

se missään suhtautumistaan USA:han (paitsi että hänen mielestään New York on mainio kaupunki ja että YK:n päämajaa ei pitäisi siirtää New Yorkista pois). Ikään kuin USA:lla ei olisi mitään asemaa Suomen ulkopoliitikassa. NATO jää myös kirjassa arvoitukseksi.

Lopuksi voi vielä kysyä, onko näissä kahdessa kirjassa mitään yhteistä vai onko niiden arvostelu yhdessä vain riippuvaista tämän kirjoittajan mieltymyksistä tai inhoista. Otsikko kertoo yhtymäkohdan aika hyvin, ja tä-

mä yhteys tulee esiin jo teosten kansikuvissa. Hytönen pullistelee heiveröistä rintakehäänsä ja Korhonen tähystelee kaukaisuuteen ulkoministerinä (?) pyramidin huipulta. Kummallakin on tarve korostaa omaa erinomaisuutta tavalla, joka on hiukan epäsuomalainen. Kumpikin edustaa uutta, amerikkalaista individualismia, jossa tärkeintä on itsestä ulospäin luotu kuva, tavaraluonne. Sinänsä ne ovat siis myös mainioita ajankuvia. Ainakin minä luin molemmat kiinnostuksella, joskin olisin tie-

tyn toimituksellisen tekstikarsinnan myös hyväksynyt.

J. P. ROOS

MATTIESKO HYTÖNEN
RINNANYMPÄRYS 106
OTAVA 1999 (2. PAINOS)
KEIJO KORHONEN
SATTUMAKORPRAALI
KORHONEN KEKKOSEN
KOMENNOSSA
OTAVA 1999 (2. PAINOS)

YKSILÖN USKO, YHTEISÖN USKONTO

Länsimainen kulttuuri lienee historiallinen harvinaisuus sikäli, ettei se tunnusta uskoa, ainakaan sen uskonnoksi järjestäytyneessä muodossa. Itse asiassa tilanne on täsmälleen päinvastainen: nimenomaisesti uskonnottomuutta voidaan pitää tekijänä, joka erottaa modernin länsimaisen kulttuurin sekä edeltäjistään että muista aikalaisistaan. Valtionkirkon olemassaolosta huolimatta yhteiskuntamme on etäännytynyt uskonnollisista kysymyksistä niin kokonaisvaltaisesti, että presidenttiehdokkaiden joukossa on varteenotettavana vaihtoehtona kirkosta eronnut ateisti. Tämä on toki merkki aidosta pluralisaatiosta, mutta samalla se osoittaa, ettei kristillisyydellä ole yhteiskunnassamme enää samanlaista funktiota, kuin sillä

on tähän saakka ollut. Uskonnolla saattaa edelleen olla joitakin rituaalisia tehtäviä, mutta se ei enää julkisen puheen tasolla sisällä *uskoa*, antaumuksetta heittäytymistä korkeamman, sielullisen tai näkymättömän varaan. Sören Kirkegaard rinnasti uskonsa hyppyyn, heittäytymiseen Suuren Tuntemattoman käsivarsille. Moderni länsimainen kulttuuri ei sen sijaan tunnusta tuntemattomuutta. Todellisuuden on oltava tosi ja todeksi todistettu.

Uskonnon eriytymistä muusta yhteiskunnasta heijastellee sekin, että tutkijat ovat alkaneet asettaa kristinuskkoa kasvavassa määrin samalle viivalle muiden uskomusjärjestelmien kanssa. Uskontoa tarkastellaan yhä enemmän osana muuta kulttuuria, eikä niinkään autonomi-

sena ja erillisenä alueena, jonka totuudet määrittäisivät sisältä käsin. Historioitsijoiden ja sosiologien käsissä uskonnollisuus on muuttunut identiteettityön alueeksi siinä, missä valtaosa aiemmasta kirkkohistoriasta on käsitelty erilaisia uskonnollisia tulkintoja suhteutettuna niiden oletettuun totuusarvoon. Sekä Janne Kivivuoren että Irma Sulkusen hiljattain ilmestyneet uskonnonhistorialliset tutkimukset ovatkin ansiokkaita kytkiessään luterilaisen kristillisyyden suunnanmuutokset kirkon ulkopuoliseen sosiaaliseen todellisuuteen. Sulkunen kuvaa 1700-luvun suuria herätyksiä ja Kivivuori 1800-luvun puolivälistä alkaen virinnyttä aitousretorista suuntausta reaktiona niihin muutoksiin, joita ympäröivässä yhteiskunnassa on ta-

pahtunut. Sulkunen kuvaa herätysliikehdintää reaktioksi sääty-yhteiskunnan murentumiseen ja sosiaalista todellisuutta ylläpitäneen ideologian kriisiytymiseen. Kivivuori on puolestaan uskonnollisen retorikan verhoaman vallankäytön jäljillä. Tekopyhyttä ja ulkohurskautta vastaan nousseiden aitousretoristen suuntausten taustavaikuttimena on Kivivuoren mukaan pyrkimys paljastaa vallan sosiaaliset symbolit ontoiksi ja epäaidoiksi. Kivivuori tulkitseekin esimerkiksi herännäisyyden ennen kaikkea sosiaalisesti motivoituneeksi protestiliikkeeksi, jonka kautta talonpojat ja alempi papisto toivat yhteiskunnallisia tavoitteitaan julki. Sama pyrkimys on Kivivuoren mukaan jatkunut terapiakulttuurin kanssa sotien jälkeen liittoutuneessa valtakirkollisessa suuntauksessa.

Kivivuori tarkastelee uskonnollisuutta julkisen sfäärin kautta, kun taas Sulkuselle yksityisyydestä kumpuavat motiivit ovat keskeisempiä. Julkiseen ja yksityiseen jakautuvassa länsimaaisessa kulttuurissa kumpikin tarkastelukulma on sinänsä perusteltu, kunhan erottelu ei jaa todellisuutta kahdeksi toisiaan kohtaamattomaksi alueeksi. Julkisen ja yksityisen välillä on runsaasti vuotokohtia: privaatit tunteet vaikuttavat julkiseen toimintaamme siinä, missä julkiset roolimme jatkuvasti strukturoivat yksityisintä yksityisyyttä seksuaalisuudesta ja olemassaolon jatkuvuuteen liittyvistä arkaaisista tunnekerrostumista alkaen. Uskonnon kohdalla yksityiseen tai julkiseen painottuva tarkastelukulma merkitsee puolestaan sitä, tarkastellaanko vaikkapa luterilaista kirkkoa sosiaalisena instituutiona vai tun-

nerakenteita strukturoivan ideologian välittäjänä. Se on yhtäaikaisesti molempia, mutta näkökulmasta riippuen toinen ulottuvuus painottuu toisen ohi. Sulkusen tulkinnessa korostuu nimenomaisesti uskonnon yksityiseen tarjoama identiteetin vahvistus. Kivivuorelle uskonto merkitsee puolestaan korostuneesti julkisessa sfäärissä tapahtuvaa sosiaalista kommunikaatiota. Nämä uskonnollisuuden alueet voidaan kiteyttää vaikkapa uskonnon yhteisölliseksi intressiksi (valta/koheesio) ja psyykkiseksi intressiksi (ontologinen). Näiden intressien välinen ristiveto on myös keskeinen ulottuvuus sekä Kivivuoren että Sulkusen tutkimuksessa.

Sulkusen Liisa Eerikintytärtä ja 1700-luvun hurmosliikkeitä käsittelevässä tutkimuksessa keskeinen jännite ilmenee spontaanin, psyykkisistä tarpeista kohoavan hurmosherätyksen ja valtaan suuntautuneen kirkollisuuden välisenä kiistana oikeudesta uskontoon ja uskonnolliseen kokemukseen. Janne Kivivuoren Psykokirkossa psyykinen intressi imeytyykin sen sijaan yhteisöllisen intressin sisään: Kivivuoren mukaan modernin kirkon suosima aitousretoriikka sai alkunsa sosiaalisesti motivoituneena protestina, ja nykyisellään se on lähinnä valtatekniikkaa, jonka tehtävänä on legitimoida kirkon olemassaoloa silloin, kun uskonnollisuus ei enää perinteisessä auktoritatiivisessa merkityksessä pure. "Aitouteen" ei siis sisälly mitään aitoa, vaan retoriikka on lähinnä väline sosiaalisten tavoitteiden ajamiseksi. Pelkistäen näiden lähestymistapojen erot voi tiivistää kysymykseksi siitä, palveleeko uskonnollinen retoriikka ongelmiensa kanssa kamppailevaa haurasta yksilöä vai mene-

tettyä suuruuttaan haikailevaa kirkollista virkakoneistoa vai jonkin nousevan sosiaaliryhmän esittämää sosiaalista kritiikkiä.

Sulkunen lähestyy uskontoa nimenomaan kokemuksellisuutta painottavasta näkökulmasta. Tutkimuksen kohteena on siis Liisa Eerikintytär, jonka hurmosmaisesta uskonnollisesta näystä sai alkunsa yksi 1700-luvun ensimmäisistä joukkoherätyksistä. Liisa on historiallinen henkilö, joskaan emme tarkalleen tiedä, kuka silloisista Liisa Eerikintytäristä on juuri samainen Liisa, jota Sulkunen tutkimuksessaan jäljittää. Sulkunen onkin päätenyt tavanomaisesta poikkeavaan ratkaisuun laatimalla Liisoista eräänlaisen metaelämäkerran, jossa yhden tiedot täydentävät toista ja kudelma rakentuu keskimääräisesti todennäköinen kertomus siitä, minkälaisen elämänsä historian tämä massaerätyksen alulle saattanut paimentyttö eli. Nähdäkseni Sulkusen tutkimus tähtää kuitenkin Liisojen tuolle puolen: päähenkilön tehtävänä on ilmentää yksilön kokemusta naisena, yhteisönsä jäsenenä ja historiallisena toimijana historiallisen murroskauden melkeissä. Tässä tehtävässään Sulkusen tutkimus onnistuu hyvin.

Ennen laajemman historiallisen viitekehyksen kartoittamista on syytä palata Uudenkirkon pitäjään Varsinais-Suomeen, pyhäinpäivän tietämille vuonna 1756. Pappien merkinnöistä tiedämme, että kyseisen pyhäinpäivän tapahtumat viittaavat nimenomaan Sulkusen jäljittämään Liisaan. Tapahtumat ovat rekonstruoituja, mutta tutkijan sijasta aikalaisten toimesta. Lehmiä läheisellä vainiolla paimentanut Liisa Eerikintytär lueskeli – vähäisistä taidoistaan johtuen

ilmeisen hitaasti – Arthur Dentin kirjaa ”Totisen kääntymyksen harjoitus”. Väkevän tekstin uuvuttamana Liisa vaipui uneen, kunnes heräsi omaan kauhuhuutoonsa. ”Edessään hän oli nähnyt vihastuneen Jumalan, joka kirosi häntä ja tahtoi syöstä hänet kadotukseen. Tuska ja pelko olivat niin todelliset, että Liisa oli jo uskonut olevansa helvetissä.” Pelästynyt piika jätti lehmät lepikkoon ja syöksi suin päin Santtion kylään huudon hellittämättä. Liisan kauhuntäyteinen kertomus kadotuksesta tempaisi kylän väen mukaansa. Muutkin yhtyivät huutoon, kuten kirkkoherra Johan Gottleben merkitsi muistiin neljä vuotta myöhemmin, ”niin ettei taloista ja pihoilta, pelloilta ja niityiltä kuulunut muuta kuin surkeaa ja kauheaa kirkumista, huutamista, valittamista ja itkua”.

Kirkkoherralla ei ollut mitään syytä paisutella tapahtunutta. Päinvastoin, kuten Sulkunen huomauttaa, vähättely olisi ollut perustellumpaa. Rahvaan oma toiminen ”liikutus” ilman kirkon jakamaa sakraaliarmona murensi entisestään muutenkin vähemmän olluista kirkollista auktoriteettia. Kuvausta voitaneen pitää uskottavana. Samanlaisia alkoi kuulua myös lähipitäjistä ja kauempaakin. Herkistyneimmät näkivät näkyjä taivaasta ja helvetistä, saarnasivat horroksessa ja vaipuivat hurmukseen. Euran kirkkoherra Johan Laihiander merkitsi muistiin kaksi vuotta Liisan herätyksen jälkeen tuntevansa liki 300 sellaista, jotka olivat tulleet ”liikutetuiksi”. Herätyksen leviäminen kulkutaudin tavoin kylästä kylään selittynee vain siitä, että puhe kadotuksen kauhuista ja helvetin tulisesta kidasta nimesi jotakin sellaista ko-

kemusta, joka todella oli olemassa. Leviämisen mekanismia Sulkunen selittää puolestaan vahvoilla yhteisöllisillä siteillä, joiden kautta yksilöllinen kokemus välittyi myös toisille. Ilmeisesti Liisa toi pintaan jotakin, joka oli jo olemassa. Käytävissä ollut kristillisen kääntymyksen retoriikka tarjosi kielen, jolla kauhunkokemuksen saattoi nimetä ja jakaa.

Sulkusen mukaan ekstaattinen herätys oli leimallisesti rahvaan liike. Virallinen yhteiskunta suhtautui päättäväisen torjuvasti kaikkiin kirkon ideologista monopolia murentaneisiin ilmiöihin, olipa vuoden 1726 konventikkeliplakaatti säätänyt rangaistuksenkin sanan pietismi käytöstä. Kruunu läänitti ideologisen kontrollin kirkon privilegioksi ja kirkko huolehti puolestaan siitä, että esivallan kunnioitus kirjoitettiin rahvaan seluihin ja lihaan. Näin maallinen järjestys oli myös psyykkistä järjestystä. Vähäisimmästä syrjäkylän renkipojasta kuninkaan saakka ulottunut alamishierarkia säänteli yhteisöllisiä suhteita, eikä yksilölliselle työllityllylle jäänyt juuri tilaa. Säätyhierarkiat takasivat sen, että jokainen eli jonkun itseään ylempään kontrollin alaisena. Kontrolli ulottui tiukkojen irtolaissäästöjen välityksellä myös liikkuvaan palkollisväestöön. Poikkeama maallista järjestystä tukeneesta kirkon ideologiamonopolista rinnastui valtiopetokseen. Sulkusen mukaan juuri 1700-luvun puolivälistä alkaen levinnyt herätyskristillinen liikehdintä olikin ensimmäinen merkki vallinneen hierarkkisen järjestyksen murenemisestä ja samalla ensimmäinen alkio, josta sittemmin sikisi suomalainen kansalaisyhteiskunta.

Entä miksi juuri Liisa? Mikrohistoriallisella porauksellaan Sulkunen pyrkii havainnollistamaan, kuinka maailma tuntui olevan monessakin mielessä liikkeessä ensimmäisen herätyksen keskushenkilön välittömässä lähiympäristössä. Kuolema oli juuri vierailut Liisan omassa perheessä useampaankin otteeseen, ja Liisa itse oli siirtynyt kotitalostaan vieraan palvelukseen piikaksi. Tuttu muuttui tuntemattomaksi ja turvallinen turvattomaksi. Samanaikaisesti koko kyläyhteisöä koetteli ideologinen kriisi. Kirkkoherran perheessä ei todellakaan noudatettu samaa nuhteetonta luterilaista moraalista kuin sunnuntaisaarinoissa edellytettiin. Säilyneet valituskirjeet osoittavatkin, ettei paikallistason ideologinen yläraike nauttinut sitä luottamusta, jota kirkolle oli totuttu osoittamaan. Se edusti kyllä patriarkaalista auktoriteettia, mutta ei kyennyt vastaamaan niihin henkisiin tarpeisiin, joita se ilmoitti edustavansa. Näiden sosiaalipsyykkisten tekijöiden ohella kyläyhteisön elämään vaikutti kolmas, osittain ulkoinen tekijä: vainiopakosta ja yhteisöllisestä elämänrytmistä vapauttanutta isoajakoa alettiin toteuttaa hämmästyttävän täsmällisesti samoihin aikoihin, kun ekstaattisen herätyksen aallot alkoivat ”liikuttaa” rahvasta ja talonpojista. Isonjaon taustalla vaikutti valtiollisen hyötyrationaaliteetin ohella isonvihan demografista aallonpohjaa seurannut voimakas väestönkasvu, joka osaltaan loi yhteisöllisiin siteisiin kohdistuneita paineita.

Sulkusen mikrohistoriallinen, mutta metarakenteiden liikkeitä silti huomioon ottava tarkastelukulma kuvailee monisäikeistä historiallista prosessia, jossa eri

rakennetasojen tapahtumat asettuvat keskinäisiin suhteisiin, eikä yksi vaikuttava tekijä kohoa ylitse muiden. Historia kulkee alhaalta ylös ja palaa ylhäältä alas, reaktiona reaktioon. Koko yhteiskunta sulkeutuu saman prosessin sisään eikä ulkopuolelle jää sellaisia objektiviteetteja, jotka kohoaivat historian itsensä yläpuolelle. Demografinen kehitys ja siihen reagoiva isojako tarjoavat puitteet, jotka muuttuvat historialliseksi kokemukseksi sitä myöten, kuin niiden tuottamat reaktiot sisäistyvät inhimillisen yhteisön kokemukselliseksi rakenteiksi. Liisa Eerikintytär on tämän prosessin katalysaattori. Henkilökohtainen tragedia oli herkästä nuoren piikatyön heijastelemaan niitä mentaalaisia jännitteitä, jotka yhteisöllisellä tasolla koskivat myös muita. Liisan oman pienyhteisön, perheen, hajoaminen ajoittui sattumalta ajanjaksoon, jolloin myös ympäröivä sosiaalinen yhteisö joutui ideologisen kriisin koettelemaksi, mikä puolestaan heijasteli suurempien rakenteiden paikallistasolle tuottamia, arkisen elämän ehtoja murtaneita yllätyksiä. Ekstaattinen herätys oli vastaus näihin yhteiskunnallisen murroksen aktualisoimiin kysymyksiin. Isojako ja samanaikaisesti tapahtunut yhteisöllisten hierarkioiden ja keskinäisten sosiaalisten siteiden heikkeneminen pakottivat kasvavaan yksilölliseen elämäntapaansa. Ontologiseksi uhkaksi kohonnut haaste pakotti hakemaan turvaa uskon avarasta sylistä ohi sen, mitä maallisen vallan legitimitettä pönkittänyt valtiokirkko kykeni tarjoamaan. Uskonnollinen retoriikka tarjosi symbolisia käsittelytapoja maanjärjestyksensä yhteisöllisen murroksen lataamalle on-

tologiselle hädälle kirkon omista valtapyyteistä piittaamatta.

Kirkolliset valtapyyteet kohoaivat puolestaan keskiöön Janne Kivivuoren Psykokirkossa. Kivivuori tulkitsee 1700-luvun suuria herätyksiä 1800-luvulla seuranneen herännäisyyden sosiaalisesti protestiksi, jossa nousi mutta oikeudeton yhteiskunnallinen ryhmä kritisoi säätelylaitosten ylläpitämiä muotoja itse edustamansa aidon minän ihanteen rinnalla tekopyhinä. Kivivuoren niin uskonnolliseen puheeseen kuin sitä myötäilevään psykologisesti motivoituneeseen "aitousretoriikkaan" kohdistama kritiikki kiteytyy ajatukseen, jonka mukaan kyse on sosiaalisen konfliktin individualisoinnista ja yhteisöllisten jännitteiden yksilöllistämistä. Joihinkin psykologis-uskonnollisesti virittyneisiin tulkintoihin, kuten vaikkapa kylmän sodan henkistä länsirintamaa linnoittaneeseen "moral re-armament" -liikkeeseen tulkinta istuikin ongelmitta. Liikkeen julkilausuttuna tavoitteena oli sovittaa yhteiskunnalliset konfliktit pseudokristillisin argumentein, teemmällä Jumalasta tupopöydän kolmannen osapuolen. Vaikea olisi sen sijaan kuvitella, että Sulkusen kuvaama paimentyttö Liisa Eerikintytär olisi pyrkinyt omalla herätyskokemuksellaan mihinkään sellaiseen lopputulemaan, joka olisi soviteltavissa jonkin objektiivisen hyötyrationaaliteetin piiriin. Entä jos koettu kauhu olikin aitoa? Olisikin syytä muistaa, mikä on kansan itsensä motivaatio tarttua siihen oopiumiin, jota kulloinkin on tarjolla. "Uskonto", Marx kirjoitti puolisoista sataa vuotta sitten, "on ahdistuneen luontokappaleen huokaus, sydämättömän maailman sydän, hengettö-

mien tilojen henki. Se on oopiumia kansalle."

Kun tämä luontokappale siis huokaa ahdistustaan, kyse ei ole yksin pyrkimyksestä mukautua vallitseviin sosiaalisiin suhteisiin, eikä myöskään yksin siitä, että niiden legitimitettä pyrittäisiin "aitousretorisin" argumentein murentamaan. Juha Siltalan esittämän herännäistulkinnan mukaan kyse oli "kulttuurillisesti sallitusta psykoosista", persoonan jälleenrakennuspyrkimyksestä silloin, kun identiteettejä ylläpitäneet taloudelliset-sosiaaliset rakennuspalikat olivat liikkeessä. Kivivuori tulkitsee aitousretoriikan kuitenkin yksiselitteisesti epäaidoksi, eikä hyväksy yksityisyydestä kumpuavien motiivien tarkastelemista julkisen toiminnan näyttämöllä. Nykyistä kulttuuriamme Kivivuori kutsuu sisäisyys- ja aitousretoristen liikkeiden "happamaksi"; se ilmenee erityisesti pyrkimyksenä puhkaista normien ja muotojen "tekopyhät esiriput ja paljastaa niiden takana lymyävän aitouden ja terveyden". Muodoista vapautuminen onkin keskeinen modernin tendenssi, mutta voiko sitä redusoida psykokirkollisuuteen, kun samalla asialla on vaikuttanut sellainenkin vähemmän psyko ja vielä vähemmän kirkollinen liike kuin taistolaisuus?

Symbolien tai rituaalien ja sisäisen uskon vastakkainasettelu ei Kivivuoren mukaan toimi sosiologisen analyysin tasolla. Jälkimmäinen kun tulkitsee puheen sisäisestä uskosta sosiaalisen liikkeen symboliksi, jolloin siis aitousretoriikka palautuu yksityisyydestä sosiaalisten intressien piiriin. Kivivuori tulkitseekin aitousretoriikan haastavan ryhmän hyödyntämäksi taktiikaksi, jonka tavoitteena on mää-

ritellä vallalla olevan hegemonisen ryhmän näkemykset ja toimet teeskentelyksi. Körttiläinen herännäisyys oli varmasti myös sosiaalinen liike. Tulkinta liikkeen motivaatiopohjasta kuitenkin rationalisoitua liian laskelmoivaksi, mikäli uskonnolliset opit trivialisoidaan taktisiksi. Erilaisille aitousretorisille liikkeille Kivivuori löytää kunnioitettavan määrän historiallisia esikuvia, aina farisealaista juutalaisuutta vastaan protestoineesta Jeesus-liikkeestä alkaen. Yhteistä näille protesteille ovat olleet muotoihin, tekopyhyteen ja ulkokultaiseen uskonnollisuuden kohdistettu kritiikki ja ”aidon” kokemuksellisen uskonnollisuuden puolustus. Yhdeksi esimerkiksi Kivivuori kohottaa Englannissa 1600-luvulla syntyneen kveekari-liikkeen, joka todella radikaalisti hylkäsiikin ylempien sosiaaliryhmien hellimän tapakulttuurin ja ”epäaidoksi” tulkitsemansa muotomenot. Uskonliikkeiden sosiaalisten intressien erittely on ansiokasta, mutta sosiologian rajat tulevat vastaan pohdittaessa sitä, mitä kveekarit olivat. Liikkeen nimi tulee vapinaa tarkoittavasta verbistä. Miksi kveekarit sitten vapisivat? Miksi heränneet kokivat helvetin kauhuja ja ekstaattisia hurmostiloja? Nämä kokemukselliset ulottuvuudet eivät tyhjene sosiologiseen valta-analyysiin, mikäli tyydytään operoimaan vain julkisen sfäärin rationaalisilla intresseillä. Kivivuori ei luonnollisestikaan edes yritä kuvata hurmostiloja, vapinakohtauksia tai muita ilmeisen psykoottisia kokemuksia sosiaaliseen liikkeeseen kuuluvuutta ilmaiseviksi symboleiksi, mutta mitään muutakaan tulkintaa nämä monissa liikkeissä aivan keskeisessä asemassa ol-

leet kokemukselliset ulottuvuudet eivät osakseen saa, lukuun ottamatta pientä kehitysmaissa kukoistaneiden Cargo-kulttien keskuudessa koettuja ”fyysisiä liikutuksia” käsittelevää mainintaa: ”Nämä olivat joskus kohtauksia, joskus tapa rikkoo eurooppalaisen edellyttämää käytäytymiskoodia”, Kivivuori toteaa. Selitykset ovat siis joko aivokemiallisia tai sosiaalisesti motivoituneita, eivät kokemuksellisia tai Kiviuoren kritisoimasta ”sisäisyydestä” kumpuavia.

Tämän vuoksi Kiviuoren hahmottaman historiallisen toimijan motivaatiopohja jää suppeaksi. Aina kun teoksessa viitataan subjektin toiminnallisiin kannustimiin, kyse on jollakin lailla hyötyrationaliteetista. Sisäisen kokemustodellisuuden olemassaoloa Kivivuori ei kiistä, mutta toteaa Weberiä seuraten, että yritykset tuon sisäisen maailman kommunikoimiseksi vääjäämättä myös strukturoivat sitä, minkä seurauksena ”autenttinen” vuorovaikutus jää haaveeksi. Jokaisen aitousretorisen liikkeen taustalta tutkija tyytyykin erottamaan jonkin sosiaalisen ryhmän tarpeen kommentoida tai kohentaa omaa sosiaalista asemaansa. Herännäisyyteen viime vuosisadan puolivälin paikkeilla liittyneiden pappien ja monen talonpojan osalta tämänkin vaikutin varmasti oli olemassa, mutta kokemuksellinen yhteys helvetin tuliseen kitaan lienee sisältänyt muutakin kuin vain huolen omasta asemasta kirkon virkahierarkiassa tai kyläyhteisössä. Luonnollisesti on lähdeittävä siitä, että esimerkiksi Liisa Eerikintyttären spontaanit kokemukset strukturoituivat huomattavastikin, kun hän alkoi kommunikoida niitä toisille uskonnollisten symbolisaatioiden

välityksellä. Mutta muitakaan ei ollut käytettävissä. Liisan oli valittava – valintatilannetta itse tietämättä – uskonnon ja mielen pysyvän järkkymisen väliltä. Hyötyrationaliteetti oli sen sijaan ylellisyyttä, johon Liisalla ei ollut varaa.

Uskonnolliseksi retoriikaksi pukeutuvaa sielunhätää Kivivuori ei kuule, mutta julkis-sosiaalisessa tilassa Psykokirkko operoi mallikkaasti. Kivivuori tulkitsee kirkon valtaintitutioksi ja uskonnon tätä valtaa tukevaksi ideologiaksi. Tämän ideologian kehittymistä Kivivuori jaottelee ansiokkaasti, kulkien Foucault’n jalanjäljillä. Jonnekin 1800-luvun puoliväliin saakka kirkon käyttämä valta oli esitetyn jaotteen mukaan repressiivis-eksklusiivista, tästä 1940-luvulle normatiivisesti integroivaa ja siitä lähtien strategisesti integroivaa. Mika Ojakangasta mukaellen Kivivuori kiteyttää näiden paradigmojen lähtökohdat kurittavan käden, tarkkailevan silmän ja kuuntelevan korvan harjoittamaksi vallankäytöksi. Vallankäytön muotoja ovat vastaavasti olleet saarna, kuri ja pelottelu, toisessa vaiheessa vain saarna ja pelottelu, ja taas viimeisessä psykokirkollisessa vaiheessa terapia ja neuvonta. Samanlainen kehitys on tapahtunut myös lasten kasvatuksessa. Ulkoisesta kurista on siirrytty normatiivisen kontrollin kautta ymmärtävään vuorovaikutukseen, joka korvaa rangaistukset neuvotteluilla.

Tällä jaottelullaan Kivivuori on aikakautemme mentaalisten murrosten jäljillä, mutta jotain jää nähdäkseen tunnistamatta. Lasten kasvatuksessa, yhteiskunnallisessa elämässä, uskonnollisessa retoriikassa ja muussa sosiaalisessa vuorovaikutukses-

sa heijastuvat auktoriteettisuhteet tuntuisivat siis kehittyvän ja muuttuvan käsi kädessä. Minkä takia näin käy? Onko valta niin ovela, että se muuttaa hahmoaan aina, kun on kompastua sallimaansa kritiikkiin? Sosiaalisessakin toiminnassa vaikuttavan psyykkisen motivaatiopohjan kiistäminen johtaa Kivivuoren ilmeisesti tarpeettoman ohueen tulkintaan siitä, mikä saa massat seuraamaan valtiaitaan. Osittain tämä varmaankin johtuu teoksen tendenssimäisestä lähtökohdasta. Psykotriologian kolmas osa jatkaa kritiikissään siitä, mihin aiemmin ilmestyneet Psykokulttuuri ja Psykopolitiikka jäivät: Kivivuori on ristiretkellä (jälki)modernissa yhteiskunnassa kukoistavaa psykoretoriikkaa vastaan, eikä hyväksy

pienimpiäkään piirteitä vihollisen arsenaalista omaan työkalupakkiinsa. Monet ”psykokulttuurisina” pidettävät ilmiöt voivat hyvinkin olla vastustettavia, mutta inhimillisestä kokemuksesta puhuminen saattaa tarjota myös hyviä eväitä purevaankin kulttuuri- ja yhteiskuntakritiikkiin. Ehkä kirja kärsii ennen kaikkea siitä, että se pyrkii psy-

koanalyysin kritiikkiin joitakin terapeutin kulttuurin retorisia keinoja soveltavan luterilaisen kirkon kautta. Suora hyökäys saattaisi olla perustellumpi, tällöin psykoanalyysia saattaisi olla mielekästä myös puolustaa.

JUKKA RELANDER

IRMA SULKUNEN

LIISA EERIKINTYTÄR JA HURMOSLIIKKEET 1700–1800-LUVULLA
HELSINKI: HANKI JA JÄÄ/ GAUDEAMUS, 1999
157 s.

JANNE KIVIVUORI

PSYKOKIRKKO
HELSINKI: HANKI JA JÄÄ/ GAUDEAMUS, 1999
173 s.

PITÄÄKÖ RIIPPUVUUS VOITTAAN?

Pari vuosikymmentä sitten Suomeen tuotettiin Skotlannin kautta sellaisia amerikkalaiskäsitteitä kuin muutoksen vaihemalli, motivoiva haastattelu ja retkahduksen ehkäisy. Niitä oli käytetty psykologisina – tarkemmin ilmaistuna kognitiivisina – hoitomenetelminä erilaisista addiktioista tai riippuvuudesta kärsiville ihmisille. Innostaan päätellen tutkijat olivat myös saavuttaneet merkittäviä tuloksia kohdentamalla otteensa suoraan riippuvuuskäyttämiseen ja unohtamalla sen taustadynamiikan.

Suomessa erityisesti Anja

Koski-Jännes otti asiakseen selvittää näitten ajatusmallien soveltumista suomalaiseen riippuvuuskäyttämiseen. Hän lähti liikkeelle kirjoittamalla ensimmäisen suomalaisen oma-apuoppaan ja jatkoi julkaisuin sekä mm. pitkäaikaisella oleskelulla Seattlessa G. Alan Marlattin klinikalla. Miten riippuvuus voitetaan -kirja on siten jo pohjatyöltään mittava tuote.

Kirjan empiirisenä aineistona ovat riippuvuutensa jo voittaneet ihmiset. Erilaisten lapsuuden ja nuoruuden kokemusten seurauksena he vain huomasiivat jossain vaiheessa olevansa

koukussa johonkin mielihyvää tuottavaan aineeseen tai toimintaan, josta he halusivat irti eivätkä kuitenkaan halunneet. Tässä tilassa he sitten olivat sätäkineet kuka mitenkään kauan – buliimikot muutaman vuoden, sekakäyttäjät toistakymmentä, tupakoitsijat ja alkoholistit epä määräisen ajan.

Kovin pitkään Suomessa on pidetty kiinni ainekeskeisestä lähestymistavasta. Niin ikään päihdehoidon historia on vasta noin kolmenkymmenen vuoden mittainen, sitä ennen on ollut tarjolla lähinnä kontrollipoliitikkaa. Tämä tulee esiin sekä