rajasivat näin yhteistyökumppaninsa niiden ei tarvinnut yrittää hallita niitä lukuisia kirjavia pieniä uskonnollisia yhteisöjä ja seurakuntia, jotka olisivat innokkaasti tunkeutuneet televisioon.<sup>296</sup>

Kiteytetysti yhdysvaltalainen kristillinen radio- ja televisioviestintä voidaan jakaa Kimberly Neuendorfin mukaan neljään jaksoon:<sup>297</sup>

1. esikaupallisen uskonnollisen radion aikaan (vuoteen 1927)
2. ilmaiseksi tarjotun (sustaining time) uskonnollisen ohjelma-ajan aikaan (1927–1960)
3. maksetun uskonnollisen lähetystoiminnan sekä sähköisen kirkon aikaan (1960–1980)

<sup>293</sup> White R. 1997, 56.

<sup>294</sup> White R. 1997, 56.

<sup>295</sup> Weber (1920)1990; Hoover 1998, 38.

<sup>296</sup> Horsfield 1984, 3–4.

<sup>297</sup> Neuendorf 1990, 72.

4. uskonnollisen kaapeli- (ja satelliitti<sup>298</sup>)lähetystoiminnan aikaan – lähetysaikaa ostetaan vapailta markkinoilta (1980–).

#### 4.3.2 Postmodernin kulttuurinen murros ja sähköisen kirkon synty

Peter Horsfield ja Kimberly Neuendorf korostavat, että kristillisen televisioviestinnän tilanne alkoi muuttua voimakkaasti 1960-luvulla. Jo vuonna 1960, kaupallisen mediakilpailun kiihtyessä, televisioasemat saivat viestintää säätelevältä FCC:ltä (liittovaltion viestintäkomissiolta) mahdollisuuden ryhtyä täyttämään yleishyödyllisten ohjelmien ”kiintiöitä” 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 edullisemmaksi ja 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 kaapeliteleviotoimijaksi.<sup>299</sup>

Horsfieldin analyysissä evankelikaaliset televisio-ohjelmat antoivat näkyvyyttä konservatiivisen kristillisyyden nousulle. Ohjelmat myös vahvistivat ja lujittivat samalla tavalla ajattelevien ihmisten joukkoa tiiviimmäksi. Uskonnollisena liikkeenä evankelikaalisuus siirtyi yhteiskunnan marginaalista vähitellen keskeemmälle. Myös evankelikaalinen televisio alkoi tarjota varteenotettavaa maailmankatsomuksellista vaihtoehtoaan mediassa.<sup>300</sup> 1960- ja 1970-lukujen kirkko-, kulttuuri- ja mediahistorialliset muutokset synnyttivät näin kaksi merkittävää uskonnollisen viestinnän ilmiötä: sähköisen kirkon (electronic church) ja televisioevangelismin (televangelism).<sup>301</sup>

Sähköisen kirkon ja televisioevangelismin nousun myötä myös uskontoa ja pyhää käsittelevät diskurssit muuttuivat median julkisessa tilassa. Uusien pyhien, evankelikaalien tuottamien diskurssien vallatessa alaa syrjäytyivät

<sup>298</sup> Lisäys JSS. Lähetystoiminnan peruslähtökohta – eli se, että lähetysaikaa ostetaan vapailta markkinoilta – on kategorisointi, joka kattaa sisäänsä siis paitsi kaapelilähetystoiminnan myös satelliittilähetystoiminnan ja jopa digitaalisen lähetystoiminnan. Näin Neuendorfin luokitusjärjestelmän voidaan katsoa säilyttävän edelleen pätevyytensä.

<sup>299</sup> Horsfield 1984, 8–10; Neuendorf 1990, 77–80; Martin 1990, 67.

<sup>300</sup> Horsfield 1984, 17.

<sup>301</sup> Amerikkalainen termi televangelism on eräänlainen sanaleikkiyhdistelmä television + evangelism. Olen tässä työssä päätenyt käyttämään käännoä televisioevangelismi, sillä haluan korostaa ilmiön ismi-luonnetta. Kysymyksessä on ilmiö, joka on läheisesti kytköksissä mediakulttuuriin. Aikaisemmat suomalaiset käännökset, jotka viittaavat (televisio)saarnaamiseen assosioituvat mielestäni liian vahvasti perinteiseen (luterilaiseen) jumalanpalveluskulttuuriin. Juuri tästä assosiaatiosta televisioevangelistat pyrkivät tulkintani mukaan irtautumaan. Pikemminkin tavoitteena on luoda uskonnollisen viestinnän formaatteja, jotka ovat mahdollisimman pitkälle sopeutuneet vallitsevaan mediakulttuuriseen logiikkaan.

vähitellen myös suurten protestanttisten kirkkojen kansalaisuskonnollisuuteen viittaavat pyhät symbolit ja diskurssit. White korostaa evankelikaalien pyhiä symboleja käsittelevässä analyysissään, että televisioevangelismissa (ja evankelikaalisuudessa yleisemminkin) pyhä on liitetty kiinteästi yliluonnolliseen. Yliluonnollista on puolestaan pidetty luonteeltaan ylihistoriallisena ja -kulttuurisena ja toimintatavoiltaan välitöntä yhteyttä ihmiseen etsivänä.<sup>302</sup>

Merkittäväksi pyhän ilmenemismuodoksi evankelikaalisessa traditiossa on muodostunut profeetallinen saarnaaja, esimerkiksi televisioevangelista, joka välittää kuulijoille Jumalalta suoraan saamiaan viestejä. Sekundaarisiksi pyhiksi symboleiksi ovat Whiten argumentaatiossa luettavissa myös viestintäorganisaatiot tai kirkot, joissa karismaattinen saarnaaja vaikuttaa. Myös televisioteknologia itsessään evankeliumin palvelijana on saanut sakraaleja ulottuvuuksia, vaikka kuuluukin sinänsä sekulaariin maailmaan. Tässä Whiten ajattelu tulee varsin lähelle Goethalsin, Hooverin ja Venturellin näkemyksiä mediasta julkisena, pyhänä tilana. Televisioevangelismin pyhiin symboleihin White luokittelee vielä uskoontulemisen kokemukset, ihmistä kohdanneet Jumalan voiman kosketukset. Tätä hengellistä uudelleensyntymistä White kutsuu pyhän kokemuksen erityiseksi arkkityypiksi.<sup>303</sup>

#### 4.3.3 Uskonnollisen television katsojat ja katsomisen rituaaliset funktiot

Uskonnollisella televisiolla voidaan katsoa olevan myös erilaisia rituaalisia funktioita. Bobby Alexander ja Robert Wuthnow argumentoivat, että uskonnollinen televisio toimii – erityisesti konservatiivisesti orientoituneilla, usein iäkäämmillä ja alempiin sosiaaliluokkiin kuuluvilla katsojilla – paitsi henkilökohdallisen uskonnollisen vakaumuksen vahvistajana myös eräänlaisena virtuaalisena yhteisönä. Uskonnollinen televisio on siis eräänlainen sateenvarjo, jonka alle valitut Jumalan kansan jäsenet voivat symbolisesti kokoontua.<sup>304</sup>

Alexander korostaa, 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 oman paikkansa sekulaarissa yhteiskunnassa. Toiseksi sähköinen kirkko toimii Alexanderin mukaan katsojien uskonnollisia näkemyksiä, moraalialia ja maailmankatsomusta legitimoivana rituaalina, Wuthnown käsittein moraalisen järjestyksen rakentajana. 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 henkilökohtaista ja yhteisöllistä moraalialia ja itseluottamusta sekä luomalla identiteetti- ja samaistumismalleja.<sup>305</sup>

<sup>302</sup> White R. 1997, 58.

<sup>303</sup> White R. 1997, 58–59; Ks. myös Lesage 1998, 44–45; Goethals 1981; Goethals 1993; Hoover & Venturelli 1996.

<sup>304</sup> Wuthnow 1990, 95–98; Alexander B. 1997, 194–208.

<sup>305</sup> Alexander B. 1997, 194–208; Wuthnow 1989a. Ks. myös Day 1984, 254–255.

Nuorille, koulutetuille ja yhteiskunnallisesti menestyville sähköinen kirkko näyttäytyy koko lailla 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 lokerona amerikkalaisen yhteiskunnan sisällä. Näin ilmiö heijastaa yleisempää yhteiskunnallisten suhteiden kehitystä 1990-luvun alun Yhdysvalloissa.<sup>306</sup>

#### 4.3.4 Evankelikaalinen mediateologia – teologian ja teknologian liitto

Horsfieldin ja Neuendorfin osoittamat muutokset yhdysvaltalaisessa mediakulttuurissa – kaupallisen kilpailun kiristyminen 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 kirkkokuntien televisio-ohjelmat yhdysvaltalaisilla medioidun uskonnollisen viestinnän markkinoilla. Kaupalliset televisioasemat tekivät liiton nyt evankelikaalisten kirkkojen kanssa.<sup>307</sup> Muutokset henkisessä ilmapiirissä, kulttuurisessa ympäristössä, viestintäpolitiikassa tai tv-alalla 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?

Alister McGrath luonnehtii Modernin teologian ensyklopediassaan evankelikaalisuutta seuraavasti<sup>308</sup>:

- Evankelikaalisuus (Termi on suomennettu teoksessa evankelikalismiksi ja sillä tarkoitetaan sekä teologista ajattelutapaa että historiallista liikettä.) korostaa persoonallista kokemusta tai sisäistä uskoa, ei niinkään sakramentaalisuutta tai muodollista kuulumista tiettyyn kirkkoon tai muuhun kirkolliseen järjestöön.
- Liikkeelle ominaista on vahva luottamus armoon. Armo ymmärretään Jumalan suopeutena, jonka ihminen ottaa vastaan ilman ansioita uskossa ilman inhimillisten järjestelmien välitystä.
- Evankelikaalisuus ammentaa kristillisiä totuuksia koskevat tulkintansa suoraan Raamatusta. Se ei siis korosta perinnettä, instituutioita, kokemusta tai järkeä totuuden välittäjänä tai ymmärrettäväksi tekijänä.
- Evankelikalismi painottaa evankelioimisen kiireellisyyttä maailmanlaajuisena toimintana. Sen kaikkien oppien lähtökohtana on periaatteellinen sitoutuminen evankeliumiin.

Yksityiskohtaisemmin tarkasteltuna evankelikaalisesta teologiasta ja kulttuurisesta orientaatiosta voidaan löytää monia piirteitä,<sup>309</sup> jotka ovat edesauttaneet

<sup>306</sup> Wuthnow 1990, 98.

<sup>307</sup> Neuendorf 1990, 77–83; Horsfield 1984, 8–17.

<sup>308</sup> McGrath 2000, 171.



evangelikaalisuuden sopeutumista muuttuvaan yhteiskunnalliseen ja mediakulttuuriseen tilanteeseen. Ne ovat myös piirteitä, jotka ovat helpottaneet kaupallisen television välineellistä haltuunottoa evangelikaalisuuden piirissä.

Evangelikaalien ja median suhdetta tutkinut Quentin Schultze argumentoi, että yhtenä keskeisenä evangelikaalien kulttuurista sopeutumista edesauttaneena seikkana on pidettävä sitä, että evangelikaalisuus on kulttuurisesti hyvin tulevaisuusorientoitunutta. Liikkeen uskonnollista historiaa tai perinteitä ei korosteta, toisin kuin katolisessa ja isoissa protestanttisissa kirkoissa. Toiseksi Schultze nostaa esille evangelikaalisuuden suhteen teknologiaan. Nykyisyys- ja tulevaisuushorisontista käsin seuraa luontevasti, että liikkeessä suhtaudutaan hyvin ennakkoluulottomasti – Schultzen argumentaatiossa jopa kritiikittömästi – teknologiaan ja sen tuomiin mahdollisuuksiin.<sup>310</sup>

Kolmantena kulttuurisena piirteenä Schultze mainitsee, että evangelikaalisuudessa on erityinen pyrkimys popularisoida omaa uskonnollista kulttuuria. Tästä seuraa, että ”uskonnollisen” evangelikaalisen kulttuurin on helppompi sulautua osaksi ”sekulaaria” mediakulttuuria. Keskeisinä sillanrakentajina evangelikaalisen kulttuurin ja ”sekulaarin” mediakulttuurin välillä ovat yksilöt. Schultze kuvaakin evangelikaalisuutta liikkeenä ja ilmiönä, joka on organisoitunut varsin vahvasti yksittäisten merkittävien karismaattisten puhujien ja saarnaajien ympärille. Evangelikaalisuudessa yksilö-yhteisö-side on luonteeltaan hyvin individualistinen. Uskovat kiinnittyvät evangelikaalisiin yhteisöihinsä vahvojen johtajiensa välityksellä.<sup>311</sup>

#### 4.3.5 Sähköinen kirkko uskonnollisuuden muokkaajana

Yhdessä yleiset teologiset korostukset ja kulttuurinen orientaatio ovat muokanneet evangelikaalisuudesta suuntausta, jossa televisio on nähty enemmänkin mahdollisuutena kuin uhkana liikkeen uskonnolliselle toiminnalle. Henkilökohtaisen uskon korostaminen ja Raamatussa ilmaistun lähetyskäsken noudattaminen ovat toimineet motivoivina kimmokkeina uskonnollisessa broadcasting-toiminnassa. Itse mediateknologiaakaan ei ole nähty moraalisesti uhkaavana, kuten joissain muissa protestanttisissa kirkoissa. Suhde teknologiaan on ollut ennen kaikkea utilitaristinen. Mediateknologian moraalit nojaa tällaisessa ajattelussa sen käyttäjän ja tämän tarkoitusperien moraaliiin.<sup>312</sup>

David Altheiden ja Robert Snown tulkinnessa evangelikaalien teologian, etiikan ja kulttuuristen käytäntöjen varsin selkeä ja kompleksista problematisointia välttävä luonne on tehnyt niille myös helpommaksi nivoa itsensä osaksi postmodernin television medialogiikkaa. Evangelikaalit ovatkin olleet suuria protestanttisia kirkkoja ennakkoluulottomampia muokkaamaan ohjel-

<sup>309</sup> Amerikkalaista konservatiivis-fundamentalistista evangelikaalista kristillisyyttä tarkastelee varsin kattavasti Ammerman 1998, 55–113. Käytännössä evangelikaalit jakautuvat luonnollisesti lukuisiin kirkkoihin ja kirkkokuntiin. Yhtä selkeää teologiaa ei siis ole löydettävissä. Esittelen seuraavassa kuitenkin joitakin yleisiä piirteitä, joita useimpien evangelikaalien katsotaan ainakin jollakin tavalla edustavan.

<sup>310</sup> Schultze 1996, 68–69; Lesage 1998, 21–49.

<sup>311</sup> Schultze 1996, 69–70; Lesage 1998, 35–38.

<sup>312</sup> Horsfield 1984, 18; Schultze 1996, 69.

mistaan muodollisesti enemmän “sekulaarien ohjelmien” kaltaisia.<sup>313</sup> Myös Horsfield esittää, että 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 terapeutisia 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.<sup>314</sup>

Postmodernin mediakulttuurin vahvistumisen myötä evankelikaalien uskonnollisiin ohjelmiin on ryhdytty sisällyttämään myös enemmän uustelevisiomaisia, showmaisia ja speaktaakkelinomaisia piirteitä. Televisiosaarnaajien ja tähtivieraiden roolit ovat korostuneet. On syntynyt uskonnollisia televisiopersonallisuuksia. 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.<sup>315</sup> 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.”<sup>316</sup>

Gregor Goethalsin käsittein sähköinen kirkko on ryhtynyt toteuttamaan uskontonsa manifestoituja rooleja ja keskeisiä funktioita ensisijaisesti postmodernin television medialogiikan keinoin.<sup>317</sup> Näin se on sulautunut osaksi valitsevaa mediakulttuuria ja samalla – kärjistäen ilmaistuna – myös sekulaaria mediauskonnollisuutta.

Uskonnollisuuden muokkaajana sähköistä kirkkoa merkittävämpi rooli näyttäisi kuitenkin olevan mediakulttuurilla kokonaisuudessaan ja televisiolla sen erityisenä osana. Altheide 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 yksinkertaisia 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. Taka-alalle

<sup>313</sup> Altheide & Snow 1991, 209–216.

<sup>314</sup> Horsfield 1984, 19; Altheide & Snow 1991, 210; Bruce 1990b, 83–90; White M. 1992, 110–144; Hoover 1990b, 214–222.

<sup>315</sup> Horsfield 1984, 19; Altheide & Snow 1991, 207; Bruce 1990b, 67–95.

<sup>316</sup> Horsfield 1984, 19.

<sup>317</sup> Ks. Goethals 1993, 28–29.

jäävät tällöin periaatteisiin nojautuva abstrakti teologia ja sielun lopulliseen pelastukseen tähtäävä viestintä. Mediakulttuurin muovaamassa uskonnollisuudessa pyrkimyksenä on etsiä sosiaalista turvallisuutta, ei niinkään ikuista elämää, Altheide ja Snow kiteyttävät.<sup>318</sup>

Yhdysvaltalaisen kristillisen viestinnän kehitysketjujen seuraaminen mediahistoriallisesta ja -kulttuurisesta perspektiivistä osoittaa, että yhdysvaltalaisessa uskonnollisessa kulttuurissa ja orientaatioissa on tapahtunut syvälinen muutos. Tämä muutos on tapahtunut siirryttäessä modernista postmoderniin mediakulttuuriin. Se 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 televisioevankelistat. Instituutioiden tasolla tapahtunut muutos on heijastunut myös mediassa esiintyvän uskonnollisuuden teologisiin sisältöihin ja pyhiin symboleihin. Yhdysvalloissa postmodernissa mediakulttuurissa 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 dramaattisilla ulottuvuutta korostavilla postmodernia dialogiikkaa noudattavilla uskonnollisilla mediaspektaakkeleilla.<sup>319</sup>

Edellä esitellyt muutokset mediassa ja siihen sopeutuneessa uskonnollisuudessa ilmentävät myös syväisemmällä ja yleisemmällä tasolla muutoksia Horsfieldin käsittein mediakulttuurin moraalisisissa rakenteissa tai Wuthnown termein moraalisisissa järjestyksissä.<sup>320</sup> Horsfieldin erittelyssä mediakulttuurissa (uudelleen) muotoutunutta moraalista rakennetta luonnehtivat seuraavat seikat: 1) Näkemys moraalien irrallisuudesta suhteessa absoluuttisiin imperatiiveihin. 2) Halu *kuluttaa* informaatiota sen itsensä vuoksi. 3) Kyvyttömyys tehdä eroja erilaisten arvojen ja näitä koskevan informaation välillä. 4) Kannustimien ja yllykkeiden puute elää sellaisen moraalisen rakenteen mukaisesti, jossa moraalinen informaatio muodostaa tietyn kokonaisuuden. 5) Jatkuva informaation liike, joka tekee moraalisten rakenteiden kestäväen kehittämisen ongelmalliseksi. 6) Puutteellinen kyky luoda ympärille tilaa ja hiljaisuutta, mikä vaikeuttaa moraalisten rakenteiden/ järjestyksien ja arvojen olemassaolon huomamista.<sup>321</sup>

Olisi ehdottomasti determinististä liioittelua väittää, että koko uskonnollisen viestinnän ja sen tuottamien sisältöjen sekä muuntuneiden moraalisten rakenteiden muutosprosessin alkuunpanijana, ylläpitäjänä ja suuntaajana olisi ainoastaan televisio tai edes mediakulttuuri. Kysymys on luonnollisesti hyvin

<sup>318</sup> Altheide & Snow 1991, 213–216. Televisiosaarnaajailmiön kriittisestä analyysistä ks. myös Luostarinen 1987, 63–65; Horsfield 1997, 179–180; Kintz & Lesage 1998.

<sup>319</sup> Ks. Horsfield 1984.

<sup>320</sup> Ks. Horsfield 1997; Wuthnow 1989a.

<sup>321</sup> Horsfield 1997, 180.

monimutkaisesta kulttuurisesta muutoksesta, jonka juuria on löydettävissä myös muista kulttuurisista ja yhteiskunnallisista kehitysketjuista. Jos kuitenkin lähtökohtaiseksi ajatukseksi hyväksytään näkemys, että erityisesti postmodernia (1960-luvun jälkeistä) aikaa leimaa mediateknologioiden keskeinen rooli ympäröivän kulttuurin ja ihmisten toimintatapojen kontekstina ja muokkaajana, olisi pikemminkin erikoista, jos tällä mediakulttuurisella muutoksella ei olisi minkäänlaista vaikutusta uskonnollisten käytäntöjen tai uskonnollisten instituutioiden ja niissä syntyvien moraalisten järjestysten toimintatapojen muovautumiseen. Päinvastaista osoittavat myös Horsfieldin, Altheiden & Snown kuin Robert Whitenkin aihetta koskevat tutkimukset.<sup>322</sup>

## 4.4 Suomalaisen medioidun uskonnon metamorfooseja

### 4.4.1 Yleisradio suomalaisen mediakulttuurin muovaajana

Suomalaista uskonnollisen televisioviestinnän tilannetta luonnehtii keskeisesti se, että ohjelmatoiminnasta vastaa etenkin valtakunnallisella tasolla (Yleisradiossa) lähes yksinomaan Kirkon tiedotuskeskus tiiviissä yhteistyössä Yleisradion kanssa.<sup>323</sup> Muut kirkolliset toimijat, esimerkiksi kirkon sisällä vaikuttavat herätysliikkeet, eivät ole näin ollen joko halunneet tai kyenneet kehittämään omaa itsenäistä uskonnollista televisioviestintäänsä kovinkaan laajoissa puitteissa.<sup>324</sup>

Tilanteemme poikkeaa 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.<sup>325</sup> 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 kritikoitu kerran vakiintuneiden ohjelmaformaattien liiallisestakin kunnioittamisesta. Ohjelmagenreinä hartaudet ja televisiojumalanpalvelukset ovat yhä säilyttäneet keskeisen asemansa kirkon tarjoamana uskonnollisen televisio-ohjelman lajityyppinä valtakunnallisessa televisio-verkossa.<sup>326</sup>

<sup>322</sup> Horsfield 1984; Altheide & Snow 1991; White, R. 1997.

<sup>323</sup> Johdatuksia suomalaisen sähköisen kristillisen viestinnän historiaan ks. esim. Heikkilä & Lampinen 1982, 204–226; Lampinen 1985; Sundback 1987, 109–120.

<sup>324</sup> Halua itsenäisen sähköisen viestinnän kehittämiseen on ilmeisesti ollut. Ks. esim. viidenteen herätysliikkeeseen lukeutuvan Kansanlähetysten EWC-hanke. Lehikoinen 1997.

<sup>325</sup> Medioidun kristillisen viestinnän vertailusta kansainvälisestä perspektiivistä ks. esim. Shegog 1990; Elvy 1991.

<sup>326</sup> Sähköisen kirkon tuottaman uskonnollisen viestinnän kritiikistä ks. esim. Horsfield 1984; Fore 1987. Suomalaisen kristillisen viestinnän kritiikistä ks. Lehikoinen 1997, 17, 22, 27–28.

Suomessa medioidun kristillisen viestinnän historia voidaan tiivistää seuraavanlaisiin mediahistoriallisiin jaksoihin:

- Radiohistorian pioneerivaihe. Muodostuu 1920–1930-luvuista. Yleisradio alkaa lähettää ensin radiojumalanpalveluksia ja sitten hartauksia (aamuhartauksia vuonna 1932 ja iltahartauksia vuonna 1938).
- Televisiohistorian alku, 1950-luku. Televisiojumalanpalvelukset alkavat Yleisradiossa.
- Murrosvaihe, 1960-luku. Saarnasensuurikiista, Yleisradio pyrkii siirtämään kirkon uskonnolliset ohjelmat journalistisen kontrollinsa alle. Kiista päättyy kompromissiin. Perustetaan hartausohjelmien valvontaelin vuonna 1967. Samassa prosessissa kirkko myös pyrkii vahvistamaan rooliaan viestijänä. Kirkon tiedotuskeskus perustetaan vuonna 1966.
- Kaupallisen kilpailun vapautumisvaihe. Sähköinen kristillinen viestintä laajenee valtakunnalliselta tasolta myös paikalliseksi. Samalla toimijoiden määrä kasvaa ja osa toiminnasta alkaa kanavoitua kirkon virallisen tiedotusorganisaation, Kirkon tiedotuskeskuksen, ohi. Paikallisradiotoiminta alkaa vuonna 1985. Seurakunnat ja järjestöt ryhtyvät tuottamaan itsenäisesti uskonnollisia ohjelmia paikallisradioihin ja pienimuotoisesti myös paikallistelevisioihin. Vuonna 1997 Helsinkiin perustetaan ensimmäinen kristillinen paikallisradioasema, Radio Dei. Toiminta laajenee vuonna 1999, jolloin liikenneministeriö myöntää toimiluvat Radio Dein omistajalle Kristillinen Media Oy:lle Oulun, Turun, Tampereen, Lahden ja Hämeenlinnan kristillisille paikallisradioille. Jyväskylässä vuonna 1999 toimiluvan saa Genesis Ky, joka radio-  
taajuudellaan lähettää Radio Dein ohjelmaa.

#### 4.4.2 Yleisradion ja kirkon yhteiset intressit

Yleisradion ja evankelisluterilaisen kirkon yhteinen taival alkoi radiojumalanpalveluksista varsin varhain radiohistorian alkuvaiheessa 1920-luvulla, kun Yleisradio otti uskonnolliset ohjelmat ohjelmistonsa heti ohjelmatoiminnan alettua vuonna 1926.<sup>327</sup> 1920-luvun suomalainen Yleisradio edusti vahvasti julkisen palvelun ideologiaa. Se oli sitoutunut palvelemaan baumanilaisessa modernin (media)kulttuurin hengessä kansan valistuksen ja sivistyksen päämääriä kansallisen kulttuurisen ja taloudellisen eliitin määrittelemällä tavalla. Careyn rituaaliseen kommunikaationäkemykseen viitaten voidaan esittää, että suomalainen Yleisradio oli sitoutunut luomaan ja lujittamaan kansakunnan (porvarillista) yhteyttä ja yhtenäisyyttä.<sup>328</sup>

Yleisradiohistorioitsija Eino Lyytinen korostaa, että tehtävä nähtiin tarpeelliseksi siksi, että Suomi oli vasta edellisellä vuosikymmenellä itsenäistynyt ja heti sen jälkeen syöksynyt veriseen kansakuntaa syvästi kahtia jakaneeseen sisällissotaan. Nuori pahoin repeytynyt kansakunta tarvitsi yhtenäistäjänsä ja elämän olosuhteittensa parantajaa. Tätä kansakuntaa kokoavaa kertomusta Yleisradio ryhtyi kertomaan, ja tähän kertomukseen myös kirkko julkisessa tilassa ryhtyi nivomaan itseään.<sup>329</sup>

<sup>327</sup> Nieminen 1994, 9. Ensimmäisen kerran Suomessa kuultiin radiovälitteinen saarna Helsingin Pataljoonan radiopajasta joulupäivänä 1924. 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 O.Y. Suomen Yleisradio – A.B. Finlands Rundradio. Tämän yhtiön ensimmäinen lähetys kuultiin syyskuussa 1926.

<sup>328</sup> Vrt. Bauman 1996; Carey 1990.

<sup>329</sup> Lyytinen 1996, 52–53.

Jumalanpalvelukset olivat aluksi radion suosituimpia ohjelmia. Ei siis ihme, että jumalanpalvelusten merkityksestä vallitsi yleinen yksimielisyys niin kirkon, Yleisradion kuin yleisönkin piirissä.<sup>330</sup> Se taas, että Yleisradio ”valtiollisena” instituutiona ryhtyi tekemään yhteistyötä näkyvimmin evankelisluterilaisen kirkon kanssa, johtui pitkälti luterilaisen kirkon ja valtion historiallisista yhteyksistä. Oma merkityksensä oli myös sillä, että luterilaiseen kirkkoon kuului 96 % väestöstä.<sup>331</sup>

Uutena välineenä radio tarjosi kirkolle merkityksellisen julkisen tilan nuorkirkollisesti sävyttyneen kansankirkollisen tehtävän kommunikoimiseksi.<sup>332</sup> Robert Whiten termin diskursiivisesti tarkasteltuna 1920-luvun radioissa julkisessa tilassa sakraaleiksi eli pyhiksi nousivat ennen kaikkea kansakuntaa henkisesti (hengellisesti) ja aineellisesti eheyttävät diskurssit.<sup>333</sup> Näiden pyhien diskurssien tuottamiseen osallistuessaan valkoiseen Suomeen samais- tunut kirkko löysi paikkansa uudessa mediainstituutiossa ja syntymässä olevassa mediakulttuurissa.<sup>334</sup>

Pian kirkko halusi laajentaa ohjelmatoimintaansa Yleisradiossa. Jumalanpalvelusten lisäksi kirkossa etenkin nuorkirkolliset alkoivat vaatia myös hartausohjelmia radioon. Kirkon sinnikästä kampanjointia aamu- ja iltahartauksien saamiseksi Yleisradioon voidaan tulkita pyrkimyksenä päästä osalliseksi vahvemmin suomalaiseen julkiseen tilaan. Kun sitten tämänkaltainen yhteistyö Yleisradion kanssa aloitettiin vuonna 1932 ja laajennettiin vuonna 1938, hartauksilla voidaan ajatella olleen myös rituaalisia funktioita. Ne tarjosivat uuden väylän kirkolle toteuttaa Gregor Goethalsin käsittein sekä latenteja että manifestoituja roolejaan ja tehtäviään.<sup>335</sup>

Radiohartauksissa kirkolla oli ainakin periaatteessa mahdollisuus saavuttaa passiivisia jäseniään, ja 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 selkärangan.<sup>336</sup> Taisto

<sup>330</sup> Lehtikoinen 1997, 14–15; Lyytinen 1996, 118.

<sup>331</sup> Lehtikoinen 1997, 13. Tässä yhteydessä mainittakoon, että ortodoksia jumalanpalveluksia alettiin lähettää Yleisradiosta vuonna 1931. Vapaakirkolliset puolestaan tulivat mukaan hartaus- ja jumalanpalvelusohjelmiin vuonna 1939.

<sup>332</sup> Nuorkirkollinen liike. Sen perustivat ns. Lauantaisuran teologit, muun muassa Lauri Ingman, Erkki Kaila, Jaakko Gummerus, Antti J. Pietilä ja Paavo Virkkunen. Liike pyrki ensisijaisesti tehostamaan kirkollista valistustyötä yhteiskunnassa. Teologisia vaikutteita se ammensi saksalaisesta kulttuuriprotestantismista ja ruotsalaisesta nuorkirkollisesta liikkeestä. Kulttuuriprotestantismin hengessä keskeiseksi nostettiin nyt metafysiikan sijasta kristinuskon eettinen luonne. Uudelleen määritelty uskonihanne soveltui hyvin ajankohdan suomalaiseen yhteiskunnalliseen tilanteeseen. Murtorinne 1977, 7–9; Veikkola 1977, 28–29; Heininen & Heikkilä 1996, 217–221. Vrt. myös Murtorinne & Heikkilä 1980.

<sup>333</sup> Ks. White R. 1997.

<sup>334</sup> Kirkon poliittisesta roolista itsenäisessä Suomessa ks. esim. Seppo 1999, 10–52; Juva 1977.

<sup>335</sup> Ks. Goethals 1993, 28; Nieminen 1994; Nieminen 1999.

<sup>336</sup> Goethals 1993, 28; Nieminen 1999.

Lehikoinen onkin esittänyt, että kirkko toimi radioaalloilla eräänlaisena “eetteriin siirrettynä elektronisena seurakuntana”, jonka ohjelmatyypit; jumalanpalvelukset ja radiohartaudet, nousivat ensisijaisesti seurakunnallisesta kontekstista. Tämä Lehikoisen nimeämä “klassinen” kausi ulottui radiossa aina 1980-luvulle asti.<sup>337</sup>

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 luoja tehtäviä.<sup>338</sup> Samalla sitä pidettiin tekniikan mentaliteettihistoriaa tutkineen Hannu Salmen mukaan perheen ja kodin kehittäjänä ja viihdyttäjänä. Kykenihän televisio rikastuttamaan visuaalisilla kuvillaan perheen totuttua elämänrytmiä. Uutena välineenä televisio herätti kirkossa paitsi toiveita myös pelkoja. Erityistä huolta kannettiin television moraalia rapauttavasta vaikutuksesta.<sup>339</sup>

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. Televisio olisi näin ollen voinut tarjota uudenlaisen julkisen tilan muun muassa kirkon uususkansakirkollisten diskurssien kommunikoimiseksi. 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.<sup>340</sup>

#### 4.4.3 Mediakulttuuri ja kirkko kriisissä

Yhteistyö kirkon ja Yleisradion välillä jatkui alun linjausten muotoutumisen jälkeen 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. Suurin konflikti Reporadion aikakaudella kirkon ja Yleisradion välillä syttyi ns. saarnasensuurikiistasta. Yleisradion tavoitteeksi nousi uuden informatiivisen ohjelmapolitiikan linjan mukaisesti pyrkimys asettaa myös kirkon televisiojumalanpalvelukset ja hartauspuheet ennakkotarkastusten alaisiksi. Näin itse asiassa vasta Reporadion aikana Yleisradiossa nostettiin uskonnolliset ohjelmat perusteellisen pohdinnan kohteiksi. Tätä ennen Yleisradiossa oli ajateltu, että kirkko oli itse pätevin hoitamaan kristillisen viestinnän järjestelyjä. Näin ollen

<sup>337</sup> Lehikoinen 1997, 17.

<sup>338</sup> Television alkuvaiheista Suomen Yleisradion historiassa ks. esim. Salokangas 1996, 123–148.

<sup>339</sup> Salmi 1996, 171–173, 165–166.

<sup>340</sup> Salmi 1996, 166.

Yleisradio oli myös tyytynyt delegoimaan uskonnollisten ohjelmien hoidon kirkon, eli käytännössä SKSK:n vastuulle. Kimmokkeena uskonnollisten ohjelmien roolin ja aseman selvittämiseen toimi se, että Suomessa uskonnollisten ohjelmien tuotanto oli järjestetty varsin poikkeavalla tavalla verrattuna esimerkiksi muihin Pohjoismaihin, joissa radioyhtiöt olivat pitäneet uskonnolliset ohjelmat ”omissa käsissään” ja tuottaneet ohjelmat omilla sisäisillä toimituksillaan.<sup>341</sup>

Yleisradion päätös asettaa uskonnolliset ohjelmat ennakkotarkastuksen alaisiksi synnytti valtavan hälyn kirkossa, maan lehdistössä ja jopa eduskunnassa. Lopulta kädenvääntö ratkaistiin kompromissilla. Yleisradio päätti perustaa vuonna 1967 erityisen hartausohjelmien valvontaelimen, johon koottiin luterilaisen ja ortodoksisen kirkon sekä vapaiden seurakuntien ja Yleisradion edustajia. Valvonta siis toteutettiin lopulta, mutta toisin kuin Yleisradiossa oli aluksi ajateltu. Todellisuudessa Yleisradion mahdollisuudet puuttua saarnojen tai hartauksien sisältöihin jäivät Yleisradion historian tutkijan Raimo Salokankaan mukaan varsin vähäisiksi.<sup>342</sup>

Käytännössä valvontaelin toimi (ja toimii yhä) niin, että se hyväksyi Kirkon viestintäorganisaation, tiedotuskeskuksen valmistelemat jumalanpalvelusten lähetysuunnitelmat ja hartausohjelmien peruslinjat, kestot ja lähetysajat. Hartausohjelmien valvontaelin päätti myös puhujaluettelosta ja eri kirkkokuntien esiintymismääristä. Lisäksi se käsitteli ohjelmia koskevat valitukset.<sup>343</sup>

1960-luvun (media)kulttuurisessa myllerryksessä kirkko joutui ankaran 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.<sup>344</sup> 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.<sup>345</sup>

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.<sup>346</sup>

<sup>341</sup> Castrén 1992, 13–14.

<sup>342</sup> Salokangas 1996, 175–177. Saarnasensuurikiistasta ks. myös Nieminen 1999, 131–135.

<sup>343</sup> Lehikoinen 1997, 20; Castrén 1992, 14–15.

<sup>344</sup> Murtorinne 1977, 22–23.

<sup>345</sup> Vrt. Robert Whiten analysoima 1960-luvun pyhien diskurssien taistelu Yhdysvalloissa. White R. 1997, 52–54.

<sup>346</sup> Heininen & Heikkilä 1996, 241.



Virallisen uskankirkollisen näkemyksen mukaisesti kirkon oli yritettävä orientoitua entistä paremmin yhteiskuntaan ja julistamisen asemesta korostettava keskustelun ja osallistumisen merkitystä, esittää Murtorinne. Kun kirkon paikka julkisessa tilassa alkoi käydä yhä ahtaammaksi, oli edellä mainittujen tavoitteiden toteuttaminen entistä hankalampaa. Virallisen kirkon oli myös puolustettava itseään. Kuohunnan keskelläkin uskankirkollinen linja säilytti kuitenkin paikkansa kirkon sisällä ja myllerryksen jälkeen onnistui jopa vahvistamaan asemaansa, kannatettiinhan sitä pitkälti myös kirkon päättävissä elimissä. Seurauksena oli, että uskankirkollinen ajattelu vakiintui seuraavina vuosikymmeninä koko evankelisluterilaisen kirkkoinstituution valtavirtauman ajattelukehykseksi.<sup>347</sup>

#### 4.4.4 Kirkko vahvistaa rooliaan kansankirkollisena viestijänä

Vuonna 1966 kirkko päätti kansankirkollisen toimintastrategiansa mukaisesti 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 kirkkoinstituutioon löyhemmin liittyville jäsenille.<sup>348</sup>

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.<sup>349</sup>

Myrskyisän 1960-luvun jälkeen kuohunta myös kirkon ja Yleisradion ympärillä laantui vähitellen. Se ei kuitenkaan tyyntynyt kokonaan. Jäljelle jäi jännite monien kirkon sisäisten liikkeiden ja kristillisten piirien sekä Yleisradion välille. Lehikoinen erittelee jännitteiden syitä seuraavasti: Ensinnäkin 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 hartausohjelmien keskitettyä kontrollia, koska sen koettiin sulkevan joiltakin kirkollisilta piireiltä mahdollisuudet päästä eetteriin.

<sup>347</sup> Murtorinne 1977, 23–25; Heininen & Heikkilä 1996, 239–241; Heino 1988, 12–15.

<sup>348</sup> Lehikoinen 1997, 63–64. KT:n eli Kirkon tiedotuskeskuksen synnystä ja vaiheista sekä KT:n ja Yleisradion suhteista ks. myös Jääskeläinen 1992.

<sup>349</sup> Salo 1992, 11–12; Janhonen 1992, 24–30.

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 %.<sup>350</sup>

#### 4.4.5 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-taloudelliset teknologiset suhdanteet muuttuivat. Paleotelevisio sai haastajakseen uustelevisio. Kilpailu mediamaailmassa koveni. Teknologisina keksintöinä kaapelitelevisio ja satelliittit nousivat uhkaamaan perinteistä eurooppalaista ja suomalaista yleisradiojärjestelmää. Yleisradio vastasi kilpailuun perustamalla yhdessä MTV: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. Tässä prosessissa suomalaisen televisiohistorian alkuvaiheessa Yleisradion sisälle rakennettu kaupallinen tv-kanava sai vihdoin kauan odottamansa itsenäisyyden.<sup>351</sup>

Kirkon harjoittamassa televisioviestinnässä ei ole juurikaan nähtävissä merkkejä mediakulttuurisesta murroksesta, siirtymästä paleotelevisio ajasta uustelevisioon. Tosin paikallisteleviointoa kohtaan on herännyt jonkinlaista kiinnostusta. Yhtenä syynä seurakuntien ja kirkon sisällä vaikuttavien järjestöjen varsin laimeaan intoon hyödyntää televisiota välineenä voidaan pitää resurssien puutetta. Vaatiihan televisiotyö aivan eri tavoin taloudellista ja 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 kaapeliteleviiossa kerran pari vuodessa.<sup>352</sup>

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.<sup>353</sup> Mainittava on myös helluntailaisen Hyvä Sanoma Radion ja Television tuottama Tarjolla elämä -ohjelma pääkaupunkiseudun paikallisteleviiossa PTV:llä. Ohjelmia 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 merkittävästi osin

<sup>350</sup> Lehikoinen 1997, 22–23.

<sup>351</sup> Salokangas 1996, 343–344, 388–415.

<sup>352</sup> Peura 1991, 94–97; Heino, Salonen, Rusama & Ahonen 1997. Vuonna 1999 ohjelmaa tuottavien seurakuntien määrä oli tosin laskenut 34 seurakuntaan ja viiteen seurakuntayhtymään. Salonen, Kääriäinen & Niemelä 2000, 174.

<sup>353</sup> KRTL Media Uutiset. 1/1999.

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 jaettiin kolmeen pisteeseen: 1) Yleisradion Vaasan toimittukseen, johon on sijoitettu ohjelmien tuottaja. 2) TV2:n Tampereen toimittukseen, jossa sijaitsee ohjelmia tuottava toimitus. 3) Helsinkiin, jossa sijaitsee Kirkon tiedotuskeskuksen televisiotoimitus, joka taas huolehtii hartauksien ja jumalanpalvelusten sisällöstä.<sup>354</sup>

Kirkon tiedotuskeskuksen ja Yleisradion ulkopuolisista toimijoista mainittakoon erityisesti toimittaja ja pastori Olli Valtonen, jonka tekemiä elämäkatsomukseen ja arvoihin keskittyviä Sielun peili-ohjelmia lähetettiin Yleisradiossa 1990-luvun 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 MTV:lle aluksi kiellettyä.<sup>355</sup> Vasta oma kanava ja toimilupa vuonna 1993 tekivät MTV3:sta täysivaltaisen toimijan uskonnollisen viestinnän tarjoajana.<sup>356</sup>

Eräänlaista uudenlaista vaihetta suomalaisen kristillisen viestinnän historiassa voidaan silti lähteä varovasti punomaan juuri MTV:n 1980-luvun kristillisiä ohjelmia tarkastelemalla. Tuolloin uudenlaisia jumalanpalvelus- ja hartausgenrestä poikkeavia kristillisiä televisio-ohjelmia Suomessa ryhtyi tekemään MTV:n oma erikoistoimittaja Riittasisko Räike (ent. Jukkala-Benisch). Räkkeen 1980-luvun Kuule sinua rakastetaan ja 1990-luvun Takaovi-ohjelmat ovat olleet luomassa linjauksia kristilliselle makasiiniohjelmatyypille, joka pyrkii formaattinsa kautta lähestymään selkeämmin ajan postmodernin television medialogiikkaa.<sup>357</sup> 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 Tuomasmesuliikkeen syntyä Helsinkiin.<sup>358</sup>

<sup>354</sup> Heino, Salonen, Rusama & Ahonen 1997, 203–205.

<sup>355</sup> MTV3 vasta vuodesta 1993.

<sup>356</sup> Salokangas 1996, 135, 428–431, 437.

<sup>357</sup> Räkkeen (ent. Jukkala-Benisch) ensimmäinen selkeästi kristillinen ohjelma MTV:llä oli dokumentti ”Ritun stoori”. Ohjelma sai runsaasti katsojia ja vahvaa palautetta ja nostatti myös julkista mediakeskustelua 1980-luvun lehdistössä toimien näin ennakkoluulojen murtajana kaupallistuvassa suomalaisessa mediakulttuurissa. Räike 21.4.1999.

<sup>358</sup> Kotimaa Nro. 4, 29.1.1999; Niinistö 2000; Peräaho 2001.

#### 4.4.6 Uskonnolliset diskurssit hajoavat

Suomen evankelisluterilaisen kansankirkon paikkaa julkisessa tilassa ovat muovanneet niin yhteiskunnalliset, kulttuuriset kuin mediakulttuurisetkin muutokset. Kirkon merkitys kansakunnan yhtenäisyyden kertomuksen ja moraalisen järjestyksen rakentajana ja symbolina huipentui sotavuosiin. Sen jälkeen se alkoi kuitenkin marginalisoitua, kun yhtenäisyyden diskurssit ja symbolit korvautuivat uusilla 1960-luvun lopun ja 1970-luvun pyhillä vapauden ja tasa-arvon diskursseilla ja symboleilla. Evankelisluterilaisen kirkon rooli on siis julkisessa tilassa häipynyt taustalle. Ilmiön ainoa tulkintamahdollisuus ei kuitenkaan ole sekularismi, vääjämätön ja yksiselitteinen maallistuminen ja pyhän/yliluonnollisen katoaminen julkisesta tilasta, kuten modernit uskontososiologit ovat esittäneet.<sup>359</sup>

1990-luvulle tultaessa myös suomalaisessa julkisessa tilassa on havaittavissa pyhän ja uskonnon kategorioiden uudenlainen esiinmarssi. Tilanne on haasteellinen kansankirkolle. Toisaalta pyhään, rituaaliin, uskontoon ja yli-luonnolliseen liittyvät diskurssit saavat postmodernissa julkisessa tilassa aikaisempaa enemmän sijaa. Tämä näkyy esimerkiksi kanavien ohjelmatarjonnassa.<sup>360</sup> Näitä diskursseja tuottavat ja määrittelevät kuitenkin mediassa ensisijaisesti muut kuin evankelisluterilaisen 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 koulu-laitokseen verrattavana instituutiona, johon kohdistettu kiinnostus julkisuudessa on pikemminkin organisatoris-rakenteellista kuin sanomallis-elämyksellistä.<sup>361</sup>

Prosessia, jossa uskonnolliset diskurssit liikkuvat julkisen tilan marginaalista lähemmäs keskiötä, voidaan kutsua myös uskonnon postmodernisoitumiseksi. Kyse ei ole kuitenkaan uskonnollisten instituutioiden roolin ja merkityksen vahvistumisesta, vaan päinvastoin. Postmodernin ajan uskonnollisuutta kuvaa juuri anti-institutionaalisuus. Wuthnow'n käsitteellistämässä uudelleenrakentuvassa uskonnollisuudessa uskonnollisuuden yhteisöllinen luonne on muuttunut. Uskonnosta on tullut yhä enenevässä määrin yksilön au-

<sup>359</sup> Ks. esim. Warner 1993, 1 044–1 093.

<sup>360</sup> 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”.

<sup>361</sup> Ks. esim. Heino 1988; Hoover 1998. Vrt. myös Lempiäinen 1982.

tonomiaa 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.<sup>362</sup>

#### 4.5 Kansankirkko ja sähköinen kirkko moraalisen järjestyksen rakentajina

Suomalaisen kansankirkon ja yhdysvaltalaisen sähköisen kirkon tuottamaa medioitua uskonnollisuutta voidaan lähteä vertailemaan toisiinsa tarkastelemalla ensin sitä, miten niiden kommunikaatioteologiat ja -filosofiat eroavat toisistaan. Suomen evankelisluterilainen kirkko ja Kirkon tiedotuskeskus ovat virallisesti eksplikoineet mediateologiansa vuonna 1992 erityisessä Kommunikoivaan kirkkoon -periaateohjelmassa. Periaateohjelma on laadittu pitkälti Kirkkojen Maailmanneuvoston mediankäyttöohjelman hengessä.<sup>363</sup>

Kommunikoivaan kirkkoon -koulukunta määrittelee kommunikaation "symboliseksi interaktioksi, joka luo kulttuurista ympäristöään". Näkemys tulee näin ollen varsin lähelle Careyn rituaalista kommunikaatioajattelua.<sup>364</sup> Kommunikoivaan kirkkoon -koulukuntaa tarkastellut Taisto Lehikoinen on luonnehtinut, että lähestymistavassa uskonnollinen viestintä ymmärretään olemukseltaan varsin synonyymiseksi myös länsimaisten demokraattisten journalistien ihanteiden kanssa. Keskeiseksi nousevat "tämänpuoleiset" teemat, pyrkimys edistää yhteiskunnallista hyvää, oikeudenmukaisuutta, rauhaa ja ykseyttä. Medioitu uskonto näyttäytyy tämän mediafilosofian sisällä ilmiönä, joka on läheisesti kytköksissä etiikkaan ja länsimaiseen käsitykseen hyvästä elämästä. 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 eettistä kommunikaatiota lähettäjän ja vastaanottajan välillä. Merkittävimäksi uskonnollisen viestinnän tavoitteeksi nousee näin ollen ajatusten herättäminen katsojissa ja vastaanottajissa.<sup>365</sup>

Suomen evankelisluterilaisen kirkon lisäksi Kommunikoivaan kirkkoon -koulukunnan ajatuksia ovat omaksuneet pääasiassa perinteiset suuret kirkkokunnat. Tässä mielessä Yhdysvaltojen suurten protestanttisten kirkkojen (epis-

<sup>362</sup> Wuthnow 1989b; Hoover 1998; Heino 1988, 29–65; Helander 1999, 64–85; Kivivuori 1999.

<sup>363</sup> Lehikoinen 1997.

<sup>364</sup> Vrt. Carey 1990.

<sup>365</sup> Lehikoinen 1997, 55–56.

kopaalien, metodistien ja presbyteerien) mediateologia tuleeekin siis varsin lähelle Suomen evankelisluterilaisen kirkon virallista mediateologiaa. Erona on vain se, että Yhdysvalloissa kaupallisen mediakulttuurin muutoksen myötä suuret kirkot ja Kommunikoivaan kirkkoon -ajattelu ovat käytännössä joutuneet syrjäytymään evankelikaalisten televisiosaarnaajien tieltä.<sup>366</sup> Suomessa Kommunikoivaan kirkkoon -ajattelu on sen sijaan säilyttänyt asemansa maan ainoassa säännöllisesti kristillistä (kirkollista) ohjelmaa tarjoavassa yhtiössä, Yleisradiossa. Suomessa valittua kommunikaatioteologiaa selittää myös vahva sitoutuminen kansankirkkoideologiaan ja -diskurssiin. Tässä ajattelussa kirkon tehtäväksi nähdään ensisijaisesti kansan palveleminen. Jakoa aktiivisiin ja passiivisiin kirkon jäseniin ei haluta korostaa. Pikemminkin painoarvoa annetaan kirkon sosiaalieettisen vastuun toteuttamiselle.<sup>367</sup>

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. Motivaatio pyrkimykseen ammennetaan kirkon lähetystehtävästä.<sup>368</sup>

Tässä kommunikaatiofilosofisessa ja -teologisessa kentässä medioitu uskonnollisuus näyttäytyy missionaarisenä, tehtäväkeskeisenä ilmiönä. Mediaevankeliointi-koulukunnassa itse teknologinen väline (televisio) nähdään varsin instrumentaalisesta näkökulmasta. Väline saa moraalisen oikeutuksensa toimessaan 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. 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 Billy Graham ja Oral Roberts.<sup>369</sup>

Suuntauksella on kuitenkin kannatusta myös muualla. Esimerkiksi Suomessa monissa vapaissa suunnissa (helluntailaisuudessa ja vapaakirkossa) sekä kirkon sisällä vaikuttavissa herätyskristillisissä piireissä (esimerkiksi Suomen evankelisluterilaisessa 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 rat-

<sup>366</sup> Ks. esim Horsfield 1984, Hoover 1988.

<sup>367</sup> Lehikoinen 1997, 56; Murtorinne 1977, 20; Janhonen 1992, 24–30.

<sup>368</sup> Lehikoinen 1997, 56–59; Carey 1990. Mediaevankeliointi-koulukunnan mediateologiasta ks. esim. Schultze 1996, 61–73.

<sup>369</sup> Lehikoinen 1997; Horsfield 1984; Schultze 1996.

kaisumallien seurauksena Mediaevankeliointi-koulukunnan näkyvyys suomalaisessa mediakulttuurissa on kuitenkin jäänyt varsin vähäiseksi.<sup>370</sup>

Se taas, että esimerkiksi vapaissa suunnissa ja viidennessä herätysliikkeessä 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 ohjaututaan selkeästi nykyisyys- ja tulevaisuushorisontista. Liikkeen omia perinteitä tai historiallisia juuria ei liiemmin korosteta eikä toimintamalleja siten etsitä menneisyydestä.<sup>371</sup>

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 syn-tyi pitkälti 1960-luvun yhteiskunnallisessa ja uskonnollisessa murrostilassa eräänlaisena protestina yhteiskunnallista, kulttuurista ja ennen kaikkea (yliopisto)teologista liberalismia vastaan. Viidennen herätysliikkeen piirissä kirkkoa syytettiin liiasta maallistumisesta. Toisaalta huolta herättivät kulttuurisen murroksen tuottamat ilmiöt, kuten vasemmistolainen opiskelijaradikalismi ja seksuaalinen vapautuminen. Viidennen herätysliikkeen teologiassa korostettiin Yhdysvaltojen evankelikaalien tavoin myös selkeästi henkilökohtaisen uskon ja parannuksen merkitystä.<sup>372</sup>

Kun tarkastellaan suomalaisen ja yhdysvaltalaisen mediakulttuurin ja -historian muutoksia erityisesti moraalisen järjestyksen rakentumisen näkökulmasta, voidaan maiden väliltä löytää uudenlaisia yhtäläisyyksiä. Yhdysvalloissa modernin mediakulttuurin ajanjaksona suuret perinteiset kirkot nivoivat itsensä osaksi median kertomaa edistyskertomusta ja sen pyhittämiä kansalaisuskonnollisuuden diskursseja. Robert White formuloi, että medioitu uskonto näyttäytyi konstruktiona, jossa keskiössä olivat modernit kansallismielisen valtion rakentamiseen liittyvät edistyksen ja yhtenäisyyden diskurssit. Näin suuret kirkot varmistivat pääsyä modernin mediakulttuurin synnyttämään julkiseen tilaan.<sup>373</sup>

Myös Suomessa evankelisluterilainen 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 legitiimin aseman suomalaisessa julkisessa tilassa ja mediakulttuurissa. Me-

<sup>370</sup> Ks. esim. Lehikoinen 1997; Matilainen 1996.

<sup>371</sup> Yhdysvaltalaisesta evankelikaalisuudesta ks. esim. McGrath 2000; 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.

<sup>372</sup> Ks. esim. Heininen & Heikkilä 1996, 241; Murtorinne 1977, 19–25; Helander 1999, 60–62; Horsfield 1984; Stout & Buddenbaum 1996; Bruce 1990a; Bruce 1990b.

<sup>373</sup> White R. 1997, 54–57.

dioitu uskonto näyttäytyi hartaus- ja jumalanpalvelusohjelmissa tuotettuina kansallisen eheyden kertomuksina. Asetelma huipentui toisessa maailmansodassa. Tuolloin kirkosta tuli merkittävä kansakunnan moraalisen järjestyksen, yhtenäisyyden, isänmaallisuuden ja kansalaisuskonnollisuuden (civil religion) symboli.<sup>374</sup>

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 globaalin yhteyden, rauhan, vapauden sekä rotujen ja sukupuolten tasa-arvoisuuden diskurssit ja symbolit.<sup>375</sup> Mediassa tuotetut moraaliset järjestykset heterogenisoituivat. Suurten perinteisten kirkkojen tuottamat, modernia yhteisökonseptia vahvistavat moraalisen järjestyksen konstruktiot törmäsivät 1960-luvun sukupolven tuottamiin postmodernisoitumista enteileviin moraalisiin järjestyksiin.

1960-luvun jälkeen Suomen ja Yhdysvaltojen kirkkojen viestinnälliset historiat ovat kuitenkin kulkeneet eri suuntiin. Yhdysvalloissa sähköinen kirkko ja televisioevangelismi ryhtyivät luomaan postmoderniin mediakulttuuriin omia moraalisia järjestyksiään pyhien diskurssien, kertomusten ja symboleidensa avulla. Suomessa taas kirkkoinstituution valtavirtauma, kansankirkollisuus, säilytti asemansa medioidun uskonnollisuuden äänenä ja kuvana suomalaisessa televisiokulttuurissa.<sup>376</sup>

1980-luvulta lähtien myös suomalaisessa kristillisen viestinnän kentässä on kuitenkin tapahtunut lievää muutosta. Medioidun uskonnon tuottajien määrä on jonkin verran lisääntynyt. Kirkon oman virallisen viestintäorganisaation ulkopuoliset toimijat ovat pyrkineet uudistamaan medioidun uskonnon genrejä, joista esimerkkinä erikoistoimittaja Riittasisko Räikkeen ohjelmat MTV3:ssa. Myös luterilaisen kirkon sisällä toimivassa Tuomasliikkeessä vaikuttavat tahot, kuten Olli Valtonen ja Miikka Ruokanen, ovat saaneet (joskin määrällisesti erittäin marginaalisesti) tilaa suomalaisissa medioissa. Kolmanneksi suomalaiset tv-kanavat ovat ryhtyneet nostamaan uskontoa aikaisempaa rohkeammin esille mediaan ostamalla esimerkiksi erilaisia uskonnollisesta tematiikasta ammentavia fiktiivisiä sarjoja sekä tuottamalla uskontoa ja kirkkoa käsitteleviä dokumentteja.<sup>377</sup>

<sup>374</sup> Lyytinen 1996; Salokangas 1996; Nieminen 1999; Sundback 1987. Suomalaisesta kansalaisuskonnollisuudesta ks. esim. Ketola, Pesonen & Sjöblom 1997; Sundback 1983; Helander 1999, 73–76. Helander tosin käyttää yhteiskuntauskonnon käsitettä.

<sup>375</sup> 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.

<sup>376</sup> White R. 1997; Horsfield 1984; Kintz & Lesage 1998; Lehikoinen 1997; Nieminen 1999.

<sup>377</sup> Räike 21.4.1999; Heino, Salonen, Rusama & Ahonen 1997; Niinistö 2000; Peräaho 2001.



## 4.6 Medioidun uskonnon historia moraalisen järjestyksen muovaajana

Tutkimuksen alkulukujen tarkoituksena on ollut hahmotella se käsitteellinen ja tutkimusteoreettinen perspektiivi, jossa uskonnon, median ja kulttuurin välisen vuorovaikutuksellisten dynamiikkojen analyysi ja tulkinta tapahtuu. Olen jäsentänyt uskontoa ja mediaa kategorisina ilmiönä tarkastelemalla niitä ensin klassisen durkheimiläisen ja weberiläisen sosiologian sekä uuden uskonnollisen viestinnän tutkimuksen työvälaineiden avulla. Tällöin pääpaino on ollut medioidun uskonnon tutkimusteorian raamien hahmottelemisessa. Tämän jälkeen olen siirtänyt painopisteen tutkimuksen kulttuurisen metateoreettisen perspektiivin hahmottamiseen. Tähän metateoreettiseen näkemykseen olen sitten – luvuissa kolme ja neljä – sijoittanut ensin median, erityisesti television ja sitten medioidun uskonnon. Lähtökohtana on ollut tarkastella mediaa ja medioitua uskontoa niin modernisaatio- kuin kulttuurihistoriallisinakin ilmiöinä.

Yhtenä keskeisenä johtolankana aikahistoriallisessa kontekstualisoinnissa on toiminut moraalisen järjestyksen dynamiikan sijoittaminen eri mediakulttuurisiin vaiheisiin. Olen pyrkinyt osoittamaan, että tämä moraaliseen järjestykseen liittyvä yhteisöllisyyden dynamiikka on ollut altis historiallisille muutoksille. Modernin massamedian aikana niin (medioitu) uskonto kuin mediakin tuottivat moraalista järjestystä, jossa keskeisenä yhteenliittävänä kittinä toimivat rationaalisuuden ja edistyksellisyyden ihanteet. Postmodernin uustelevisioidun aikana taas yhteisöllinen moraalinen järjestys rakentuu – niin amerikkalaisten televisioevankelistojen kulttuurisissa tuotoksissa kuin postmodernin television terapeuttisia diskursseja sisältävissä talk show -ohjelmissakin – pikemminkin individualistisen voyerismin ja tunnelatautuneen elämyksellisyyden tuottamisen avulla.

Suomalaisessa mediahistoriassa luterilaisen kirkon ja Yleisradion yhteisen moraalisen järjestyksen rakennusprojekti sijoittuu ennen kaikkea modernin mediakulttuurin aikaan. Ensimmäiset selkeät moraalisten järjestysten eriytymisen merkit olivat havaittavissa Reporadion aikana. Postmodernisoituvassa suomalaisessa mediakulttuurissa virallisen kirkon moraalisen järjestyksen rakentamisen strategiaksi on valittu ns. Kommunikoivaan kirkkoon -filosofia, jossa keskeistä on kirkon eettisen vastuun ja palveluvastuun korostaminen. Toisaalta havaittavissa on myös pienimuotoista uskonnollisten diskurssien ja moraalisten järjestysten hajoamista. Tätä voidaan pitää puolestaan seurauksena uskonnollisen viestinnän tarjonnan lievästä pluralisoitumisesta. Kanavien välisen kilpailun kiristyessä ja yksittäisten ohjelmatuottajayksikköjen roolin merkityksen kasvaessa onkin ennustettavissa, että myös suomalaisen mediakulttuurin julkisessa tilassa medioidun uskonnon tuottamat moraaliset järjestykset tulevat lisääntymään ja ehkä painottumaan uudella tavalla. Vahvistuuko Suomessa tällöin amerikkalainen sähköisen kirkon postmodernia mediologiikkaa noudatteleva moraalisen järjestyksen malli? Vai säilyttääkö kansankirkon sosiaalieettistä vastuuta korostava moraalisen järjestyksen malli

edelleen asemansa? Nämä kysymykset jäävät myöhemmän empiirisen tutkimuksen vastattavaksi.

## 5 MEDIA RITUAALISENA ILMIÖNÄ

Kun tutkimuksen käsitteellinen ja historiallinen konteksti on keskeisimmiltä osin hahmoteltu, on aika ryhtyä tutkimaan medioitua uskontoa ja siinä läsnä olevaa uskonnon ja median välistä kategorista vuorovaikutuksellista suhdetta konkreettisen aineiston analyysin avulla. Seuraavien lukujen tavoitteena on etsiä empiirisiä vastauksia kysymyksiin, *millaista* moraalista järjestystä postmodernin television kontekstissa toimiva medioitu uskonto tuottaa ja *miten* tätä yhteisöllistä järjestystä medioidussa uskonnossa tuotetaan. Tätä varten on ensin esiteltävä työn metodologinen kehys, jossa media – tässä erityisesti televisio – konstruoidaan rituaaliseksi ilmiöksi.

### 5.1 Rituaalinen mediatutkimus

Mediatutkimuksessa rituaalista tutkimusnäkökulmaa, toisin sanoen rituaalista mediatutkimusta, on kehitetty lähinnä kahdesta, tosin toisiinsa osin limittyvästä tarkasteluperspektiivistä: sosiologisesta ja antropologisesta. Durkheimiläisestä, sosiologisesta, perinteestä ammentavassa mediatutkimuksessa media näyttäytyy kollektiivisten representaatioiden kokonaisuutena, rituaaleina ja symboleina. Näiden kollektiivisten representaatioiden funktiona on tehdä ”näkyväksi” ja läsnäolevaksi yhteisöllisiä, sosiaalisia suhteita ja kohottaa yksilö itsensä yläpuolelle – liittää hänet ympäröivään sosiaaliseen todellisuuteen.<sup>378</sup> (Voidaan siis ajatella, että modernin paleotelevision aikana kollektiivisten representaatioiden funktiona oli liittää yksilö kansallisvaltioon, kun taas postmodernin uustelevision aikana medioidut kollektiiviset representaatiot kiinnittävät yksilön yhä enenevässä määrin mediaan itseensä ja sen kautta globaaliin talousjärjestelmään!)

Durkheimiläisen perinteen jatkajista ja soveltajista mediatutkimuksessa mainittakoon jo edellä esitellyt James Carey, Stewart Hoover ja Shalini Venturilli, Gregor Goethals, Robert White, Knut Lundby sekä erityistä visuaalisen

<sup>378</sup> Ks. esim. Bar-Haim 1997, 133–145; Lundby 1997, 146–164.

hurskauden eli konstruktionistista uskonnollisen kuvan tutkimuksen teoriaa kehittänyt David Morgan.<sup>379</sup>

Hieman toisenlaista, antropologisesti painottuvaa linjaa edustavat puolestaan Daniel Dayan ja Elihu Katz. He ovat kehittäneet rituaalista mediatutkimusta antropologi Victor Turnerin suuntaan.<sup>380</sup> Turnerilaisessa ajattelussa huomion keskipisteeksi nousevat mediarituaalin sisäiset rakenteet. Rituaalien katsotaan rakentuvan kolmesta vaiheesta: 1) initiaalivaiheesta, joka erottaa osallistujat jokapäiväisestä elämästä, 2) liminaalivaiheesta, jossa vallitseva ymmärrys sosiaalisesta järjestyksestä kyseenalaistetaan ja 3) uudelleen integroitumisen vaiheesta, jossa rituaaliin osallistujille myönnetään uusi asema ja paikka yhteisöllisessä elämässä. Kun durkheimiläinen ajattelu korosti mediarituaalien yhteiskuntaa säilyttävää funktiota, niin Turnerin ajattelussa rituaaleilla nähdään olevan myös yhteiskuntaa luovia funktioita.<sup>381</sup>

Teoksessaan *Media Events: The Live Broadcasting of History* Dayan ja Katz argumentoivat, että juuri postmodernin ajan media toimii kulttuurissa sosiaalisten draamojen ja rituaalien tilana ja paikkana, jossa Turnerin esittelemät initiaalivaiheet, liminaalivaiheet ja uudelleen integroitumisen vaiheet toteutuvat.<sup>382</sup> 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.<sup>383</sup>

Tässä ajattelukehyksessä median ja etenkin television nähdään kutsuvan katsojia siirtymään henkilökohtaisesta arkitodellisuudesta mediatodellisuuteen, irtautumaan fyysisen ajan ja paikan rajoituksista. Rituaalista katsomiskokemustilaa voidaan edellä esitellyn Victor Turnerin käsittein kutsua liminaaliseksi.<sup>384</sup> Tässä luodussa liminaalisessa tilassa – rituaalisessa mediamaailmassa – katsojat voivat luoda, ylläpitää ja korjata henkilökohtaisia ja kulttuurisia identiteettejään sekä rakentaa suhdettaan ympäröivään yhteiskuntaan.<sup>385</sup>

Vaikka turnerilaisessa näkemyksessä korostuukin median sosiaalista järjestystä kyseenalaistava ja uutta luova voima, se ei silti sulje pois sitä, etteikö rituaaleilla voisi olla myös yhteisöä säilyttäviäkin funktioita. Anu Kantola ko-

<sup>379</sup> Carey 1990; Hoover & Venturelli 1996; Goethals 1981; White R. 1997; Morgan 1998.

<sup>380</sup> Carey 1990; Dayan & Katz 1994.

<sup>381</sup> Turner V. (1969) 1987. Erityisesti sivut 94–130. Ks. myös Turner V. 1981. Vrt. Rothenbuhler 1988, 66–89.

<sup>382</sup> Turner V. 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.

<sup>383</sup> Dayan & Katz 1994, 1–24.

<sup>384</sup> Turner V. 1987. Käsitteet ”siirtymäriitti” ja ”liminaalinen” liittyvät toisiinsa myös sikäli, että Turner kehitti liminaalisen tilan käsitteensä pitkälti van Gennepin siirtymäriittimallin pohjalta.

<sup>385</sup> Dayan & Katz 1994, 147–187; White R. 1997, 47–49; Goethals 1997, 117–132.

rosta, että rituaalisesti toimiva, samaa kaavaa toistava rutiini – esimerkiksi uutisten katsominen – voi luoda katsojalle ja samalla koko yhteisölle myös turvallisuuden tunnetta ja ennustettavuutta.<sup>386</sup>

Mediarituaalien yhteisöllisiä funktioita voidaan esitellä kokoavasti seuraavasti. Jaottelu perustuu Martin S. Dayn rituaalien tehtävien luonnehdintaan ja sisältää aineksia sekä durkheimiläisestä että turnerilaisesta rituaalinäkemyksestä. Mediarituaalit siis<sup>387</sup>

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 henkilökohtaista ja yhteisöllistä moraalialia ja itseluottamusta.

Kolmanneksi näkökulmaksi rituaaliseen mediatutkimukseen nostan Robert Wuthnowin ja Mary Douglasin rituaaliteoreettiset näkemykset.<sup>388</sup> Wuthnow ja Douglas ovat molemmat halunneet irrottautua puhtaasti rituaalin muodollista luonnetta korostavista rituaalimääritelmistä korostaessaan, että itse asiassa koko arkipäiväinen todellisuutemme rakentuu jokapäiväisistä rituaaleista. Wuthnow esittääkin, että ”kaikki toiminnat, jotka ovat muodoltaan ilmaisevia ja kommunikatiivisia, ovat tietyssä mielessä rituaalisia; näin ollen rituaali on osa sosiaalista toimintaa”. Rituaali ei ole siten pelkästään jokin erillinen toiminnan muoto, vaan kaiken sosiaalisen elämän ulottuvuus, dimensio.<sup>389</sup> 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.”<sup>390</sup>

Myös Douglas on korostanut rituaalin kommunikatiivista luonnetta. Hän on myös osoittanut omissa kulttuuriantropologisissa tutkimuksissaan, että tällä tavoin määriteltynä rituaali tarjoaa hedelmällisen analyttisen kehikon. Tämän analyttisen kehikon avulla tarkastelun kohteeksi on mahdollista nostaa jokapäiväisessä elämässä ilmenevät kulttuuriset ja yhteisölliset raja-alueet (cultural and social boundaries), joiden avulla sosiaalinen todellisuus rakennetaan ja ylläpidetään.<sup>391</sup>

Analyttinen jaottelu durkheimiläiseen, turnerilaiseen tai douglasilaiseen rituaalinäkemykseen on luonnollisesti teoreettinen ja osin keinotekoinenkin. Esimerkiksi Durkheimin vaikutus on luettavissa niin Victor Turnerin, Mary Douglasin kuin Robert Wuthnowinkin teksteistä. Merkityksellinen jaottelu on

<sup>386</sup> Kantola 1996, 159.

<sup>387</sup> Day 1984, 254–255. Myös Virtapohja on käyttänyt Dayn luokitusta. Virtapohja 1998, 56–57.

<sup>388</sup> Wuthnow 1989a; Douglas 1996; Douglas 2000.

<sup>389</sup> Wuthnow 1989a, 101, 109.

<sup>390</sup> Wuthnow 1989a, 109.

<sup>391</sup> Douglas 1979; Douglas 1996; Douglas 2000.

kuitenkin siksi, että se osoittaa eksplisiittisesti, että mediaa voidaan lähestyä rituaalisesta näkökulmasta hyvin monilla eri tavoilla ja tasoilla.<sup>392</sup>

Mediaa voidaan tarkastella durkheimiläisittäin kulttuurisena ilmiönä, joka rituaalisten kollektiivisten representaatioiden avulla pyrkii tekemään läsnäolevaksi kulttuurista pyhää ja sen avulla säilyttämään vallitsevan kulttuurisen moraalisen järjestyksen. Median kuluttamista voidaan tarkastella turnerilaisittain rituaalisena (katsomis)kokemuksena, joka rakentuu initiaalivaiheesta liminaalivaiheeseen ja tästä uudelleen integroitumisen vaiheeseen kolmiportaisena dynamiikkana.<sup>393</sup> Kolmantena mahdollisuutena on tarkastella yksittäisiä ohjelmia, niiden sisältämiä rituaalis-kommunikatiivisia rakenteita Wuthnowin ja Douglasin edellä määrittelemässä kehyksessä. Tällöin analyysi voidaan tarkentaa hyvinkin pieniin yksityiskohtiin ja voidaan tulkita analysoidun aineiston avulla mediassa esiintyviä symbolis-ekspressiivisiä toiminnan ulottuvuuksia esimerkiksi siitä näkökulmasta, millaisia sosiaalisten suhteiden muotoja ne artikuloivat.<sup>394</sup>

Tässä työssä haasteeksi on otettu tutkia mediaa rituaalisena ilmiönä toisaalta koko välineen tasolla (televisio rituaalisena välineenä) ja toisaalta taas yksittäisen ohjelman tasolla (uskonnollinen ohjelma rituaalisena). Rituaalinen tarkasteluperspektiivi toimii siten medioidun uskonnon ja televisiovälineen välisen vuorovaikutuksellisen suhteen avaamisen analyttisenä työvälineenä.

Lähden analyysissäni durkheimiläisestä peruslähtökohdasta, joka korostaa kollektiivisten representaatioiden merkitystä yhteisöllisen moraalisen järjestyksen rakentajana. Tarkastelen erityisesti medioituja rituaaleja tällaisina kollektiivisina representaatioina. Määrittelen rituaalin Wuthnowin ja Douglasiin viitaten draamallisesti strukturoiduksi kommunikatiiviseksi ja sosiaalseksi symbolisen toiminnan muodoksi. Tästä seuraa, että mediarituaali dramatisoituna kommunikaationa nähdään tässä työssä olemuksellisesti *toimintana*. Se sisältää sekä kielellisiä (verbaalis-narratiivisia) ulottuvuuksia – näitä kutsun *diskursiivisiksi* ja *myyttisiksi* ulottuvuuksiksi – että liikkeeseen, eleisiin ja visuaalisiin ärsykeisiin perustuvia *draamallisia* eli performatiivisia toiminnan ulottuvuuksia.

## 5.2 Mediarituaali draamallisena toimintana

Catherine Bell esittää, että rituaalin dynaamista luonnetta kuvaa rituaalitermin sijasta paremmin ritualisaation käsite. Ritualisaation käsitteen avulla Bell haluaa korostaa, että rituaalissa on ensisijaisesti kysymys strategisesta ja tilannesidonnaisesta prosessuaalisesta toiminnasta, jossa ajattelu ja toiminta ovat nivoutuneet toisiinsa kietoutuneeksi vyyhdiksi. Bell erittelee, että ritualisaatio koostuu erilaisista kulttuurisesti spesifeistä toiminnan strategioista, joilla on

<sup>392</sup> Durkheim 1980; Turner V. 1987; Wuthnow 1989a; Douglas 2000.

<sup>393</sup> Sanomalehtien mediarituaaleista ja niiden turnerilaisesta analyysistä ks. esim. Ettema 1997, 457–482.

<sup>394</sup> Ks. esim. Turner V. 1987; Wuthnow 1989a; Douglas 2000.

kyky erottaa tietyt toiminnot toisista luodakseen hierarkkisia ja kvalitatiivisia erotteluja esimerkiksi kulttuurisen pyhän ja maallisen välille. Ritualisaatio on siis olennaiselta olemukseltaan sellaisten ritualisoitujen toimintojen tuottamista, jotka erilaisten skeemojen ja oppositioiden avulla synnyttävät eroja ja erotteluja. Merkityksellistä on, että nämä erottelut ovat luonteeltaan hierarkkisia.<sup>395</sup>

Ritualisaation tavoitteena on – näin esittää Bell – sosiaalisten toimijoiden ritualisointi ja sitä kautta rituaalisen hallinnan tuottaminen. Tällä rituaalisten toimijoiden harjoittamalla rituaalisella hallinnalla Bell tarkoittaa 1) kykyä ottaa uudelleen muovattavaksi ja muunneltavaksi skeemoja jaetusta kulttuurista, 2) kykyä muovata näistä skeemoista tavoiteltavia rituaalisia kokemuksia ja 3) mahdollisuus muovata näistä uusia rituaalisia muotoja, joita rituaalista hallintaa käyttävät rituaaliset toimijat voivat käyttää myös erilaisissa riitin ulkopuolisissa olosuhteissa.<sup>396</sup>

Mediarituaaleja, draamallisesti strukturoituja kommunikatiivisia ja sosiaalisia symbolisen toiminnan muotoja, voidaan siten tarkastella Belliin viitaten ritualisaatioprosesseina. Niissä keskeisenä toiminnan dynamiikkana vaikuttaa a) hierarkkisten erottelujen tuottaminen b) toimijoiden ritualisointi ja sitä kautta c) rituaalisen hallinnan synnyttäminen.<sup>397</sup>

*Kuinka* draamallinen toiminta mediarituaaleissa sitten tuotetaan ja rakennetaan? Koska analyysissä eritellään mediarituaalia erityisesti *televisuaalisessa* kontekstissa, kiinnitän seuraavassa erityistä huomiota draaman olemukseen esittävänä, performatiivis-mimeettisenä toimintana. Mediarituaalin draamallisessa analyysissä keskeiseksi pyrkimykseksi nousee tarkasteltavan performatiivisen aineiston sisältämien jännitteiden tarkastelu ja purkaminen.<sup>398</sup> 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. Mediarituaalisen draaman keskeinen idea on näin ollen ilmaista konkreettisen esittävän toiminnan avulla abstrakteja ajatuksia ja ideoita.<sup>399</sup> 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

<sup>395</sup> Bell 1992.

<sup>396</sup> Bell 1992, 116.

<sup>397</sup> Bell 1992, 140–141.

<sup>398</sup> Draamallisesta media-analyysistä ks. esim. Virtapohja 1998; Kantola 1996, 157–176; Kantola 1997a; Kantola 1997b, 4–18; Kantola 1998, 122–147; Steinbock 1994. Vrt. narratologinen mediatutkimus esim. Hietala 1996; Pietilä 1995; Ridell 1998. Narratologisen mediatutkimuksen metodologiasta ks. esim. Hansen, Cottle, Negrine & Newbold 1998, 130–162.

<sup>399</sup> Esslin 1980; Pohjola 1986. Mediassa esiintyvää draamallista ainesta on mahdollista tarkastella myös erityisen journalistisen draaman käsitteen avulla. Kalle Virtapohjan mukaan journalistisella draamalla tarkoitetaan sitä kerronnallista jännitettä, joka syntyy, kun katsoja kohtaa journalistisen tekstin, esimerkiksi tv-ohjelman. Journalistiseen draamaan vaikuttavia peruselementtejä ovat Virtapohjan mukaan esiintyvät henkilöt, näiden teot ja tekstejä kuluttava yleisö, jota houkutellessaan samaistumaan ja eläytymään journalistisen tekstin henkilöiden kohtaloihin. Virtapohja 1998, 84–87.

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.<sup>400</sup>

Rituaalin draamallisen luonteen performatiivisia ulottuvuuksia voidaan tarkastella draamatutkija Martin Esslinin jäsenyyksen avulla. Esslinin mukaan rituaali ja draama toimivat seuraavasti:

- Synnyttävät kollektiivisia kokemuksia.
- Representoivat jonkin spektaakkelin.
- Edellyttävät osallistuvaa yhteisöä.
- Ovat luonteeltaan mimeettistä 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).
- Toimivat ikuisen preesensin tempuksessa.
- Pyrkivät kohottamaan läsnäolijoiden tietoisuuden tasoa ja tarjoamaan osallistujille ymmärryksen olemassaolon todellisesta luonteesta. Uskonnollisessa rituaalissa tämä voi tarkoittaa esimerkiksi jumalayhteyden kokemista. Tätä tietoisuuden tasoa rituaaleissa ja 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.<sup>401</sup>

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 hyvyyttä (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 aborttia, sekulaaria lehdistöä, lainsäädäntöä ja kansalaisoikeuksia, ja etsivät sitten niille uskonnollisia ratkaisuja. Dramaturgisesti keskeistä televisioevankelistojen ohjelmissa on jännitteen ja vastakkainasettelujen, esimerkiksi

<sup>400</sup> Kantola 1997a, 27–31.

<sup>401</sup> 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 lisäsekeistöistä, jotka laajenivat sittemmin kirkkojuhlien yhteydessä esityiksi 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 passioeli kärsimysnäytelmät, jotka kuvasivat Kristuksen viimeisiä vaiheita maan päällä. Esslin 1980, 141–142.



sankari-roisto-asetelmien, synnyttäminen. Draaman virittämän jännitteen ratkeaminen, joka on siis hyvän (Jumalan ja valitun uskovien joukon) voiton demonstroiminen pahasta (viimeistään tuonpuoleisessa maailmassa), tuottaa katsojassa mielihyvän, draaman tutkimuksen termein ilmaistuna katharttisen kokemuksen.<sup>402</sup> Kertomusrakenne seuraa klassista aristotelista mallia, jossa on erotettavissa alku, keskikohta ja loppu.<sup>403</sup> Esimerkki osoittaa, että draaman rakenne, dramaturgia, ei ole sisällöllisesti tyhjä tai neutraali. Dramaturgisesti muokatut draaman kertomukset kätkevät sisäänsä aina myös ideologisia valintoja, joissa todellisuutta kuvataan ja tuotetaan.<sup>404</sup>

Mediarituaalissa draaman puhuttelevuutta voidaan tarkastella aristotelisessa ns. ”oikean nautinnon” mallin kehyksessä.<sup>405</sup> Aristoteleen ajatusta soveltaen hyvän (uskonnollisenkin) draaman on herätettävä katsojassa säälin ja pelon tunteita. Sääli merkitsee tässä voimakasta myötäelämistä, josta voitaisiin käyttää Hiltusen termein myös sellaisia nimityksiä kuin samaistuminen ja eläytyminen.<sup>406</sup> 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. Ensinnäkin epäoikeudenmukaisen kärsijän on oltava pohjimmiltaan moraalisesti hyvä, katsojien kaltainen. Toiseksi kärsimystä aiheuttavan asian on oltava sellainen, että se saattaisi tapahtua myös itselle tai jollekin läheiselle.<sup>407</sup> Kun sitten säälin ja pelon tai samaistumisen tunteet on herätetty, on draaman myös vapautettava katsoja niistä. Vapautuminen tapahtuu pelon tai jännityksen lauetessa, esitettyjen ongelmien ratketessa. Seurauksena on katharttinen kokemus, moraalis-emotionaalinen mielihyvä, jota voidaan kutsua Aristoteleen käsittein myös ”oikeaksi nautinnoksi”.<sup>408</sup>

Jotta Aristoteleen ”oikea nautinnon” malli toteutuisi, (uskonnollisessa) draamassa tarvitaan neljä tekijää: Ensin tarvitaan emotionaalinen taso, jolla tarkoitetaan juuri jännityksen syntymistä empatiasta tarinan keskushenkilöä kohtaan. Toiseksi tarvitaan moraalinen taso, joka tarkoittaa sitä, että tarinassa

<sup>402</sup> Tämä edellyttää, että katsoja on samaistunut ohjelmassa esitettävään ”hyvään” puoleen.

<sup>403</sup> Ks. Alexander B. 1997, 200–202.

<sup>404</sup> Kantola 1996, 161; Grossberg 1995, 40; Wuthnow 1989a, 14.

<sup>405</sup> Hiltunen 1999, 149–151.

<sup>406</sup> Hiltunen 1999, 38.

<sup>407</sup> Aristoteles, Retoriikka 1 385b 13–35, 1 386a, 1 386b 5–10. Käytän tässä Aristoteleen Retoriikan ja Runousopin suomalaista käännöstä. Aristoteles 1997. Retoriikka. Runousoppi. Gaudeamus. Helsinki.

<sup>408</sup> Hiltunen 1999, 29–55. Uskonnollisessa draamassa yksilön moraalisesta hyvyyden käsite on hieman hankala. Erityisesti luterilaisessa kristinuskon tulkinnassa ihminen on nähty perisyntiopin mukaisesti moraalisesti pahana. Pitäydyn tässä kuitenkin syvällisemmästä uskontofilosofisesta pohdinnasta. Lähdän 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. Sellainen sankari ei olisi enää katsojien kaltainen. Ks. myös Hiltunen 1999, 49–50.

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”<sup>409</sup>. 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.<sup>410</sup>

### 5.3 Mediarituaali diskursiivisena toimintana

Draamallisen eli performatiivis-toiminnallisen luonteensa lisäksi mediarituaalilla on myös kielellis-narratiivinen ulottuvuutensa. Kutsun kielellis-narratiivista ulottuvuutta mediarituaalin diskursiiviseksi dimensioksi. Määrittelen diskurssin kulttuuriteoreetikko Johan Fornäsiin nojautuen seuraavasti:

”Diskurssi on... konkreettinen – sujuvan lineaarinen ja dialogisesti kutoutunut – merkityksellistävien tekojen suunta; erilaisten äänten keskustelu, jossa symboliset yksiköt järjestäytyvät lausumiksi, jotka ilmaisevat propositioita ja sekoittuvat vastakkaisin, erilaisin ja polyfonisin tavoin.”<sup>411</sup>

Diskurssit ovat siis eräänlaisia ”merkitsevien symbolisten muotojen ketjuja, jotka voidaan lukea sarjaksi argumentteja, joissa on reflektiivistä potentiaalia”<sup>412</sup>. Fornäsin diskurssikäsitteessä korostuu diskurssin luonne *argumentatiivisena* ketjuna. Diskurssit ovat näin ollen eräänlaisia prosessuaalisia tekoja, jotka synnyttävät kulttuurisia artefakteja, tekstejä:

”...Ääneen sanominen tuottaa lausuman, sanominen luo sanotun, puheaktit välittävät viestejä, kerronta tuottaa kertomuksia ja diskurssit muotoilevat kirjoitettuja tai puhuttuja tekstejä.”<sup>413</sup>

Diskurssien toiminnallista dynamiikkaa voidaan ymmärtää tarkastelemalla käsitettä sen etymologisessa alkuperäisyhteudessa. Diskurssikäsite juontaa juurensa latinan sanasta *discurrere*, joka tarkoittaa erilleen tai ympärilleen juoksentelua. Johan Fornäs osoittaa, että termin etymologinen juuri kuvaa osuvasti

<sup>409</sup> Hiltunen 1999, 150.

<sup>410</sup> Hiltunen 1999, 53–55, 149–151, 202–205.

<sup>411</sup> Fornäs 1998, 185.

<sup>412</sup> Fornäs 1998, 186.

<sup>413</sup> Fornäs 1998, 188.

diskurssien muodostumisen ja toiminnan prosessia. Fornäsin argumentaatiossa kielelliset symbolit kutoutuvat diskursseiksi tekstuaalisissa verkostoissa, jotka muodostuvat erilaisista symbolisista punoksista diskurssien sukulooidessa niistä sisään ja taas ulos.<sup>414</sup> Diskurssien voidaan näin ollen ajatella kiitävän sisään ja ulos mediarituaalin tekstuaalisissa verkostoissa sisäänkoodaten ja uloskoodaten uskonnollisia kielellisiä symboleja toisiaan seuraavissa ketjuissa tuottaen näin tekstuaalisia merkityksiä.<sup>415</sup>

Fornäs argumentoi, että oleellista prosessissa, jossa tekstien merkitykset syntyvät ja konstruoidut diskurssien merkityksenannossa, on se, että merkitysten tulkinta tapahtuu aina käytännöissä, joissa subjektit kohtaavat. Merkitys ei siis sijaitse tekstissä annettuna, materiaalisena faktana tai asiana, vaan yksilöt työstävät ja tuottavat sen tulkinnallisissa prosesseissa sosiaalisessa vuorovaikutuksessa erilaisissa tulkintayhteisöissä.<sup>416</sup>

Myös kulttuurisosiologi Robert Wuthnow korostaa diskursseissa tapahtuvien merkityksellistymisprosessien yhteisöllistä luonnetta:

”...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 suojelijat sekä muut merkittävät toimijat, jotka lopulta tulevat myös itse diskurssien aiheeksi.”<sup>417</sup>

Stewart Hoover on eritellyt Wuthnown yhteisöllistä diskurssikäsitystä artikkelissaan *Media and the Moral Order in Postpositivist Approaches to Media Studies*.<sup>418</sup> Hoover korostaa, että Wuthnown diskurssi on aina ”upotettu sosiaaliseen”. Toisin sanoen Wuthnown diskussi on oleelliselta luonteeltaan sosiaalinen ja yhteisöllinen. Toiseksi Wuthnown diskurssia luonnehtii Hooverin mukaan dynaamisuus. Diskurssi paikantuu ympäröivien kontekstien ja tekstin välimaastoon. Näin se toimii eräänlaisena tekstin ja kontekstin välisenä mentaalisenä kohtauspaikkana, jossa yhteisöllisiä ja kulttuurisia merkityksiä rakennetaan ja luodaan.<sup>419</sup> Käsitys tulee varsin lähelle Fornäsin näkemystä diskurssien merkityksenannon dialogisesta ja vuorovaikutuksellisesta luonteesta.<sup>420</sup>

Kolmantena diskurssiin liittyvänä dimensiona nostan esille diskurssin ja vallan suhteen. Tematiikkaa on käsitellyt erityisesti Michel Foucault. Foucault kirjoittaa *Seksuaalisuuden historia* -teoksessaan diskurssin ja vallan suhteesta seuraavasti:

”Ei tule kuvitella, että diskurssin maailma jakautuu hyväksytyyn ja poissuljettuun tai hallitsevaan ja hallittuun diskurssiin, vaan se on nähtävä mitä erilaisimmissa strategioissa esiintyvien diskursiivisten elementtien moninaisuutena. ...Diskurssi

<sup>414</sup> Fornäs 1998, 185.

<sup>415</sup> Vrt. Fornäs 1998, 186; Ricoeur (1975) 1986.

<sup>416</sup> Fornäs 1998, 218–219.

<sup>417</sup> Wuthnow 1989c, 16.

<sup>418</sup> Hoover 1995, 136–146.

<sup>419</sup> Hoover 1995, 138–139. Ks. myös Wuthnow 1992b, 8–12.

<sup>420</sup> Vrt. Fornäs 1998, 218–228.

kuljettaa ja tuottaa valtaa, vahvistaa sitä, mutta myös kaivaa maata sen jalkojen alta, paljastaa sen, heikentää sitä ja mahdollistaa sen patoamisen.”<sup>421</sup>

Foucault huomauttaa, että diskurssin ja vallan suhde on luonteeltaan moninainen ja dynaaminen. Ei ole olemassa ainoastaan yhtä vallan diskurssia ja sille vastakkaista vastadiskurssia. Pikemminkin diskurssit ovat taktisia bunkkereita, jotka toimivat valtasuhteiden taistelukentällä.<sup>422</sup> ”Samana strategian sisällä voi olla erilaisia ja jopa vastakkaisia taktiikoita, tai ne voivat kierrellä muotoaan muuttamatta vastakkaisten strategioiden sisälle”, kirjoittaa Foucault<sup>423</sup>.

Yhteisöllisenä ilmiönä diskurssit sisältävät aina vallan, mutta myös kilpailun ulottuvuuden. Diskurssit pyrkivät tuottamaan auktorisoituja toimijoita, argumentoivat Hall ja Wuthnow, jotka kilpailevat keskenään mahdollisuudesta saavuttaa diskursiivista hallintaa. Tuottaessaan merkityksellistä kulttuurista ja sosiaalista ”tietoa” kohteestaan erilaisina puhe-, ajattelu- ja toimintatapoina diskurssit strukturoivat – jos eivät pysyvästi niin ainakin hetkellisesti – ympäröivää sosiaalista todellisuutta. Näin diskurssien voidaan sanoa pyrkivän konstruoimaan yhteisöllisiä ”totuusjärjestyksiä” tai moraalisia järjestyksiä, jotka puolestaan vaikuttavat diskursseja tuottavien toimijoiden sosiaalisiin käytäntöihin.<sup>424</sup>

#### 5.4 Mediadiskurssit myyttien kertojina

Televisuaalisissa mediarituaaleissa rituaalien rakentama moraalinen järjestys kommunikoi kielellis-narratiivisella tasolla erityisesti kulttuurisesti ja sosiaalisesti jaettujen diskurssien avulla. Tekstuaalisina toiminnan logiikkoina nämä diskurssit voivat osallistua myös kulttuuristen myyttien kerrontaan ja tuottamiseen. Diskurssit puhe- ja ajattelutapoina tuottavat myyttejä siten tavalla, joka on puhumisen ja ajattelemisen tapana tuttu ympäröivässä kulttuurisessa kentässä.<sup>425</sup>

Myytillä tarkoitan tässä siis kiteytetysti (ja ideaalityyppisesti määriteltynä) diskursiivisesti tuotettua kertomusta, joka välittää tietoa merkityksellisistä tapahtumista (uskovalle) yhteisölle. Myytti toimii myös esikuvana ja mallina, ja sen kontekstina on normaalisti, kuten todettua, jokin rituaali tai vakiintunut käyttäytymiskaava.<sup>426</sup> Myytti voidaan siis nähdä 1) uskonnollisten, pyhiä symboleja ja merkityksiä tuottavana kertomusten tyyppinä, juonena ja merkityssisältönä, joka 2) on yhteisön olemassaololle välttämätön, koska se toimii normeja ja arvoja ylläpitävänä ja käyttäytymistä säätelevänä kulttuurisena muotona.<sup>427</sup>

<sup>421</sup> Foucault 1999, 75.

<sup>422</sup> Foucault 1999, 76.

<sup>423</sup> Foucault 1999, 76.

<sup>424</sup> Hall 1999, 105; Wuthnow 1989c, 16; Wuthnow 1992b, 8–12.

<sup>425</sup> Fornäs 1998, 187.

<sup>426</sup> Honko 1972, 112–114.

<sup>427</sup> Ks. Luostarinen 1982, 284.

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 (pyhän) todellisuuden kannalta olennaisia. Myytin sisältö on siis oleellisesti tarinassa jonka se kertoo, kuten strukturalistisen myyttitutkimuksen ”oppi-isä” Claude Lévi-Strauss asian ilmaisee.<sup>428</sup> Myytti ei kuitenkaan uskonnon sosiologi Robert Bellahiin viitaten pyri vain kertomaan tästä pyhästä todellisuudesta kuvaillen sitä, vaan pikemminkin kerrottu myytti pyrkii kirkastamaan tätä todellisuutta. Bellah korostaa, että kerrottu myytti siis luo ja tuottaa niin moraalisia kuin hengellisiäkin merkityksiä yksilöille ja yhteisöille.<sup>429</sup> Myytti avaa eräänlaisen oikotien, kun pyrkimyksenä on ymmärtää maailman luonne ei vain yleisenä, universaalina ilmiönä, vaan Lévi-Straussin käsittein ”totaalisena” järjestyksenä.<sup>430</sup> Ontologisesti tarkasteltuna mediassa kerrotut 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”.<sup>431</sup>

Funktionaalisesti tarkasteltuna mediassa esiintyvien myyttien voidaan katsoa puolestaan luovan ja ylläpitävän yhteisöllisyyttä ja sen moraalista järjestystä. Mediassa diskursiivisesti konstruoidut ja kerrotut myytit ilmaisevat ja vahvistavat yhteisön arvoja ja normeja. Toisaalta ne myös tarjoavat seurattavia sosiaalisia malleja, jotka liittävät yksilöt laajempaan yhteisöön.<sup>432</sup> Oleellista on se, ettei ontologista ja funktionaalista tarkastelunäkökulmaa pidä nähdä toisiaan poissulkevinä. Pikemminkin ne on nähtävä toisiaan täydentävinä ja toisiinsa limittyvinä tutkimuksellisinä näkökulmina.

Myyttisiä aineksia ja kertomuksia sisältävät televisiossa niin kuvitteelliset kuin dokumentaarisetkin genret: uutiset, urheiluohjelmat, draamat, tilannekomediat, mainokset, saippuaopperat ja lasten piirretyt. Kerrontaprosessin seurauksena mediassa esitetyt myytit toiminnallistuvat, muuntuvat ja uudelleensyntyvät. Myyttien merkitykset ovat näin ollen sidoksissa kerrontaan, joka puolestaan tuotetaan erilaisissa diskursseissa. Näin myytit rakentuvat osaksi 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).<sup>433</sup>

<sup>428</sup> Lévi-Strauss 1979, 210.

<sup>429</sup> Bellah 1992, 3.

<sup>430</sup> Lévi-Strauss 1978, 17

<sup>431</sup> Honko 1972, 113.

<sup>432</sup> Ks. Honko 1972, 130–131.

<sup>433</sup> Horsfield 1993, 44; Goethals 1993, 25–39; Bird & Dardenne 1997, 336–337, 341; Geertz 1973, 93–94.

## 5.5 Rituaalisen mediateorian hierarkkiset tasot

Tämän luvun tarkoituksena on ollut esitellä tutkimuksen metodologinen eli mediarituaalinen kehys, joka raamittaa seuraavassa luvussa tapahtuvaa aineiston analyysia. Olen eritellyt mediaa rituaalitutkimuksen näkökulmasta ilmiönä, joka avautuu tutkimukselle sekä välineen (televisio mediarituaalisena) että yksittäisen ohjelman (uskonnollinen ohjelma) tasolla. Rakentamassani mallissa rituaali näyttäytyy dynaamisena ja analyyttisena kategoriana, joka sisältää sekä kielellis-narratiivisen eli diskursiivisen ja myyttisen että fyysis-performatiivisen eli draamallisen ulottuvuuden. Mediarituaalin funktiona on kollektiivisena representaationa tehdä näkyväksi medioidun uskonnon sisältämä yhteisöllisyyden dynamiikka, joka sitoo yksilöt tuotettuun yhteisölliseen moraaliseen järjestyksen. Esittelemäni käsitteelliset työvälineet rituaali, draama, diskurssi ja myytti leikkaavat käsitteinä jossakin määrin toisiaan. Tämä johtuu osin siitä, että niitä kaikkia on käsitteinä työstetty ja uudellenmuovattu saman tutkimusparadigman, konstruktionistisen ajattelumaailman, sisällä.<sup>434</sup> Tämän vuoksi niillä on myös jonkin verran samankaltaisia funktioita. Kaikkia neljää voidaan käyttää yhteisöllisen eli kollektiivisen todellisuuden rakenteiden, totuusjärjestyksien ja valtasuhteiden dynamiikkojen avaamisessa. Käsitteiden samansuuntaisuuden vuoksi olisikin täysin mahdollista valita myös tämän työn keskeiseksi analyytiseksi käsitteeksi joko rituaalin, draaman, diskurssin tai myytin käsite. Näin en kuitenkaan ole tehnyt.

Käytän analyysissani kaikkia neljää käsitettä, mutta niin että asetan ne toisiinsa nähden sisäkkäisiksi käsitteiksi. Tarkastelen (media)rituaalia eräänlaisena yläkäsitteenä, joka muodostuu sekä draamallis-performatiivisesta dimensioista että kielellis-narratiivisesta diskursiivis-myyttisestä dimensioista. Näin mahdollistuu tutkimuksellinen ote, jossa medioitua uskontoa voidaan analysoida visuaalisena esittävänä toimintana ja tekstuaalisena kielellis-kerronnallisena toimintana.

Tutkimuksen metodinen kehys visuaalisesti esitettynä:



<sup>434</sup> Rituaali- ja myyttitutkimusta on tosin harjoitettu jo 1800-luvulta lähtien. Ks. esim. Bell 1992, 13–17. Rituaali- ja myyttitutkimuksen kohdalla voidaan puhua käsitteiden *uudelleenmuotoilun* synnyttämästä yhteneväisyydestä esimerkiksi diskurssin käsitteeseen nähden. Laajemmin tieteellisten paradigmojen murroksista ks. Kuhn (1962) 1994; Mills (1959) 1990.

## 6 TUNNUSTUKSIA RIPPITUOLISSA

### 6.1 Medioitu uskonto rituaalisen media-analyysin kohteena

Lähden seuraavassa tutkimaan medioidun uskonnon luonnetta ja olemusta postmodernissa mediakulttuurisessa kentässä valitun uskonnollisen media-aineiston, Rippituoli-ohjelman analyysin avulla. Lähtökohtanani on tarkastella aineistoa uskonnollisena mediarituaalina, joka tuottamiensa kulttuuristen mallien avulla luo yksilöt yhteisöön liittävää moraalista järjestystä. 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 taustavoimana vaikutti maanlaajuinen evankelisluterilaisen kirkon piirissä toimiva Tuomasliike. Ohjelman yhteistyötahoiksi mainittiin myös kristillinen kustantamo Kirjapaja sekä hengellinen aikakauslehti Askel.

Itse tutkimuksen analyysiprosessi etenee tiivistetysti siten, että kuvailen ensin Rippituoli-ohjelmaa mediarituaalina yleisellä tasolla. Johdannonomaisen 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 esitetään ja luodaan ja minkälaisia vastauksia niihin annetaan. Kysyn, minkälainen rippirituaalikertomus niissä esitetään. Tämän jälkeen tarkastelu tiivistyy eri ohjelmien diskursiivisiin tekstuaalisiin dynamiikkoihin. Nostan esille ohjelman keskustelujaksoista eli kohtauksista diskursseja, jotka puolestaan konstruoivat ohjelmassa kulttuurisia

myyttejä – tuotettavan uskonnollisen kulttuurin malleja. Analyysiprosessin tehtävänä on näin ollen dekonstruoida medioidun uskonnon rakenne. Luvun lopussa analysoin Rippituoli-ohjelman mediateologisia kytkentöjä kuvailevasta ja vertailevasta tarkasteluperspektiivistä käsin.

## 6.2 Rippirituaali mediarituaalina

Medioidun uskonnon rituaalisuus on nähtävä hyvin monitasoisena ilmiönä. Rippituoli-ohjelmassa rituaalista ainesta sisältävät yhtä hyvin ohjelman mediaaliseen rakenteeseen liittyvät symboliset kommunikaatiomuodot (tervehdykset, esittäytymiset, roolihenkilöjen asemointi) kuin varsinaiset kristillisen rippirituaalin toteuttavat kohtauksetkin (synnin tunnustaminen, synninpäästö). Ohjelmaa voidaan pitää siis sekä klassisen että postmodernin rituaalitutkimuksen näkökulmasta rituaalisena.<sup>435</sup> Uskonnollinen mediarituaali sisältää kuitenkin myös sisäisestä uskonnollisesta logiikastaan nousevia ulottuvuuksia, jotka on otettava huomioon pyrittäessä ymmärtämään medioidun uskonnon luonnetta ja olemusta.

Taidehistorioitsija David Morgan esittää, että uskonnolliset kuvat kollektiivisina representaatioina pyrkivät aina rakentamaan yhteisöllistä uskonnollista todellisuutta. Niinpä esimerkiksi laajalle levinneet populaariuskonnolliset Jeesus-aiheiset kuvat auttavat katsojia muovaamaan Jeesuksen sosiaalista todellisuutta. Morgan korostaa, että oleellista prosessissa on hartaudellinen katse, jossa monista eri lähteistä hahmotettava Jeesus saa yhden kasvot. Hartaudellinen katse yhdistää Jeesuksen kuvan ja historiallisen Jeesuksen siten, että se paljastaa Kristuksen olennaisimman olemuksen. Kuva konkretisoi Jeesuksen käsitteen ja tehostaa näin ollen hengellisen läsnäoloa. Uskonnolliset kuvat rakentavat siis eräänlaista visuaalista diskurssia, katsomisen ja kokemisen tapaa, joka puolestaan ohjaa sitä, mitä nähdään ja miten tulkitaan. Morgan huomauttaa, että juuri tässä piilee visuaalisen hurskauden voima. Kuvan herättämä visuaalinen mielihyvä rakentuu sen kokemisesta, että se mitä nähdään ja se mitä odotetaan nähtävän, vastaavat toisiaan.<sup>436</sup> Jos näin ei tapahdu – jos odotus ja kokemus eivät vastaakaan toisiaan – visuaalinen hurskaus ja siihen liittyvä mielihyvä jää kokematta.

Myös televisiossa esitettävään Rippituoli-ohjelmaan voidaan ajatella suunnattavan Morganin konstruoimia hartaudellisia katseita. Näiden hartaudellisten katseiden tarkoituksena on pyrkiä sovittamaan se uskonnollinen todellisuus, jota ohjelmassa representoidaan yhteneväiseksi sen käsityksen kanssa, joka katsojalla on olemassa uskonnon luonteesta ja olemuksesta. Uskonnollisten ohjelmien voidaan sanoa luovan myös hartaudellisen tilan, jonka dimensioina voidaan pitää pyhää aikaa ja tilaa. Tässä hartaudellisessa tilassa toteutuvat myös Morganin erittelemät uskonnollisten kuvien rituaaliset funktiot. Morgania soveltaen televisuaalisten uskonnollisten representaatioiden

<sup>435</sup> Postmodernista rituaalitutkimuksesta ks. esim. Bell 1992.

<sup>436</sup> Morgan 1998, 2–3, 31, 34, 38, 43, 45, 48.



voidaan katsoa tarjoavan 1) kristillisen identiteetin aineksia, kun ne auttavat konstruoimaan yksilön elämän kulkua, 2) paikan harjoittaa hartautta ja 3) tilan kokea ritualisoituja muistoja. Näin medioidun uskonnon voidaan katsoa synnyttävän visuaalista hurskautta, joka puolestaan rakentaa kollektiivista uskonnollista todellisuutta ja siihen liittyvää moraalista järjestystä.<sup>437</sup>

Kolmantena tekijänä tarkasteltaessa medioidun uskonnon luonnetta rituaalisen mediatutkimuksen näkökulmasta on mielestäni kiinnitettävä huomiota uskonnollisten diskurssien erityisluonteeseen. Kirjallisuustieteilijä Northrop Frye on raamatullisia tekstejä analysoidessaan pyrkinyt erittelemään sitä, mikä on ominaista erityisesti uskonnollisille teksteille. Fryen mukaan ominaista on ennen kaikkea se, että ne pyrkivät esittämään itsensä totuutena tietyn logiikan mukaisesti.<sup>438</sup> Keskeistä tässä logiikassa on pyrkimys syvään sisäiseen koherenssiin tiettyjen, valittujen diskursiivisten strategioiden avulla. Tätä koherenssin dynamiikkaa voidaan kuvata Wuthnown Frye-tulkinnan mukaan kaksisuuntaisena liikkeenä: keskihakuisena (centripetal) ja keskipakoisena (centrifugal).<sup>439</sup>

Keskihakuisessa tulkintadiskurssissa olennaisiksi nousevat uskonnollisten tekstien ”primaarit” tai kirjaimelliset luennat. Siinä pyrkimyksenä ei ole etsiä tekstissä esiintyvien sanojen syvempiä merkityksiä tai yhteyksiä. Tekstiä luetaan ja tulkitaan konkreettisesti sellaisenaan – esimerkiksi Raamatun Exodusta historiallisena juutalaisten pakona Egyptistä. Sisäistä koherenssia rakennetaan sentripetaalisen diskurssin avulla. Keskipakoisessa merkitysten konstruoinnissa huomiota kiinnitetään puolestaan tekstien synnyttämiin konnotaatioihin. Tässä tulkintakehyksessä Exodus voidaan tulkita ja ymmärtää esimerkiksi uuden elämän metaforana. Tällaista ajattelu- ja tulkintatapaa voidaan kutsua sentrifugaaliseksi diskurssiksi. Wuthnown Frye-tulkinnassa uskonnolliset tekstit tarjoavat mahdollisuuden sekä keskihakuisiin että keskipakoisiin tulkintadiskursseihin. Ne siis avautuvat kirjaimellisiin ja metaforisiin merkityskonstruktioihin mutta pyrkivät usein suuntaamaan lukijaa jompaankumpaan suuntaan. Se kumman diskursiivisen tulkintakehyksen lukija ja tekstin käyttäjä valitsevat, riippuu pitkälti hänen muista kulttuuris-yhteiskunnallisista kontekstuaalisista kytkennöistään.<sup>440</sup>

Mediassa esitettävänä rituaalina uskonnollisen ohjelman on aina pukeuduttava johonkin genreen eli lajityyppiin, joka omalta osaltaan kontekstualisoi uskonnollisen rituaalin tulkintaa. Rippituolin kohdalla genren määrittely on hieman ongelmallista. Ohjelma ei edusta puhtaasti mitään aikaisempaa suomalaisessa televisiossa tyypillisesti esiintynyttä uskonnollista genreä: hengelistä makasiiniohjelmaa, hartausohjelmaa tai jumalanpalvelusohjelmaa.<sup>441</sup>

Jumalanpalvelusgenreen Rippituolia yhdistää se, että molemmat ohjelmatyypit toteuttavat mediavälitteisesti uskonnollisen rituaalin. Jumalanpalvelusgenrestä Rippituoli eroaa kuitenkin siinä, että rippirituaalilla sellaisena

<sup>437</sup> Morgan 1998, 43, 57, 154, 182–183, 205–208.

<sup>438</sup> Frye 1983, xvii, 78, 220.

<sup>439</sup> Wuthnow 1992a, 64–66; Frye 1983.

<sup>440</sup> Wuthnow 1992a, 66–67; Frye 1983, 232–233. Vrt. Auerbach 1992.

<sup>441</sup> Ks. esim. Nieminen 1999; Lehikoinen 1998; Peura 1991.

kuin se Rippituolissa esitetään ei ole vastinetta todellisuudessa, toisin kuin jumalanpalvelusohjelmalla. Rippituoli tuottaa näin ollen puhtaasti vain mediassa olemassa olevan rituaalin. Jumalanpalvelusgenrestä Rippituoli eroaa myös siinä, että se on rakennettu ja toteutettu selkeämmin televisionomaiseksi. Pырkimyksenä on ollut liittää ohjelmaan rippirituaalin toteuttamisen lisäksi myös hengellisen makasiiniohjelman tai talk shown kaltaisia elementtejä. Jumalanpalvelusgenressä mediaa on sen sijaan käytetty lähinnä välineenä, jonka tehtävänä on ensisijaisesti “vain” välittää pyhä toimitus katsojille mediateknologian avulla.<sup>442</sup>

Rippituoli-ohjelmaa luonnehtii keskeisesti se, että jokaisessa ohjelman jaksossa toteutetaan julkinen rippi, eksplisiittinen mediarituaali. Tällä tarkoitetaan kaikessa yksinkertaisuudessaan julkista synnin tunnustamista ja tunnustusta seuraavaa vapautusta syyllisyydestä eli papin antamaa synninpäästöä. Ripissä on kysymys vanhasta kristillisestä traditiosta, jonka juuret ovat Raamatussa ja joka vaikuttaa edelleen niin ortodoksisessa, katolisessa kuin luterilaisessakin kirkossa. Sekä ortodoksisessa että katolisessa kirkossa rippiä pidetään sakramenttina, kun taas luterilaisuudessa se nähdään sakramenttiin verrattavana pyhänä toimituksena. Kristinuskon ensimmäisinä vuosisatoina rippi suoritettiin yleensä julkirippinä, joka oli luonteeltaan ainutkertainen. Raskaisiin tai julkisiin synteihin, esimerkiksi murhaan, jumalanpilkkään tai aviorikokseen langennut kristitty anoi seurakunnan edessä Jumalan anteeksiantamista ja sovintoa yhdessä seurakunnan kanssa. Yksityinen rippi yleistyi 500-luvulta alkaen. Sen osina olivat sydämen katumus, suun tunnustus, papin lausuma synninpäästö sekä hyvitystyöt.<sup>443</sup>

Toisin kuin esimerkiksi katolisessa kirkossa luterilaisuudessa julkisen ja/tai yksityisen ripin perinnettä ei ole noudatettu kovin aktiivisesti. Kuitenkin esimerkiksi eräissä herätysliikkeissä, kuten lestadiolaisuudessa, ripin merkitys on ollut vahva. Luterilaisuudessa korostetun aseman on saanut yhteinen rippi, joka toteutetaan yhteen ääneen lausuttuna synnintunnustuksena ehtoollisjumalanpalveluksessa eli messussa. Ripin perimmäisenä ajatuksena on uudistaa yhteys ihmisen ja Jumalan välillä. Tämä edellyttää uskonnollisessa järjestelmässä auktorisoidun toimijan eli papin tai valitun maallikon edessä uskonnon määrittelemien väärin tekojen ja ajatusten tunnustamista, ”armon anomista” Jumalalta. Tunnustamista seuraa puolestaan vapautus ja pelastavan yhteyden lujittuminen.<sup>444</sup>

#### Rippituoli-ohjelmassa mediarituaalisen ripin toteuttavat

- ripin toimittaja ja ohjelman juontaja, pappi
- ripittäytyjät eli ohjelman vieraat (yhteensä yhdeksän)
- mediaseurakuntalaiset eli mediarituaaliin osallistuva tv-yleisö
- ohjelmassa esiintyvät muusikot.

<sup>442</sup> Peura 1991, 94; Vrt. Miettunen 1981, 131–136.

<sup>443</sup> Ks. esim. Kettunen 1998; Ruokanen 1999.

<sup>444</sup> Ruokanen 1999, 129–133.

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 näyttelijä Ritva Oksanen ja ex-missi Virpi Miettinen-Perjo. He ovat tulleet julkisuuteen jo ennen kääntymystään. Julkkisuskovien ryhmään kuuluvat myös vapaaehtoistyöntekijä Veikko Hursti ja entinen elinkautisvanki Reijo Loikkanen. Hursti ja Loikkanen eroavat edellä mainituista julkkisvieraista kuitenkin siinä, että heidän julkisuuden rooliaan määrittää selkeästi kääntymys. Julkkisvieraaksi on luettavissa myös poliitikko, nykyinen maaherra Pirjo Ala-Kapee. Ala-Kapeen julkisuuskuva poikkeaa muista julkkisvieraista 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 ns. tavallisille ja julkkisvieraille on se, että monet heistä eksplikoivat ohjelmissa yhteytensä Rippituolin taustayhteisöön Tuomasyhteisöön tai -liikeseen.

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 ja 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 ja muusikkovieraisiin, ripissä ja rukouksissa myös ylluonnolliseen 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 studioseurakunnalle ja katsojille samaistumiskohteen mutta myös malleja ratkaista ongelmia. Muusikkovieraiden tehtävät ovat kahdenlaiset. Toisaalta myös tunnetut muusikot, kuten Ami Aspelund, toimivat draamassa samaistumiskohteina. Esiintymällä julkisesti ohjelmassa heidän tarkoituksenaan on vahvistaa ohjelman uskottavuutta.<sup>445</sup> Muusikkojen toinen tehtävä on kuljettaa tarinan juonta musiikillisin keinoin, luoda odotuksia ja tunnelmia, joihin draamassa pyritään sitten 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.

Hahmoteltaessa mediarituaalin tilaa visuaalisesti voidaan todeta, että mediarituaali toteutetaan tilassa, joka muistuttaa kirkkoa tai kryptaa. Lavastus on yksinkertainen. Se sisältää vain alttarin pöytineen ja kaiteineen, seurakuntalaisten tilan, keskustelutilan, jossa on 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 eli kaikkein pyhimmän 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.<sup>446</sup> Kokonaisuus eroaa amerikkalaisen sähköisen kirkon käyttämästä runsaasta rekvisiitasta ja loistokkaasta lavastuksesta ja puvustuksesta, joista esimerkkeinä lasipalatsista lähetetyt ohjelmat sekä televisioevankelistojen ja erityisesti näiden puolisojen näyttävä pukeutuminen.<sup>447</sup> Rippituolin

<sup>445</sup> Ks. esim. Larson 1998.

<sup>446</sup> Vrt. esim. medioidut jumalanpalvelukset.

<sup>447</sup> Amerikkalaisen sähköisen kirkon materialistisuutta on analysoinut esimerkiksi Steve Bruce. Bruce 1990b, 75–81.

hartaudellinen tila rakentuu näin ollen suomalaisessa kontekstissa varsin perinteisen luterilaisen visuaalisen diskurssin avulla. Morganilaisittain ilmaistuna visuaalisen hurskauden vaikutelma pyritään synnyttämään ohjelmassa ennen kaikkea tuttuuden avulla. Sen välille, mitä katsoja näkee ja mitä hän odottaa näkevänsä luterilaiseen visuaaliseen diskurssiin sosiaalistuneena, on pyritty luomaan varsin selkeä yhdenmukaisuus.<sup>448</sup>

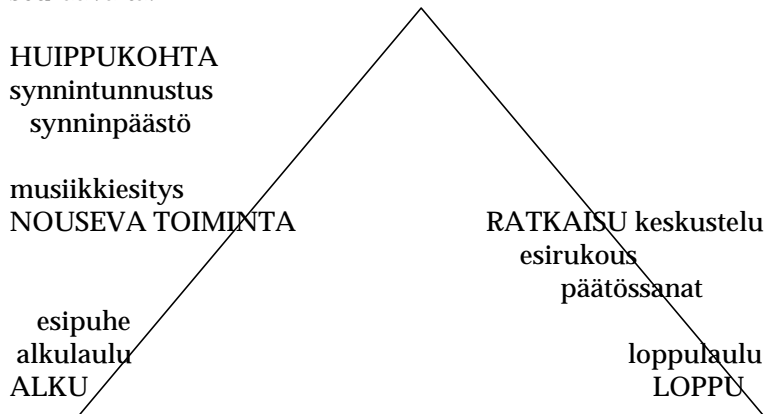
### 6.3 Rippituolin dramaturginen kaari

Jokaisen Rippituoli-ohjelman dramaturginen kaari voidaan 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 seuraavat:

1. Alkulaulu
2. Esipuhe
3. Synnintunnustus, yhteinen
4. Synnintunnustus, vieraan
5. Synninpäästö
6. Musiikkiesitys
7. Keskustelu
8. Esirukous
9. Päätössanat
10. Loppulaulu

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



<sup>448</sup> Vrt. Morgan 1998.

Ohjelmien yleinen dramaturginen rakenne etenee seuraavasti: Aluksi media-seurakunta laulaa studiokuoron ja orkesterin mukana jonkin hengellisen laulun tai virren. Laulut pyrkivät johdattamaan katsojaa "oikeaan hartaaseen tunnelmaan" tai visuaalisen hurskauden tilaan. 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 – syntinsä omassa henkilökohtaisessa rukouksessaan studioalttarilla polvistuneena. 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 elämäalueeseen. 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 elämäntilanteisiin peilaamalla. Haastattelun tai keskustelun edetessä aluksi nostetut kysymykset saavat hengellisiä ratkaisuja. Siirrytään henkilön uskonnollisen identiteetin tarkasteluun ja pohditaan hänen jumalasuhdettaan, sitä millainen se on ja kuinka sitä hoidetaan. Ohjelmassa aiemmin esitettyjen 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. Kohtaus toteutetaan seisten mediaseurakunnan edessä. Esirukouksilanteessa vieras rukoulee jonkin tärkeänä pitämänsä asian puolesta. Usein aihe liittyy aikaisemmin ohjelmassa 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 alkoholi-ongelmia, työttömyyttä ja masennusta. Rukousjakson päättää juontaja-pappi, joka kokoaa ohjelmassa käsiteltävät teemat yleisempien käsitteiden alle. 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 Rippituolissa toteuttavan rituaalin draamallisuutta Martin Esslinin käsittein voidaan todeta, että Rippituoli pyrkii draamallisena rituaalina tuottamaan kollektiivisen kokemuksen. Rippituolissa speaktaakkelina toimii visuaalinen ja kielellinen ripittäytyminen, johon osallistuvat Rippituolin roolihenkilöistä juontaja-pappi ja ripittäytyvä vieras sekä mediaseurakunta.

Tarkoituksena on myös, että ohjelman katsojat osallistuisivat virtuaalisesti ta-  
pahtumaan tunnustamalla olohuoneissaan omat syntinsä.<sup>449</sup>

Rippituolin toiminta on myös mimeettistä: rippirituaali sisältää symbolista  
ja metaforista toimintaa. Siihen liittyy käsien ristimistä rukouksessa, polvistu-  
mista, kääntymistä kohti alttaria – pyhää eli Jumalaa – ja ristinmerkin teke-  
mistä. Rippituolin rituaalin draamallinen ulottuvuus on myös se, että rippiritu-  
aalissa tempus eli aika on ikuinen preesens. Menneisyyden synnit tuodaan Ju-  
malalle nykyisyydessä. Myös papin toteuttama synninpäästö elää preesensissä.  
Jumala, lineaarisen ajan ulkopuolella oleva yliluonnollinen, kohtaa papin  
välityksellä tunnustajan, aikaan sidotun luodun, aina nykyisyydessä.<sup>450</sup>

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 olemassa-  
olon todellisesta luonteesta. Rippituolissa olemassaolon todellinen luonne il-  
menee yhteytenä yliluonnollisen ja inhimillisen välillä sekä yhteisöllisenä ko-  
kemuksena Rippituoli-ohjelman roolihahmojen kanssa. Tätä tietoisuuden tasoa  
tavoitellaan Rippituolissa tiettyjen samankaltaisten teknisten keinojen avulla.  
Ohjelmassa hyödynnetään erityistä kielellistä tyyliä, rukousta, laulua ja musiik-  
kia, tiettyjä visuaalisia tehokeinoja, kuten pukuja, uskonnollisia symboleja ja  
usein myös erityistä arkkitehtonista tilaa, tässä kirkkotilaa.<sup>451</sup>

Catherine Belliin viitaten rippirituaalissa tuotetut, draamallisesti struktu-  
roidut kommunikatiiviset ja sosiaaliset symbolisen toiminnan muodot tuottavat  
ritualisaatioprosessin. Tässä prosessissa keskeistä on toimijoiden ritualisointi ja  
sitä kautta auktorisoitujen toimijoiden, kuten juontaja-papin, position tuottami-  
nen. Rituaalisena ja auktoritatiivisena toimijana juontaja-pappi tuottaa rituaa-  
lissa esiin nousevia hierarkkisia erotteluja, jotka puolestaan jäsentävät katsojien  
ja osallistujien uskonnollis-sosiaalista todellisuutta. Näin Rippituoli synnyttää  
Bellin käsittein rituaalista hallintaa.<sup>452</sup>

## 6.4 Kertomuksen diskursiivinen tuottaminen

Lähden seuraavassa tarkastelemaan näiden hierarkkisten erottelujen tuot-  
tamista analysoimalla ohjelmien dramaturgisia juonirakenteita. Keskityn erityi-  
sesti eri jaksojen tai kohtausten tekstuaalisiin sisältöihin, niihin keskeisiin  
diskursseihin, joita aineistosta nousee. Kiinnitän tässä vaiheessa erityistä huo-  
miota draaman osioihin, joissa toimijat tuottavat ohjelmassa aktualisoituvan  
rippirituaalin. Rippituoli-ohjelmassa rippirituaali kerrotaan erityisesti draaman  
kohtauksissa, joita ovat esipuhe, synnintunnustus, synninpäästö, esirukous ja  
päättössanat.

<sup>449</sup> Ks. Esslin 1980, 30–31.

<sup>450</sup> Ks. Esslin 1980, 30–31.

<sup>451</sup> Ks. Esslin 1980, 30–31.

<sup>452</sup> Vrt. Bell 1992.

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 toimintuksena, joka on annettu Raamatussa (R2:2, R5:2)<sup>453</sup>. 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 rituaalisen 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 tunteita ja kokemuksia korostavien puhetapojen avulla. Rippi esitetään tekstissä esimerkiksi vapauttavana kokemuksena, paljastavana ja turvallisena 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 kokemuspuheen avulla. Asetelma noudattaa myös Foucault'n tunnustusrituaalin määritelmässään luonnehtimaa osapuolten hierarkkista suhdetta.<sup>454</sup>

Ripin eli tunnustuksen luonteen ja olemuksen hahmottelun jälkeen kertomuksessa lähdetään kysymään sitä, mitä ripissä tunnustetaan. Mitä tai mikä kertomuksessa on siis synti? Synti määritellään rituaalissa erityisesti synnintunnustuskohdauksessa. Syntidiskurssit voidaan jakaa kertomuksessa kolmeen ryhmään. Ensinnäkin niin sanotun virallisen syntidiskurssin muodostavat tekstissä yhteiset synnintunnustusosiot. Yhteiseen synnintunnustukseen osallistuvat niin juontaja-pappi, vieras kuin studioseurakuntakin. Myös katsojia kutsutaan osallistumaan yhteiseen synnintunnustukseen. Yhteiset synnintunnustukset noudattelevat muodoltaan kirkon virallisia synnintunnustuksia. Niissä synti kuvataan varsin yleisellä tasolla esimerkiksi teoiksi, jotka ilmenevät ajatuksissa, sanoissa ja laiminlyönneissä (R1:3a, R4:3a), mutta myös rikokseksi (R2:3a, R5:3a).

Toiseksi varsinaisissa vieraiden henkilökohtaisissa tunnustusdiskursseissa synti esitetään esimerkiksi uskon puutteena, luottamuksen puutteena (R1:3b), kärsimättömyytenä, loukkaavana ja syyllistävänä käytöksenä 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) sekä omavoimaisuutena suhteessa läheisiin ihmisiin ja Jumalaan (R8:3b).

<sup>453</sup> Viitteet edustavat esimerkkejä aineistosta.

<sup>454</sup> Ks. Foucault 1999, 49.



Kolmannen syntidiskurssin muodostavat juontaja-papin kuvaukset synnistä synninpäästökahtauksessa ja rukouskohtauksessa. Näissä kohtauksissa synti tuotetaan vammaana tai sairautena, joka voidaan parantaa (R1:4, R3:4;7, R4:4), heikkoutena, puutteina ja avuttomuutena (R3:4, R4:4, R5:7). Sekä vieraiden henkilökohtaisissa synnintunnustuksissa että juontaja-papin synninpäästö- ja rukouskohtauksissa 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 legitimitetti ja seuraukset. Synninpäästöön liittyvä sovituspuhe tuotetaan rituaalissa auktorisoidun pyhän uskonnollisen tekstin, Raamatun, avulla. Juontaja-pappi lukee Raamattua ripittäytyneelle vieraille, yhteiseen tunnustukseen osallistuneille studioseurakuntalaisille ja katsojille. Sovituspuhe tuotetaan viittaamalla toistuvasti ristiinnaulitsemiseen, Jeesuksen uhriin ja sovintovereen (esim. R1:4, R2:4, R5:4). Juontaja-pappi vahvistaa sovituspuheensa legitimitettiä myös käyttämällä symbolista kieltä eli tekemällä puheensa aikana ristinmerkin.

Myös tunnustuksen jälkeinen Jumalan ja ihmisen välinen yhteyspuhe tuotetaan etenkin synninpäästökahtauksessa viittaamalla tiettyihin Raamatun kohtiin. Yhteyspuhetta tuotetaan myös esirukous- ja päätössanakohtauksessa. Juontaja-pappi esittää Jumalan ja ihmisen välisen uuden suhteen painottaen jälleen tunneditkurssia. 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 artikulointeja löytyy vain muutamia. Sellainen on eksplisiittinen puhe iankaikkisesta toivosta ja ikuisesta elämästä (R4:4, R4:7), yhteydestä, joka kantaa yli kuoleman (R5:4).

Oleellista ohjelman tuottamassa jumalayhteydessä on siis 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.

## 6.5 Rippirituaali psykomyyttinä

Mediarituaalissa diskursiivisesti tuotettua rippirituaalikertomusta voidaan tarkastella myös klassisena ns. suurena kertomuksena.<sup>455</sup> Kertomus etenee juonellisesti tunnustuksen tarpeen herättämisestä (esipuheessa R2) itse tunnustustekoon (synnintunnustuksessa R3), vapautukseen (synninpäästössä R4) ja uuden yhteyden vahvistamiseen (R4, R7–8). Rippituolissa tämä suuri kerto-

<sup>455</sup> Vrt. Kivivuori 1992, 55–56.

mus tuotetaan erityisesti kokemuksellisuutta korostavien sanastojen ja tunne-sanastojen avulla. Kutsun näitä sanastoja psykokulttuurin tutkijaan Janne Kivivuoreen nojautuen psykosanastoiksi.<sup>456</sup>

Psykodiskursiivisen otteensa vuoksi ohjelmassa kerrottavaa klassista kertomusta voidaan nimittää myös psykomyytiksi. Kivivuori erittelee psykomyyttiin nojautuvan psykokulttuurisen puheen abstraktin perusrakenteen seuraavasti: alkutila (luonto), yhteyden katkeaminen (kulttuuri), yhteyden katkeamista seuraava tila (ahdistus), ahdistuksesta vapautuminen (sovitus) ja vapautumista seuraava uusi tila (jälleen-luonto).<sup>457</sup> 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 paha olo (ahdistus) taas esitetään olomuotona, jossa ihminen tuntee ja kokee heikkoutta, pelkoja, epäuskoa ja vaikeuksia ihmissuhteissa. Vain sovitus tuotetaan rituaalissa tunne- ja kokemuspuheesta poikkeavalla tavalla. Sovitusdiskurssi rakentuukin pitkälti klassisen tai ”traditionaalisen” uskonnollisen puheen, Kristuksen uhri- ja sovituspuheen, varaan.

Kivivuori korostaa, että psykouskonnollinen puhe ei ole kuitenkaan pelkästään puhetta, jossa vain neutraalisti käytetään erilaisia tunne- ja terveysnastoja. Kertoessaan ohjelman suuren kertomuksen psykomyyttinä Rippituoli-ohjelma samalla myös jatkuvasti määrittelee uskoa. Bellin käsittein ohjelmassa pyritään saavuttamaan rituaalista hallintaa.<sup>458</sup> Ohjelman toimijat konstruoivat sitä, mitä ”aito usko” on ja mitä se ei ole tuottaen näin hierarkkisia erotteluja. Aitouden ja autenttisuuden kriteereinä ohjelmassa käytetään aitousretoriikkaa ja sisäisyysretoriikkaa, siis puhetta yksilön sisäisistä kokemuksista ja yksilön psykodynaamisesta taustasta. Epäaito tai teeskennelty usko määrittyy näin uskoksi, joka ei täytä kokemuksellisuuteen pohjautuvaa kriteeristöä.<sup>459</sup>

Kivivuoren luonnehtiman psykouskonnollisen logiikan mukaisesti Rippituolissa tuotetussa tunnustamisessa tapahtuva tunteiden työstäminen, liikuttus ja vaihdanta avaavat kertomuksessa tien sovitukseen. Tunnustaminen ja avoimuus esitetäänkin tekstissä Kivivuorta mukailien eräänlaisena moraalisen velvollisuutena, jonka avulla tuotetaan sekä yhteisöllinen moraalinen 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”<sup>460</sup>. Oleellista aidossa tunnustusdiskurssiin no-

<sup>456</sup> Kivivuori 1992; Kivivuori 1996; Kivivuori 1999.

<sup>457</sup> Kivivuori 1992, 31; Ks. myös Kivivuori 1999, 120.

<sup>458</sup> Vrt. Bell 1992.

<sup>459</sup> Ks. Kivivuori 1999, 15–17, 30–33.

<sup>460</sup> Kivivuori 1992, 28.

jaavassa kääntymiskertomuksessa on näin ollen jatkuva valintojen motiiveja koskeva itsetarkkailu.<sup>461</sup>

Kiinnitän analyysini seuraavassa vaiheessa huomiota Rippituolin kääntymiskertomuksissa tuotettuun aitous- ja sisäisyysretoriseen puheeseen. Catherine Belliin viitaten pyrkimyksenäni on etsiä erityisesti psykodiskursseissa tuotettuja hierarkkisesti jäsenyneitä binaarisia oppositioita, aitoa-epäaitoa uskoa, tervettä-sairasta uskoa.<sup>462</sup> Tarkastelun kohteeksi on valittu Rippituolin keskustelukohtaukset, joita siis kutsun kääntymiskertomuksiksi tai -tarinoiksi. Näissä kertomuksissa juontaja-pappi ja vieras tuottavat yhdessä vieraan uskonnolliseen elämään liittyvän tarinan. Myös kääntymiskertomukset noudattavat useimmissa tapauksissa psykomyytin logiikkaa. Ne sisältävät luonto-kulttuuri-ahdistus-sovitus-jälleen-luonto -rakenteen. Tämä rakenne puolestaan tuotetaan pitkälti tunnustuskertomuksiin nojautuen.

### 6.5.1 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 ollut oikeen ketään, kenen kanssa mä olisin sen taakan jakanu... että se oli liian kova paukku mulle."

Seurauksena on aidon minuuden (eli luonnon) kadottaminen ja kulttuurisen ahdistuksen kohtaaminen. Väärien 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 kokemukseksidiskurssi ei ole ainoa esille noussut puhetapa. Kertomuksessa juontaja-pappi tuo esille myös kääntymyksen, joka ei ole määriteltävissä selkeän tietyn sisäisen kokemuksen avulla.

<sup>461</sup> Ks. Kivivuori 1992, 28, 31–32; Kivivuori 1999, 121.

<sup>462</sup> Vrt. Bell 1992, 101–104.

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 tai jälleen-luonto (uusi aito minuus, aito uskovaisuus)

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

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 psykoonkonnollisuudessa 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.<sup>463</sup> 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 hätäännyn 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 harmittonta 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."

<sup>463</sup> Ks. Kivivuori 1999, 122.

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 osoittaa, että hän uskaltaa kohdata oman sisimmän minuutensa ja kipeimmät tuntosensa. 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 persoonallisuushanteita (pirteyttä, spontaaniutta). Tämä tulee esille esimerkiksi Ruokasen luonnehdinnassa.

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

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, psykodikea, jonka valossa vastoinkäymiset ja ahdistukset näyttäytyvät mielekkäänä osana kertomusta.<sup>464</sup>

### 6.5.2 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 asennoitua lapsena siihen, että sellanen iso ihminen käy päälle. ....Mä en voinut kertoa niinku niistä kotiasioistani kellekään. Se vei sit niinku koulukotiin mut."

<sup>464</sup> Ks. Kivivuori 1999, 128.

## Vaihe 2: Kulttuuri ja ahdistus

Loikkanen ei kuitenkaan kertomuksessa selkeästi asetu uhrin asemaan. Pikeminkin 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 vastaan – ongelmat eli rikokset, huumeriippuvuus, elinkautistuumio – elämän umpikuja.)

## Vaihe 3: Sovitus (kääntymys)

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

Loikkanen: "Mä kuitenkin näin, että jotakin konkreettista on tapahtunu (pankkiryöstäjätystävien 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 joku 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 kääntymyses oli loppujenlopuks aika, aika kertakaikkinen, vaikka toisaalta aika rauhallinen, kuitenkin et se elämä muuttu..."

#### Vaihe 4: Jälleen-luonto (uusi aito minuu, aito uskovaisuus)

Kertomuksen loppuosioissa tuotetaan "Klinun" aitoa uskoa vahvasti toiminta- ja muutospuhetta tuottaen. Uskoontulon jälkeen Loikkasen elämä muuttuu. Hän löytää puolison vankilan lääkärinä 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."

### 6.5.3 Sotalapsen tarina

#### Vaihe 1: Luonto

Hammaslääkäri Irmeli Elvilän kertomuksessa luonnoksi – alkuperäiseksi ihan- netilaksi – 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 siten 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 uppiniskainen... Ne piti muuttaa ja kitkeä pois. Muuttaa mut ihan toiseksi persoonaksi."

Paratiisiin eli aidon minuutensa Elvilä kertoo kätkeneensä sisäänsä.

Elvilä: "Mä suljin sen matkalaukkuun 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 kasvatusilmapiiriin myös laajempaan ajan suomalaiseen tapa-, kulttuuri- ja tunneilmaukseen.

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 muuttaminen ja muuttuminen teeskennellyksi minuudeksi) sairastuttavat Elvilän kertomuksessa vahvuuteen. Puhe sairastumisesta vahvuuteen viittaa psykokulttuuriseen käsitemaailmaan, jossa 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 itse-reflektiopuheen 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 uskonnäkemys ja -tulkinta nivoutuvat tässä myös pietistisesti värittyneeseen herätyskristilliseen uskontulkintaan.<sup>465</sup>

### 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.”

<sup>465</sup> Myös pietistinen herätyskristillisyys korostaa voimakkaasti henkilökohtaista kristussuhdetta ja uskon kokemusta Vrt. Kivivuori 1999, 39–49, 52–53, 126–127; Siltala 1992.

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-luvuilla<sup>466</sup>.

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

Ruokanen: "Mitä sä sanoisit meille suomalaisille... kun meil on tämmonen krooninen, synnynnäinen taipumus tietynlaiseen ankeuteen ja raskasmielisyyteen. Niin miten me voitais tästä maasta vähitellen 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."<sup>467</sup>

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.<sup>468</sup>

<sup>466</sup> 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 käännetytystyötä 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.

<sup>467</sup> Vastaavia esimerkkejä psykokulttuurisesta kansallisen mentaliteetin luonnehtimisesta löytyy myös Kivivuorelta. Ks. Kivivuori 1992, 31.

<sup>468</sup> Normatiivisesta jumalasuhteesta ks. esim. Kivivuori 1999, 20–21.

#### 6.5.4 Masentuneen yrittäjän tarina

##### Vaihe 1: Luonto

Yrittäjä Seppo Raiviston kertomus noudattelee psykouskonnollista ja psykokulttuurista logiikkaa ensinnäkin siinä, että kääntymyskertomus lähtee tunnustuksesta. Vieras – haastattelijan johdattamana – ryhtyy 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 sydämässä 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 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 uskovaisesta 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. Hän lukee lentokoneessa matkalla Yhdysvaltoihin kirjaa, jossa 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 ihmis-

suhde, koettu yhteys toisiin ihmisiin, nähdään luonnon ja sitä korruptoivan kulttuurin välisen ristiriidan sovittajana.<sup>469</sup>

#### Vaihe 4: Jälleen-luonto (aito usko, aito minuus)

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 "käsittelyinä", kokemuksena. Raiviston aito usko, jumalayhteys, tuotetaan kertomuksessa myös muissa kohdin vahvan kokemuksellisenä, kokemus- ja tunnediskursseihin nojautuen.

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

Raivisto: "Koin sen 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 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. Se tuotetaan diskursiivisesti jumalayhteyden sisäisinä (ihme paraneminen) ja ul-

<sup>469</sup> Vrt. Kivivuori 1992, 38.

koisina (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 elämä 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 edusta puhdaslinjaista psykouskonnollisuutta.

Paradoksaalista kyllä, myös niin sanottu ahdistuksen dialektiikka voidaan kuitenkin sisällyttää osaksi psykouskonnollista aidon minuuden tuottamista. 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"<sup>470</sup>. Psykomyytin konstituoidussa sosiaalisessa todellisuudessa sairas ja henkisesti järkkövä ihminen onkin näin ollen terveempi kuin ne, jotka ovat paremmin sopeutuneet ympäröivään sosiaaliseen todellisuuteen.<sup>471</sup> Aitona uskovaisena, aidossa jumalayhteydessä elävänä Raivistokin voi siis kohdata aidon luonnon synnyttämän kulttuurisen ahdistuksena "turvallisesti", ilman että Raiviston on pakonomaisesti pyrittävä muuttamaan ahdistunut minuutensa iloiseksi minuudeksi.

### 6.5.5 Särkyneen missin tarina

Vaihe 1: Kadotettu luonto ja kulttuurinen ahdistus

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

<sup>470</sup> Kivivuori 1992, 47.

<sup>471</sup> Kivivuori 1992, 47–48.

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

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

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

## Vaihe 2: Sovitus

Kertomuksessa Miettinen-Perjon kääntymys esitetään sananmukaisesti "pelastuksena kuolemalta". Kääntymys tuotetaan myös vahvasti kokemus- ja tunne-diskursseihin 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.

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 semmoinen 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 rooliin. 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 legitiimin 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: Jälleen-luonto (uusi aito minuuus, 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 minuuus 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 siten, että sopiva annos ei-toivottua asiantilaa nähdään toivotun asiantilan edellytyksenä.<sup>472</sup>

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 huomaa, 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 tämösi ihmisiä, jotka on menny samanlaisii kipuja läpi. Niin ne on mun työkaluja."

Kohtaamalla vanhat ongelmansa uuden uskovan aidon minuutensa läpivalaistuksessa Miettinen-Perjo löytää 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".

### 6.5.6 Nuoren kapinallisen tarina

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

<sup>472</sup> Kivivuori 1992, 47.

### 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 oma-voimaisuus, jolla tarkoitetaan pyrkimystä elämän hallintaan suorittamisen avulla, nostetaan näin ollen perusvirheeksi, joka vieraannuttaa ihmisen niin itsestään (omasta aidosta sisäisestä lapsestaan) kuin Jumalastakin.<sup>473</sup>

Talvi: "Mä oon lähteny niit (asioita) silleen omavoimasesesti hoitaa kunto, että tota, et mä oon menny 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."

### Vaihe 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 yleensä 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 hommi 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 itellä ei ollu niinku varsinaisesti mitään halua..."

<sup>473</sup> Vrt. Kivivuori 1999, 125.



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, minkä takia hän ryhtyy murentamaan omia tavoitteitaan ja ihanteitaan. Talven elämän "projektit" ovat näin ollen kääntyneet itse itseään vastaan.

Vaihe 3: Sovitus (aito usko)

Aidon uskon syntyminen esitetään kertomuksessa vahvasti kokemusdiskurssiin nojautuen. Uskosta puhutaan kertomuksessa lahjana, jonka "luokse ei voi kävellä ja sanoa, että tässä minä nyt olen". 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 sataprosenttisiin vastauksiin, et tota. Siin vaihees mä olin niiku valmis kyllä. "...Ja sit mä niinku suostuin tavallaan niinku kokeilee. Et mul ei ollu sitte sellaisia niinku sellasia 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 saanu aikaan ja tehny, et, et niinku virheist ei tässä tapauksessa sakoteta."

Minuus ei ole enää 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 heikkouskokenen ja kapinallinen kaveri."

### 6.5.7 Menestyvän poliitikon tarina

Vaihe 1:

Maaherra Pirjo Ala-Kapeen kertomuksessa psykomyytin luonto-kulttuuri-ahdistus-sovitus-jälleen-luonto -kerronta ei etene samalla tavoin henkilökohtaiseen elämäntarinaa nivoutuen. Aitoa minuutta tuotetaan tekstissä pikemminkin erilaisten teemojen ja elämänalueiden pohdinnan kautta. Kertomus sisältää vahvan kasvu- ja kasvatusdiskurssin, jossa elämän ongelmat ja vaikeudet nähdään mahdollisuuksina "kasvaa paremmiksi ihmisiksi." Kertomuksessa tuotetaan Kivivuoren termein eräänlaista "optimointipuhetta", jossa sopiva annos vaikeuksia näyttäytyy toivotun asiantilan edellytyksenä.<sup>474</sup>

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. tyypillisestä 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 onnistumisensa. 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 suostua siihen menetykseen...?"

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

<sup>474</sup> Ks. Kivivuori 1992, 47.

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 aitoudiskurssi 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 sisältöä 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 legitimizeettiiä vastaajana. Vastaaja itse on kokenut kuuluisuuden, joten hän on myös legitimi 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 kullisseiksi."

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 mediakuuluisuuden – takaa. Pohtiessaan me-

diajulkisuutta mediassa (televisiossa) julkkispoliitikon kanssa haastateltava ja haastattelija toimivat 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 miettii ja teoretisoi jumalakäsitystään ja hakevat teologiasta apua. Mulle, mulle Jumala on sellanen Taivaan Isä, jolle mä kyllä joskus ihan motkotan, 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 tuntee 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 älyllistävän ja teoretisoivan uskonnollisen näkemyksen kritiikki.<sup>475</sup> Ala-Kapee kuvaa jumalasuhteensa henkilökohtaiseksi, kokemukselliseksi ja tunnepohjaiseksi. Vastauksissa suhde Jumalaan ja Jeesukseen rinnastuvat tunnepitoisiksi sukulaissuhteiksi. Poiketen esimerkiksi Miettinen-Perjon kääntymyskertomuksesta Ala-Kapeen kertomuksessa sovitukselta 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 pikemminkin eräänlaisina normatiivisina suuntaviitteinä, 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".

<sup>475</sup> Vrt. Kivivuori 1999, 40–44, 124–127.

### 6.5.8 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 kontrolloida elämää suorittamalla nostetaan tarinassa keskeiseksi perusongelmaksi. Omavoimaisuus estää yhteyden Jumalaan ja sisäiseen lapseen.<sup>476</sup> 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... samaan 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 pitkään, 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 kipee asia. Ja mä tiedän, että mä oon sillä myös satuttanu mun läheisiäni ja ennen kaikkea lapsia. Rikkonu heidän herkkää persoonaansa..."

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

Kristeri: "No kyllä se hyvin usein johtuu, jos mä puhun omalla kohdallani, niin varmaan, varmaan se johtuu lapsuushistoriasta, siitä että on vaikee luottaa, on vaikee luottaa, et on turvassa toisen käsissä. Jos mä ihan yleisestikin puhun... Niin kyllä nää meiän onnistumiset meidän vuorovaikutussuhteissa niin hyvin paljon riippuu siitä, millaiset eväät me on lapsuudessa saatu. Ikävä kyllä."

Terapeutina Kristeri tuottaa psykokulttuurista puhetta – tunteita ja lapsuus-historiaa refleктоivaa puhetta – kohdistuen sen asiakkaisiinsa ja 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 enempää. Sit, sit mä vastasin, kun mä olin hetken miettinyt sitä, niin mä vastasin, et ei mua hävetä, mut en mä oo myöskään tästä ylpeä, ja että mun eväilläni ei oo kyetty parempaan."

<sup>476</sup>

Vrt. Kivivuori 1999, 125.

Terapeutina ja näin ollen myös legitimiinä 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 toimintamallit, joiden avulla on jäänyt henkiin. Ja vaikka ne mallit on ollut todella tärkeitä silloin lapsuudessa, koska ne on edellyttänyt sen, ettei oo lapsena hajonnu tai mennyt rikki tai, tai suorastaan jäänyt 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 kotiolot, vaikea isä- tai äitisuhte – voi kuitenkin vieraannuttaa lapsen omasta minuudestaan. Syntyy ahdistus, joka heijastuu aikuiselämään esimerkiksi omana kyvyttömyytenä läsnäolevaan, aitoon vanhemmuuteen. Logiikkaan viittaa Ruokanen kommentissaan.

Ruokanen: "Sä puhut siitä, et tällainen 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.<sup>477</sup>

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

Kristeri: "Kukapa meistä olis täydellisen lapsuuden saanu. Mut se, että olis riittävä semmonen turvallinen läsnäoleva vanhemmuus. Se, jos sitä on paitsi jäänyt, niin toki sitä voi aikuisena sit saada korvaavia kokemuksia siihen ja tota. Se vaan vaatii sitä, et mä ensiksi, niinku itse nään sen, että mulla on tällanen kipu tai puute, tai mikä, mikä 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 viitekehukseen, jossa aitoa minuutta (tai aitoa uskoa) tuotetaan medikalistisia 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

<sup>477</sup> Vrt. Kivivuori 1992, 38.

on niin syvällä ja nää, nää meidän haavat niin syviä, et me tarvitaan jonkun aikaa ammattiauttajaa.“

Kertomuksen loppupuolella Kristeri vielä alleviivaa tunnustamisen ja ihmisuhteiden merkitystä eheytymisprosessissa.

Kristeri: „...Et lähtee rohkeasti puhumaan siitä asiasta jollekin johon luottaa. Ihan rohkeasti vaan, eikä jää yksin päänsään pyörittää niitä asioita. Että ihmisiä, jotka välittää, niitä on kuitenkin olemassa, vaikei siihen aina alkuun pysty luottamaan. 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 teorioitten 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 yliluonnolliseen toimijaan.

Kristeri: „Joo mä koen, et Jumalalla on ihan keskeinen rooli. Et kyl mä koen, niin et jos meidän toipuminen jää vain joittenkin teorioitten 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 (kysymys).“

### Vaihe 3: Jälleen-luonto

Kertomuksessa aitoa minuutta pidetään yllä jatkuvan minäreflektion 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 vaikeee 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 terapeutin eetos. 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.<sup>478</sup>

<sup>478</sup> Vrt. Kivivuori 1999, 66.

### 6.5.9 “Puliukkojen apostolin“ tarina

Avustustyöntekijä Veikko Hurstin kääntymiskertomusta 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 kääntymiskertomus on seuraavanlainen: Hursti tulee uskoon eli kääntymykseen “syvältä elämän vaikeuksista“. Myös koko muu perhe kääntyy. Kääntymyksen jälkeen Hursti saa Jumalalta tehtävän lähteä auttamaan puolisonsa kanssa heikko-osaisia aineellisesti ja 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 logiikkaa, on siitä kuitenkin löydettävissä aitoa uskoa koskevia diskursseja. Veikko Hurstin kertomuksessa aidon uskovaisuuden esimerkiksi nostetaan Hurstin tuolloin vasta edesmennyt vaimo, Lahja Hursti.

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

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

Hursti: “Joka puolella se (Lahja) todisti. Niin se oli semmonen valtava uskon sankarit. 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 silloin kun se kutsu tuli, niin Jumala sano mulle yöllä, ja ett mun pitää lähteä 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 päässyt 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. Asiantuntijana hän on myös legitiimi henkilö puhumaan elämän vaikeuksista ja neuvomaan muita. Tämä positiointi tapahtuu Ruokasen Hurstille esittämien kysymysten avulla.

Ruokanen: "Sä oot Veikko ollu Lahjan kanssa vuosikymmeniä... näitten syrjäytyneiden parissa antamassa toivoa ja rohkeutta. Ja sinun työ on saanu monenlaista yhteiskunnallista tunnustusta, esimerkiksi sekä nykyinen että edellinen presidentti<sup>479</sup> 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 tosin rakentuu Hurstin kokemusten pohjalle, mutta näitä kokemuksia ei jäsennetä tunne-

<sup>479</sup> Vuonna 1997 nykyisellä presidentillä viitattiin presidentti Martti Ahtisaareen.

diskurssien avulla. Kertomus ei myöskään tuota psykouskonnollisuuteen liittyvää ns. hyvän myyttiä, jossa usko tuotetaan positiivisena voimavarana, joka synnyttää henkilölle positiivisia vaikutuksia. Hurstin kertomuksessa Jumala – uskon kohde – tuotetaan pikemminkin normatiivisena ja absoluuttisena. Hurstin kertomuksessa aito usko näyttäytyy näin ollen ikuiseen elämään pelastavana uskona, kun taas psykouskonnollisuudessa usko nähdään ensisijaisesti tämänpuoleisen elämän laatua parantavana ulottuvuutena.

## 6.6 Rippituolin mediateologiset kytkennät

Kuten tutkimukseni johdannossa jo totesin, suomalaisen kristillisen viestinnän traditiossa Rippituoli edustaa lähes avantgardistista uskonnollista televisio-ohjelmaa. Se irrottautuu esimerkiksi aikaisemmasta vallitsevasta Kirkon tiedotuskeskuksen viestintätaditiosta, jossa tuotannon pääpaino on ollut hartaus- ja jumalanpalvelusohjelmien tuottamisessa. Toisaalta se poikkeaa myös toisesta jo vakiintuneesta kristillisen makasiiniohjelman formaatista eli Riittasisko Räikkeen MTV3:n Huomenta Suomi -aamutelevisioon tuottamasta Takaovi-ohjelmasta. 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 -ajatteluun kuin Mediaevankeliointi-koulukunnankaan linjoille.<sup>480</sup> Luonnehdittaessa Rippituoli-ohjelmaa yleisellä tasolla ja sijoitettaessa se suomalaisen kristillisen viestinnän traditioon ja jatku- malle voidaan tehdä ainakin seuraavia huomioita.

Historiallisesta näkökulmasta tarkasteltuna Rippituolilla näyttäisi olevan tietynkaltaisia funktionaalisia yhteyksiä jo sähköisen kirkollisen viestinnän varhaisvaiheeseen, radion alkuaikoihin. Niin 1900-luvun ensimmäisten vuosikymmenten kirkolliset viestijät kuin 1900-luvun lopun Rippituolinkin tekijät ovat pyrkineet kertomaan mediassa moraalista kertomusta yhtenäisyydestä ja eheytymisestä. 1920-luvun kirkko nivoi itsensä syntymässä olevaan moderniin sähköiseen mediakulttuuriin kertomalla kansaa eheyttävää ja yhtenäistävää kertomusta yhdessä porvarillisen eliitin ja Yleisradion kanssa. Tämänkaltaisen liittyminen osaksi porvarillista sivistys- ja valistustraditiota takasi kirkolle legitiimin aseman suomalaisessa julkisessa tilassa ja mediakulttuurissa. Erytisen keskeiseksi tämä tehtävä nousi toisen maailmansodan aikana, jolloin korostui kirkon rooli kansakunnan moraalisen selkärangan ylläpitäjänä, yhtenäisyyden ja isänmaallisuuden symbolina.<sup>481</sup>

Myös Rippituolissa uskonnon ja median yhteen liittäväksi moraalisen järjestyksen kertomukseksi on valittu kertomus eheytymisestä ja yhtenäisyydestä. Tämä eheyty miskertomus kerrotaan kuitenkin ensisijaisesti yksilölle – individualistisista lähtökohdista – ei niinkään kansakunnalle. Erona 1900-luvun

<sup>480</sup> Ks. Lehikoinen 1997.

<sup>481</sup> Ks. esim. Sundback 1983.

ensimmäisen puoliskon yhteisöllisiin kertomuksiin on siis se, että Rippituolissa painopiste on individualistinen ja sisäiseen eheytymiseen tähtäävä.<sup>482</sup>

Mielenkiintoinen psykohistoriallinen liittymäkohta Rippituolilla kirkollisena toimijana on puolestaan toisen maailmansodan jälkeisen asevelipapiston toimintaan. Juuri asevelipapit ryhtyivät rakentamaan siltaa psykologisen ja terapeutin ajattelun sekä kirkon itseymmärryksen ja toimintamuotojen välille. Näin ne pyrkivät tuomaan kirkon uudella tavalla aikakauden julkiseen tilaan. Asevelipapit myös onnistuivat tavoitteissaan, sillä heidän edustamansa uuskansankirkollinen linja on sittemmin vakiintunut varsin pitkälle kirkon viralliseksi toimintaideaaliksi.<sup>483</sup> Niin asevelipapeilla kuin Rippituoli-ohjelman taustayhteisölläkin, Tuomasyhteisöllä, pyrkimyksenä on ollut luoda ”sosiologinen malli”, joka mahdollistaisi uudenlaisen ihmisten palvelemisen. Asevelipapit korostivat sodan jälkeisten ”kansan sielun haavojen” parantamista esimerkiksi perheneuvontatyön avulla. Tuomas-yhteisössä pyrkimyksenä on palvella etenkin kaupunkilaisten hengellistä kasvua ja yhteisöllisiä tarpeita. Psykodiskurssiensa kautta Rippituolin voidaan katsoa liittyvän näin evankelisluterilaisessa (kansan)kirkossa yleisemmin vaikuttavaan psykokirkolliseen ja psykouskonnolliseen ajatteluun ja liikehdintään.<sup>484</sup>

Kolmanneksi Rippituolin ritualistis-draamallisella lähestymistavalla näyttäisi olevan teologisia kosketuspintoja myös niin sanottuun viralliseen evankelisluterilaiseen kirkolliseen kenttään. Kirkkoinstituutio on viimeisten vuosikymmenten uudistuksissa – esimerkiksi kirkollisten toimitusten käsikirjaa ja jumalanpalvelusta uudistaessaan – pyrkinyt korostamaan 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 ja elämyksiä sekä uskonnon mystistä ja seremoniallista ulottuvuutta. Tämä yhteys on myös tuotu esille kirkollisia uudistuksia koskevissa mietinnöissä.<sup>485</sup>

Neljänneksi diskursiivisten ja medialoogisten strategioidensa vuoksi Rippituolilla on liittymäkohtia myös kristillisen viestinnän yhdysvaltalaisiin sähköisen kirkon harjoittamiin viestintäkäytäntöihin. Sekä Rippituolissa että sähköisessä kirkossa hyödynnetään terapeutteja ja tunnustusdiskursseja, tavoitellaan pyhän kommunikoimista eläytymisen, samaistumisen ja tunnekokemusten kautta sekä sovelletaan oman kulttuurin puitteissa varsin ennakkoluulottomasti myös muita medialoogisia ratkaisuja. Rippituolin medialooginen toteutustapa on esteettiseltä muodoltaan tosin varsin yksikertainen

<sup>482</sup> Kirkon roolista yhteiskunnan eheyttäjänä ks. esim. Murtorinne 1977; Seppo 1999; Niiranen 2000.

<sup>483</sup> Ks. esim. Murtorinne 1977, 7–25; Heininen & Heikkilä 1996; Niiranen 2000; Kivivuori 1999.

<sup>484</sup> Ks. Kivivuori 1999. Kivivuori liittyy Tuomasyhteisön myös eksplisiittisesti osaksi kirkossa vaikuttavaa psykouskonnollista suuntausta. Kivivuori 1999, 113–116. Suomalaista kristillisyyttä psykohistoriallisesta näkökulmasta on tutkinut myös Juha Siltala teoksessaan *Suomalainen ahdistus. Huoli sielun pelastumisesta*. Siltala 1992.

<sup>485</sup> Ks. esim. Salonen 1996; Sariola 1995.

toisin 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.<sup>486</sup>

Uudenlaisiksi pyhän symboleiksi nousevat 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 ei ole tarvetta juontaja-papin ja katsojan taloudellisen suhteen rakentamiselle ei ole, toisin 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 niistä valitaan ainoastaan omaan toimintaan sopivat ja ne myös muokataan uudella tavalla virtuaalisen mediatyhteisön tarpeisiin. Rippituolissa konkreettisenä esimerkkinä on rippirituaalin muokkaaminen virtuaaliseksi. Merkittävä yhteinen piirre mediakulttuurin muovaamassa sähköisen kirkon ja Rippituolin uskonnollisuudessa on myös pyrkimys etsiä ja tuottaa ensisijaisesti sosiaalista turvallisuutta, ei niinkään ikuista elämää.<sup>487</sup>

Selkeimmät erot Rippituolin ja sähköisen kirkon väliltä löytyvät toimijoiden teologisista orientaatioista. Rippituoli ja sen taustayhteisö Tuomasliike eivät edusta konservatiivista evankelikaalista tai fundamentalistista teologiaa, kuten sähköinen kirkko. Sen raamattukäsitys ei myöskään ole samalla tavoin kirjaimellinen, sentripetaalinen eli keskiahakuinen, kuten monilla sähköisen kirkon evankelikaalisilla ja fundamentalistisilla edustajilla. Rippituolin ja taustayhteisön, Tuomasliikkeen, teologinen itseymmärrys ei siten nojaudu samalla tavoin protestanttis-reformatiiviseen traditioon, niin kuin sähköisessä kirkossa. Pikemminkin Rippituolissa kristillisiä aineksia on etsitty katolilaisesta uskontulkinnasta. Teologiassa Tuomasliikkeen ja sähköisen kirkon yhteisiä piirteitä tosin ovat karismaattisuuden esilläpito ja henkilökohtaisen, tunnustamisen kautta syntyvän kristussuhteen korostaminen.<sup>488</sup>

Tutkimuksen kolmen viimeisen luvun tarkoituksena on jäsentää ja kontekstualisoida Rippituoli-ohjelman edustamaa medioitua uskonnollisuutta yksityiskohtaisemmin. Tarkastelu etenee tekstuaaliselta tasolta kontekstuaaliselle. Aloitan tutkimusteorian ja aineiston välisen vuoropuhelun erittelemällä ja tulkitsemalla ensin Rippituolin uskonnollisen kommunikaatioprosessin tekstuaalisia strategioita. Fokuksessa on tällöin medioitu *uskonnollisuus*. Tämän jälkeen ryhdyn tarkastelemaan Rippituolin medioitua uskonnollisuutta postmodernin television ja mediakulttuurin kontekstissa. Fokus siirtyy uskonnon *medioitumiseen* ja *mediaan*. Tutkimuksen viimeisessä luvussa pyrin nivomaan teorian ja empirian väliset langat yhteen tarkastelemalla medioitua uskontoa –

<sup>486</sup> Vrt. White M. 1992, 110–144; Hoover 1990b, 214–222; Altheide & Snow 1991, 201–216.

<sup>487</sup> Vrt. Horsfield 1984; White R. 1997, 57–59; Hoover 1988. Sähköisen kirkon kulttuurisista vaikutuksista ja mediateologisista painotuksista ovat esittäneet varsin kriittisen analyysin Altheide & Snow. Altheide & Snow 1991, 213–216.

<sup>488</sup> Vrt. Kotila 1993; Kauppinen 1992; Horsfield 1984; Bruce 1990b; Schultze 1996, 61–73; Frankl 1998, 163–189.

ja siinä näyttäytyvää uskonnon, median ja kulttuurin välistä vuorovaikutus-  
lista dynamiikkaa – postmodernin moraalisen järjestyksen kontekstissa.

## 7 RIPPITUOLI PSYKORITUAALINA

### 7.1 Psykodiskurssit kerronnallisena strategiana

Rippituolissa psykodiskursseilla voidaan katsoa olevan vahva merkitys uskonnollisen mediarituaalin sisältämän yhteisöllisen moraalisen järjestyksen ja sitä kautta uskonnollisen todellisuuden konstruoinnissa, luomisessa ja ylläpitämisessä. Kääntymyskertomusten psykouskonnollisia, erityisesti aitouspuhetta tuottavia diskursseja tarkasteltaessa kertomukset voidaan jaotella kahteen ryhmään niiden sisältämän psykodiskursiivisen aineksen hallitsemisen 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. Toiseksi vahvat psykokertomukset sisältävät heikkoja enemmän psykodiskursiivisia ja psykokulttuurisia sanastoja ja metaforia, kuten "omavoimaisuus" (R6:6, R8:6), "toipuminen" (R8:6), "vahvuuteen sairastuminen" (R3:6), "eheytyminen", "hoitaminen" ja "paraneminen" (R5:6, R8:6).<sup>489</sup>

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

<sup>489</sup> Vrt. Kivivuori 1992; Kivivuori 1999.

Loikkasen eli Elinkautisvangin tarinassa (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 kasvatusdiskurssin avulla. (On opittava virheistä ja yritettävä kasvaa paremmaksi ihmiseksi.) Veikko Hursti "Puliukkojen apostolin" tarinassaan (R9:6) edustaa vahvimmin herätysaarnadiskurssia. 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 diskurssiivisesta strategiasta, jota kääntymyskertomuksissa on käytetty. Näin jaottelu myös paljastaa jotakin siitä uskonnollisesta todellisuudesta, jota ohjelma rakentaa.

## 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 kullakin on oma dramaattinen elämäntarinansa kerrottavana. Näiden tarinoiden avulla ohjelmassa pyritään tuottamaan katsojille samaistumisen kokemuksia ja tunteita.<sup>490</sup>

Ohjelman psykodiskursiivisen 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 haastatteluhjelma formaattina toimivat erinomaisesti, sillä ne tarjoavat katsojille mahdollisuuden tehdä itse päätelmiä vieraiden reaktioista. Hiltusen sanoin: "Tärkeintä ei ole itse toiminta, vaan tv:ssä olevan henkilön reaktio toimintaan"<sup>491</sup>. Sama pätee myös Rippituoliin: Tärkeintä ei ole toiminta tai tapahtumat,

<sup>490</sup> Asiaohjelman draamallisesta luonteesta ks. esim. Hiltunen 1999, 187–193.

<sup>491</sup> Hiltunen 1999, 191.

joista ohjelman vieraat kertovat. Tärkeintä on se, kuinka he kokivat nämä tapahtumat ja millaisia tunteita ja 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 moraalisis- emotionaalinen ote (Aristoteleen draaman moraalinen ja emotionaalinen taso) erityisesti vieraan ja juontaja-papin välisissä keskustelukohtauksissa.<sup>492</sup> Tämä tapahtuu ennen kaikkea kääntymyskertomuksissa tuotettavan lapsuusdiskurssin avulla. Lapsuusdiskurssissa viaton, onnellinen lapsuus aika on menetetty (syinä esimerkiksi perheväkivalta, evakkous, sotalapseksi joutuminen, kuolema, avioero). Lapsuudessa koetut muutokset aiheuttavat tarinoiden päähenkilöille ahdistusta ja kärsimystä (R2:6, R3:6, R4:6, R8:6). Tätä ahdistusta kertomuksissa lähdetään sitten purkamaan ja käsittelemään tunnustusdiskurssiin nojautuen.

Rippituolin kääntymyskertomuksissa Aristoteleen ”oikean nautinnon” mallin mukaista älyllistä samaistumista pyritään puolestaan synnyttämään etenkin keskustelun vaiheessa, jossa ryhdytään tuottamaan aitoa uskovaisuutta.<sup>493</sup> Vaikka kertomuksissa uskoa lähestytäänkin vahvasti tunne- ja kokemusdiskurssien avulla, 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 yliluonnollisen 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 huumeista ja vankilasta. Kokonaisuudessaan myönteisessä, mutta myös ongelmia paljastavassa ”aidon uskovaisuuden” tuottamisessa ristiriitojen esittämisellä pyritään tuomaan kertomuksiin uskottavuutta ja ”realistisuutta”. Tavoitteena on tällöin lisätä katsojan kykyä samaistua ohjelman vieraisiin ja heidän kertomuksiinsa. Kun katsojat tunnistavat kääntymyskertomuksissa omat ongelmansa, pelkonsa ja toiveensa ja kun ne vielä esitetään heille tunteita, moraalialia ja älyä puhuttelevasti, myös eläytyminen voimistuu.

Tarvitaan kuitenkin vielä neljäs taso, jotta eläytyminen voisi toteutua Aristoteleen käsittein ”oikein”. Tämä taso on symbolinen. Hiltusen termein se ”tarjoaa katsojalle mahdollisuuden kuvitella tarina omaan elämään sovellettavana myönteisenä ratkaisumallina”<sup>494</sup>. Rippituolin kääntymyskertomustenkin on näin ollen toimittava myös symbolisesti kulttuurisina metaforina, joihin

<sup>492</sup> Vrt. Hiltunen 1999, 202–203.

<sup>493</sup> Vrt. Hiltunen 1999, 203–204.

<sup>494</sup> Hiltunen 1999, 151.



ihmiset voivat verrata omaa elämäänsä, ratkaisujaan ja valintojaan.<sup>495</sup> 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 ontologisella tasolla ”olevaisuuden” luonnetta ja funktionaalisella tasolla yhteisöllisyyden luonnetta. Kertomisprosessissa Rippituolin myytit paljastavat katsojille, mitä asiat merkitsevät, eivät niinkään, miten asiat ovat.<sup>496</sup>

Myyteistä vahvimpana Rippituoli tuottaa edellä esiteltyä psykomyyttiä, kertomusta aidon minuuden kadottamisesta ja uudelleen löytymisestä. Tähän myyttiin liittyy myös lapsuusdiskurssissa 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 katseen kohteena olemista (R5:6) ja tuottamalla kertomusta taakkojensa alle uupuvasta yksinhuoltajaäidistä (R1:6). Nämä kerrotut myytit tarjoavat symbolisen samaistumisen ja jäsentämisen tason elämäntavoiltaan hyvin erilaisille katsojille: sodan kokeneille, vaikeista kotioloista kärsineille, kulttuuristen pärjäämisodotusten ja suorituspainneiden alla taistelleille ja taisteleville.<sup>497</sup>

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 ja tunnustuksiin, sitä todennäköisemmin häntä puhuttelevat myös kertomusten päähenkilöjen uskoontulokokemukset ja jumalasuhteet. Psykodiskurssiin kiedotun draamallisen elämyksen voidaankin sanoa toimivan Rippituolissa ennen kaikkea välineenä, jonka avulla ohjelma pyrkii kommunikoimaan rakentamaansa uskonnollista todellisuutta.

### 7.3 Psykodiskurssit mediarituaalisen ja moraalisen järjestyksen strategiana

Psykodiskurssien roolia, merkitystä ja tehtäviä uskonnollisen mediarituaalin ja sen sisältämän moraalisen järjestyksen kommunikoimisessa voidaan hahmottaa seuraavan kaavion avulla:<sup>498</sup>

<sup>495</sup> Vrt. Hiltunen 1999, 204.

<sup>496</sup> Vrt. Honko 1972, 113; Bellah 1992, 3.

<sup>497</sup> Median kertomista kulttuurisista myyteistä ks. esim. Hietala 1996, 118–137; Goethals 1993, 25–53; Larson 1998, 214–231; Silverstone 1988, 23–24.

<sup>498</sup> Kaavio on muokattu Michael Realin kaavion pohjalta. Real 1996, 47.

## RIPPITUOLISSA PSYKODISKURSSIEN AVULLA

### Rituaali

### Todellisuus

Havainnollistetaan moraalista järjestystä

\*ilmaistaan kollektiivista kokemusta

\*luodaan yhteyttä emotionaalisesti ja symbolisesti

Toistetaan kulttuuris-moraalista 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 yhteisöllistä järjestystä ja määritellään rooleja

Siirretään ja muunnetaan todellisuutta

\*ylitetään liminaalitila luomalla uusi todellisuuden taso

\*muunnetaan ja murretaan maallinen pyhäksi

Esitetään julkisesti kulttuurin keskeisiä yhteisöllis-moraalisia arvoja

Luodaan, ylläpidetään ja sopeutetaan todellisuutta

Psykodiskurssien voidaan ajatella toimivan Rippituoli-ohjelmassa ensinnäkin jo psykouskonnollisesti orientoituneiden katsojien ajattelumallien ja yhteisöllisyyden tunteiden vahvistajana. Rippituoli-ohjelman mediarituaalina voidaan siis tulkita mediarituaalina vahvistavan jo olemassa olevaa jaettua kulttuuris-moraalista järjestystä. Näin mediarituaalissa tuotettujen psykodiskurssien voidaan katsoa vähentävän epävarmuuden ja kaaoksen tunteita ja luovan katsojien maailmaan sisäistä järjestystä.

Toisaalta uskonnollisen mediarituaalin voidaan ajatella myös luovan ja uusintavan yhteisöllistä kulttuuris-moraalista järjestystä. Psykouskonnolliset diskurssit toimivat tässä ajattelumallissa kanavana kohti psykouskonnollisten kokemusten saavuttamista ja auttavat siten yksilöjä jäsentämään itseään osaksi uskonnollista yhteisöä ja sen sisältämää moraalista järjestystä. Psykosanastojen avulla pyritään siten synnyttämään kollektiivinen yhteys ja kokemus, tarve kohdata oma aito minuus tunnustamalla heikkous ja rikkinäisyys. Näin luodaan yhteisöllistä moraalista järjestystä rakentava kommunikaatiomalli ihmisten keskinäiselle vuorovaikutukselle ja tuotetaan samalla tietynlaisia kulttuurisia roolimalleja ja rituaalisoituja toimijoita (esimerkiksi "tunnustaja" ja "auktorisoitu kuuntelija"). Laajemmin tarkasteltuna psykodiskursiivisen psykomyytin kerronta osallistuu koko psykokulttuurin luomiseen ja ylläpitämiseen.<sup>499</sup>

Tutkimuksen teoreettisen kehyksen sanastoja käyttäen asia voidaan ilmaista myös seuraavasti: Durkheimiläisittäin ajateltuna Rippituolissa luodaan, ylläpidetään ja sopeutetaan yhteisöllistä uskonnollista todellisuutta erityisesti

<sup>499</sup> Vrt. Carey 1990; Bell 1992.

rituaalis-diskursiivisissa käytänteissä, joissa keskeiseksi nousevat psykodiskursiiviset ilmaukset. Tässä psykodiskursiivisessa puhunnan ja toiminnan kentässä yksilöt kiedotaan kollektiiviseen moraaliseen järjestykseen tunnustamisen dynamiikan kautta.<sup>500</sup>

Psykouskonnollisuutta tuottavat psykodiskurssit tarjoavat puhettavan olla yhteydessä yliluonnolliseen ja pyhään. Psykodiskurssit käyvät myös rajanvetoa maallisen ja pyhän välillä. Tämän rajanvedon kautta ne luovat kulttuurisen mallin pyhän kohtaamiselle. Mallia voidaan luonnehtia sentrifugaaliseksi eli keskipakoiseksi.<sup>501</sup> Keskiössä on minälähtöinen metaforinen tulkintadiskurssi.

Psykodiskurssien tuottaman psykouskonnollisuuden voidaan katsoa tuottavan ja esittävän myös tiettyjä kulttuurisia arvoja. Keskeiseksi arvoksi nostetaan yksilöllisyys, individualismi. Psykouskonnollisuudessa esille nousevat subjektiiviset motiivit objektiivisten tarpeiden sijasta. Individualistinen minäreflektointi syrjäyttää kollektiivisen moraalin etsinnän.<sup>502</sup> Oikeaa aitoa ja tervettä minuutta ja uskovaisuutta määrittävät yksilön omat tunteet ja kokemukset. Yhteys yliluonnolliseen, pyhään, toisin sanoen aito jumalayhteys, saavutetaan minäreflektion eli 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 rajoitavana uskonnollisuutena.<sup>503</sup>

Psykodiskurssit suuntaavat näin katsojensa uskonnollisia ajattelutapoja ja tarjoavat samaistumisen ja eläytymisen kautta uskonnollisia identiteettimalleja sekä strategioita ratkaista ja tulkita oman elämän ongelmia psykouskonnollisuuden avulla. Uskontososiologi Peter Bergerin käsitteitä lainaten psykodiskurssit tuottavat ”symbolisen universumin”, jossa maailma jäsentyy ”pyhään järjestykseen” juuri psykouskonnollisen logiikan mukaisesti.<sup>504</sup> Psykodiskursseja sisältävänä uskonnollisena mediarituaalina Rippituoli tarjoaa katsojien erilaisille ja -asteisille ongelmille selityksen, psykodikean. Sen valossa elämän vastoinkäymiset ja ahdistukset näyttäytyvät mielekkäänä osana esimerkiksi uhriksi joutumisen ja toipumisen kertomusta (traumaattinen lapsuus). 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

<sup>500</sup> Vrt. Durkheim 1980.

<sup>501</sup> Vrt. Wuthnow 1992a, 66–67.

<sup>502</sup> Vrt. Peck 1997, 238; Beyer 1994, 87.

<sup>503</sup> Vrt. Kivivuori 1999, 20–21, 66; Fornäs 1998, 265–280.

<sup>504</sup> Vrt. Berger 1990.

uskonnollisen ratkaisun. Tästä "sairaudesta" voi parantua aidon jumalasuhteen avulla.<sup>505</sup>

Psykodiskursseissa tuottamansa psykouskonnollisuuden myötä Rippituolin mediateologia on jäsennettävissä myös osaksi Wuthnow'n määrittelemää uudelleenrakentunutta uskonnollisuutta. Kutsun sitä postmoderniksi uskonnollisuudeksi.<sup>506</sup> 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 ja "minuus" eikä esimerkiksi kirkon kollektiivinen usko. Rippituoli edustaa tekijäjoukkonsa myötä myös postmodernille uskonnollisuudelle tyypillistä uskonnollisen yhteisön muotoa, suhteellisen itsenäistä ja pientä yhteisöä, Tuomas-yhteisöä. 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.<sup>507</sup> 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. Aitoja kokemuksia puolestaan tarvitaan postmodernien uskonnollisten identiteettien synnyttämiseksi ja ylläpitämiseksi.<sup>508</sup>

Rippituolin postmodernia uskonnollisuutta luonnehtivat seuraavat seikat:

1. Uskonnollinen fragmentoituminen. Teologis-dogmaattisten järjellisten jatkumojen katkeaminen ja uskonnollisten kokemusten synnyttämän mielihyväperiaatteen (aito usko tuo iloa ja eloa elämään), suhteellistumisen ja yksityistymisen korostaminen. Uskontoa ei tuoteta ensisijaisesti ankkuroituihin uskonnollisiin merkityksiin ja pysyviin periaatteisiin nojautuen vaan pikemminkin (julkisuuden)henkilöjen tarinoihin eläytymällä ja samaistumalla.<sup>509</sup>
2. Baudrillardin käsittein uskonnollisen simulaation tuottaminen.<sup>510</sup> Yhteys alkuperäiseen kristilliseen traditioon katkeaa, kun uskonnollinen rituaali, rippi, tuotetaan ohjelmassa puhtaasti virtuaalisesti. Sillä ei ole sellaisenaan enää vastinetta kristillisissä seurakunnallisissa käytänteissä.
3. Pastissi-tyylin tuottaminen. Rippituoli lainaa ja yhdistelee valikoivasti aineksia eri uskonnollisista traditioista ja medialogisista käytänteistä. Se yhdistelee postmodernin eklektisesti talk show -ohjelman aineksia hartaus- ja jumalanpalvelusgenreen. Keskeistä on ohjelman televisionomaistaminen.<sup>511</sup>
4. Uskonnollinen kulutuskulttuuri. Featherstoneen viitaten uskonnollisen sisällön tuottamisen (puritaaninen) etiikka korvautuu uskonnollisten elämysten ja voyerismin kuluttamisen kaupallisella etiikalla.<sup>512</sup>

<sup>505</sup> Vrt. Kivivuori 1999, 128, Fornäs 1998, 268–280.

<sup>506</sup> Ks. Wuthnow 1989b; Hoover 1998, 33–34.

<sup>507</sup> Ruokanen 1993.

<sup>508</sup> Ks. Kivivuori 1999, 113–116.

<sup>509</sup> Vrt. Foucault 1999.

<sup>510</sup> Vrt. Baudrillard 1983.

<sup>511</sup> Vrt. Jameson 1986.

<sup>512</sup> Vrt. Featherstone. Terapeuttisen eetoksen, tunnustusdiskurssien ja postmodernin kulutuskulttuurin välisen yhteyden on eksplikoanut myös mediatutkija Mimi White. Vrt. White M. 1992.

## 7.4 Psykodiskurssit osana postmodernia terapeutista televisiota

Postmodernissa televisiossa Rippituoli-ohjelmassa käytetyt psykodiskurssit toimivat siis 1) ohjelman omalla kerronnallisena strategiana ja uskonnollis-sosiaalisen todellisuuden rakentajana, 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. Pyhän, yliluonnollisen kommunikoimisessa käytetyt psykodiskurssit voidaan nähdä kuuluvaksi 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 yhden keskeisen medialoogisen tulkintakoodin, jonka avulla katsojat tulkitsevat Rippituoli-ohjelmaa ja antavat sille merkityksiä.<sup>513</sup>

Liittyessään osaksi postmodernia televisiossa ja mediakulttuurissa ilmevästä terapeutista eetosta psykodiskurssin tuotettu psykouskonnollisuus pyrkii kommunikoimaan uskonnollista todellisuutta tavalla, joka on 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 legitimitettä. 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.<sup>514</sup>

Yhteistä psyko- ja terapeutisia diskursseja sisältävissä kristillisissä ja sekulaareissa ohjelmissa on se, että molemmissa ohjelmatyypeissä ongelmat esitetään ja 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 minuutta ja uskovaisuutta).<sup>515</sup>

Rippituoli näyttäisi toimivan varsin hyvin postmodernin ajan televisiossa. Se on sopeutunut televisiokulttuuriin paitsi sisältämänsä terapeutin eetoksen myös viihteellisen ja medialoogisen muotonsa puolesta. Catherine Bellin ajattelumalleja soveltaen postmodernia medialogiikkaa voidaankin pitää yhden-

<sup>513</sup> Vrt. White M. 1992; Peck 1997, 227–245; Hoover 1990, 214–222; Altheide & Snow 1991.

<sup>514</sup> Ks. White M. 1992; Peck 1997, 227–245; Peck 1995, 58–81.

<sup>515</sup> Vrt. White M. 1997, 56–57; Langer 1981, 351–365; Peck 1995, 58–81.

laisena kulttuurisena ritualisaatiomuotona, jossa tiettyihin symbolisiin ja strukturoituihin käytäntöihin nojautuvan medialogiikan voidaan nähdä tuottavan auktorisoituja rituaalisia toimijoita (medialogiikan sisäistäneitä tuottajia, ohjelmajohtajia, mediapersoonallisuuksia). Nämä ritualisoidut toimijat puolestaan käyttävät rituaalista hallintaa paitsi katsojiin myös mediassa toimimaan pyrkiviin tahoihin (poliitikoihin, uskonnollisiin toimijoihin). Juuri median ritualisoimilla toimijoilla on kyky hallita kulttuurisia skeemoja ja käyttää niitä synnyttääkseen medialoogisia rituaalisia kokemuksia. Näin postmoderni media rituaalisena ilmiönä tulee hahmotelleeksi samalla uskonnollisille viestijöille (media)kulttuuriset reunaehdot, jotka uskonnollisten viestijöiden on täytettävä, jotta ne pääsevät toimimaan mediassa.<sup>516</sup>

Rippituolissa mediakulttuurisia reunaehtoja voidaan ajatella täytettävän juuri postmodernin medialogiikan keinoin. Postmodernin medialogiikan toimintadynamiikan mukaisesti Rippituoli pyrkii ohjelmalla rakentamaan eräänlaisen sisäisen audiovisuaalisen jatkumon. Ohjelma muodostuu yhdeksästä jaksosta, jotka ovat rakentuneet samojen perustilanteiden toistoon ja variointiin. Näin Rippituoli pyrkii luomaan tutut ja turvalliset – hartaudelliseen katseeseen suuntaavat – puitteet ohjelman katsomiselle. Jokaisen jakson alussa esitetään tietty ongelma (usein minuuteen liittyvä), joka sitten ratkaistaan (uskonnollisesti) jakson lopussa.<sup>517</sup>

Rippituoli noudattaa myös Hietalan esittelemää television ajantasaistamisfunktiota, keskeistä medialoogista strategiaa. 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.<sup>518</sup> 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 Snowkin esittelemiä televisiokulttuuriin liittyviä ominaisuuksia: spontaaniutta, välittömyyttä, reaaliaikaisuutta, dramaattisuutta ja henkilökeskeisyyttä.<sup>519</sup> Näitä ominaisuuksia Rippituolissa tarvitaan, jotta ohjelma kykenisi luomaan mahdollisimman televisionomaisen tasa-arvoisen ja realistisen suhteen katsojan ja ohjelman välille.

Yhteisen todellisuuden, välittömyyden ja tasa-arvoisuuden vaikutelmaa Rippituoli rakentaa audiovisuaalisen estetiikan lisäksi myös ohjelmaformaattinsa ja henkilögalleriansa avulla. Ohjelmatyypinä Rippituoli hyödyntää 1990-luvun talk show -buumia. Se ei ole puhdas talk show -ohjelma. Siihen on kuitenkin keskeiseksi osaksi yhdistetty keskustelujakso, joka hyödyntää talk

<sup>516</sup> Vrt. Bell 1992; Altheide & Snow 1991.

<sup>517</sup> Medialogiikasta ja postmodernin tv-kulttuurin ominaispiirteistä Altheide & Snow 1991; Hietala 1996.

<sup>518</sup> Vrt. Hietala 1996, 39.

<sup>519</sup> Ks. Hietala 1996, 39–40. Altheide & Snow 1991, 48.

show -ohjelman luonnetta ja toimintatapoja. Kuten talk show -ohjelmissakin, Rippituoli-ohjelmassa vieraiksi on kutsuttu monia julkisuuden henkilöitä. (Yhdeksästä ripittäytyjävierasta viisi on julkisuuden henkilöä.) Suurimmalla osalla Rippituolin ripittäytyjävierasta on myös Altheiden ja Snown esittelemän mediapersoonallisuuden ominaisuuksia. Nämä vieraat ovat sujuvia esiintyjiä. He kykenevät mediakykyjensä ja persoonallisuutensa avulla kertomaan itsestään "aidosti ja välittömästi". Rippituolissa tämä on tärkeää ensinnäkin siksi, että aito televisiopersoonallisuus kykenee luomaan todellisen tuntuksen suhteen itsensä ja katsojan välille ja hän myös kykenee synnyttämään tehokkaammin elämyksiä ja samaistumisen kokemuksia, jotka taas voivat auttaa katsojaa tulkitsemaan ohjelman rakentamia uskonnollisia merkityksiä.<sup>520</sup>

Mediapersoonalluuksien käyttö liittyy Rippituolin selkeästi osaksi postmodernia mediakulttuuria ja sen yhtä merkittävää ilmiötä, julkis- ja tähtikulttuuria. Myös Rippituoli rakentuu sen odotuksen varaan, että katsojia kiinnostaa kurkistaa ohjelmassa esiintyvien julkisuuden henkilöiden, näyttelijän, missin, poliitikon, elinkautisvangin, terapeutti-kirjailijan ja köyhien auttajan, julkisuusroolin ja "tähtikultin" taakse.<sup>521</sup> Monien talk show -ohjelmien tavoin myös Rippituolissa hyödynnetään siis Hietalan esittelemää kotoisuuden semiotiikkaa. Välittömän ja kotoisan keskustelutuokion avulla pyritään luomaan katsojalle tuntu siitä, että julkisista rooleista riisuttu ihminen on aitona ja syntisenä läsnä olohuoneessamme.<sup>522</sup>

Oman logiikkansa ja olemuksensa mukaisesti uustelevisio ja sen myötä postmoderni mediakulttuuri muokkaavat julkisessa tilassa näytettyä uskontoa – tässä Rippituoli-ohjelman edustama uskonnollisuutta – siten pikemminkin 1) viihteelliseen kuin asiakeskeiseen suuntaan, 2) tunteita eikä niinkään loogista järjestystä päättelyä korostavaan suuntaan, 3) uskonnollista individualismia ja henkilökeskeisyyttä painottavaan suuntaan – esimerkiksi kirkon yhteisen uskon korostamisen sijasta, ja 4) terapeutisuutta ja tunnustavaa puhetta suosivaan ja dogmaattista opetusta sekä monimutkaisia syy- ja seurauksketjuja välttelevään suuntaan.<sup>523</sup> Näitä piirteitä voidaan havaita niin yhdysvaltalaisen sähköisen kirkon tuottamasta uskonnollisuudesta kuin Rippituolinkin edustamasta uskonnollisuudesta.

Kaiken edellä esitetyn jälkeen on silti todettava, että olisi liioiteltua väittää, että Rippituolin uskonnollisuuden luonne on yksin seurausta sen sopeutumisesta postmoderniin mediakulttuuriin. Jos lähtökohtana on ajatus, että uskonto ja media ovat todella aidosti vuorovaikutteisissa suhteissa 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

<sup>520</sup> Vrt. Hietala 1996, 52–55; Altheide & Snow 1991, 38–40; Peck 1995, 61–64.

<sup>521</sup> 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 samaistumisen ja aitouden vaikutelman välittämiseksi.

<sup>522</sup> Vrt. Hietala 1996, 53–55; Peck 1995, 61–64.

<sup>523</sup> Vrt. Horsfield 1984; Fore 1987; Postman 1987; Altheide & Snow 1991; White M. 1992.

vahvistaa ohjelman taustayhteisön, Tuomasyhteisön, positiivinen suhde post-moderniin uskonnollisuuteen. Toisin sanoen myös liikkeen ja yhteisön muussa toiminnassa yhteisöllisyydellä, elämyksellisyydellä, kokemuksellisuudella, eri traditioiden yhdistelemisellä ja tunteiden korostamisella on keskeinen sija liikkeen itseymmärryksessä. Tästä itseymmärryksestä kumpuaa myös tavoite kommunikoida uskonnollisia sisältöjä urbaaneille, traditionaalisesta luterilaisuudesta vieraantuneille yksilöille.<sup>524</sup>

---

<sup>524</sup> Ks. Kotila 1993; Kauppinen 1992.



## 8 POSTMODERNIN MEDIAKULTTUURIN VISUAALINEN HURSKAUS

### 8.1 Kristilliset versus ”sekulaari-uskonnolliset” kertomukset

Tutkimuksen teoria- ja metodiluvuissa pyrin osoittamaan, että etenkin postmodernin ajan mediaa ja aivan erityisesti uustelevisiota on mahdollista tarkastella eräänlaisena sekulaari-uskonnollisena ilmiönä. Näkemys perustuu – kuten olen eri yhteyksissä nostanut esille – durkheimiläiseen peruslähtökohtaan. Siinä kaikki sosiaalisesti jaettu toiminta, kollektiivisten representaatioiden tuottaminen, joka pyrkii sitomaan yksilöt ympäröivään yhteisöön ja kulttuuriin, on perimmäiseltä olemukseltaan uskonnollista. Keskeistä tässä prosessissa on pyrkimys luoda kosmologia, käsitys maailmasta, joka liittää yksilön kulttuurisesti mielekkäällä tavalla osaksi ympäröivää sosiaalista todellisuutta. Erityisesti Durkheimiä soveltanut Mary Douglas osoittaa, että avainasemassa kulttuurisen kosmologian ja siihen liittyvän yksilö-yhteisö-suhteen rakentamisessa ja ylläpitämisessä ovat erilaiset hierarkkisesti asettuvat binaariset jaottelut pyhän ja maallisen, puhtaan ja likaisen, järjestyksen ja kaaoksen välillä. Näiden binaaristen oppositioiden avulla havaitsemme kulttuuriset ja sosiaaliset rajat, jotka puolestaan auttavat suuntaamaan toimintaamme yhteisössä. Rajojen ulkopuolelle astuminen merkitsee yhteisöllisen järjestyksen ja kosmologian koherenssin vaarantumista, ja niiden sisällä pysyttelemisen taas pitää yllä harmoniaa ja järjestystä.<sup>525</sup>

Medioidun uskonnon tutkijat Hoover ja Venturelli korostavat, että myös televisio osallistuu tähän kulttuuriseen sakralisaatioprosessiin. Synnyttämissään mediarituaaleissa ja erilaisissa diskursseissa tuottamissaan myyteissä televisio käy kulttuurista ja hierarkkisesti jäsentyvää rajanvetoa pyhän ja maallisen välillä.<sup>526</sup> Televisio osallistuu maailman luonteen ja olemuksen eli kosmologian määrittelyyn, mutta myös oman paikkamme ja identiteettimme määrittelyyn. Sanalla sanoen se osallistuu kulttuurisen moraalisen järjestyksen

<sup>525</sup> Douglas 2000.

<sup>526</sup> Hoover & Venturelli 1996, 251–265.

rakentamiseen. Näin televisio tarjoaa myös malleja käyttäytymisellemme ja toiminnallemme.<sup>527</sup>

Robert White on eritellyt television luonnetta kulttuuriseen sakralisaatioon osallistuvana, moraalista järjestystä rakentavana välineenä seuraavan jäsentelyn avulla. Postmoderni televisio toimii kulttuurisena 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 valtarakenteita. 3) Televisio pyrkii tuottamaan minuutta. Se tarjoaa autenttisia identiteettimalleja ja pyrkii ratkaisemaan ihmisten henkilökohtaisten ja sosiaalisten identiteettien välisiä konflikteja.<sup>528</sup>

Lähden seuraavassa tarkastelemaan Rippituoli-ohjelman uskonnollisia kertomuksia suhteessa postmodernin ajan median kertomiin kertomuksiin. Tavoitteenani on asettaa "uskonto" ja "media", kristillinen ja sekulaari-uskonnollinen aines, vuorovaikutukselliseen suhteeseen. Luvun loppuosiossa tarkastelen Rippituoli-ohjelman edustaman medioidun uskonnon ja postmodernin median välistä vuorovaikutuksellista suhdetta erityisesti media-logiikka-käsitteen avulla.

## 8.2 Rippituoli "sekulaari-uskonnollisen" television kontekstissa

Uskonnollisen viestinnän tutkija Gregor Goethals väittää, että televisio pyrkii integroimaan "selittämätöntä" osaksi "arkijärjellistä" erityisesti kertomalla myyttiä 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.<sup>529</sup> Goethals argumentoi, että juuri tämän suuren kertomuksen, eräänlaisen länsimaisen mediakulttuurin "perusmyytin", kertojana media tekee itsestään länsimaisen yhteiskunnan keskeisimmän todellisuuden luonteen ja arvojen määrittelijän, symbolien tuottajan ja merkitysten synnyttäjän. Antropologisesti määriteltynä media tekee näin itsestään uskonnollisia funktioita sisältävän instituution.<sup>530</sup>

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

<sup>527</sup> Vrt. Goethals 1993, 25; Hietala 1996, 118–121.

<sup>528</sup> White R. 1997, 47.

<sup>529</sup> Goethals 1993, 31.

<sup>530</sup> Goethals 1993. Median myyttisestä luonteesta ks. myös Silverstone 1988, 23–24.

hahmottamaan koko vuosikymmenen ohjelmatarjontaa, olen päätenyt käsittelemään sekulaari-uskonnollisen median tuottamia myyttejä ja kertomia kertomuksia lähinnä esimerkinomaisesti kolmen kotimaisen ohjelmasarjan avulla.<sup>531</sup> Ohjelmien valintakriteereinä toimivat ajankohta, kotimaisuus ja ”saatavuus”. Ohjelmien piti sijoittua jokseenkin samalle ajalliselle tarkastelujaksolle Rippituoli-ohjelman esittämisen kanssa eli 1990-luvulle. Ohjelmien oli oltava kotimaisia, jotta kävisi mahdolliseksi luoda kontekstuaalisesti toimiva vuorovaikutusasetelma Rippituolin ja sekulaari-uskonnollisten mediakertomusten välille. Ohjelmista piti olla myös valmista analyysimateriaalia tutkimuskirjallisuudessa. Myös ohjelmien suosiolla oli oma merkityksensä. Se, että jotkut ohjelmat nousevat erityisen suosituiksi ja katsotuiksi kertoo – näin esittää Hietala – 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.<sup>532</sup> Valituiksi tulivat siten kolme 1990-luvun suosittua kotimaista draamasarjaa: Metsolat (TV2), Puhtaat valkeat lakanat (MTV3) ja Ruusun aika (MTV3).<sup>533</sup>

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. Siinä 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.<sup>534</sup>

Sarjan suosio ei kuitenkaan perustu pelkästään sen käsittelemiin aiheisiin, vaan myös siihen ajankohtaan, jolloin sitä esitetään, Hietala huomauttaa. 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. Hietala tulkitseekin, että Metsoloiden avulla suomalaiset saattoivat kokea yhdessä rituaalisen ja terapeutin – psykoanalyttisin termein ilmaistuna regressiivisen fantasian – paluun suomalaisuuden juurille maaseudulle.<sup>535</sup>

<sup>531</sup> Varsin hyvän käsityksen suomalaisen 1990-luvun television ohjelmatarjonnan yleisistä ja suurista linjoista saa Heikki Hellmannin väitöstutkimuksesta. Hellman 1999.

<sup>532</sup> Hietala 1996, 121.

<sup>533</sup> 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 kuitenkaan ole ensisijaista merkitystä.

<sup>534</sup> Hietala 1996, 121–124; Short 1991.

<sup>535</sup> Hietala 1996, 124–130.

Toisena käsiteltävänä draamasarjana on Puhtaat valkeat lakanat. Siinä 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.<sup>536</sup>

Veijo Hietala esittää, että myös Puhtaat valkeat lakanat toimi kulttuurin murrosten välittäjänä ja yhteisöllisenä medioituna terapiakertomuksena.<sup>537</sup> Näkemykseni mukaan se toimi myös moraalisen järjestyksen rakentajana esittämällä narratiivin, joka tarjosi katsojille mahdollisuuksia selittää, ymmärtää ja prosessoida nykytilanteeseen johtaneita syitä. Lisäulottuvuutensa sarjalle antoi myös sen sisältämä moraalinen eetos. Puhtaat valkeat lakanat osoitti Hietalan tulkinnassa, “millaiset ihmiset ja asenteet turmelivat hyvinvointi-Suomen eettisen perustan liaten puhtaat valkeat lakanat”.<sup>538</sup> Menneisyys pitää selittää ja kertoa kokevien ja tuntevien yksilöiden kautta, jotta Suuri Suomalainen Kertomus kyetään taas eheyttämään, Hietala huomauttaa.<sup>539</sup> Myös Voitto Ruuhonen tiivistää Metsoloiden ja Puhtaiden valkoisten lakanoiden tehtävät erityisesti terapeutisesta 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 terapeutisesti täyttävät. Ne tuovat nähtävillesämme 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.”<sup>540</sup>

Whiten jäsenyyksen mukaisesti tarkasteltuna Rippituoli-ohjelman tuottamissa uskonnollisissa kertomuksissa selittämätön, jota pitää “arkijärjellistää”, on ensinnäkin ihminen itse, hänen tosi olemuksensa ja oma paikkansa maailmassa. Toiseksi ”arkijärjellistettävänä” on yksilön suhde ylikuonnolliseen, Jumalaan.<sup>541</sup> 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 moraalisen järjestyksen rakentamiseksi ja ylläpitämiseksi mallin: tutkimalla omaa menneisyyttä voi ymmärtää myös omaa nykyisyyttä. Sisäinen introspektio eli omien tunteiden ja kokemusten tutkiminen esitetään

<sup>536</sup> Ruuhonen 1997, 22–24.

<sup>537</sup> Hietala 1996, 130.

<sup>538</sup> Hietala 1996, 130.

<sup>539</sup> Hietala 1996, 129–130.

<sup>540</sup> Ruuhonen 1997, 30.

<sup>541</sup> Vrt. White R. 1997, 47.

avaimeksi myös ihmisen ja Jumalan suhteen “arkijärkeistämässä”. Ajattelu noudattaa logiikkaa: oivaltamalla oman heikkouteni ja vajavaisuuteni avaudun vastaanottamaan aidosti Jumalan rakkauden ja anteeksiannon.

Toinen median uskonnollisista funktioista on Robert Whiten jaottelussa pyrkimys tuottaa täydellisiä yhteisöjä.<sup>542</sup> 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. Tämä 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 pelaamalla ja refleктоimalla tunteitaan ja kokemuksiaan jatkuvasti läheisen yhteisön sisäisissä vuorovaikutussuhteissa.<sup>543</sup>

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 uusperheen muodostivat lääkäri-isä, hallintojohtaja-äiti ja yksi yhteinen lapsi. Kaksi muuta olivat vanhempien edellisistä avioliitoista. Lisäksi perheeseen kuului samassa taloudessa asuva isoäiti. Ohjelma toimikin eräänlaisena ”nykyisyyden” perhesuhteita koskeneiden muutosten “arkijärjelijänä”. 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.<sup>544</sup>

Voitto Ruohonen on tulkinnut, että Ruusun 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.<sup>545</sup> Erityistä Ruusun ajassa oli Hietalan mielestä se, että siinä ei katsojille tarjottu enää mitään yhtä oikeaa moraalikoodia. Näin oli tehty aikaisempien vuosikymmenten suomalaisissa elokuva- ja tv-perheiden elämää seuraavissa sarjoissa, kuten Suomisen perheessä ja Tammeloissa. Ruusun ajassa perheen eri jäsenten edustamat erilaiset näkökulmat voitiin kaikki perustella yhtä oikeiksi. Ohjelma edustikin Hietalan käsittein eräänlaista “emotionaalista realismia”.<sup>546</sup>

<sup>542</sup> White R. 1997, 47.

<sup>543</sup> Pisimmälle kodin ja tunne-elämän korostaminen on viety saippuaoperoissa, jotka kerronnallisesti rakentuvat pääosin perheyhteisön sisäisten vuorovaikutussuhteiden refleктоinnille. Ks. esim. Hietala 1992, 90–96.

<sup>544</sup> Ruohonen 1997, 18–22; Hietala 1992, 95–96.

<sup>545</sup> Ruohonen 1997, 18–19.

<sup>546</sup> Hietala 1992, 95.

Ruusun aika tarjosi katsojille siis ennen kaikkea mahdollisuuden heijastaa omia perhe-elämään liittyviä tuntemuksiaan ja asemaansa sarjan roolihahmoihin. Sarja toimi sosiaalisena peilinä ja 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.<sup>547</sup> Ruohonen näkee juuri ihmisen suhteiden jatkuvan problematisoimisen 1980-luvun jälkipuoliskolla nousseeksi keskeiseksi piirteeksi. Perhesuhteiden merkitystä sarjassa korosti myös se, että Ruususen perheen jäsenten ulkopuoliset sosiaaliset suhteet kuvattiin varsin ohuesti. Suvun ja lähiyhteisön merkitys oli siis jo korvautunut perheen sisäisillä suhteilla ja keskusteluilla. Yksilöt yhteisöön liittävän moraalisen järjestymisen paikaksi hahmottui perhe. Tässä sarja poikkesikin merkittävästi esimerkiksi Metsoloista, jossa elettiin perheen ohella selkeämmin yhteisössä ja yhteisön kautta.<sup>548</sup>

Rippituoli-ohjelman tuottama täydellinen yhteisö on ennen kaikkea Tuomas-yhteisö. 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 tyyppillisesti myös Rippituolissa ongelmista oli tullut yksityisiä, ydinperheen ongelmia. Keskiöön nostettiin perheen jäsenten sisäinen eheytyminen, toipuminen ja läheisten vuorovaikutussuhteiden aitouden tarkkailu ja analysointi.<sup>549</sup> 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.

Robert Whiten jäsennyksessä kolmas television uskonnollisista funktioista on pyrkimys tuottaa minuutta ja identiteettiä/identiteettejä.<sup>550</sup> Televisio 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 kulttuurisia malleja, jotka auttavat katsojia luomaan ja käsittämään asemansa yksityisinä ja kollektiivisina subjekteina.

<sup>547</sup> Ruohonen 1997, 18–21; Hietala 1992, 94–96.

<sup>548</sup> Ruohonen 1997, 21.

<sup>549</sup> Psykokulttuuriin liittyvää ydinperhedynamiikkaa on analysoinut myös Kivivuori. Kivivuori 1999, 120.

<sup>550</sup> White R. 1997, 47.

Rakentaessaan minuuttaan ja identiteettiään katsoja samanaikaisesti sekä samaistuu että torjuu malleja, näin esittää Hietala. Tässä samaistumisprosessissa katsoja sisäistää joitakin piirteitä mutta torjuu toisia projisoimalla ne minuutensa ulkopuolelle.<sup>551</sup>

Kaikissa kolmessa edellä esitellyssä draamasarjassa identiteettiä käsitellään tavalla tai toisella suhteessa kulttuurissa tapahtuneisiin yhteisöllisyyden muutoksiin. Keskeiseksi kerronnalliseksi voimaksi nousee tällöin Ruohosen tulkinnassa menneisyyteen kohdistettu nostalgia. Ruohonen tarkastelee tv-sarjojen nostalgiaa Brian Turnerin luokittelun avulla ja esittää, että nostalgisen kulttuurisen ulottuvuuden kautta katsojat voivat ensinnäkin käsitellä “menetettyä 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. Neljänneksi nostalgian avulla katsojat voivat etsiä yksinkertaista yhteyttä autenttiseen ihmiseen, luonnonlapsen, joka kykenee reagoimaan asioihin spontaanisti.<sup>552</sup>

Vahvimmin ja konkreettisimmin identiteettiä nostalgisen historiallisen menneisyyden avulla käsittelevät Metsolat ja Puhtaat valkeat lakanat. Esimerkiksi Metsoloissa nostalginen maaseutuun liittyvä menneisyys tarjosi katsojille mahdollisuuksia käsitellä urbanisoitumisen 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.<sup>553</sup>

Keskeisiksi identiteetin ja minuuden mallintajiksi nousivat lisäksi (myös menneisyydessä kerrotut) kertomukset uskosta työntekoon, perheeseen ja rehellisen ihmisen menestymiseen.<sup>554</sup> Konkreettisimman ilmaisunsa kertomukset saivat Metsoloiden Erkissä. Hietala väittää, että juuri Erkissä ruumiillistui suomalainen kansallisen itsetietoisuuden tarina, sisu- ja raivaajamyytti. Erkin rakentaessa lähes tyhjästä laskettelukeskuksen Kainuuseen sanonta “suo, kuokka ja Jussi” muuttui Metsoloissa muotoon “vaaranrinne, kaivinkone ja Erkki”, Hietala kiteyttää.<sup>555</sup> Mielenkiintoista on myös se, miten tätä Erkin ruumiillistamaa kansallista raivaajamyyttiä – 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

<sup>551</sup> Hietala 1992, 100. Vrt. Kivikuru 1998, 319–338; Kellner 1998, 295–296; Ruohonen 1997, 30; Jameson 1986, 279.

<sup>552</sup> Ruohonen 1997, 27; Turner B. 1987, 150–151.

<sup>553</sup> Ruohonen 1997, 27.

<sup>554</sup> Ruohonen 1997, 29.

<sup>555</sup> Hietala 1996, 125.

perinteisiä maaseudun ihmisiä. Heille tärkeitä olivat turvallisuus, konstailemat-  
tomuus ja kyky sopeutua annettuihin olosuhteisiin, argumentoi Ruohonen. Per-  
heen aikuisten lasten kautta sarja tarjosi myös toisenlaisia identiteettimalleja,  
joskin niissäkin viittaukset sosiaaliseen asemaan olivat varsin selvät: ”pinnalli-  
nen juppi“ (Jaana), ”empaattinen älymystöläinen“ (Eeva) ja ”epäkäytännöllinen  
taiteilija” (Risto).<sup>556</sup>

Ruusun ajassa identiteettimalleja jäsennettiin ja minuuksia tuotettiin ensi-  
sijaisesti suhteessa perheeseen ja työhön/uraan. Yhteisöllisyyden sijasta Ruu-  
sun aika korosti yksilöllisyyttä ja yksityiselämää. Identiteettejä ja minuuksia  
tuotettiin ennen kaikkea ihmissuhdeongelmien kautta, ja ihmissuhdeongelmia  
puolestaan käsiteltiin ensisijaisesti tunteiden avulla. Identiteetti- ja minuusmal-  
lien tuottajana tällainen perheen sisäisiin suhteisiin keskittyvä sarja on varsin  
toimiva, Hietala kirjoittaa. Se tarjoaa katsojan asemaa vastaavia samaistumis-  
malleja, mutta myös mahdollisuuksia päästä toisten roolihenkilöjen ”sisälle“  
tarkkailemaan heidän ajatuksiaan ja tunteitaan. Valitsemalla sarjan perheeksi  
juuri uusperheen ohjelma kykeni myös laajentamaan sarjan sisältämiä vuoro-  
vaikutusasetelmia ja käsittelemään näin esimerkiksi uusien sisarusuhteiden  
tuomia ongelmia, muuttuvia äitiyden ja isyyden rooleja sekä puolisojen  
suhteita.<sup>557</sup>

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 rakensivat ja ylläpi-  
tivät kertomuksissa myös ihmissuhteet, joskin näissäkin tapauksissa suhdetta  
muihin ihmisiin tarkasteltiin usein tunne- ja kokemuspuheiden avulla.

Kiteyttäen: Rippituolin yhtenä keskeisenä identiteettimallina tuotetaan  
aito ihminen, jolla on yhteys omiin tunteisiinsa mutta myös Jumalaan. Tämä  
”aidon minän” suhde Jumalaan on keskustelevalta ja vuorovaikutuksellinen. Niin  
sanotuissa heikoissa psykokertomuksissa eli kertomuksissa, joissa psykodis-  
kurssien sijasta korostuivat toiminta- ja muutosdiskurssit, esille nousi identi-  
teettien ja minuuksien rakentajana myös työ. Esimerkiksi Elinkautisvangin tari-  
nassa korostui hengellinen vankilaevankelistan työ. Menestyneen poliitikon  
tarinassa taas korostui yhteiskunnallinen vaikuttaminen ja ”Puliukkojen apos-  
tolin” tarinassa köyhien auttaminen identiteetin muokkaajana.<sup>558</sup>

Verrattaessa Rippituolin kristillisiä kertomuksia kolmen suosikki-  
draamasarjan sekulaari-uskonnollisiin kertomuksiin voidaan todeta, että eniten  
yhtymäkohtia näyttäisi olevan Rippituolin uskonnollisten kertomusten ja Ruu-  
sun aika -sarjan edustamien sekulaari-uskonnollisten kertomusten välillä.  
Molemmissa täydellisenä yhteisönä tuotetaan perhe. Identiteettien ja minuuk-  
sien tuottajan keskeinen merkitys annetaan yksilön omille tunteille ja koke-  
muksille sekä ihmissuhteiden kautta syntyvälle minäreflektoinnille. Ruusun

<sup>556</sup> Ruohonen 1997, 21.

<sup>557</sup> Hietala 1992, 94–96.

<sup>558</sup> Ks. Luku 6.



ajan ja Rippituoli-ohjelman kertomuksia yhdistävät toisiinsa myös niiden kiinnekohdat urbaaniin elämään. Ruusun ajassa seurataan keskiluokkaisen kaupunkilaisperheen elämää, ja Rippituolissa vieraat 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 psykokulttuurisuutta pidetään ilmiönä tyypillisesti keskiluokkaisena.<sup>559</sup>

Mielenkiintoinen yhteys on kuitenkin löydettävissä myös Metsoloissa ja Rippituolissa esille tulevien menneisyyskertomusten väliltä. Yhteistä kertomuksille on ensinnäkin se, että ne viittaavat ainakin joltakin osin yhteiseen historiallis-myyttiseen kansalliseen menneisyyteen, aikaan ennen rakenne muutosta 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 sotalapseus, etenkin paluu takaisin Suomeen). Sekä Rippituolin että Metsoloiden menneisyyskertomuksilla voidaan kuitenkin katsoa olevan samankaltaisia funktioita. Ne toimivat kansallisena terapiana ja siten yksilöt yhteisöön liittävässä moraalisen järjestyksen rakentajana. Metsoloissa terapia tapahtuu ehkä selkeämmin yhteisöllisestä näkökulmasta tarkasteltuna. Hietalaa lainaten: ”Metsoloiden myötä Suomen kansa vaelsi kollektiivisesti ja käsi kädessä takaisin kotiin – äidin luo maalle tämän tuoksuvaan kahvipöytään”<sup>560</sup>. Rippituolissa taas menneisyys toimii ikään kuin yksilön kasvojen peilinä. Menneisyyden peiliin katsomalla yksilö voi yrittää ymmärtää paremmin itseään ja kyetä sitä kautta eheytytään 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.

### 8.3 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.<sup>561</sup> Metsoloissa ja Puhtaissa valkeissa lakanoissa sekulaari-uskonnollista ainesta tuotetaan – selittämätöntä arkijärjellistetään, täydellistä yhteisöä ja identiteettimalleja rakennetaan – kääntämällä nostalginen katse historialliseen menneisyyteen, moderniin ja jopa esimoderniin aikaan. Juuri menneisyys toimii näissä sarjoissa

<sup>559</sup> Vrt. Kivivuori 1999, 128–131.

<sup>560</sup> Hietala 1996, 124.

<sup>561</sup> Ks. Ruohonen 1997, 27–30.

kulttuurisen siirtymän välittäjänä ja nykyisyyden ymmärrettäväksi tekijänä. Ruusun ajassa taas nostalginen katse on pikemminkin psykologinen. 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.<sup>562</sup> 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 selvittää omasta tulevaisuudesta.

Suosikkidraamasarjojen ja Rippituolin sisältämä sekulaari-uskonnollinen ja uskonnollinen aines voidaan esittää seuraavasti:

SEKULAARI-USKONNOLLISUUS	RIPPITUOLIN USKONNOLLISUUS
* Katse menneisyyteen ihannoiva	* Katse menneisyyteen traumaattinen
* Täydellinen yhteisö kyläyhteisö – perhe yhteisö – perhe	* Täydellinen yhteisö urbaani – uskonnollinen yksilöä korostava
* Identiteetti raivaaja – refleктоiva	* Identiteetti refleктоiva – toimiva

Sekulaari-uskonnollisia mediakertomuksia kertoessaan suomalainen postmoderni televisio kääntää katseensa – ainakin kolmen esimerkkiohjelman valossa tarkasteltuna – 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.<sup>563</sup> Sen edustamat arvot ja ihanteet ovat yksinkertaistaen siten individualistisempia, urbaanimpia ja ehkä eräällä tavalla myös liikkuvampia (jatkuvan uudelleenmäärittelyn kohteena olevia). Sekulaari-uskonnolliset mediakertomukset tuottavat sen sijaan vakautta, pysyvyyttä ja juurevuutta. Ne edustavat talonpoikaisia, jopa esimoderneja agraareja arvoja ja ihanteita, joita individualistinen minäreflektointi vasta täydentää. Yhteistä sekä sekulaari-uskonnollisille että Rippituolin kertomille kristillisille kertomuksille näyttäisi olevan se, että olipa katse menneisyyteen sitten ihannoiva tai traumaattinen, niin joka tapauksessa katse on funktioiltaan terapeuttinen.

<sup>562</sup> Ks. Kivivuori 1992; Kivivuori 1999.

<sup>563</sup> Kuva ei ole luonnollisestikaan absoluuttinen, sillä jo Ruusun aika -draamasarja sisälsi Rippituolin kaltaista ainesta. Nojaan argumentaatiossani kuitenkin käsitykseen, että juuri postmodernissa suomalaisessa televisiossa aivan erityistä suosiota ovat nauttineet niin sanotut nostalgia- ja maalaisarjat. Ks. Hietala 1992; Hietala 1996.

## 8.4 Rippituolin hartaudellisen katseen dilemma

Kaiken sanotun jälkeen on mielenkiintoista todeta, että Rippituoli sai kuitenkin varsin ristiriitaisen vastaanoton. Vaikka ohjelma oli – mediatutkimuksen näkökulmasta – sopeutunut hyvin vallitsevaan mediakulttuuriin ja vaikka sillä oli kytkentöjä eri kristillisiin traditioihin, sen saama julkinen katsojapalaute oli kaikkea muuta kuin yksiselitteisen myönteinen.<sup>564</sup> Teologikatsojien taholta osoitettu kärkevin kritiikki kohdistettiin Rippituolin ”vääräoppisena” pidettyyn tapaan esittää kristillinen riitti, rippi. Tässä kritiikissä paheksunnan kohteeksi nousi erityisesti ripin julkisuus.<sup>565</sup>

Näin kirjoittaa esimerkiksi teologian tohtori ja Helsingin hiippakunnan pääsihteeri Paavo Kettunen Kirkko ja kaupunki -lehden kolumnissaan ”Rippiä vai uteliaisuutta”:

”Minun on vaikea kuvitella, että monikaan niistä ihmisistä, jotka ovat joskus minulle ripittäytyneet tai olleet sielunhoitosuhteessa, olisivat olleet halukkaita katumaan televisiokameroiden edessä. Katuva ihminen on useimmiten elämäntilanteessa, jossa hän mieluummin hakeutuu syrjään, etsii varjoa ja avautuu mahdollisimman luottamuksellisessa seurassa. Katumus tekee ihmisen araksi, nöyräksi. Syntiä ja ahdistusta ei levitellä toisten eteen... Kenenkään ei tämän ohjelman perusteella tulisi muodostaa mielikuvaansa ripistä. Kirkon sielunhoidon ja ripin kanssa ohjelmalla on hyvin vähän tekemistä.”<sup>566</sup>

Teologisen pohdinnan lisäksi Rippituoli herätti keskustelua uskonnollisen ohjelman viihteellisyydestä. Kolmas keskeinen esille noussut aihe oli ohjelman pyrkimys herättää katsojissa uteliaisuutta, joka koski ripittäytyjä-vierasta ja tämän tekemiä tunnustuksia. Tämän keinon käyttö koettiin uskonnolliseen ohjelmaan sopimattomana ja uskonnollisen sanoman uskottavuutta heikentävänä.<sup>567</sup>

Teologian tohtori Esko M. Laine pohtii tv-rippiä Kirkko ja kaupunki -lehden mielipidepalstalla seuraavasti:

”Tärkeämpi kysymys on kuitenkin, millaisia seurauksia julkisuuden henkilöiden tv-kameroiden edessä suorittamalla ”tunnustuksilla” on ”aidon” ripin ja sielunhoidon uskottavuudelle. Kirkon historiaan sisältyy runsaasti esimerkkejä koulumestarina toimimisesta muiden ihmisten uskonnollisten kokemusten ja tunteiden arvioinnissa, vaikka niiden ymmärtäminen olisikin vaikeaa. En siis tahdo puuttua Tuomas-messuun osallistuneiden tai Rippituoli-ohjelman ystävien vilpittömyyteen, vaikka tutkijana onkin vaikea välttyä näkemästä ”ripittäytyjien” motiiveissa muutakin kuin ”kokonaisvaltaista ilmausta armon tarpeesta”. Silti on pakko kysyä, toteuttaako kyseinen ohjelma Ruokasen esittämiä täysin hyväksyttäviä ihanteita vai johtaako ripin

<sup>564</sup> Esittelemäni Rippituoli-ohjelmaa käsittelevä kriittinen keskustelu on poimittu hel-sinkiläisestä Kirkko ja kaupunki -lehdestä ajanjaksolta 24.9.–27.11.1997.

<sup>565</sup> Ks. esim. Kettunen 1998, 20; Kettunen 1997, 23; Laine 1997, 24; Rauhaniemi 1997, 24. Ks. myös Ruokanen 1997a, 24; Ruokanen 1997b, 32.

<sup>566</sup> Kettunen 1997, 23.

<sup>567</sup> Rippituoli-ohjelman viihteellisyyttä ja pyrkimystä herättää syntien tunnustamiseen kohdistettua uteliaisuutta kritisoiivat esimerkiksi Kettunen 1997, 23; Laine 1997a, 24; Laine 1997b, 24; nimin. Epäilevä Tuomas 1997, 24; Hotakainen 1997, C9.

vihteellistäminen siihen, että sielunhädässä oleva etsiytyy muualle tai jää kokonaan ilman apua.”<sup>568</sup>

Ohjelmaa kiitettiin sen sijaan lämpimästi sielunhoidollisesta otteesta ja rauhallisesta ja miellyttävästä tunnelmasta. Myönteisenä nähtiin myös se, että Rippituoli ei sisältänyt uskonnollista hurmahenkisyyttä tai fanaattisuutta.<sup>569</sup> 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.”<sup>570</sup>

Miten sitten tulkita ohjelmaan kohdistettua kritiikkiä?<sup>571</sup> Koska tähän työhön ei ole sisällytetty laajaan empiriaan pohjautuvaa systemaattista vastaanotto-tutkimusta, käsittelen Rippituolin herättämää keskustelua lähinnä tutkimukseni teoreettiseen kehykseen nojautuen.<sup>572</sup>

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, elämismailmat kohtaavat toisensa. Rippituolin kohdalla kulttuurisen kitkan synnytti ilmeisimmin sen edustama postmoderni uskonnollisuus. Ohjelma edusti postmodernia sekä uskonnollisuutensa että sosiaalisen todellisuutensa individualistisissa määrittelyissä. 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. David Morganin käsitteistöä käyttäen Rippituolin synnyttämä hartaudellinen katse joutui ristiriitaan ohjelmaa kritisoineiden katsojien hartaudellisten katseiden kanssa.<sup>573</sup>

<sup>568</sup> Laine 1997a, 24.

<sup>569</sup> Ks. esim. Alaja 1997, 24; Lilja 1997, 32.

<sup>570</sup> Lilja 1997, 32.

<sup>571</sup> Rippituoli-ohjelman vastaanottoa käsittelevä analyysi rakentuu tutkimuksessa aiemmin eksplikoitujen mediatutkimuksellisten lähtökohtien pohjalle. Korostan, että tulkinnat ovat ensisijaisesti mediatutkimuksen kentältä nousevia. Ohjelman sisältöön ja vastaanottoon liittyviä teologisia näkökohtia, kuten ripin teologista luonnetta, ei tässä käsitellä.

<sup>572</sup> Ohjelman tilastollisesta vastaanotosta on mahdollista todeta esimerkiksi, että Rippituolia katsoivat tyypillisimmin yli 35 vuotiaat naiset. Näin Rippituolin määrällinen vastaanotto noudattelee tyypillistä kristillisten ohjelmien vastaanoton profiilia. Rippituolin mittaritutkimus, Finnpanel Oy. Suomalaisen hartausohjelmien vastaanotosta vrt. Huotari 1977; Niinistö 2000; Peräaho 2001.

<sup>573</sup> Vrt. Morgan 1998.

Tässä yhteydessä on syytä huomata, että Rippituoli ohjelmana ei edustanut perinteistä kansankirkollista luterilaisuutta, vaikka se nojautuikin visuaalisesti pyhän tilan rakentamiskonseptissaan traditionaaliseen luterilaiseen asketismiin. Ohjelman rituaaliset käytänteet nousivat ensisijaisesti urbaanin Tuomaskristillisyyden itseymmärryksestä. Northrop Fryeta tulkiten Rippituolissa rippi tuotettiin keskipakoista (sentrifugalistista) teologisen ja kirkollisen tradition tulkintaperiaatetta noudattaen.<sup>574</sup> Se, että ohjelma toi synnintunnustamisen eli ripin ”epäluterilaiseksi” koetulla tavalla medioituun julkiseen tilaan, herätti katsojissa – ainakin Kirkko ja kaupunki -lehdessä käydyssä keskustelun perusteella – hämmennystä. Ohjelman tekijöiden eksplikoitu pyrkimys luoda ”syntisten solidaarisuutta” synnyttikin katsojissa torjuntareaktion.<sup>575</sup> Julkisen syntien tunnustamisen katsominen koettiin voyerismina, uskonnollisena tirkistelynä, jota pidettiin epäeettisenä, moraalit-tomana ja epäpyhänä. Se koettiin pikemminkin suomalaista visuaalista hurskautta ja uskonnollista identiteettiä uhkaavana kuin rakentavana mallina. Mielenkiintoista on myös se, että ne katsojat, jotka Rippituolista pitivät, käyttivät itse argumentaatiossaan 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 Met-soloissa – 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 katset kohti esimodernia ja modernia. Näin katsojille mahdollistui kulttuurisen siirtymän käsittely (selittämättömän arkijärkeistäminen) modernin- ja postmodernin ajan välillä. Rippituoli ei tällaista yhteisöllistä sidettä rakentanut.<sup>576</sup>

Hieman kärjistäen uskaltaudun esittämään, että myös suomalaisella luterilaisuudella uskonnollisena mielenmaisemana näyttäisi olevan kulttuurissa 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

<sup>574</sup> Vrt. Frye 1983; Wuthnow 1992a.

<sup>575</sup> Ruokanen 1997b, 32. Puolustaessaan ohjelman rippikäytäntöä Ruokanen samalla myös esitteli Rippituoli-ohjelman teologista perusideaa ja liittymäkohtia Tuomas-messun toimintatapoihin.

<sup>576</sup> Vrt. Hietala 1992; Hietala 1996; Ruohonen 1997.

mahdollisuus kokea olevansa osana laajempaa yhteisöä, jossa menneisyys, tämä hetki ja tulevaisuus ovat läsnä”, kuten kirkkososiologi Eila Helander esittää<sup>577</sup>. Helanderin ajattelussa luterilainen kirkko ei siis edusta tai ylläpidä ainoastaan tiettyä uskontoa ja uskonnollisuuden muotoa, vaan itse asiassa myös suomalaisuutta ja sen perusarvoja.<sup>578</sup> Uskonnollinen ohjelma, Rippituoli, joka poikkesi tästä itseymmärryksestä, ei näin ollen törmännyt ainoastaan uskonnollisen vaan myös kulttuurisen sopivaisuuden rajoihin, Douglasin käsittein kulttuuriin rajoihin.<sup>579</sup>

Rippituoli-ohjelman synnyttämä kriittinen keskustelu nostaa esille lopulta myös kysymyksen suomalaisen uustelevisiion ja mediakulttuurin postmoderniudesta. Rippituolihan ohjelmakonseptina noudatti varsin pitkälle postmodernin median logiikkaa ja oli näin sopeutunut postmoderniin mediakulttuuriin. Aiheutuiko ristiriitainen vastaanotto siis viime kädessä siitä, että kun tekijät sitoutuivat 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, kun suomalainen tuotanto sisältää – vielä ainakin toistaiseksi – varsin runsaasti moderniakin mediakulttuurista ainesta.<sup>580</sup>

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, kuten Oprah Winfrey Show, Ricki Lake Show tai Jerry Springer Show, tuomitsemme suomalaisessa kontekstissa (yksityinen ihminen ripittäytymässä julkisessa tilassa). Myös uskonnolla sisällönä saattaa olla merkitystä. Vaikuttaakin siltä, että ainakin suomalaisessa luterilaisessa tulkintakehyksessä oma syyllisyys ja syntisyys on yhä edelleen aihe, joka on pidettävä yksityisessä tilassa. Siinäkin tapauksessa, että se tuodaan julkiseen tilaan median ja kulttuurin legitimoiman psyko- ja terapiadiskurssin avulla.

Kiteyttäen: Vaikka mediakulttuurin pyrkimyksenä on saada ihmiset samaistumaan vallitseviin yhteiskunnallisiin, poliittisiin ja uskonnollisiin ideologioihin ja totuuksiin, asemiin 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.<sup>581</sup> Näin kävi myös Rippituoli-ohjelmalle. Uskonnollisena ohjelmana sen mediarituaalissa rakentamat

<sup>577</sup> Helander 1999, 85.

<sup>578</sup> Helander 1999, 76.

<sup>579</sup> Vrt. Douglas 1996; Douglas 2000.

<sup>580</sup> 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.

<sup>581</sup> Kellner 1998, 9–25.

visuaaliset ja pyhät diskurssit törmäsivät ainakin osittain katsojien erilaisiin tulkintoihin ja käsityksiin pyhästä sekä kulttuurisesti ja uskonnollisesti sopivasta.

## 9 EPILOGI – MEDIOITU USKONTO JA POSTMODERNI MORAALINEN JÄRJESTYS

### 9.1 Medioidun uskonnon moraalinen järjestys

Tutkimuksen johdanto- ja teoriaosioissa esittelin Robert Wuthnow'n näkemyksen moraalista koodista moraalisen järjestyksen keskeisenä elementtinä. Tarkastellessani mediakulttuuria osana postmodernia kulttuurista logiikkaa esitin, että erityisesti uustelevisiossa keskeisenä moraalista järjestystä määrittävänä moraalisenä koodina näyttäytyy kuluttajaidentiteetti. Juuri se sitoo katsojat uustelevisiön kaupallisen toimintaorientaation mukaisesti virtuaaliseen mediayhteisöön ja viime kädessä laajemmin postmoderniin globaaliin talousjärjestelmään.<sup>582</sup> Kulttuurisesti konsumeristinen, markkinatalouteen nojaava logiikka edellyttää toimijoiltaan jatkuvia kuluttamiseen liittyviä valintoja, jotka puolestaan tuottavat yksilön yhteisöllisenä toimijana.<sup>583</sup> On mielenkiintoista ja ehkä jopa paradoksaalistakin, että tämä individualismin ja kapitalismin toisiinsa liittävä logiikka muotoutui – kuten luvussa kaksi Max Weberiin nojautuen esitin – nimenomaisesti puritaanis-protestanttisten uskontulkintojen seurauksena, joskin niistä sittemmin itsenäistyneenä.

Postmodernin uustelevisiön yksilö-yhteisö-suhdetta tuottavalla kuluttajaidentiteetin käsitteellä on keskeinen merkitys myös Rippituoli-ohjelman moraalisenä koodina. Rippituolin sisäisessä mediarituaalisessa maailmassa ripittäytyjävieraat sitoutuvat ohjelmassa eksplikoituun uskonnolliseen yhteisöön tunnustamisrituaalin kautta. Tässä tunnustamisrituaalissa vieraat tuottavat itsensä ja identiteettinsä postmodernin minä- ja identiteettikäsityksen mukaisesti itseään refleктоivana, avoimena ja differentioituneena subjektina, joka eräänlaisena psykonomadina vaeltelee sisäisessä maailmassaan ja minuudessaan.<sup>584</sup>

Identiteettikonstruktion ytimestä voidaan löytää Weberin eksplikoima moderni, rationaalisesti itseään tuottamaan pyrkivä subjektius. Baumanin ar-

<sup>582</sup> Luku 1, Luku 3, Luku 4.

<sup>583</sup> Vrt. Wuthnow 1989a; Featherstone 1991.

<sup>584</sup> Vrt. Foucault 1999; Berger, Berger & Kellner 1974; Bauman 1996; Sennet 1978; Lash 1979.



gumentoiman postmodernin ajattelun mukaisesti postmodernin subjektiuden ja identiteetin yllä- ja koossapitämisessä pelkkä järjellis-kognitiivisiin prosesseihin nojautuva reflektio ei kuitenkaan riitä. Aito minuus ja identiteetti tuotetaan postmodernin kulttuurisen logiikan mukaisesti ensisijaisesti tunteita ja sisäisiä mielenliikkeitä korostavan minäreflektion avulla.<sup>585</sup>

Rippituoli-ohjelmassa juuri tunteita ja aitouden kokemuksia korostavan tunnustavan psykouskonnollisen introspektion voidaan näin sanoa toimivan ohjelmassa myös sen moraalisen järjestyksen tuottajana ja ylläpitäjänä – yksilöt yhteisöön sitouttavana periaatteena. Kuluttajaidentiteettiin tämä psykonomadinen identiteettikonstruktio kytkeytyy siten, että ohjelmassa esiintyvä ripittäytyjävieras on ensisijaisesti sitoutunut ainoastaan oman aidon minuutensa etsimiseen ja tuottamiseen erilaisten tunnesanastojen avulla. Tällainen psykonomadinen identiteetti on luonteeltaan hyvin joustava ja liikkuva. Siihen voidaan liittää erilaisia ajattelumalleja, kunhan vain niitä lähestytään minäreflektion avulla. Tällaista identiteettikonstruktioita eivät voi myöskään kahlita esimerkiksi uskonnollisen yhteisön normatiiviset, uskonnollista subjektiutta paikantavat tai määrittävät säädökset – Baumanin käsittein ”viralliset hyväksymistoimistot”<sup>586</sup>. Postmodernissa psykouskonnollisuudessa tällainen lähestymistapa näyttäytyy ulkokohtaisena ja siten epäaitoa ja epätervettä subjektiutta ja identiteettiä tuottavana.<sup>587</sup>

Myös uskonnollisen ohjelman katsojan moraalinen subjektiuus ja sitä kautta virtuaaliseen uskonnolliseen yhteisöön sitouttaminen syntyy kuluttajaidentiteettiin nivoutuvan valinnan logiikan avulla. Katsoja voi eläytyä pelurina erilaisiin tunnustuskertomuksiin ja niiden tuottajiin. Hän voi vaihdella samaistumiskohteitaan ja reaktioitaan sitoutumatta mihinkään yksittäiseen esitettyyn ajattelu- tai toimintamalliin. Kärjistäen sanottuna moraalitonta on se, jos katsoja ei suostu tuottamaan minuuttaan ja identiteettiään minäreflektion avulla, ei se minkälaista subjektiutta hän reflektiossaan tuottaa substantiaalisesti tai se miten tämä tuotettu subjektiuus suhteutuu yhteisöön. Tätä moraalisen järjestyksen subjektivistista logiikkaa tukevat ja ylläpitävät erilaiset rituaalisen postmodernin medialogiikan auktorisoimat toimijat, kuten mediapersoonallisuudet ja virtuaalisten yhteisöjen muut toimijat.<sup>588</sup>

## 9.2 Individualistisen uskonnollisuuden kollektiivisuus

Rippituoli-ohjelmassa tuotettu hegemoninen psykouskonnollinen identiteettikonstruktio on siis luonteeltaan Bergerin käsitteistöä käyttäkseni yksityinen ja deinstitutionalisoitunut.<sup>589</sup> Näin on kuitenkin ensisijaisesti vain, kun tarkastelu keskittyy moraalista järjestystä tuottavien subjektiviteettien ja identiteettien

<sup>585</sup> Vrt. Weber 1989; Bauman 1996; Sennet 1978; Lash 1979.

<sup>586</sup> Ks. Bauman 1996.

<sup>587</sup> Vrt. Kivivuori 1999.

<sup>588</sup> Vrt. Kellner 1998; Wuthnow 1989a; Bell 1992.

<sup>589</sup> Ks. Berger, Berger & Kellner 1974.

substansseihin kulttuurisella mikrotasolla. Kulttuurisella makrotasolla psykonomadisten identiteettikonstruktioiden voidaan nähdä toimivan Douglasin termein kulttuurisia ja yhteisöllisiä rajoja muodostavina ja ylläpitävinä. Näin ollen niillä on myös kollektiivinen ulottuvuutensa. Niin kauan kun me tuotamme itseämme valitsemalla, olemme kulttuurisen järjestyksen sisäpuolella. Postmodernissa sosiaalisessa eli jaetussa kollektiivisessä todellisuudessa toimimisen voidaan sanoa siten edellyttävän minäreflektioon pohjautuvan valinnan logiikkaan sosiaalistumista.<sup>590</sup>

Medioidun uskonnon tarkasteleminen kulttuurisen mikro- ja makrotason välisessä dynamiikassa asettaa uuteen valoon myös uskonnollisen viestinnän tutkijoiden Stewart Hooverin ja Shalini Venturellin uskontoteoreettisen formulaation. Hoover ja Venturelli pitävät postmodernia uskonnollisuutta vahvasti individualistisena ilmiönä, joka ilmenee erityisesti postmodernin median tuottamien symbolisten ja kollektiivisten representaatioiden individualistisissa tulkinnoissa. Individualististen tulkintaprosessien seurauksena uskonnollinen substanssi pluralisoituu. Seurauksena on myös pyhän ja maallisen kategorioiden välisten rajojen hämärtyminen. Hieman kärjistäen sanottuna, prosessin seurauksena syntyy uskonnollisuutta, jossa jokainen yksilö rakentaa omista henkilökohtaisista lähtökohdistaan oman uskonnollisen kosmologiansa tai Bergerin käsittein pyhän järjestyksensä.<sup>591</sup>

Tarkasteltaessa Hooverin ja Venturellin esittelemää argumentaatioketjua douglasilaisesta kulttuurin yhteisöllistä ja kollektiivista luonnetta korostavasta näkökulmasta on kuitenkin pohdittava myös sitä, minkälainen yhteisöllinen merkitys ja paikka uskonnollisen substanssin individualistisilla tuottamisprosesseilla on kulttuurisen järjestyksen kokonaisuudessa. Tästä näkökulmasta tarkasteltuna myös itse individualistista tulkinnan prosessia ja siihen liittyvää minäreflektiota voidaan pitää douglasilaisen ajatteluskenaarion mukaisesti osana pyhää koskevaa kulttuuristen ja yhteisöllisten rajojen dynamiikkaa. Tällöin pyhäksi asettuu itse prosessi – individualistinen valinnan logiikka ja sen myötä subjektiviteetin ja identiteetin tuottaminen. Tätä pyhää prosessia on durkheimiläis-douglasilaisen ajattelun mukaisesti puolestaan suojeltava profaaneilta järjestystä uhkaavilta toimintatavoilta.<sup>592</sup>

Tässä ajattelumallissa substantiaalisesti individualistinen pyhän tuottamisprosessi kollektivisoituu kulttuuriseksi pyhäksi järjestykseksi. Näin ajateltuna myös älyllinen ristiriita, joka syntyy kollektiivista uskonto- ja pyhäkäsitystä edellyttävän durkheimiläisen tutkimuskonseptin ja empiirisesti hahmottuvan postmodernin individualistisen uskonnollisuuden välille, voidaan ratkaista. Uskonnon kollektiivisuus ja individualistisuus eivät ole toisiaan pois sulkevia vaan erilaisilla kulttuurisilla kentillä ilmeneviä ilmiötä.<sup>593</sup>

Mikrotasolla ilmenevä substantiaalinen individualistisuus abstrahoituu makrotasolla osaksi postmodernia kulttuurista järjestelmää, jossa se toimii

<sup>590</sup> Vrt. Douglas 1996; Douglas 2000.

<sup>591</sup> Ks. Hoover & Venturelli 1996, 251–265; Berger 1990. Vrt. Anttonen 1996; Arppe 1992; Alexander J. 1988.

<sup>592</sup> Vrt. Douglas 1996; Douglas 2000.

<sup>593</sup> Vrt. Alexander J. 1988.

kulttuurisia ja yhteisöllisiä rajoja tuottavana ja ylläpitävänä yhteisöllisen moraalisen järjestyksen rakentajana. Georg Simmelin käsitteistöä soveltaen individualististen, minäreflektiossa tuotettujen psykouskonnollisten diskurssien tuottamisen voidaan ajatella toimivan makrotason kulttuurisessa kentässä sosiaalisesti jaettuna erottautumisen ja samaistumisen dynamiikkana. Siinä yksilöt voivat turvallisesti tuottaa omaa ainutlaatuisuuttaan minäreflektiossaan. Samalla ne voivat kuitenkin myös samaistua psykodiskursseja tuottavaan ja ylläpitävään sosiaaliseen yhteisöön – tässä erityisesti virtuaaliuskonnolliseen mediayhteisöön – ja laajemmin jaettuun kulttuuriseen ja yhteisölliseen järjestykseen.<sup>594</sup> Rippituolista hahmottuvan medioidun uskonnon voidaan siis katsoa rakentavan yksilöt yhteisöön liittävää moraalista järjestystä mikrotasolla substantiaalisesti individualistisen, mutta makrotasolla kollektiivisesti toimivan psykouskonnollisen minäreflektion avulla.

Millaista yhteisöä tämänkaltainen yksilökonsepti sitten tuottaa tai edellyttää? Rippituolissa hahmotuvalla yhteisökonseptilla on nähdäkseni varsin monia yhtäläisyyksiä Baumanin postmoderneihin medioituihin mielikuvayhteisöihin ja toisaalta myös Noron Simmel-luennan pohjalta kehitettäisiin posttraditionaalisiin yhteisöihin.<sup>595</sup> Ensinnäkin Rippituolin tuottama yhteisöllisyys on luonteeltaan mielikuvayhteisöllisyyttä. Siihen voidaan liittyä ainoastaan kuvitteellisten mielikuvien tasolla, ei konkreettis-fyysisesti. Toiseksi tähän mielikuvitusyhteisöön voidaan liittyä ainoastaan uskomalla sen olemassaoloon ja auktoriteettiin. Yhteisön auktoriteetti ja koko olemassaolo riippuvat siis siitä, kuinka paljon yksilöt, jotka kaipaavat hyväksyntää, ovat valmiita sijoittamaan yhteisöön päätösvaltaa ja missä määrin he suostuvat sitoutumaan yhteisön ”tekemiin päätöksiin”.<sup>596</sup>

Kuten Baumanin nomadi, myös Rippituolin konstruoima psykouskonnollinen yksilö tarvitsee yhteisöä siis ennen kaikkea siksi, että hän saisi selkeyttä siihen, kuinka mielekäs hänen minäreflektion avulla tuottamansa maailmassa ja Jumala-suhteessa olemisen tapansa on. Yhteisö tarjoaa tehdyille valinnoille vahvistusta ja hyväksyntää. Koska itse sitoutuminen tapahtuu vain ja ainoastaan emotionaalisen tasolla, myös virtuaalisen uskonnollisen yhteisön tarjoama vahvistuksen ja hyväksynnän luonne on ennen kaikkea yksilöiden emotionaalisten yhteenkuuluvuuden tarpeiden täyttämistä. Rippituolilla virtuaalisena uskonnollisena mielikuvayhteisönä ei ole siten muuta kiinnikettä kuin yhteisöihin kuuluvien yksilöjen kiintymys. Siksi Rippituolin yhteisöllisyys on – jälleen kerran Baumanin käsitteistöä lainaten – olemassa ainoastaan silloin, kun tätä kiintymystä symbolisesti ja yhteisöllisesti, tässä rituaalisesti, ilmentään ja tuotetaan.<sup>597</sup>

Rippituoli-ohjelman mielikuvayhteisöllistä yhteisöllisyyttä voidaan luonnehtia yleisemmällä ja abstraktimmalla kulttuurisella tasolla myös Noron käsittein posttraditionaaliseksi. Posttraditionaalina yhteisönä Rippituoli-ohjelma nivoutuu olemuksellisesti Noron Simmel-luennan pohjalta hahmottelemaan

<sup>594</sup> Vrt. Simmel 1999; Noro 1991; Pietilä 2001.

<sup>595</sup> Vrt. Bauman 1996; Noro 1991.

<sup>596</sup> Vrt. Bauman 1996.

<sup>597</sup> Vrt. Bauman 1996; Bauman 1998; Beaudoin 1998.

postmoderniin kulttuuriseen logiikkaan, jossa lähtökohtana on käsitys yksilöstä monien piirien leikkauksena ja toisaalta yhteiskunnasta differentioituneena järjestelmänä. Tällaisessa differentioituneessa postmodernissa yhteiskunnassa yksilöt liittyvät yhteisöihin erityisesti individualistisen valinnan seurauksena. Postmoderneihin posttraditionaalisiin yhteisöihin ei siis synnytä, eivätkä ne ole Noron termein ”kohtaloita”. Niihin voi tulla ja niistä voi lähteä, aivan kuten ohjelmankin voi laittaa päälle ja napsauttaa pois päältä. Yksilöt eivät myöskään sijoita näihin yhteisöihin koko minuuttaan, vaan ainoastaan tietyn valitun minuutensa kentän, Rippituolissa psykouskonnolliset tarpeensa. Posttraditionaalisia yhteisöjä pitääkin koossa jokin tietty diskurssi – Noron termein kohteellinen puhetapa.<sup>598</sup>

Rippituoli-ohjelman kohdalla tällaisena diskurssina näyttäytyy jo usein esille nostettu psykouskonnollinen tunnustusdiskurssi. Juuri tähän diskurssiin yhteisön jäsenet sitoutuvat, kun he sitoutuvat virtuaaliuskonnolliseen yhteisöön. Ja juuri tämän diskurssin avulla yhteisössä tuotetaan myös sen sisältämä samaistumis- ja erottautumisdynamiikka. Posttraditionaalisen yhteisöllisenä ilmiönä Rippituoli-ohjelman voidaan siis sanoa toimivan simmeliläisessä positiivisessa moderniteettiteoreettisessa hengessä postmoderniin kulttuuriin sopeuttavana mekanismina. Se tarjoaa yhteisön, jota postmoderni yksilökin tarvitsee massayhteiskunnassa vaanivan vieraantumisen kokemuksen torjumiseksi. Tämä yhteisö ei kuitenkaan sido yksilöitään esimodernin Gemeinschaftin tavoin. Siinä on mahdollisuus säilyttää myös tietty riippumattomuus ja individualistisen kuluttajaidentiteetin vaatima vapaus tulla ja mennä valinnan logiikan mukaisesti.<sup>599</sup>

Rippituoli-ohjelman mediarituaalissa representoima yhteisökäsitys noudattelee postmodernia (media)kulttuurista logiikkaa, jota se myös uusintaa ja jonka kautta se sitouttaa yksilöitä vallitsevaan kulttuuriseen ja yhteisölliseen järjestykseen. Sen sisältämä moraalinen järjestys on siten yhteneväinen niin baumanilaisissa medioiduissa mielikuvayhteisöissä representoitujen moraalisten yksilö-yhteisö-järjestysten kuin postmodernin kulttuurinkin sisältämän moraalisen järjestymisen dynamiikan kanssa. Mary Douglasia mukaillen: mediarituaalisesti representoitu medioitu uskonto antaa näille moraalisen järjestyksen suhteille näkyvän muodon ja näin katsojien on mahdollista tuntea oma yhteisönsä.<sup>600</sup>

Kulttuurisesti ja yhteisöllisesti legitimiin moraalisen järjestyksen tuottamisella voidaan katsoa olevan tietynkaltaisia seurauksia myös itse medioidulle uskonnolle substanssina samoin kuin sen tuottajillekin. Uskonnollisen viestinnän toimijoille ja tuottajille sopeutuminen vallitsevaan kulttuuriseen järjestykseen tarjoaa mahdollisuuden päästä toimimaan entistä laajemmalla kulttuurisella ja yhteiskunnallisella kentällä, erilaisissa instituutioissa. Heille tarjoutuu mahdollisuus lisätä omaa legitimitteettiään ja auktoriteettiaan. Saavathan uskonnolliset toimijat tätä kautta kulttuurisia resursseja käyttöönsä. Erityisesti postmodernissa medialisoituneessa kulttuurissa tämä on merkityksellistä, sillä

<sup>598</sup> Ks. Noro 1991. Vrt. Beaudoin 1998.

<sup>599</sup> Vrt. Simmel 1999; Noro 1991; Kivivuori 1999; White M. 1992.

<sup>600</sup> Ks. Douglas 2000, 199; Bauman 1996.

käynnissä on baumanilaisittain ilmaistuna jatkuva eloonjäämistäistelu ja kilpailu erilaisten yhteisöllisten muodostumien välillä. Olla näkyvillä on siis yhtä kuin olla olemassa.<sup>601</sup>

### 9.3 Uskonto, media ja kulttuuri postmodernissa hierarkiassa

Olen edellä tarkastellut medioitua uskontoa varsin pitkälti durkheimiläisestä ajattelutraditiosta nousevan funktionalistisen uskontokäsityksen sisällä. Tässä uskonto näyttäytyy perustavana yhteisöelämää koossapitävänä voimana.<sup>602</sup> Medioitua uskontoa postmodernissa mediassa ja kulttuurissa tutkiessani olen päätenyt esittämään, että tällaisena moraalisenä voimana 1) mediarituaalissa representoidussa medioidussa uskonnossa, 2) postmodernissa sekulaariuskonnollisessa televisiossa kuin 3) kulttuurisessa kontekstissa laajemminkin voidaan pitää yksilö-yhteisö-suhteen järjestämistä siten, että substantiaalisesti individualistinen minäkonsepti nivotaan yhteisöllis-kollektiiviseen järjestykseen terapeutin ja tunnustavan minäreflektion avulla. Keskeisenä moraalisena koodina tässä prosessissa toimii kuluttajaidentiteetti, joka koodaa eli sosiaalistaa postmodernit yksilöt postmoderniin yhteisökonseptiin.

Tämänkaltaisen kulttuurisen moraalisen järjestymisen vahvuus piilee siinä, että se on luonteeltaan hyvin joustava. Tässä moraalisen järjestäytymisen logiikassa yksilöt voivat kuulua yhtäaikaista useisiin erilaisiin, jopa keskenään ristiriitaisiin, yhteisöihin ja sosiaalisiin ryhmiin. Simmeliläisittäin näiden erilaisten sosiaalisten piirien leikkauskohtana toimii kuluttajaidentiteetti, joka minäreflektion ja valinnan logiikan avulla nivoo yksilöt valittuihin yhteisöihin. Juuri erilaisiin sosiaalisiin piireihin kuulumisen ja niiden kombinointi takaa postmodernille yksilölle spesifin yksilöllisyyden, väittää ainakin Arto Noro Simmel-tulkinnassaan.<sup>603</sup> Toisaalta voidaan kuitenkin myös kysyä, eikö jatkuva minäreflektointi ja valinnan logiikassa toimiminen synnytä postmodernia skitsofreniaa, jos yksilö joutuu jatkuvasti yhä uudelleen ja uudelleen tuottamaan itseään ja suhdettaan alati muutoksessa oleviin yhteisöihin. Ainakin Bauman ja Bellah ovat kantaneet huolta valinnan logiikassa toimimisesta, joka heidän mukaansa näyttäisi tuottavan ainakin yksilö ja yhteisö -käsitteiden ja laajemmin myös koko kulttuurin pinnallistumista.<sup>604</sup>

<sup>601</sup> Ks. Bauman 1996, 39.

<sup>602</sup> Ks. Durkheim 1980; Alexander J. 1988.

<sup>603</sup> Ks. Noro 1991.

<sup>604</sup> Ks. esim. Bellah, Madsen, Sullivan, Swidler & Tipton 1996; Vrt. myös Bauman 1996; Bauman 1998. Jatkuva valintojen viidakossa vaeltaminen vaatii myös Simmelin mukaan tiettyjä mentaalikulttuurisia strategioita. Tällaisiksi hän nimeää a) pinnallistavan älyperäisyyden, jota edellytetään, jotta yksilö kykenisi tekemään ratkaisuja nopeasti ja b) tiettyä "kylästyneisyyden", jonka avulla yksilö kykenee torjumaan ärsykkeiden ylikuormitusta. c) Kolmanneksi kulttuuriseksi selviytymisstrategiaksi Simmel nostaa varautuneisuuden suhteessa toisiin. Tämä takaa postmodernille yksilölle tietyn määrän persoonallista vapautta. Pitkälle vietyinä nämä sosiaalistumismuodot ja -strategiat saattavat synnyttää Simmelin mukaan kuitenkin kulttuurisia patologioita, joissa yksilöjen älyperäisyys johtaa tunteettomuuteen, varautuneisuus

Nähtiinpä postmoderni yksilö-yhteisö-konsepti sitten sellaisten individualismia juhlievien postmodernien teoreetikkojen perspektiivistä, jotka viettävät Gemeinschaft-yhteisöjen karnevalistisia hautajaisia, tai nähtiinpä se individualismin vieraannuttavia vaikutuksia kauhistelevien postliberaalien tai Gemeinschaft-romantikkoteoreetikkojen näkökulmasta, niin haasteellinen individualistiseen valinnan logiikkaan nojautuva moraalisen järjestyksen dynamiikka kuitenkin on länsimaisen yhteiskunnan kulttuurifilosofoille ja -tutkijoille.<sup>605</sup> Vakavasti otettuna se kyseenalaistaa koko länsimaisen poliittisen demokratian akateemisena ja ideologis-poliittisena konstruktiona. Näin on ainakin silloin, jos ajatellaan, että länsimainen demokratia edellyttää aktiivista yksilökonstruktiota, tai paremminkin kansalaiskäsitettä, jossa yksilöllinen oikeus- ja velvollisuusajattelu sidotaan valittuihin yhteisöllisiin päämääriin.

Durkheimiläisestä ajattelusta ammentavan kulttuurisosiologisen ja kulttuurintutkimuksellisen tutkimusasetelman vahvuutena pidän ennen kaikkea sitä, että se mahdollistaa uskonnon, median ja kulttuurin kategorioiden välisten vuorovaikutuksellisten suhteiden tarkastelun varsin moniulotteisella tavalla. Tällä tarkoitan sitä, että tutkimusasetelma tarjoaa ajatuksellisia ja käsitteellisiä välineitä tarkastella medioitua uskontoa kulttuurisena ilmiönä, joka on tietyllä tavalla eksplisiittisesti tuotettu, joka sisältää jonkinlaisen konstruoituneen rakenteen ja järjestyksen ja jolla on tietynlainen yhteisöllinen dynamiikka. Tämän kaltaisessa tutkimuksellisessa orientaatiossa keskeiseksi ja samalla myös eri kategorioita yhdistäväksi yhteiseksi nimittäjäksi muotoutuu uskonnon, kuten myös median ja kulttuurinkin, sisältämien *funktioiden* tarkastelu.<sup>606</sup>

Lähestymistavan ongelmana – ja tämä problematiikka on alkanut saada muotoaan vasta prosessin edetessä ja tutkimusasetelman syvällisemmän halluuton seurauksena – pidän kuitenkin sitä, että siinä ”vaarana” on käsittekkategorioiden ontologinen samankaltaistuminen ja sen myötä kunkin ilmiön ominaisten ulottuvuuksien liudentuminen. Toisin sanoen vaikka uskonnolla, medialla ja kulttuurilla olisikin samankaltaisia kulttuurisia funktioita, ei pitäisi välttämättä tehdä johtopäätöstä, että ne ontologisesti olisivat samanlaisia.<sup>607</sup> Tähän vuorovaikutukselliseen suhteeseen asetettujen käsitteiden olemuksellisen samankaltaisuuden versus erilaisuuden problematiikkaan kytkeytyy näkemykseni mukaan syvimmiltään myös koko uuden konstruktionistisista lähtökohdista ammentavan uskonnollisen viestintätutkimuksen paradigman haasteellisuus ja ongelmallisuus.<sup>608</sup>

Edellä mainitun problematiikan selventämiseksi haluan työni lopuksi kääntää tutkimuksellista kaleidoskooppiani vielä kerran hieman toiseen asen-

---

yksinäisyyteen ja yksilöllinen erottautuminen tyhjän liioitteluun. Nämä yksilön so-  
sialistumisstrategioihin liittyvät patologiat heijastuvat luonnollisesti myös yksilö-  
yhteisö-suhteiden luonteisiin tuottaen yksilö-yhteisö-suhteita hajoittavaa vieraantu-  
mista. Noro 1991, 124–136.

<sup>605</sup> Bellah, Madsen, Sullivan, Swidler & Tipton 1996; Baudrillard 1983; Noro 1991; Noro 1993b; Töttö 1989.

<sup>606</sup> Vrt. Hoover & Lundby 1997; Wuthnow, Hunter, Bergesen, Kurzweil 1986; Wuthnow 1989a; Wuthnow 1992a Wuthnow 1992b; Smith 1998.

<sup>607</sup> Juuri tämän johtopäätöksen tekemistä voidaan pitää Durkheimin uskontososiologian yhtenä keskeisenä ongelmana.

<sup>608</sup> Ks. Hoover & Lundby 1997. Vrt. Berger & Luckmann 1995; Hacking 2000.

toon ja tarkastella medioitua uskontoa ja sen sisältämää moraalisen järjestyksen dynamiikkaa nimenomaisesti pohtimalla sitä, mitkä ulottuvuudet voivat mahdollisesti erottaa uskonnon – tässä erityisesti kristinuskon – median ja kulttuurin kategorioista. Kysymyksessä on eräänlainen ajatuskoe, spekulatiivinen tieteenfilosofisluonteinen irtiotto, tutkimuksellisista lähtökohdista. Sen tarkoituksena ei ole todentaa tai kiistää tutkimuksen synnyttämän ”todellisuuden” validiteettia, vaan pikemminkin avata uusia uteliaisuuden avaruuksia medioidun uskonnon ja kulttuurin tutkimuksen jännitteisessä kentässä.

Lähtökohtaisena, kristinuskon sisäisestä logiikasta nousevana erottavana tekijänä voidaan pitää sitä, että kristinuskoko yksijumalaisena kirjauskontona perustuu juutalaisuuden tavoin käsitykseen siitä, että maailman on luonut ja sitä ylläpitää jatkuvasti yliluonnollinen, kaikkivaltias Jumala. Tämä Jumala kommunikoi luotujensa kanssa pyhän ilmoituksen kautta. Uskonnonfilosofi John Hick korostaa, että ”juutalais-kristillisessä perinteessä Jumala ajatellaan kaiken muun olevaisen kuin oman itsensä itseolevaiseksi Luojaaksi”<sup>609</sup>. Tästä ideasta – *creatio ex nihilo* – seuraa kaksi merkittävää väittämää. Ensimmäinen on se, näin argumentoi siis Hick, että Jumala ja hänen luomakuntansa ovat ehdottomasti erillään toisistaan, minkä vuoksi luodun on loogisesti mahdotonta tulla Luojaaksi. Toinen väittämä on puolestaan se, että luomakunta on ehdottoman riippuvainen Jumalasta, joka on sen valmistaja ja sen jatkuvan olemassaolon lähde.<sup>610</sup> Tämä hierarkkisesti jäsentynyt Luoja–luotu-suhde on eksplikoitunut kristinuskon historiassa yhteisömallina, jossa Jumalan ilmoitus on kommunikoitu kristillisen yhteisön jäsenille erityisen välittäjäryhmän, papiston, kautta. Uskonnon sisäisestä logiikasta nouseva hierarkkinen malli voidaan siis nähdä uskontoa koskevan yhteisömallin perustana.<sup>611</sup>

Konkreettisen muotonsa hierarkia saa uskonnollisten yhteisöjen rituaalisissa käytänteissä. Selkeimmin ajattelutraditio näkyy edelleen katolisessa kirkossa ja sen paavillisessa hierarkiassa, heikoimmin taas epämuodollisuutta korostavissa matalakirkollisissa reformoiduissa yhteisöissä. Historiallisella jatkumolla erityisesti 1500-luvun reformaatio sysäsi uskonnollisen yhteisömallin murrokseen, kun se desakralisoi papiston ja kirkon välittävän roolin – näin argumentoi Wuthnow – ja sakralisoi yksilön ja Jumalan välisen suoran vuorovaikutuksellisen suhteen.<sup>612</sup> Ajatus hierarkiasta uskonnon ytimessä on jäänyt kuitenkin elämään, koska uskonnon sisäisessä logiikassa vain sen avulla on mahdollistunut ajatus kristinuskon ytimestä: sovituksista ja armahduksesta.

Tämän työn lukuisissa eri vaiheissa olen pyrkinyt osoittamaan, että postmoderni kulttuurinen logiikka on puolestaan nostanut yhteisöllisen järjestyksen keskiöön yksilön ja tämän vapauden ja velvollisuuden tehdä valintoja kuluttajana ja täten tuottaa kulttuuris-yhteisöllistä moraalista subjektiivutta. Postmodernien kuluttaja-valitsijoiden tuottama heikko, posttraditionaalinen ja mielikuviin perustuva yhteisöllisyys on luonnollisesti olemukseltaan erilaista kuin jumalallisesta ilmoituksesta papiston välityksellä määräytyvä yhteisöllisyys.

<sup>609</sup> Hick 1992, 15.

<sup>610</sup> Hick 1992, 15.

<sup>611</sup> Vrt. Hick 1992; Työrinoja 1998, 65–81.

<sup>612</sup> Ks. Wuthnow 1989c, 25–156; Työrinoja 1998, 65–81.

Erilaiset yhteisömallit poikkeavat toisistaan sitoutumisen asteessa tai pikemminkin luonteessa. Posttraditionaalisessa mielikuviin perustuvassa yhteisöllisyydessä kuluttaja-valitsijat voivat varsin vapaasti vaellella nomadin tavoin yhteisöstä toiseen, kunhan vain sitoutuvat valitsemaan. Tämä sitoutumisen logiikka muistuttaa lähinnä sopimusta, joka voidaan purkaa, kun jompikumpi puoli katsoo, että sopimuksen ehdot eivät enää syystä tai toisesta täyty. Hierarkkisessa mallissa kysymyksessä on pikemminkin lupaus, jota ei voida sopimuksen tavoin purkaa, koska lupauksen osapuolet eivät ole demokraattisessa ja tasavertaisessa neuvottelusuhhteessa toisiinsa nähden. Käsitys sitoutumisen luonteesta vaikuttaa siis paitsi siihen, sitoutuvatko yksilöt uskonnolliseen yhteisöön vai eivät, myös siihen, missä määrin he sitoutuvat jos sitoutuvat. Ajattelumalli muovaa myös sitä, millaiseksi yksilön rooli ja toimintakenttä yhteisössä määräytyvät, toisin sanoen sitä, kuinka paljon hän voi muokata yhteisön perustavaa olemusta. Sopimuksen ja valinnan logiikassa toimivalla valitsija-kuluttajalla näitä vaikutusmahdollisuuksia on huomattavasti enemmän kuin hierarkkiseen lupausjärjestelmään kiinnittyneellä yksilöllä.<sup>613</sup>

Hierarkkisessa järjestelmässä vaarana vaanii yksilön totaalinen alistaminen. Sopimuksen logiikkaa noudattava yhteisöstrategia taas uhkaa hajoittaa yhteisön. Substantiaalisesti erilaisista valinnoista ei välttämättä seuraa yhtään yhteistä yhteisöä koossapitävää periaatetta, tai jos seuraakin, ei niihin ole välttämätöntä sitoutua kuin mielekkääksi koetuksi ajanjaksoksi. Edellä hahmotellut erilaiset yhteisön olemusta ja toimintaa määrittävät logiikat ovat luonnollisesti ideaalityyppejä ja siten kärjistyksiä, eikä niitä ole tarkoituksenmukaista lähteä empiiris-historiallisesti todentamaan. Niiden avulla haluan kuitenkin eksplikoita tiettyjä kristinuskon sisäiseen logiikkaan liittyviä ulottuvuuksia, jotka näkemykseni mukaan substantiaalis-ontologisella tasolla tarkasteltuna erottavat sen median ja kulttuurin kategorioista. Nämä ovat ennen kaikkea oletamus Luoja-Jumalasta ja siitä johdettavissa oleva käsitys hierarkkisuudesta.<sup>614</sup>

Kun hahmottelemani kristinuskon ontologinen logiikka kohtaa postmodernit kulttuuriset valinnan logiikkaa noudattavat käytännöt, seurauksena on kahden keskenään loogisessa ristiriidassa olevan ajatteluskenaarion kohtaaminen. Erityisen selkeästi tämän problematiikan voidaan katsoa näyttäytyvän juuri medioidussa uskonnossa, sillä sen on pyrittävä tasapainoilemaan sekä edustamansa tradition ontologisen perustan että sen toimintakontekstin – postmodernin median ja kulttuurin – välisessä dynamiikassa.

Näkemykseni mukaan uskonnon kategoriaan liittyvän ontologisen ja funktionaalisen ulottuvuuden erottaminen on tärkeää ennen kaikkea siksi, että tämän analyttisen erottelun avulla voidaan välttää uskontoa käsittelevässä kulttuurianalyysissä se, että uskonto kategorisoidaan pelkästään ja puhtaasti funktioistaan käsin määriteltävissä olevaksi ilmiöksi. Toiseksi erottelu avartaa mielestäni myös ymmärrystä medioidun uskonnon luonteesta jännitteisenä ilmiönä, jossa kaksi kategorisesti keskenään ristiriitaisessa suhteessa olevaa toiminnan dynamiikkaa asettuvat dynaamiseen suhteeseen keskenään.

<sup>613</sup> Vrt. Kotkavirta & Laitinen 1998; Noro 1991; Työrinoja 1998, 65–81.

<sup>614</sup> Vrt. Ingrassia 1995; Milbank 1994.



Entä sitten postmodernin (media)kulttuurin moraalinen järjestys ja sen suhde valtaan ja hierarkkisuuteen? Pinnallisella tasolla tarkasteltuna individualistinen valitsija-kuluttajuus näyttyy hyvin antihierarkkisenä moraalisen järjestyksen rakenteena. Tässä postmodernissa moraalisen järjestyksen logiikassa yksilöt todella voivat valita varsin pitkälti substantiaalisesti sen, mitä he katsovat, mihin he samaistuvat, sekä millaisia tavaroita ja elämyksiä he kuluttavat. Tämä substantiaalisten valintojen differentioituneisuus puolestaan vahvistaa vapauden ja antihierarkkisuuden välisiä diskursiivisia kytkentöjä, joita taas media rituaalisissa käytännöissään ylläpitää ja uusintaa. Kuten todettua, douglasilaisesta yhteisöllisen järjestyksen logiikasta käsin tarkasteltuna tämä substantiaalinen individualismi ja siihen kytkeytyvä kuluttajaidentiteetti voidaan kuitenkin nähdä myös kollektiivisena toiminnan dynamiikkana, joka sitoo yksilöt vallitsevaan kulttuuris-yhteisölliseen moraaliseen järjestykseen juuri valinnan logiikan avulla. Tällöin sen voidaan nähdä toimivan myös ideologisena konstruktiona.<sup>615</sup>

Louis Althusserin muistuttaa, että ideologian perimmäinen tehtävä on uusintaa yhteiskunnan olemassaolon edellytykset. Jotta tämä olisi mahdollista, on ideologian pukeuduttava muotoon, joka on olemukseltaan ja luonteeltaan ”itsestään selvää” ja luonnollista. Althusserilainen ideologia näyttyykin siten ennen kaikkea yksittäisten yksilöiden tulemisessa subjekteiksi. Ideologia voidaan siis määritellä sellaisten tapojen ja rituaalisten toimintojen kokonaisuudeksi, joissa ja joiden avulla yksilöt elävät subjekteina aktiivisesti roolinsa yhteiskunnallisessa kokonaisuudessa. Osallistumalla ideologisiin käytäntöihin ihmiset rakentavat identiteettejään, jotka puolestaan tekevät heistä todellisia konkreettisia subjekteja. Näin ideologia nivoo yhteen yksilöjen kuvitteelliset olemassaolon ehdot ja heidän todelliset olemassaolonsa ehdot ja mahdollistaa siten yksilöiden olemisen ja toiminnan yhteiskunnassa.<sup>616</sup>

Kun douglasilainen ajattelutraditio yhdistetään althusserilaiseen, voidaan luoda ajattelumalli, jossa postmodernissa kulttuurissa individualistinen kuluttajaidentiteetti on olemuksellisesti ideologinen konstruktio, joka erilaisissa – usein erityisesti mediarituaalisissa – käytänteissään kiinnittää yksilöt vallitsevaan kulttuuris-yhteisölliseen järjestykseen. Tämä kulttuuris-yhteisöllinen järjestys ei kuitenkaan ole luonteeltaan neutraali tai täysin sattumanvaraisesti syntynyt. Se on ideologiatutkimuksen perspektiivistä tarkasteltuna konstruoinut erilaisissa mikrotason hierarkkisesti jäsentyneissä valtasuhteissa ja yksittäisissä intentionaalisissa pyrkimyksissä sekä näiden välisissä hankauspinnoissa.<sup>617</sup>

Postmodernissa kulttuurissa yhtenä keskeisenä kulttuuris-yhteisöllistä järjestystä tuottavana ja ylläpitävänä järjestelmänä voidaan pitää globaalia kaupallista mediakulttuuria. Tarkastelenkin siksi seuraavassa individualistisen

<sup>615</sup> Vrt. Douglas 1996; Douglas 2000; Kellner 1998; Featherstone 1991.

<sup>616</sup> Althusser 1984. Ks. myös Williams 1988, 70–87; Koivisto & Mehtonen 1991; Kunelius 1992, 1–95; Lehtonen 1998, 200–202.

<sup>617</sup> Vrt. Williams 1988, 70–87; Foucault 1980; Koivisto & Mehtonen 1991.

kuluttaja-valitsijaidentiteettiä ja hegemoniseen valtaan liittyviä kytkeksiä erityisesti tässä kontekstissa.<sup>618</sup>

Althusserilaisen perusteiden mukaan ideologian keskeisenä tehtävänä oli ja on siis uusintaa yhteiskunnan olemassaolon edellytykset.<sup>619</sup> Globaalissa postmodernissa mediakulttuurisessa kontekstissa ideologisen uusintamisen kohteeksi nousee kaupallisen mediakulttuurin olemassaololle välttämätön maksimaalinen voiton tavoittelun dynamiikka. Sitä on jatkuvasti uusinnettava. Tässä kapitalistisessa dynamiikassa keskeiseksi muodostuu houkuttelevien kulttuurimuotojen tuottaminen. Juuri niiden avulla ylikansallinen mediateollisuus kykenee jatkuvasti vaikuttamaan itseään koskevaan kulutuskysyntään. Oleelliseksi mediakulttuurin toiminnan funktioksi voidaan siten osoittaa erilaisten kulttuuritarpeiden tuottaminen ja markkinoitujen kulttuurihyödykkeiden muokkaaminen niin, että medioiden kulutus kasvaa.<sup>620</sup> Seurauksena on kulttuurin kaupallistuminen ja muuttaminen tavarahyödykkeiksi.

Postmodernin kaupallisen mediakulttuurin ja siihen kytkeytyvän mediateollisuuden pyrkimyksenä on edistää niiden tahojen etuja, jotka omistavat ja hallitsevat suuria media-yhtiöitä. Douglas Kellner muistuttaa, että postmodernia mediakulttuuria ei silti voida pitää ainoastaan hallitsevan mediaomistajaluokan mitäänsanomattomana välineenä.<sup>621</sup> Mediateollisuus tuottaa ja esittää jatkuvasti myös kilpailevien ryhmien välisiä yhteiskunnallisia ristiriitoja ja diskursseja. Mediakulttuurin ideologisuuden syvin olemus ei olekaan siten nähdäkseni se, että se saa ihmiset sitoutumaan samoihin kulttuurisiin objekteihin, vaan se että se saa ihmiset sitoutumaan *valitsemaan* näitä objekteja. Tämänkaltaisen, ehkäpä postmoderniksi ideologisuudeksi nimitettävä dynamiikka kykenee sisällyttämään itseensä samanaikaisesti sekä globaalin kulttuurin sisältämän substantiaalisen moninaisuuden että myös maksimaalisen kaupallisen hyödyn, kun se markkinoi valintojen mahdollisuuksien runsautta näille heterogeenisille etnisistä, uskonnollisista ja esimerkiksi kansallisista ryhmistä koostuville yleisöille.

Edellä esitellyn perusteella myös globalisaatiota tarkastelleiden yhteiskuntatieteilijöiden yhä uudelleen viime vuosina esille nostama kiistakapula globaalista kulttuurista joko homogeenisena tai partikularistisena ilmiönä voidaan asettaa uuteen perspektiiviin. Globaali kulttuuri voidaan nähdä pikemminkin ilmiönä, joka makrotasolla tarkasteltuna rakentuu homogeenisesta, kapitalistisen mediajärjestelmän valtaintressien edellyttämästä valinnan logiikasta mutta joka mikrotasolla kykenee säilyttämään varsin runsaan objektien

<sup>618</sup> Korostan vielä tässä yhteydessä, että käsite globaali kaupallinen mediakulttuuri on ymmärrettävä tässä lähinnä ideaalityypiseksi konstruktioksi, jolla tarkoitetaan erilaisten joukkoviestinten ja/tai massamedioiden (radio, televisio, tietokone, lehdistö, elokuva, musiikkiteollisuus) synnyttämää teollista kulttuuria. Keskeisenä toimintaa ohjaavana dynamiikkana tällä kulttuuriteollisuuden alalla vaikuttaa mediaorganisaatioiden muuttuminen ylikansalliseksi yritysiksi. Niiden pyrkimyksenä on tuottaa osakkeiden omistajille kaupallista voittoa uusia teknologioita hyödyntämällä sekä mediatuotteiden markkina-alueita globaalistamalla.

<sup>619</sup> Althusser 1984.

<sup>620</sup> Kellner 1998, 26.

<sup>621</sup> Ks. Kellner 1998, 25.

kuluttamiseen kohdistuvan variaation.<sup>622</sup> Näin ollen myös median ja postmodernin kulttuurin – erityisesti mediakulttuurisella kentällä kohdatessaan – voidaan sanoa sisältävän niin ideologiset kuin hierarkkisetkin ulottuvuutensa. Tämä postmodernin mediakulttuurin ideologinen hierarkkisuus on kuitenkin siinä mielessä olemuksellisesti erilaista kuin uskonnon, että se on peruslähtökohdissaan kiinnittynyt demokraattisen vapauden peruspremissisiin. Näin myös sen sisältämä hierarkkisuus on ainakin periaatteessa järjestelmän sisäisessä logiikassa muutettavissa toisenlaiseksi. Uskonnon kategorian kohdalla hierarkkisuuden variaatio on huomattavasti kapeampi.

Summa summarum: Medioitu uskonto osana kulttuuria on väistämättä aina vuorovaikutuksellisessa prosessissa kunkin ajan ja sen intellektuaalisten ja ideologisten pohjavirtausten kanssa. Tässä tutkimuksessa nämä virtaukset näyttävät erityisesti postmodernin mediakulttuurin moraalisen järjestyksen ulottuvuuksina. Kategorisena ilmiönä uskonto, kristinusko, on sisäisen ontologisen logiikkansa mukaisesti aina kuitenkin myös jotakin muutakin kuin puhtaasti funktionaalisesti määrittävä kulttuurinen, tekstuaalinen tai symbolinen ilmiö.

Kulttuuriteoreetikko Johan Fornäsin sanoin ilmaistuna:

”Kaikki ei voi aina ja olemuksellisesti olla tekstuaalista, vaikka tekstit ja symbolit ovat ainut keinomme maailman ymmärtämiseksi. Aina on olemassa asioita ja materiaalisuuden aspekteja, joita emme ymmärrä ja jotka tämän vuoksi liukuvat käsitteellisen horisonttimme ulkopuolelle, kielen ja merkityksen ulkopuolelle, kulttuurisen maailman tuolle puolen. Olisi aivan liian narsistista ja antroposentristä julistaa, ettei noita ei-symbolisia alueita ole: ne vaikuttavat meihin syvällisesti eikä niitä voi ajatella olemattomiin, vaikka meillä ei olisikaan hallussamme keinoja niiden ajattelemiseen.”<sup>623</sup>

Myös tutkijan on kohdattava nämä rajat. Muuten vaarana on, että medioidun uskonnon tutkimus ja sen myötä myös ymmärrys medioidun uskonnon luonteesta yksipuolistuvat ja menettävät jotakin ominaisesta jännitteisestä olemuksestaan.

Hetki, jolloin uskonnon, median ja kulttuurin maailmat kohtaavat – kun käsitteellinen ja ei-käsitteellinen sfääri törmäävät – on silloin, kun nomadimme istuu rippituoliin ja alkaa tunnustaa.

<sup>622</sup> Ks. esim. Ruuska 1999, 53–70.

<sup>623</sup> Fornäs 1998, 242.

## SUMMARY

The study *Nomads in the Confessional: The Dynamics of the Moral Order of Mediated Religion in the Context of (Post)modern Television and Culture* is concerned to explore mediated relations between religion, media and culture. Its main focus is on mediated Christianity.

The study draws from different academic and intellectual traditions: the sociology of religion, the history of ideas and media studies. It is primarily a theoretical piece, but it also uses empirical data to deepen the discussion and understanding of the nature of mediated religion. The data is analyzed by using ritual media studies as a methodological tool. Ritual media studies combine different analytical perspectives from ritual studies, anthropology and media studies.

The object of the analysis is a Christian television show "The Confessional", a series of nine programs broadcast by the Finnish national commercial channel MTV3 in 1997. The show was produced by an independent Lutheran group, and it had connections to the urban ecumenical movement called St. Thomas Mass.

The objective of the study is to describe how mediated religion as a cultural process is linked to the larger media and cultural spheres and contexts. These links are first deconstructed and then reconstructed by discussing how mediated religion constructs moral order, in other words, how it ties individuals to social spheres and levels. The concept of moral order is taken from the Durkheimian sociological tradition and it is further developed to fit the requirements of postmodern cultural analysis. One of the main architects of this tradition is the sociologist Robert Wuthnow.

The dynamics of the moral order of mediated religion is first discussed in the context of culture. The perspective is historical. The conceptual tools are driven into the soil of foundational dynamics of "modern culture" in a Weberian and Bergerian sense. The study then turns to the dynamics of the moral order of the televisual context. Here the roles of Zygmunt Bauman and Douglas Kellner become more influential.

Postmodern media culture is defined as a culture which in many ways is still connected to the modern cultural sphere. It shares the rational logic of

capitalism, for example. It does not, however, share the modern dream of eternal order and development. On the contrary postmodern culture is a culture of situational morals, emotional relations and consumptive orientations. While the modern individual can be said to approach his/her life as a pilgrim, the postmodern individual is more reminiscent of a nomad, wandering around in search of a life project. According to Bauman the main difference between the modern pilgrim and the postmodern nomad is that the nomad's commitment is only situational and depends on the fulfillment of changing emotional needs. The pilgrim's orientation to life is more stable in this sense.

The study shows that when mediated religion "enters" the cultural context of the postmodern sphere – for example when it comes into postmodern television – it has to adjust to the media logic of postmodern television and culture. This is argued especially in the empirical part of the study.

This process of cultural adjustment has an influence on religion as a conceptual category. In the postmodern media context, religion is constructed in a manner that is well adjusted to the logic of postmodernism. Its focus is on personal confession and therapeutical approaches, on emotional sharing rather than on dogmatic analysis. It is a matter of consuming religion. Therapeutic discourses and confession play a particularly major role when the interplay between religion and media is acted out.

It is argued that the most profound tie binding individuals to the social sphere in the field of religion, media and culture is that of consumption. The cultural logic of consuming – the need to choose, buy, sell and exchange identities in a continuous ritualistic play – can be seen as a moral order structure common to each of the categories of religion, media and culture. In this piece of work it is most thoroughly explored by studying the category of mediated religion.

## 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. Herätysaarnajien evankelioimisnäkemys 1700-luvulta Billy Grahamiin. Kirjapaja. Helsinki.
- Aittola, Tapio & Raiskila, Vesa 1995. Jälkisanat. Teoksessa Todellisuuden sosiiaalinen rakentuminen. Peter Berger & Thomas Luckmann. Suomentanut ja toimittanut Vesa Raiskila. Gaudeamus. Helsinki.
- Alaja, Martti 1997. Mietteitä Rippituoli-ohjelmasta. Kirkko ja kaupunki 43/12.11.1997. (Mielipiteitä.)
- Alaketola, Marja 1985. Hippejä, jippejä, beatnikkejä. Amerikan 1960-luvun vastakulttuuriliikkeiden historiaa. Pohjoinen. Oulu.
- 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.
- Alexander, Jeffrey 1988. Durkheimian Sociology: Cultural Studies. Cambridge University Press. Cambridge.
- Altheide, David L. & Snow, Robert P. 1991. Media Worlds in the Postjournalism Era. Aldine De Gruyter. New York.
- Althusser, Louis 1984. Ideologiset valtiokoneistot. Vastapaino. Tampere.

- Ammerman, Nancy T. 1998. North American Protestant Fundamentalism. In *Media, Culture, and the Religious Right*. Linda Kintz & Julia Lesage (eds.). University of Minnesota Press. Minneapolis.
- Anderson, Benedict 1994. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Verso. London.
- 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.
- Arppe, Tiina 1992. Pyhän jäännökset. Ranskalaisia rajanylityksiä: Mauss, Bataille, Baudrillard. Helsinki. Tutkijaliitto.
- Arthur, Chris 1993. *Religion and the Media. An Introductory Reader*. University of Wales Press. Cardiff.
- Auerbach, Erich (1946) 1992. Mimesis. Todellisuuden kuvaus länsimaisessa kirjallisuudessa. Suomen Kirjallisuuden Seura. Helsinki.
- Bar-Haim, Gabriel 1997. *The Dispersed Sacred. Anomie and the Crisis of Ritual*. In *Rethinking Media, Religion, and Culture*. Stewart M. Hoover & Knut Lundby (eds.). Sage Publications. Thousand Oaks.
- 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.
- Beaudoin, Tom 1998. *Virtual Faith. The Irreverent Spiritual Quest of Generation X*. Jossey-Bass Publishers. San Francisco.
- Beckford, James & Luckmann, Thomas 1989. *The Changing Face of Religion*. Sage. London.
- Bell, Catherine 1992. *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford University Press. New York & Oxford.
- Bell, Catherine 1997. *Ritual Perspectives and Dimensions*. Oxford University Press. New York & Oxford.
- 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, Berger, Brigitte & Kellner, Hansfried 1974. *The Homeless Mind. Modernization and Consciousness*. Vintage Books. 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.
- Cathart, Robert & Gumpert, Gary 1990. *Mediated Interpersonal Communication: Toward a New Typology*. In *Talking to Strangers. Mediated Therapeutic Communication*. Gary Gumpert & Sandra L. Fish (eds.). Ablex Publishing Corporation. Norwood, New Jersey.
- 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.
- Douglas, Mary 2000. *Puhtaus ja vaara. Rituaalistisen rajanvedon analyysi*. *Vastapaino*. Tampere.
- Durkheim, Émile (1912) 1980. *Uskontoelämän alkeismuodot*. *Australialainen toteemijärjestelmä*. Tammi. Helsinki.



- Durkheim, Émile (1893) 1990. *Sosiaalisesta työnjaosta*. Gaudeamus. Helsinki.
- Eco, Umberto 1985. *Matka arkipäivän epätodellisuuteen*. WSOY. Porvoo.
- 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.
- Ettema, James 1997. *Press Rites and Race Relations: A Study of Mass-Mediated Ritual*. In *Social Meanings of News. A Text-Reader*. Dan Berkowitz (ed.). Sage Publications. Thousand Oaks.
- 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 1980. *Tarkkailla ja rangaista*. Otava. Helsinki.
- Foucault, Michel 1999. *Seksuaalisuuden historia. Tiedontahto, nautintojen käyttö, huoli itsestä*. Gaudeamus. Helsinki.
- Frankl, Razelle 1998. *Transformation of Televangelism: Repackaging Christian Family Values*. In *Media, Culture, and The Religious Right*. Linda Kintz & Julia Lesage (eds.). University of Minnesota Press. Minneapolis.
- Frye, Northrop 1983. *The Great Code. The Bible and Literature*. Harcourt Brace & Company. San Diego.
- 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.
- Giddens, Anthony 1991. *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Polity Press. Cambridge.
- 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.
- Hacking, Ian 2000. The Social Construction of What? Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts.
- 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.
- Hall, Stuart 1999. Identiteetti. 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 evankelisluterilainen 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.
- Helimäki, Eeva 1993. Sanomalehden ääreltä väestökisteriin? Sanomalehtien naispappeuskeskustelun vaikutus kirkosta eroamiseen McGuiren viestintäprosessin mallin valossa. Käytännöllisen teologian pro gradu -työ. Helsingin yliopisto.
- Hellman, Heikki 1988. Uustelevisiion aika? Yleisradiotoiminnan edellytykset television 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.

- Hellman, Heikki & Sauri, Tuomo 1997. Hybridikanavien nousukausi. Kilpailu ja television ohjelmarakenteen muutos Pohjoismaissa 1988–1995. Tiedotustutkimus 1997:2, s. 20–39.
- 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 rationalisointiprosessin kättilönä. 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. 1990a. Ten Myths About Religious Broadcasting. In Religious Television. Controversies and Conclusions. Robert Abelman & Stewart M. Hoover (eds.). Ablex Publishing Corporation. Norwood, New Jersey.
- Hoover, Stewart M. 1990b. The Electronic Church as Therapeutic Community. In Talking to Strangers. Mediated Therapeutic Communication. Gary Gumpert & Sandra L. Fish (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 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, Shalini S. 1996. The Category of the Religious: The Blindspot of Contemporary Media Theory? *Critical Studies in Mass Communication*. Vol 13, 1996/September, p. 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.)
- Hunt, Lynn 1988. The Sacred and the French Revolution. In *Durkheimian Sociology: Cultural Studies*. Jeffrey Alexander (ed.). Cambridge University Press. Cambridge.
- Huotari, Voitto 1977. Uskonnollisten radio- ja televisio-ohjelmien seuraaminen. *Kirkon tutkimuslaitos*. Sarja B N:o 29. Tampere.
- Ingraffia, Brian 1995. *Postmodern Theory and Biblical Theology. Vanquishing God's Shadow*. Cambridge University Press. Cambridge.
- Innis, Harold A. 1951. *The Bias of Communication*. University of Toronto Press. Toronto.
- Isotalus, Pekka 1996. Toimittaja kuvaruudussa. Televisioesiintyminen vuoro-vaikutuksen 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 Murto-rinne (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 *Sopulisilppuri. 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 liseniaatintyö*. Helsingin yliopisto.
- Kantola, Anu 1997b. *Tarina toisinajattelun turhuudesta. Kansallinen juhlado-kumentti 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. Uskontososiologiaa 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.
- Kiianmaa, Antero 1996. Moderni totemismi. Tutkimus työelämästä, solidaarisuudesta ja sosiaalisista verkostoista keskiluokkaistuvassa Suomessa. Kehityksen avaimet. Jyväskylä.
- Kintz, Linda & Lesage, Julia 1998. Media, Culture, and the Religious Right. University of Minnesota Press. Minneapolis.
- Kivikuru, Ullamaija 1998. Identiteetit viestinnässä. Samaistumisen ja erottautumisen kierre. Teoksessa Viestinnän jäljillä. Näkökulmia uuden ajan ilmiöön. Ullamaija Kivikuru & Risto Kunelius (toim.). WSOY. 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
- Koivisto, Juha & Mehtonen, Lauri 1991. Otteita ideologiasta. Tampereen yliopisto. Tiedotusopin laitos, Sarja A N:o 75/1991. Tampere.
- Kommunikoivaan kirkkoon. Kirkollisen viestinnän periaate- ja ideaohjelma 1992. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon keskushallinto Sarja B 1992:8. Helsinki.
- Kotila, Heikki 1993. Tuomasmessu – uskon juhla. Kirjapaja. Helsinki.
- Kotila, Heikki 1993. Tuomasmessu yhteyden juhlanä. Teoksessa Tuomasmessu – uskon juhla. Heikki Kotila (toim.). Kirjapaja. Helsinki.
- Kotimaa Nro 4. 29.1.1999.
- Kotkavirta, Jussi & Laitinen, Arto 1998. Yhteisö. Filosofian näkökulmia yhteisöllisyyteen. Yhteiskuntatieteiden, valtio-opin ja filosofian julkaisuja. Jyväskylän yliopisto. Jyväskylä.
- 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.

- Kunelius, Risto 1992. Uskottavaksi tehty teksti. Uutinen historiassa ja yhteiskunnassa. Tiedotusopin lisensiaatintyö. Tampereen yliopisto.
- 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.)
- Langer, John 1981. Television's 'Personality System'. *Media, Culture and Society* 1981:4, s. 351–365.
- 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.
- Lash, Christopher 1979. *The American Life in an Age of Diminishing Expectations*. W. W. Norton & Company, Inc. New York.
- 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.
- Lesage, Julia 1998. Christian Media. In *Media, Culture, and the Religious Right*. Linda Kintz & Julia Lesage (eds.). University of Minnesota Press. Minneapolis.
- 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.)
- Lukes, Steven 1985. *Émile Durkheim: His Life and Work. A Historical and Critical Study*. Stanford University Press. Stanford, California.
- 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.

- Maffesoli, Michel 1995. *Maailman mieli. Yhteisöllisen tyylin muodoista*. Gaudamus. 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.
- Martín-Babero, Jesús 1997. *Mass Media as a Site of Resacralization of Contemporary Cultures*. In *Rethinking Media, Religion, and Culture*. Stewart M. Hoover & Knut Lundby (eds.). Sage Publications. Thousand Oaks.
- Matilainen, Tero 1996. *Minuutti sanaa paikallisradiossa. Mitä jos -lyhytohjelmien uskonnollisen radioviestinnän haasteiden kohtaajina*. Käytännöllisen teologian pro gradu -työ. Helsingin yliopisto.
- McGrath, Alister E. 2000. *Modernin teologian ensyklopedia*. Kirjapaja. Helsinki.
- McLuhan, Marshall 1968. *Ihmisen uudet ulottuvuudet*. WSOY. Porvoo.
- McQuail, Denis 1994. *Mass Communication Theory. An Introduction*. Sage Publications. London.
- Miettunen, Helge 1981. *Meneekö sanoma perille?* Kirjapaja. Helsinki.
- Milbank, John 1994. *Theology and Social Theory Beyond Secular Reason*. Blackwell. Oxford.
- 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.
- Murdoc, Graham 1997. *The Re-Enchantment of the World. Religion and the Transformations of Modernity*. In *Rethinking Media, Religion, and Culture*. Stewart M. Hoover & Knut Lundby (eds.). Sage Publications. Thousand Oaks.
- 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 lehtiyhteyksestä monipuoliseksi kristilliseksi kustannusyhtiöksi. Kirjapaja. Helsinki.
- Mäkinen, Lassi 1997. *Hukkuvien hätähuudoista postmodernin uususkontoihin: Kotimaa-lehden lähetystyökuva 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.
- Niinistö, Susa 2000. Televisio-ohjelma Kuule! Sinua rakastetaan. Tutkimus kertovan muutoselonteon menetelmää käyttäen. Käytännöllisen teologian pro gradu -työ. Helsingin yliopisto.
- Niiranen, Pekka 1996. Arkkipiispasta leipäjonoon. Uskonto ja uskonnolliset yhteisöt Yleisradion televisio-utisissa vuosina 1983 ja 1993. Käytännöllisen teologian pro gradu -työ. Helsingin yliopisto.
- 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.
- Noro, Arto 1986. Simmel, muoti ja moderni. Johdatus ”moderniin”. Teoksessa Muodin filosofia. Georg Simmel. Suomentanut Arto Noro. Odessa. Helsinki.
- Noro, Arto 1991. Muoto, moderniteetti ja ”kolmas”. Tutkielma Georg Simmelin sosiologiasta. Tutkijaliitto. Helsinki.
- Noro, Arto 1993a. Postmodernin muukalainen tulee – onko sosiologia valmis...? Jyväskylän yliopiston yhteiskuntapolitiikan laitoksen työpapereita. Jyväskylä.
- Noro, Arto 1993b. Postfranzenia. Tekstejä itsepäisestä lapsesta postmodernin muukalaiseen. Tutkijaliitto. 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, p. 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.
- Peräaho, Jussi 2001. Iloa ja valoa hyvät katsojat. Uskonnollinen Takaovi-ohjelma MTV3:ssa. Käytännöllisen teologian pro gradu -työ. Helsingin yliopisto.
- Peura, Esa-Matti 1991. Kirkossa kuulutettu. Kirkollisen mediaviestinnän mahdollisuudet ja rajoitukset. Kirjapaja. Helsinki.
- Pietilä, Kauko 2001. Yhteiskuntatieteen yhteiskuntatieteellinen metodologia. Julkaisematon esitelmä Tampereen yliopiston tiedotusopin laitoksessa 16.1.2001.
- Pietilä, Kauko & Sondermann, Klaus 1994. Sanomalehden yhteiskunta. Vastapaino. Tampere.
- 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 evankelisluterilaisen kirkon kirkolliskokouksen vuonna 1992 käyttöönottava suomennos. Suomen Piipiseura. 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.
- Ricoeur, Paul (1975) 1986. The Rule of Metaphor: Multi-disciplinary Studies of the Creation of Meaning and Language. Routledge and Kegan Paul. London.
- Ridell, Seija 1998. Tolkullistamisen politiikkaa. Televisiouutisten vastaanotto kriittisestä genrenäkökulmasta. Tampereen yliopisto. Tampere.
- Rothenbuhler, Eric W. 1988. The Liminal Fight. Mass Strikes as Ritual and Interpretation. In Durkheimian Sociology: Cultural Studies. Jeffrey Alexander (ed.). Cambridge University Press. Cambridge.
- 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.)
- Ruokanen, Miikka 1999. Rippi armovälineenä. Teoksessa Käytännön ja teorian vuorovaikutus sielunhoidon teologiassa. STKS:n symposiumissa marraskuussa 1998 pidetyt esitelmät. Paavo Kettunen (toim.). Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura. Helsinki.
- Ruuska, Petri 1999. Samanlaistuvatko maailman kulttuurit? Teoksessa Postpatria? Globalisaation kulttuuri Suomessa. Pertti Alasuutari & Petri Ruuska (toim.). Vastapaino. Tampere.
- 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. Epätyypillistä 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.
- Salonen, Kari, Kääriäinen, Kimmo & Niemelä, Kati 2000. Kirkko uudelle vuosituhannelle. Suomen evankelisluterilainen kirkko vuosina 1996–1999. Kirkon tutkimuskeskus. Tampere.
- Sariola, Yrjö 1995. Uudistuva jumalanpalvelus. Tutkielmia jumalanpalveluksen teologiasta. Suomalainen teologinen kirjallisuusseura. Helsinki.
- 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.
- Sennet, Richard 1978. The Fall of Public Man. Vintage Books. New York.
- Seppo, Juha 1983. Uskovien yhteisö vai valtionkirkko. Uskonnolliset vähemmistöyhteisöt ja evankelisluterilaisesta 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.
- Simmel, Georg (1917) 1999. Pieni sosiologia. Tutkijaliitto. Helsinki.
- Simmel, Georg (1909) 1994. Bridge and Door. Theory, Culture and Society. Vol. 11, 1994:1, p. 5–10.
- 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.
- Suojanen, Päivikki 2000. *Uskontotieteen portailla: Historiaa ja tutkimussuuntia*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. Helsinki.
- Sölle, Dorothee 1993. "Thou shalt have no other jeans before me". In *Religion and the Media. An Introductory Reader*. Chris Arthur (ed.). 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.
- Työrinoja, Reijo 1998. "Pyhien yhteisö". Näkökulmia ideaaliyhteisön käsitteeseen. Teoksessa *Yhteisö. Filosofian näkökulmia yhteisöllisyyteen*. Jussi Kotkavirta & Arto Laitinen (toim.). Yhteiskuntatieteiden, valtio-opin ja filosofian julkaisuja. Jyväskylän yliopisto.
- Tönnies, Ferdinand 1957. *Community & Society (Gemeinschaft und Gesellschaft)*. The Michigan State University Press. East Lansing, Michigan.
- Töttö, Pertti 1989. Sosiologia teoriana modernista yhteiskunnasta. Yhteiskuntatieteiden tutkimuslaitos, Sarja A N:o 58. Tampereen yliopisto. Tampere.
- 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.
- Vähämäki, Jussi 1997. Elämä teoriassa. Tutkimus toimeentulosta tiedosta kommunikaatioyhteiskunnassa. Tutkijaliitto. Helsinki.
- Wallerstein, Immanuel 1987. Historiallinen kapitalismi. Vastapaino. Tampere.
- 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, p. 1 044–1 093.
- Weber, Max (1920) 1989. Maailmanuskonnot ja moderni länsimainen rationaalisuus. Kirjoituksia uskonnon sosiologiasta. 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, p. 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*. Robert Abelman & Stewart M. Hoover (eds.). Ablex Publishing Corporation. Norwood, New Jersey.
- Wuthnow, Robert 1992a. Rediscovering the Sacred. Perspectives on Religion in Contemporary Society. William B. Eerdmans Publishing Company. Grand Rapids, Michigan.

- Wuthnow, Robert 1992b. Introduction: New Directions in the Empirical Study of Cultural Codes. In *Vocabularies of Public Life. Empirical Essays in Symbolic Structure*. Robert Wuthnow (ed.). Routledge. London.
- Wuthnow, Robert, Hunter, James Davison, Bergesen, Albert & Kurzweil, Edith 1986. *The Work of Peter L. Berger, Mary Douglas, Michel Foucault, and Jürgen Habermas*. Routledge & Kegan Paul. London and New York.

## JYVÄSKYLÄ STUDIES IN COMMUNICATION

- 1 MERVOLA, PEKKA, Kirja, kirjavampi, sanomalehti. Ulkoasukierre ja suomalaisten sanomalehtien ulkoasu 1771-1994. - From newsbook to newspaper. The appearance spiral and the outward appearance of Finnish newspapers from 1771 to 1994. 429 p. Summary 17 p. 1995.
- 2 PÖRHÖLÄ, MAILI, Yksin yleisön edessä. Esiintymisjännitykseen ja esiintymishalukkuuteen liittyvät kokemukset, käyttäytymispiirteet ja vireytyminen yleisöpuhetilanteessa. - Alone in front of an audience. Cognitive experiences, behavioral features and physiological arousal in speech anxiety and willingness to speak. 203 p. Summary 6 p. 1995.
- 3 KUUTTI, HEIKKI, Tutkiva journalismi. Journalistinen suuntaus ja suomalaisen journalismin tutkivuus. - Investigative reporting. The journalistic trend and the investigative nature of Finnish journalism. 325 p. Summary 8 p. 1995.
- 4 LUUKKA, MINNA-RIITTA, Puhuttua ja kirjoitettua tiedettä. Funktionaalinen ja yhteisöllinen näkökulma tieteen kielen interpersonaalisiin piirteisiin. - Spoken and written science. Functional and social perspective on the interpersonal features of scientific texts. 158 p. Summary 12 p. 1995.
- 5 ISOTALUS, PEKKA, Toimittaja kuvaruudussa. Televisioesiintyminen vuorovaikutuksen näkökulmasta. - Presenter on screen. Television performance as interaction. 208 p. Summary 10 p. 1996.
- 6 PURO, JUKKA-PEKKA, Towards a phenomenological theory of interpersonal communication. - Kohti keskinäisviestinnän fenomenologiaa. 214 p. Yhteenveto 3 p. 1996.
- 7 HURME, PERTTI, Acoustic studies of voice variation. - Puhe- ja lauluäänen akustiset piirteet. 148 p. Yhteenveto 5 p. 1996.
- 8 GARANT, MIKEL DEL, Intercultural teaching and learning. English as a foreign language education in Finland and Japan. 322 p. 1997.
- 9 KANERVA, JUKKA, Character, intimacy, and issues in a PresiTentti interview series, Finland. 123 p. 1997.
- 10 HYNNINEN, ASKO, Periaatteessa julkista. Julkisuusperiaatteen käytäntö EU-Suomen päätöksenteossa ja journalismissa. - Public, in principle. Principle of openness on a practical level in the decision-making and journalism in EU-Finland. 226 p. Summary 4 p. 2000.
- 11 HUJANEN, JAANA, Journalismin maakunnallisuus. Alueellisuuden rakentuminen maakuntalehtien teksteissä ja tekijöiden puheessa. - Regional journalism. The construction of regions and regionalism in Finnish newspaper texts and in journalists' talk. 281 p. Summary 5 p. 2000.
- 12 PIETIKÄINEN, SARI, Discourses of differentiation. Ethnic representations in newspaper texts. - Etnisen toiseuden rakentuminen uutisdiskurssissa. 330 p. Yhteenveto 3 p. 2000.
- 13 LI, ZHENYI, Cultural impact on international branding. A case of marketing Finnish mobile phones in China. 147 p. Yhteenveto 1 p. 2001.
- 14 VAAHTERIKKO-MEJÍA, PÄIVI, Cultural differences in ibero-nordic communications. Perceptions about finnish and colombian negotiators. - Kansainvälistyminen, globalisaatio ja lokalisaatio vaikuttajina Suomi-Kolumbia-kaupassa. 174 p. Yhteenveto 7 p. 2001.
- 15 SUMIALA-SEPPÄNEN, JOHANNA, Nomadit rippituolissa. Medioidun uskonnon moraalisen järjestyksen dynamiikka (post)modernin television ja kulttuurin kontekstissa. - Nomads in the confessional: The dynamics of the moral order of mediated religion in the context of (post)modern television and culture. 212 p. Summary 2 p. 2001.