

# NORMAALI KRISTITTY – HELLUNTAILAINEN

Uskosta kertomisen rakentuminen  
helluntailaisopiskelijoiden puheessa

Turun yliopisto  
Kulttuurien tutkimuksen laitos  
Uskontotiede  
Pro gradu -tutkielma  
Helmikuu 2009  
Teemu T. Mantsinen

TURUN YLIOPISTO

Humanistinen tiedekunta/Kulttuurien tutkimuksen laitos

MANTSINEN, TEEMU T.: Normaali kristitty – helluntailainen. Uskosta kertomisen rakentuminen helluntailaisopiskelijoiden puheessa.

Pro gradu -tutkielma, 165+3 s.

Uskontotiede

Helmikuu 2009

---

Tutkielmassa tutkitaan helluntailaisopiskelijoiden kerrontaa omasta uskosta – uskonnollisesta vakaumuksesta – ja helluntailaisuutta Suomessa. Narratiivisen tutkimuksen keinoin pyritään hahmottamaan niitä elementtejä ja rakenteita, joita yksilöjäsänet käyttävät, muodostaakseen sosiaalisesti suotavaa puhetta omasta vakaumuksesta. Yksilöihin keskittyvän tutkinnan lisäksi tutkimuksessa hahmotetaan kerronnan – ja helluntailaisuuden yleensä – maastoutumista suomalaiseen uskonnolliseen ja kulttuuriseen kenttään. Tutkimus toteutettiin haastattelemalla helluntailaisopiskelijoita Iso Kirja -kansanopistossa Keuruulla syksyllä 2007 ja keväällä 2008 (avoimella teemahaastattelulla) sekä tutkimalla aiempia tutkimuksia ja kirjallisuutta suomalaisuudesta ja helluntailaisuudesta.

Teoreettisina viitekehyksinä tutkimuksessa on käytetty sosiaalista konstruktionismia ja sosiaalipsykologisesti orientoitunutta narratiivista tutkimusta. Haastatteluaineiston perusteella rakennetaan myös metanarratiiveja, joiden avulla esitetään sosiaalisesti rakentuneen ja suotavan helluntailaispuheen rakennuspolkuja omasta uskosta ja itsestä. Helluntailaisuutta lähestytään tässä ensisijaisesti kielen kautta, yhtenä diskursiivisena konstruktiona kristinuskosta.

Tutkimuksessa havaittiin helluntailaisopiskelijoiden muodostavan kerrontaansa paitsi perinteisten mallien ja fraasien kautta, myös suomalaisten puhetyylien avulla – kuten itsensä vähättelyllä ja normaaliuden korostamisella. Helluntailaisuuden protestiluontoisuuden väljähtyminen on havaittavissa paitsi eri tutkimuksissa ja kirjallisuudessa, myös itse haastatteluaineistossa. Muihin kirkkokuntiin – etenkin evankelis-luterilaiseen kirkkoon – suhtaudutaan positiivisesti, vaikka herätyskristillistä pohdintaa kaikkien kristittyjen sitoutumisasteesta edelleen esiintyy. Paitsi että helluntailaisuudella on laajat juuret suomalaisessa uskonnollisuudessa, on liike vuosisadan aikana myös vaikuttanut itse suomalaiseen uskonnolliseen kenttään.

Asiasanat: helluntailaisuus, narratiivisuus, narratiivinen tutkimus, diskursiivisuus, vakaumus, konversio, suomalaisuus, suomalainen uskonnollisuus.

1 Johdanto .....	1
2 Tutkimuksen teoriapohja.....	5
2.1 Tutkimuksen kysymyksenasettelu ja tausta .....	6
2.1.1 Ongelmanasettelu.....	6
2.1.2 Aiemmat tutkimukset ja niiden näkökulmat .....	10
2.2 Sosiaalipsykologian viitekehykset .....	15
2.2.1 Yksilö sosiaalisessa ympäristössä .....	15
2.2.2 Yksilö jaetun tiedon käyttäjänä.....	18
2.2.3 Yksilö ja sosiaalinen konstruktionismi .....	22
2.3 Narratiivinen tutkimus .....	26
2.3.1 Narratiivisuus ihmiselle ominaisena käyttäytymisenä.....	26
2.3.2 Narratiivisen tutkimuksen historiaa .....	30
2.3.3 Narratiivinen tutkimus metodologiana.....	34
3 Tutkimuksen ympäristöt ja vertailukohtat .....	38
3.1 Helluntailaisuus maailmanlaajuisena ilmiönä.....	38
3.1.1 Monta alkua, ei yhtään alkua .....	40
3.1.2 Opetusten leviäminen.....	45
3.1.3 Helluntailaisuus identifioitumisena.....	47
3.2 Helluntailaisuus suomalaisena ilmiönä .....	51
3.2.1 Suomalainen karismaattisuus ja herätysliikkeet.....	52
3.2.2 Suomalaisen helluntailaisuuden muotoutuminen.....	56
3.2.3 Helluntaiseurakuntien muodostuminen ja kehittyminen.....	63
3.3 Suomalaisuus, kerronta ja uskonnollisuus .....	70
3.3.1 Hiljainen vai itsetuntoinen suomalainen? .....	70
3.3.2 Yhteisöllisyyden ja individualismin maa .....	73
3.3.3 Uskonnollinen suomalainen? .....	77
3.4 Tutkimuksen puitteet.....	79
3.4.1 Iso Kirja -opisto .....	79
3.4.2 Haastateltavat ja haastattelut .....	81
3.4.3 Tutkija sisäryhmäläisenä .....	82
4 Tutkimusaineiston esittely ja analysointi .....	90
4.1 Yleistä haastatteluista.....	90
4.2 Konversiokertomus – todistus.....	94
4.3 Uskon merkitys – kristittyinä oleminen ja eläminen.....	105
4.4 Pyhitys – uskossa kasvaminen .....	113
4.5 Uskon levittäminen – evankeliointi .....	118
4.6 Helluntailaisuus identiteettinä.....	123
4.7 Jumalasta puhuminen .....	130
4.8 <i>Ristin Voitto</i> -lehtien todistuskertomukset .....	135
4.9 Kokousäänitteet Turun Helluntaiseurakunnasta .....	138
5 Yhteenveto .....	141
5.1 Puhe uskosta.....	141
5.2 Helluntailaisen puheen muutokset .....	144
5.3 Suomalainen helluntailainen? .....	146
6 Loppusanat ja tulevaisuusnäkymät .....	149
Lähteet.....	150
Lista kuvista ja kaavioista .....	166
Liitteet .....	167

# 1 Johdanto

Lapsuudessani 1980-luvulla olin vanhempieni mukana lukemattomissa helluntaiseurakuntien jumalanpalveluksissa, herätyskokouksissa ja muissa tilaisuuksissa. Jo silloin huomasin miten puheet, niin julkiset kuin seurakuntalaisten väliset, rakentuivat tiettyjen sääntöjen mukaan (vaikkakaan en silloin sitä näin osannut ilmaista, tai syvällisesti ymmärtää). Myöhemmin nuoruudessani 1990-luvulla nauroimme kaverien kanssa perinteisille uskosta<sup>1</sup> kertomisen tavoille, jotka kuuluivat esimerkiksi seuraavasti: helppoa ei ole ollut, mutta päivääkään en vaihtaisi pois. Mikä puheissa kiinnitti huomiomme ja herätti hilpeytemme, oli samojen fraasien ja kertomajärjestysten jatkuva toistuvuus riippumatta henkilöstä, tai välttämättä edes henkilön omista ajatuksista. Uskonnollinen kielenkäyttö on etenkin yhteisön sisällä ja jäsenten välillä sosiaalista ja sosiaalisesti ohjautuvaa. Kieli ja puhe ovat ensisijaisesti sosiaalista toimintaa, tapahtuen tietyssä ympäristössä ja tietyille ihmisille suunnattuna. Tiedot kaavat tulevat yhteisöissä itsestäänselvyyksiksi, eikä niitä yleensä pohdita tai tiedosteta. (Berger 1967, 24; Edwards 1997, 84.)

Kiinnostukseni sosiaaliseen kieleen on myös pro gradu -työni aiheen valinnan ja motivaation takana. Tutkimusympäristöksi valitsin omasta perhe- ja sukutaustastani tutun helluntaiherätyksen. Helluntailaisuus kuuluu protestanttiseen kristinuskoon. Suomalainen helluntailaisuus on teologisesti lähellä luterilaisuutta esimerkiksi jumalakäsityksessä ja vanhurskauttamisopissa, mutta eroaa siitä esimerkiksi kasteen muodossa ja ehtoollistavassa. Toisaalta molemmat suunnat pitävät kastetta ja ehtoollista tärkeinä rituaaleina ja uskonnollisuuden muotoina, joten ne voidaan tulkita myös yhdistäviksi tekijöiksi. Tarkempi kuvaus Suomen helluntaikirkon opista on liitteessä 1 (opinkappaleet). Tässä tutkielmassa ei ole tarvetta käydä sitä yksityiskohtaisemmin läpi, koska se ei ole tutkimusongelman kannalta keskeistä.

Helluntailaisuuden tutkiminen on ollut vähäistä, eikä sen maastoutumista suomalaiseen uskonnolliseen kenttään ole juuri pohdittu. Vaikka ulkoiset muodot saattavat välillä poiketa luterilaisesta kulttuurista, yhdistyy helluntailainen uskonnollisuus – oman kokemukseni perusteella arvioituna – muuhun suomalaiseen uskonnollisuuteen ja suomalaisuuteen nimenomaan kielen välityksellä. Etenkin

---

<sup>1</sup> Uskolla tarkoitan tässä tutkimuksessa uskonnollista vakaumusta, en yksittäistä tekoa tms. ellen sitä erikseen mainitse.

perinteinen helluntailaisuus<sup>2</sup> näyttäytyi hyvin suomalaisena uskonnollisuutena, kuten yritän tässä tutkimuksessa osoittaa. Maailmanlaajuisesti ymmärrettynä helluntailaisuus ja sen edustama uskonnollisuus on merkittävää, eikä sitä pitäisi kristinuskosta puhuttaessa sivuuttaa. David Barrett laski vuonna 2000 helluntailaisten ja karismaattisten<sup>3</sup> kristittyjen määräksi yli 523 miljoonaa. Tämä tarkoittaa neljäsosaa kaikista kristityiksi luokitelluista, noin kahdesta miljardista ihmisestä (vuonna 2000). Lisäksi määrä on kasvussa, koska karismaattinen kristillisuus on nykyään nopeiten kasvava kristinuskon muoto. (Barrett 2001, 388.) Kyseessä on siis merkittävä osa kristinuskoa.

Tavoittelin tutkimuksessa kulissien takaista, arjessa näyttäytyvää uskonnollisuutta. Virallisen uskonnon sijasta keskityin yksilöiden uskonnollisuuteen, joka näyttäytyy monesti konkreettisempänä – elämänläheisempänä – uskonnollisuuden muotona. Tämän tavoittaakseni tein henkilökohtaisia haastatteluja, pyrkien luomaan haastattelutilanteesta luonnollisen ja rennon. Haastattelin Iso Kirja -opiston<sup>4</sup> opiskelijoilta syksyllä 2007 ja keväällä 2008 heidän uskostaan. Iso Kirja oli aineiston keräämiselle sikäli otollinen paikka, että tutkittavat muodostivat riittävän yhtenäisen pohjan ja minulla oli mahdollisuus tutkia myös ympäristön vaikutusta kerrontaan selkeämmin rajoin. Kaupungissa jatkuvasti vaikuttavia ympäristöjä on runsaasti, minkä johdosta puhtaan analyysin tekeminen vaikeutuu. Mielenkiintoni kohteena on kieli kokonaisuudessa, mutta rajatakseni tutkimusta päädyin kerronnan tutkimiseen narratiivisen psykologian viitoittamalla tiellä.

Tutkimukseni ei ole valmis. Tarkoitan tällä sitä, että nyt käsittelemäni aiheet ja aineisto raapaisevat vain pintaa siitä laajasta kokonaisuudesta, mitä haluan tutkia. Toivottavasti pystyn jatkossa paneutumaan nyt avaamiini aiheisiin vielä syvällisemmin. Etenkin lähestymistapani helluntailaisuuteen vaatii vielä selvempää esitystä ja kehitystä. Tässä tutkimuksessa käyn sitä läpi päällisin puolin, johdantona tutkimukselle. Lähestyn helluntailaisuutta ensisijaisesti kielen kautta, diskursiivisesti rakentuneena ja identifioitumisena tietynlaiseen uskonnollisuuteen. Näin

---

<sup>2</sup> Tarkoitan tässä perinteisellä ennen 1990-lukua vallinnutta enemmistön tapaa. Nykyään koko suomalainen yhteiskunta ja myös suomalaisten tavat puhua itsestä ovat muutoksessa, kansallisten erityispiirteiden tullessa haastetuksi globaaleilla vaikutteilla.

<sup>3</sup> Karismaattisella kristillisyydellä tarkoitetaan kokemuksellista uskonnollisuutta, jossa Pyhä Henki ja jumalan aktiivinen toiminta ovat keskiössä. Karismaattiset uskovat ihmeiden mahdollisuuteen ja etsivät ja toivovat jumalan kohtaamista, tunnettavalla ja merkityksellisellä tavalla kullekin yksilölle.

<sup>4</sup> Helluntaiherätyksen kansanopisto Keuruulla.

uskonnollisuutta voidaan tarkastella seurakunta- ja kirkkokuntarajoista riippumatta ja jäljittää eri perinteiden kehityskulkuja.

Aloitan tämän työni selvittämällä teoreettisia taustoja tutkimukselleni luvussa kaksi. Sen ohessa määritän tutkimusotettani ja lähestymistapaani helluntailaisuuteen. Tutkimuksen taustateorioina ovat sosiaalinen konstruktionismi ja narratiivinen tutkimus, joita esittelen luvussa tarkemmin. Kolmannessa luvussa luon hieman syvällisemmän katsauksen helluntailaisuuteen ja suomalaiseen uskonnollisuuteen. Käytän tähän hieman enemmän sivuja, koska pyrin osoittamaan laajemmin, miten helluntailaisuus kytkeytyy ja on maastoutunut suomalaiseen uskonnolliseen kenttään ja suomalaisuuteen sekä miten helluntailainen perinne ja diskurssi sai alkunsa. Tutkimuksen taustan täydentääkseni käsittelen vielä omaa tutkijan positiotani tutkimuskentällä. Neljännessä luvussa käyn läpi tutkimusaineiston – haastattelut – ja aineiston, joihin sitä vertaan (todistuskertomukset *Ristin Voitto* -lehdistä ja Turun Helluntaiseurakunnan kokousäänitteistä). Viidennessä luvussa teen yhteenvedon tutkimuksesta: haastatteluiden kokonaiskuvasta, helluntailaisen kerronnan muutoksesta ja helluntailaisuuden suomalaisuudesta. Kuudennessa luvussa kirjoitan loppusanat ja omat arvioni sekä pohdintani siitä, mitä jatkotutkimuksia tämä työ voisi poikia ja mitä helluntailaisuudessa kannattaisi tutkia.

Haluan vielä selventää muutamien termien käyttöä. Tässä työssä kirkko isolla alkukirjaimella viittaa Suomen evankelis-luterilaiseen kirkkoon. Näin pyrin yksinkertaistamaan kielellistä ilmaisua. Suomen evankelis-luterilainen kirkko on Suomen enemmistökirjasto, jolla nyt sattuu olemaan turhan pitkä nimi. Helluntailaisuudella viitataan uskonnollisuuden muotoon, en ensisijaisesti instituutioihin ja rakenteisiin. Helluntaiherätyksellä ja helluntailiikkeellä käsittelen yleensä samaa asiaa, helluntailiikkehinnällä taas organisoitumatonta uskonnollisuutta. Käytän helluntailiikkeestä joskus nimitystä kirkkokunta, siitä huolimatta, että rekisteröitynyt uskonnollinen yhdyskunta perustettiin vasta vuonna 2002. Haastatteluista ei ole kuitenkaan aina mahdollista tehdä eroa, viitataanko perinteiseen vai uuteen järjestäytymismalliin. Kirjoitan jumalan pienellä alkukirjaimella, koska helluntailaisessa teologiassa jumala ei ole erisnimi vaan yläkäsite; poikkeuksena haastattelut, joissa sanaa jumala voidaan käyttää erisnimen ominaisuudessa. Pyhän Hengen kokemuksesta käytän termejä Pyhän Hengen kaste, henkikaste, Pyhällä Hengellä täytyminen, ilman tarkempaa sisällöllistä rajanvetoa (paitsi jos rajaa tehdään aineistossa).

Kokemuksellisella kristillisyydellä tarkoitan kokemuksia painottavaa ja niitä erityisesti etsivää uskonnollisuutta. Kaikki ihmiset kokevat koko ajan, mutta kokemuksellisuudella keskityn tässä ainoastaan erityisesti kokemuksiin uskonelämässä tärkeänä pitävään – esimerkiksi ihmeiden jatkuvaan mahdollisuuteen uskovaan – kristillisyyteen. Käytän termiä uskonnollisuus neutraalina tutkimusmetodisena käsitteenä, vaikka monille helluntailaisille uskonto ja uskonnollisuus kuvaa institutionalisoitunutta ja/tai kuollutta uskoa, minkä johdosta termiin ladataan herkästi negatiivisia sävyjä. Uskolla viitataan lähinnä uskonnolliseen vakaumukseen. Viimeisenä, käytän tästä työstä nimityksiä tutkielma ja tutkimus välillä ristiin, vaikkakin tutkimuksella käsittelen (tässä) pääasiassa etnografista kenttätöitä ja kirjallisen materiaalin tutkimista ja tutkielmalla tämän tekstin tuottamista kokonaisuudessaan.

Kiitän tutkimukseeni saamasta suuresta avusta ja yhteistyöstä Iso Kirja -opistoa – erityisesti rehtori Pasi Parkkilaa ja oppilaspastori Katri Latokangasta – ja haastatteluun osallistuneita. Kiitän myös Turun yliopistoa ja uskontotieteen oppiainetta sekä professori Veikko Anttosta ja tutkija Tiina Mahlamäkeä tutkimuksen ja pro gradu -työn ohjauksesta.

Kiitollinen olen myös isovanhemmilleni Armas ja Irja Mantsiselle sekä Matti ja Tyyne Raiskiolle, joiden ansiosta olen saanut rikkaan uskonnollisen taustan; sekä vanhemmilleni Tarja ja Tuomo Mantsiselle, jotka kasvattivat minusta päällisin puolin kelvollisen kansalaisen.

Erytiskiitos Trattoria Romanalle ja Ulderico de Santisille sekä hänen alaisilleen; 'sponsoreita' on tärkeä muistaa. Myös kiitän Linda Hannulaa, Jorma, Taija, Tianna ja Tiitus Koskea, Anne Lautsamoa, Heidi Popovaa, Ari ja Anne Vehosmaata sekä Mikko M. Viljasta, joilta olen saanut tarvittavaa materiaalista, sosiaalista ja henkistä (ynnä muuta) apua niin tämän tutkimuksen ja tutkielman kuin maisterin tutkinnon suorittamisessa. Lopuksi kiitos kaikille muille, jotka joudun sivuuttamaan, mutta ovat kiitoksensa ansainneet.

## 2 Tutkimuksen teoriapohja

Tässä tutkimuksessa keskeisiä käsitteitä ovat kieli ja uskonnollinen vakaumus. Kieli näyttäytyy eri sosiaalisissa viitekehyksissä erilaisena; kieltä käytetään eri tavoin ja eri muodoin. Arki- ja juhlatilanteissa käytetään erilaista kieltä. Kieleen vaikuttavat sosiaalisten ja kulttuuristen mallien lisäksi tilanteen ja puheenaiheen henkilökohtaiset arvot ja merkitykset. Päivikki Suojanen määritteli uskonnollisen kielen seuraavasti:

*Uskonnolliseksi kieleksi käsitän sen järjestelmän, jota puhutaan, luetaan, kirjoitetaan tai/ja tulkitaan sakraaliksi koetussa tapahtumassa tai sellaisessa tilanteessa, missä kosketellaan sosiaalisen ryhmän ja yksilön pyhiksi ja uskonnollissisältöisiksi mieltämiä tajunnansisältöjä ja aiheita. Sen elementtien valintaa säätelevät puheyhteisön uskonnollinen traditio sekä sen sosiaalisten suhteiden verkosto.* (Suojanen 1975, 231.<sup>5</sup>)

Kielen tekee uskonnolliseksi käsiteltävän asian kokeminen sellaiseksi. Tutkimusta varten Suojanen listaa vielä uskonnollisen viestintätilanteen yksiköiksi kulttuurikontekstin, puhetilanteen<sup>6</sup>, puhetapahtuman<sup>7</sup> ja puhetuotoksen (Suojanen 1975, 233). Puhetuotos ei ole morfologinen yksikkö, vaan kokonaisuus; tuotos jolla pyritään johonkin. Kussakin tilanteessa yksilö rakentaa puhettaan paitsi sosiaalisin ja tilanteenmukaisin ennakko-odotuksin ja näiden rajojen vallitessa, myös tiettyjen intentioiden ja funktioiden mukaan. Puhetuotoksen merkitystä on pohdittu esimerkiksi puheaktiteorian kautta, jolloin puhe nähdään tekona. Kieli toimii eri tavoin eri tilanteissa, mutta sen kautta oletetaan myös saatavan aikaan asioita. Rituaalissa vain tietynlaiset sanat tekevät siitä legitiimin suorituksen. Uskonnolliset arvot tekevät kielenkäytöstä tarkemmin varjeltua. Näin ollen voidaan ajatella, että myös uskosta kertomisessa suositaan tiettyjä sanoja ja kerrontamuotoja. Uskosta ei ainoastaan kertoa, vaan puhetilanteessa tuotetaan sanoilla legitiimi tila ja esitys, joka sopii ryhmän uskonnolliseen symboliuniversumiin. Yksilön kokemus täytyy yhdistää kanoniseen kaavaan, jolloin tuotetaan aktiivista tilaa, uskossa olemista. (Hovi 2007, 43–47.)

Uskonnollisella vakaumuksella – uskolla – voidaan tarkoittaa merkitysjärjestelmää tai maailmankatsomusta<sup>8</sup>, asennoitumista paitsi uskonnollisiksi koettuihin asioihin, myös sekulaareihin asioihin uskonnollisuudesta käsin. Teologi H.

---

<sup>5</sup> Kursivointi alkuperäinen.

<sup>6</sup> Antropologi Bronislaw Malinowskin terminologiassa tilannekonteksti (mt.).

<sup>7</sup> Rukous, saarna, keskustelu jne. Lingvistisenä yksikkönä puhetapahtuma on sama kuin lause.

<sup>8</sup> Esimerkiksi Ninian Smart suosii uskonnon sijasta termiä maailmankatsomus, etenkin lähestyttäessä uskontoa laajempänä ilmiönä. Katso esim. Smart, Ninian: *Uskontojen maailma*. Otava, Helsinki 2005.



Newton Malony määrittää vakaumuksen tuntumaksi ja intuitioksi. Kognitiivisen uskontotieteen parissa Benson Saler määrittää vakaumuksen harkitukseksi, tietoisesti ajatelluksi uskomukseksi ja Ilkka Pyysiäinen uskomukseksi, jolla on emotionaalinen perusta. Uskontopsykologi Gordon Allport taas kirjoittaa uskonnollisesta sentimentistä, tiettyihin arvoihin kohdistetusta tunteiden ja ajatusten organisaatiosta. Liian paljon tunnepuolta painottavat määritelmät eivät pysty kattamaan kaikkia uskonnollisia vakaumuksia, koska toiset liikkeet painottavat enemmän tiedollista suuntautuneisuutta kuin tunteita korostavat ryhmät. Vakaumukseen liittyy kuitenkin tunne tai tuntemus uskomuksen ja uskomusjärjestelmän toimivuudesta tai sopivuudesta, toteutui se sitten ekstaattisen kokemuksen tai päättelyn ja oivaltamisen kautta. Uskonnolliseen vakaumukseen liittyy tunneaspektin kautta myös henkilökohtaisuus. Yhteisöllisestikin jaettu koetaan omaksi, minkä johdosta sen tärkeys ja puolustettavuus korostuu. (Allport 1950/1969, 63; Hovi 2007, 24–25.)

## **2.1 Tutkimuksen kysymyksenasettelu ja tausta**

### **2.1.1 Ongelmanasettelu**

Nojaan tutkimuksessani pääosin kahteen teoriasuuntaukseen: sosiaaliseen konstruktionismiin ja narratiiviseen (sosiaalipsykologiseen) tutkimukseen. Lähtökohtani – jota kohdassa 2.2.2. myös perustelen – on ihmisten todellisuuden, käytettyjen merkitysten ja toimintatapojen, sosiaalinen rakentuneisuus. Todellisuuden sosiaalinen rakentuminen ei tarkoita, että kaikki merkitykset ja tavat puhua olisivat annettuja. Ihminen on itse osa sosiaalista maailmaa ja osallistuu yhdessä muiden kanssa merkitysten ja tapojen muodostumiseen, ylläpitämiseen, välittämiseen ja muuttamiseen. Lähden tutkimuksessani oletuksesta, että mieli ja kulttuuri ovat yhteydessä toisiinsa, yksilö toimii sosiaalisessa ympäristössä molempien vaikuttaessa molempiin. Sosiaalista ei ole ilman yksilöitä, mutta yksilö on sitä, mitä hän on niiden sosiaalisten viiteryhmiensä osaltaan vaikuttamana, mihin hän on kosketuksissa.

Erityisen mielenkiintoni kohteena on kieli ja sen käyttö sosiaalisessa ympäristössä. Ihmiset välittävät merkityksiä kielen avulla. Tässä tutkimuksessa keskityn kerrontaan uskonnollisesta vakaumuksesta. Tutkin aineistoni kautta, miten helluntailaisopiskelijat rakentavat kerrontaansa, mistä aineksista he luovat heille ymmärrettävän ja sosiaalisesti hyväksyttävän kertomuksen omasta uskostaan ja elämästään. Yksilöiden lisäksi tarkastelen kieltä sosiaalisen ympäristön –

helluntailaisuuden – mittakaavassa. Yritän tällä tavoin hahmottaa helluntailaisuutta ja sen kielellisiä ilmaisumuotoja ja muutoksia. Sisällön tutkimisen sijasta olen tässä tutkimuksessa kiinnostunut siitä, miten sitä käytetään. Narratiivisen tutkimuksen keinoin pyrin hahmottamaan, minkälaisia elementtejä ja missä järjestyksessä ja yhteyksissä yksilö käyttää rakentaessaan puhetilanteessa kertomusta, sosiaalisesti suotavaa selitystä. Toisin sanoen hahmotan uskonnon diskursiivista rakentumista.

Tutkielmani muodostuu kahdesta yhdessä kulkevasta elementistä, kielen ja kerronnan ollessa jatkuvasti kohteina. Varsinaisen tutkimusaineiston muodostavat Iso Kirja -opistossa tehdyt haastattelut. Analysoin aineistoa seuraavien tutkimuskysymysten<sup>9</sup> avulla:

1. Miten uskosta kertominen rakentuu (mistä elementeistä kerronta koostuu)?
  - 2a. Miten ympäristö muokkaa yksilön kerrontaa?
  - 2b. Miten helluntailaisuus ja helluntailainen puhe on muuttunut?
  - 3a. Miten helluntailaisopiskelijoiden kerronta suhteutuu helluntailaiseen ja suomalaiseen kertomustraditioon?
  - 3b. miten helluntailaisuus on maastoutunut suomalaiseen uskonnolliseen kenttään?

Aineiston, yksityishenkilöiden kerronnan, analyysin lisäksi pureudun tutkielmassani myös helluntailaisuuden diskursiiviseen rakentumiseen yleensä.

Uskonnot elävät diskursseissa. Niin järjestelmistä ja organisaatioista, opeista ja uskomuksista, kuin rituaaleista ja tavoista puhutaan tietyn tavoin. Niistä keskustellaan ja niitä puolustellaan vuorovaikutuksissa, yhteisön sisällä ja suhteessa ympäröivään maailmaan. Stuart Hall määrittelee diskurssia ja diskursiivisuutta – Michel Foucault´ta mukaillen – seuraavasti:

*Diskurssi on ryhmä lausumia, jotka tarjoavat kielen sitä varten, että voitaisiin puhua tietynlaisesta jostakin aiheesta koskevasta tiedosta – toisin sanoen representoida tätä tietoa. Kun jostakin aiheesta esitetään lausumia jonkin erityisen diskurssin sisällä, diskurssi mahdollistaa aiheen näkemisen jollakin tietyllä tavalla. Se myös rajoittaa muita tapoja, joilla aihe voitaisiin esittää. [-] Diskurssissa on kyse tiedon tuottamisesta kielen välityksellä. Mutta myös se itse on tiettyjen käytäntöjen tuottama. Se on ”diskursiivinen*

---

<sup>9</sup> Tutkimuskysymykset jäsentävät myös tutkielman viidennen luvun, jossa teen aineistosta yhteenvedon.

*käytäntö”, merkityksen tuottamisen käytäntö. Koska kaikki sosiaaliset käytännöt käsittävät merkityksiä, kaikilla käytännöillä on diskursiivinen ulottuvuutensa. (Hall 1999, 98, 99.)*

Hallin ja Foucault'n hahmottelema diskursiivisuus on samoilla linjoilla sosiaalisen konstruktionismin kanssa. Sanat, kertomukset ja perinteet välittyvät ja saavat merkityksiä yhteisöissä. Rituaaleilla on merkitystä suorittajille vain tietyillä tavoin ja sanoin suoritettuina. Myös psykologinen narratiivinen tutkimus pohjautuu samaan kielen sosiologian perustaan. Yhteisössä opitaan tavat puhua ja rakentaa kelvollisia kertomuksia, selityksiä uskolle ja maailmalle. Tässäkin tutkielmassa yksi kantava perusoletus on uskonnon diskursiivinen luonne. Russell T. McCutcheon huomauttaa, että myös uskonnon käsite toimii eräänlaisena diskursiivisena tekniikkana. Diskursseilla määritellään ja diskursseissa rakentuu kunkin ryhmän 'oikea' uskonto. (Foucault 1969/1972; Hall 1999, 98–105; McCutcheon 2003, 42–43.)

Lähestyn (suomalaista) helluntailaisuutta Suomessa muovautuneena liikkeenä, jolloin pyrin löytämään kerronnasta myös ylikulttuurisia elementtejä, merkkejä suomalaisuudesta ja suomalaisesta tavasta kertoa itsestään ja uskostaan. Termejä helluntailaisuus ja helluntaiherätys lähestyn ymmärtämällä ne historiallisesti identifioitumisena tietynlaiseen uskonnollisuuteen, maailmanlaajuisesti levinneenä trendinä puhua tästä uskonnollisuudesta, jota oltiin tavattu eri puolilla maailmaa jo ennen varsinaisten helluntaiseurakuntien muodostumista. Näin lähestyn suomalaista helluntailaisuutta ensisijaisesti suomalaisen uskonnollisuuden muotona, jolla on suomalaiset juuret, historia, suomalaisen kulttuurin muutoksiin liittyvät kehityskulut sekä sen jäsenillä suomalaisittain muotoutuneet tavat puhua itsestään ja uskostaan. Vaikutteita on suomalaisen helluntailaisuuteen saatu ulkomailtakin – mikä ei sinänsä ole poikkeuksellista – mutta sen uskonnollinen pohja on suomalaisissa juurissa. Suomalaisuudella tarkoitan suomalaista luonnetta ja mentaliteettia, en kansalaisuutta. Ulkomaiseksi liikkeeksi ei helluntailaisuutta ole koskaan virallisissa tahoissa luokiteltu.

Ulkoisesti helluntaiherätys eroaa omaksi joukokseen myös Suomessa. Omien rituaalien ja perinteiden muodostaminen, yhdistettynä toisten (tässä tapauksessa lähinnä luterilaisten) muotojen torjumiseen, on osa oman identiteetin muodostamista ja vahvistamista. Sen jälkeen kun omaksi liikkeeksi eriytyminen oli tosiasia, täytyi luoda selkeä identiteetti, minkä mukaan liike kehittyi. Kun yksilö tai ryhmä kokee olonsa turvattomaksi, se rajaa identiteettiään jyrkemmin, tehdäkseen selväksi ominaispiirteensä

ja oman muotonsa. Ulkoisten muotojen erilaisuus ei kuitenkaan poista suomalaista kehitystä ja suomalaisen mentaliteetin vaikuttamista helluntaiherätyksessä. Tässä tutkielmassa tulen osoittamaan tämän väitteeni perustelluksi myös konkreettisin esimerkein ja tutkimustuloksien. Oma ryhmäidentiteetti ja oppi on muodostunut kuitenkin uskonnollisten muotojen ristivedoissa, jolloin erottautuminen on ollut tärkeää. Pienistä eroista taas on saatu suuria kielen avulla. Monet erot luterilaisissa ja helluntailaisissa käytännöissä ovatkin pohjimmiltaan diskursiivisia ja diskursiivisesti rakentuneita.

Paitsi yksilöiden, myös uskonnollisten liikkeiden tutkimisessa on viime vuosikymmeninä käytetty enemmän kielellistä tutkimusta kuin aiemmin. Uskonnollisten yhteisöjen tutkimisessa kielellinen tutkimus voi tarkoittaa sen tutkimista, miten uusi liike on ympäröivään kulttuuriin sopeutunut ja mitä se elementtejä se on siitä sisäistänyt. Ulkoisten tapojen ja rituaalien lisäksi myös kielelliset representaatiot ja tyyli voivat siirtyä ja niitä voidaan omaksua. Yhteiskunnan uskonnolliseen kenttään maastoutumisen tutkiminen voi olla helpompaa vanhempien liikkeiden kohdalla, koska yhtenäiskulttuuri ei Suomessakaan ole enää niin vahva kuin aiemmin. Satavuotinen helluntaiherätys tarjoaa Suomessa tähän mahdollisuuden, etenkin jos sitä tutkittaisiin historiallisesti. Uudemmissa liikkeillä on toisaalta helpompi saada jalansijaa maasta, mutta suomalaisuuteen kytkeytymisessä nousee heti kysymys, mitä suomalaisuus nykyään on. Ja siitä seuraten, tarvitseeko liikkeiden menestyäkseen nykyään maastoutua ympäröivään kulttuuriin niin tiiviisti kuin aiemmin.

Uskonnollisten liikkeiden syntymisprosesseja on myös yritetty teoretisoida sosiologisesti. Tyypillisimmät teoriat lähestyvät liikkeiden muodostumista sosioekonomisen deprivaaation, sosiaalisen dislokaation ja sosioekonomisen muutoksen näkökulmista. (McGuire 1992, 149.) Perinteisiin helluntailiikkeisiin nämä teoriat sopivat heikosti. Kolmesta mainitusta sosiaalinen dislokaatio tavoittaa helluntailiikkeiden muodostumisia osittaisesti. Mutta tällöinkin vain, jos teoriaa sovelletaan myös toisista kirkoista erotettuihin, ei ainoastaan yksilöiden muuton ja olosuhdemuutosten vuoksi sosiaaliseen tyhjiöön joutuneisiin ihmisiin. Lopulta dislokaatio sopii lähinnä liikkeeseen liittyviin yksilöihin, eikä kykene täydellisesti selittämään itse liikkeen muodostumista. Helluntailiikkeiden nousuihin niinsanotuissa kolmansissa maissa – 1920-luvulta nykypäivään – mainitut teoriat sopivat jo paremmin. Suomalaisen helluntailaisuuden muodostuminen poikkeaa monin tavoin yleisistä uskonnollisten liikkeiden muodostumisprosesseista, minkä johdosta uusi näkökulma

olisi tervetullut. Sosiaalisen dislokaation teoriaa kehittämällä ja laajentamalla, ottaen huomioon myös kielellisen identifioitumisen, voitaisiin päästä kattavampaan selitysmalliin liikkeen muodostumisesta. Pyrin tässä tutkielmassani hahmottamaan suomalaisen helluntailaisuuden muodostumisprosessia, mutta en yritä vetää teoreettisia johtopäätöksiä – vielä.

### **2.1.2 Aiemmat tutkimukset ja niiden näkökulmat**

Helluntaiherätystä on Suomessa aiemmin tutkittu erillisenä saarekkeena ja yksittäistapauksena, ilman että olisi pyritty tarkemmin tutkimaan sen kulttuurista sulautumista ja integroitumista sekä suhteita ja kytköksiä ympäröivään kulttuuriin, yhteiskuntaan ja historiaan. Suhteita ympäröivään maailmaan on mietitty vasta olemassaolevien ja selkeiden jännitteiden kautta, ilman selvitystä niiden historiasta. Sosiaalisten funktioiden pohdinta on lähtenyt olemassaolevien rakenteiden pohjalta, sen sijaan että niitä ymmärrettäisiin ja tutkittaisiin muuttuvina suhteina ja kulttuurisesti rakentuneina. Näin tutkittuna sosiaalinen maailma näyttäytyy annettuna ja lokeroituna, ei elävänä vuorovaikutuksena. Tämän lisäksi tutkimukset ovat keskittyneet sisältöihin, tilannekohtaisiin suhteisiin ja korkeintaan organisaation rakenteisiin, kulttuurin sisäisen dynamiikan ja merkitysten, tapojen sekä kulttuurisen rakentumisen sijasta.

Uskonnot leimautuvat monesti näkyvien hahmojen kautta. Myös yleinen kuva helluntailaisuudesta on värittänyt saarnaajien ja äänekkäimpien maallikoiden näköiseksi. Tavallisten uskovaisten uskonnollisuus ei tällöin pääse esille ja kuva yksipuolistuu. Uskontotieteilijän yksi haaste on päästä pinnan ja julkisivun taakse, tarkastelemaan ruohonjuuritason uskonnollisuutta. Julkisten tilaisuuksien uskonto näyttää liikkeen virallisen puolen, jossa esille pääsevät vain harvat ja ennalta määrätyt. Liikkeissä, kirkoissa ja seurakunnissa, on paljon muitakin ihmisiä, joiden uskonnollisuus on aivan yhtä todellista, joskus jopa vilpittömämpää. Tarkoitan tällä sitä, että arkiusko näyttäytyy riisuttuna juhluosistaan, ilman esiintymistä ja siloittelua. Rivijäsenten arkinen kansanusko on yhtä kiinnostavaa, ellei kiinnostavampaa kuin virallinen, julkilausuttu uskonto. Helluntailaisuuden tutkiminen ruohonjuuritasolta avaa käsitystä liikkeen suomalaisuudesta enemmän kuin herätyskokousten hetkellinen hurmos.

Suomalaisesta helluntailaisuudesta on olemassa muutamia tutkimuksia, joista on kuitenkin vain vähän hyötyä tähän tutkimukseen. Amerikkalainen

helluntailaisuus eroaa suomalaisesta niin historialtaan kuin arkikerronnan tasolla, mikä vähentää amerikkalaisen tutkimuksen käytön toimivuutta ja tarpeellisuutta. Sama pätee myös Latalaisen Amerikan helluntailaisuuden tutkimukseen. Amerikkalaisesta helluntailaisuuden tutkimisesta mainittakoon tässä yhteydessä kolme esimerkkiä. Allan Anderson (2004) on maailmanlaajuisesti tunnettu helluntailaisuuden tutkijana.<sup>10</sup> Hänen tutkimuksensa on teologisen ja historiallisen lisäksi vahvasti sosiologisesti painottunutta. Elaine J. Lawless (1988a; 1988b; 1996) on tutkinut helluntailaisuutta naistutkimuksen ja kielen näkökulmasta. Hänen tutkimuksistaan on ollut osittain apua tämän tutkimuksen suunnittelussa, mutta uskonnollisten ryhmien erot ovat silti suuret. Lawless on tutkimuksissaan käsitellyt marginaalisempia amerikkalaisia helluntairyhmittymiä, kun oma tutkimukseni keskittyy suomalaisen helluntailaisuuden pääuomaan. Vinson Synan (2001) on tunnettu helluntailainen helluntailaisuuden tutkija. Hänen tutkimuksensa ja kirjoituksensa keskittyvät helluntailaisuuden historiaan, etenkin USA:ssa. Näiden lisäksi (ja Synania lähellä) voidaan mainita teologinen tutkimus helluntailaisuudesta. En käsittele suomalaisen ja amerikkalaisen uskonnollisuuden ja helluntailaisuuden sinänsä mielenkiintoisia eroavaisuuksia paljoa, koska ne kysymykset ovat tämän tutkielman kannalta toissijaisia. Niistä kiinnostunut joutuu etsimään muualta.

Jotkut pyrkivät tutkimuksissa tai tilastoissa erottelemaan helluntailaisuutta ja karismaattisuutta. Liian tiukkojen rajojen asettaminen ei kuitenkaan ole käytännöllistä, ja noudattaa enemmän pikkutarkkoja teologisia rajoja kuin todellisia uskonnollisuuden muodon ja perinteiden eroja. Kokemuksellinen kristillisyyys yhdistää niin eri helluntailaiseksi kuin karismaatikoiksi kutsuttuja. Näiden tutkiminen kielellisten identifioitumisten, sitoutumisten, vakuuttelun sekä paikallisten kulttuuristen sopeutumisten ja muuttumisten kautta avaa uskonnollisuutta paljon syvällisemmin kuin organisatorinen ja opillinen tarkastelu.

Suomessa Eila Helander (1987) ja Eija Kurki (2005) ovat tutkineet naisia, naiseutta ja naisen asemaa helluntailaisuudessa, Nils G. Holm (1976; 1978) ruotsinkielistä helluntailaisuutta ja kielilläpuhumista sekä Stig Söderholm (1982) kielilläpuhumista ja profetointia. Pentti Ruohotie (1975) tutki opinnäytetyössään helluntaiherätyksen organisaatiosysteemiä. Veli-Matti Kärkkäinen (1998) teki väitöskirjansa helluntailaisten ja katolisten oppikeskusteluista. Lisäksi pro gradu -työnsä

---

<sup>10</sup> Käytän Andersonia historiallisissa viitteissä runsaasti siitä johtuen, ettei muita teoksia ollut runsaasti saatavilla tähän työhön. Ristiviittaukset (esim.) Synanilla ja Ahosella kuitenkin lisäävät tekstin arvoa.

ovat tehneet Sini Niiniviita (1999) uskon territoriosta, Riitta-Maija Heinonen (2004) tradition siirtymisestä ja Toni Terho spiritualiteetista<sup>11</sup> (2005). Useimmat näistä painottavat tutkimuksensa sisältöihin rakenteiden sijaan, minkä johdosta apu tähän tutkimukseen on vain paikoittainen. Näiden lisäksi Tarja Partala on tehnyt pro graduna helluntailaisen identiteetin retorista analyysia Helsingin yliopistossa, mutta hänen tutkimustaan en ole voinut käyttää. Sauli Ruuskanen on tutkinut helluntailaisuutta sosiaalisten muutosten ja modernisaation näkökulmasta pro graduissaan (sosiologia ja valtio-oppi) Jyväskylän yliopistossa, mutta hänenkään töihinsä minulla ei ole ollut tässä yhteydessä mahdollisuutta tutustua.<sup>12</sup> Mainittakoon vielä, että helluntailaisista eniten ovat kirjoittaneet liikkeen jäsenet itse ja seuraavaksi eniten luterilaiset aktiivijäsenet<sup>13</sup>, mutta nämä eivät yleensä ole tieteellisiä tutkimuksia. Lauri K. Ahosen *Suomen helluntaiherätyksen historia* (1994) on helluntailaisista historiikeista kattavin ja ansiokkain, laajan lähdeaineiston ja kirjoittajan pitkän analyttisen perehtymisen ansiosta. Tätä kirjaa on tässäkin tutkielmassa käytetty runsaasti avuksi.

Tutkimuksissa muistetaan viitata helluntailaisuuden muodostuneen useiden kristillisten suuntien jäsenten kokoontuessa yhteen, mutta Suomen uskonnollisen historian käsittely ja vaikutus helluntailaisuuteen ja sen muodostumiseen ohitetaan nopeasti, tai unohdetaan kokonaan. Niiniviita muistaa mainita suomalaisen helluntailaisuuden olevan suomalaisesti väritynyttä, kansanomaista ja kansainvälisestäkin katsoen luterilaisvaikutteista, mutta tämän enempiä hän ei asiaan paneudu. Hänen tutkimuksensa keskittyy helluntailaisten sitoutumista omaan yhteisöönsä, jolloin kulttuuriset kytkökset ja vaikutteet muualta jäävät toissijaisiksi hänen tutkimukselleen. Niiniviita analysoi helluntailiikettä haastattelujen pohjalta, jolloin lopullisesti hahmottuva kuva on paikallinen ja rajatusti subjektiivinen. (Niiniviita 1999, 1, 14–15, 20–21.) Kurki ottaa tutkimuksensa lähtökohdaksi sosiaalisesti rakennetun tilan, mutta keskittyy siinä lähinnä valtasuhteisiin liikkeen sisällä, ilman laajempaan kulttuuriseen rakentumiseen paneutumista (Kurki 2005, mm. 39–40). Terho keskittyy yhteen seurakuntaan ja tilastolliseen analyysiin, tuloksen jäädessä opilliseksi

---

<sup>11</sup> Spiritualiteetti on termi, jolla jotkut tutkijat pyrkivät käsittelemään nykyistä uskonnollisuutta aiempia termejä kattavammin. Heidän mukaansa uskonto-termi ei kata nykyistä henkisyiden korostamista. Kaikille ei uskonto- ja uskonnollisuus-termeillä ole kuitenkaan väitettyjä painolasteja, tai jäykkää, määriteltyjä muotoja. Uskontoa voidaan käyttää tapauskohtaisesti määriteltynä, joustavana terminä.

<sup>12</sup> Tutkielmat ovat yliopistojen lukusalilainoja, eikä tutkimukseni rajallisuuden vuoksi ollut järkevää tehdä ylimääräisiä matkoja.

<sup>13</sup> Suurin osa luterilaisten – paljolti pappien – kirjoituksista on peräisin 1900-luvun alkupuolelta, jolloin kirjoitukset keskittyivät opillisiin kiistoihin ja muuhun kritiikkiin.

kuvaukseksi. Holm käsittelee helluntailaisuuden paikallista muodostumista ja suhteita ympäröivään kulttuuriin hieman muita enemmän. Mutta hänen keskittyessä vain ruotsinkieliseen helluntailaisuuteen, merkitys ja anti tälle tutkimukselle on hyvin vähäinen. Suomenkielisen ja ruotsinkielisen helluntailaisuuden historiat ja kehityskulut ovat erilaiset, minkä takaavat suomenruotsalaisen kulttuurin omat piirteet sekä tiiviimmät yhteydet Ruotsiin. Söderholmin helluntailaisuuden kuvaus on hyvin puhtaasti kuvailevaa, toimien tutkimuksessa vain kehyksenä tutkittavalle ilmiölle. Tutkimuksesta voisi saada myös kuvan helluntailaisuudesta itsenäisenä voimana, kun hän esimerkiksi mainitsee, että ”helluntailaisuus tuli Turkuun”<sup>14</sup> (Söderholm 1982, 21). Ruohotien tutkimus käsittelee alun johdantoa ja historiaa lukuunottamatta täysin liikkeen sisäistä dynamiikkaa. Johdannossa ja historia-osuudessa Ruohotiellä on sisäinen ristiriita, kun hän ensin puhuu liikkeen vaikutuksesta, mutta myöhemmin liikkeen tulosta. Ruohotien sisäinen linjattomuus on valitettavaa, koska paikoittain hän on lähellä käsitellä helluntailaisuutta kulttuuriin suhteutettuna, mutta palaa samantien rajattuihin ja mekaanisiin kuvauksiin. Tämä on toisaalta hänen tutkimuksensa päämääriin nähden ymmärrettävää ja luonnollista. (Ruohotie 1975, 1–24.)

Silloin kun tutkimuksissa käsitellään helluntailaisuuden suhdetta ympäröivään maailmaan ja toisiin uskonnollisiin ryhmittymiin, lähestymistavaksi on valittu joko organisatorinen tai oppisisältöinen vertailu. Mielipiteitä puolin ja toisin saatetaan käyttää paikoittain, mutta tutkimukset eivät paneudu, miten nämä mielipiteet ja puheet ovat muodostuneet ja miksi niitä pidetään yllä. Lyhyesti sanottuna tutkimukset jäävät helluntailaisuuden kuvailun asteelle, vaikka niissä pyrittäisiin ymmärtävään tai selittävään tutkimusotteeseen. Kielilläpuhumisen ja profetoinnin tutkimisessa Holm, Söderholm ja heidän kollegansa ovat onnistuneet paremmin, mutta tällöinkin painopiste on yksilön kognitiivisissa prosesseissa ja yhteisön sosiaalisissa suhteissa ja ryhmädynamiikassa, ei sosiaalisissa konstruktoissa.

Syy kulttuurisen rakentuneisuuden ja suhteiden vähäiseen tutkimukseen suomalaisessa helluntailaisuudessa on yksinkertainen. Koska tutkimusta on vähän, ei kaikkia keinoja ole käytetty. Tutkimukset ovat myös keskittyneet yksittäisiin ilmiöihin tai rajattuihin aiheisiin. Kokonaisvaltaista ja kattavaa historiallista sosiologista tutkimusta ei kukaan ole tehnyt. Periaatteessa tilanteen voisi ymmärtää induktiivisen

---

<sup>14</sup> Herätysliikettä tai helluntaistävien piiriä ei vielä ollut, oli vain uskonnollista liikehdintää, jota tapahtui jo ennen ensimmäisiä helluntaiseuroja.



tutkimuksen prosessiksi, jolloin yksittäiset tapaustutkimukset edeltävät laajaa yleistutkimusta.

Suomen uskonnollista kenttää laaja-alaisesti kuvaava tutkimus painottuu nykyään kirkon tutkimuskeskuksen tutkimuksiin ja julkaisuihin. Uutta etnografista tutkimusta odotellessa yleiskuvaa hahmotetaan johdantotyylisen kirjojen kautta. Niissä liikkeitä kuvataan historian ja opin kautta, ehkä pienellä kuvauksella rituaaleista ja aktiviteeteista. Tunnetuimmat ovat Harri Heinon kirjat uskonnollisista yhteisöistä, jotka toimivat pieninä johdantoina eri liikkeiden historiaan, toimintaan ja oppiin Suomessa. Uudempi teos on Pekka Metson ja Esko Ryökkään toimittama ekumeeninen *Kirkkotiedon kirja*, joka toimii samalla periaatteella.<sup>15</sup>

Kielen ja puheen tutkiminen on tuttua nykypäivän uskontotieteessä. Uskonnollisten yhteisöjen pinnallinen tuntemus on usein jo niin laajaa, että löytääkseen mitään uutta, täytyy tutkijan pyrkiä syvemmälle merkityksiin ja sisäisiin suhteisiin. Kertomista ja kertomuksia, narraatiota on tutkittu Suomessa kohtalaisesti, myös kulttuurintutkimuksen parissa. Narratiivista sosiaalipsykologista uskontotieteen tutkimusta ei kuitenkaan ole vielä runsaasti Suomessa tehty. Muuta tutkimusta narratiivisuuden alueelta on jonkin verran, mitä tarpeen mukaan myös käytän. Perinteentutkimuksella on Suomessa pitkä historia ja omat selkeät perinteensä. Tuija Hovin (2007) tutkimus Turun Elämän Sana -seurakunnan jäsenten kerronnasta toimi uskontotieteen avauksena narratiivisen tutkimuksen saralla ja oli apuna myös omassa tutkimuksessani: orientoitumisessa, metodivalinnoissa sekä myös vertailukohtana. Erona Hovin tutkimukseen pohdin myös kerronnan tyyllillistä ja rakenteellista liittymistä suomalaiseen uskonnolliseen kulttuuriin ja maisemaan.

Oma tutkimukseni lähtee sosiaalisen konstruktionismin oletuksesta, minkä mukaan maailma, käsittämämme todellisuus ja merkitykset, ovat sosiaalisessa vuorovaikutuksessa rakentuneita. Sosiaalisella on vaikutusta siihen, mitä tuomme esille ja välitämme. Kokemuksemme vaikuttavat, kun arvioimme uuden kuulijan vastaanottoa ja mitä merkitysrakenteita tämä tuntee. Valitsin narratiivisen tutkimuksen tässä tutkimuksessa, koska halusin keskittyä niihin rakenteisiin, tapoihin ja muotoihin, millä helluntailaisuudessa puhetta – uskosta kertomista – rakennetaan. Jatkossa haluaisin tutkia kieltä laajemminkin, koska etenkin retoriikan tutkimuksella olisi myös paljon

---

<sup>15</sup> Katso esim. Harri Heino 1997: Mihin Suomi tänään usko. WSOY, Helsinki. Sekä Pekka Metso ja Esko Ryökäs (toim.) 2005: Kirkkotiedon kirja. Ekumeeninen johdatus kirkkojen oppiin ja elämään. Kirjapaja, Helsinki. Metson ja Ryökkään toimittama kirja keskittyy kristillisiin kirkkoihin.

annettavaa helluntailaisuuden tutkimuksessa. Helluntailaisen retoriikan tutkimisella olisi myös paljon annettavaa (suomalaisen) uskonnollisuuden tutkimiselle ja uskontotieteelle.

## 2.2 Sosiaalipsykologian viitekehykset

### 2.2.1 Yksilö sosiaalisessa ympäristössä

Uskomisen ja uskonto on sekä yksityistä että sosiaalista. Yksilö elää yhteisesti jaettujen uskomusjärjestelmien (merkitysjärjestelmien) keskellä. Yksilö on kuitenkin kussakin kulttuurissa toimija, jolla on rooleja ja tehtäviä. Vaikka sosiaalinen paine olisi suuri ja yhtenäiskulttuurin oletus vahva, kohdistuvat odotukset edelleen individualiseen yksilöön, joka joko sitoutuu niihin (aktiivisesti tai passiivisesti) tai ottaa riskin tulla leimatuksi erilaiseksi ja yhteisön viholliseksi.

Uskonnollisia ryhmiä on totuttu pitämään yhtenäisinä arvoiltaan, uskomuksiltaan ja mielipiteiltään. Todellisuus on tietenkin monimutkaisempi, mutta yhtenäisyys on silti ryhmien yksi tunnusmerkki ja elinehto. Ryhmien yhtenäisyyttä selittää sekä ryhmän sisäinen että ulkoinen dynamiikka. Sosiologi Zygmunt Baumanin mukaan ”yksimielisyyden, tai ainakin valmiuden päästä yksimielisyyteen, oletetaan olevan yhteisön jäsenten ensisijainen, luonnollinen todellisuus. Yhteisö on ryhmä, jossa ihmisiä yhdistävät tekijät ovat tärkeämpiä kuin mikään mikä saattaisi jakaa sen. Jäsenten väliset erot ovat vähäisiä tai toissijaisia verrattuna heidän olennaiseen – tekisipä mieli sanoa kokonaisvaltaiseen – samankaltaisuuteensa. Yhteisön yhteisyyden ajatellaan olevan *luonnollista*.” (Bauman 1997, 92<sup>16</sup>.)

Ulkoryhmä taas on Baumanille ”juuri se kuvitteellinen vastavoima, jonka sisäryhmä tarvitsee identiteetilleen, eheydelleen, sisäiselle solidaarisuudelleen ja emotionaaliselle tasapainolleen.” Ulkoryhmän määrittelyllä ja rajaamisella määritellään ja rajataan myös itseä. Niin yksilöt kuin ryhmät ja kulttuurit toimivat näin. Niin kauan kuin vakavia vaihtoehtoja ei ole, kulttuuri näyttää luonnolliselta ja toimii luonnon tavoin. Yhtenäiskulttuuri pyrkii luomaan selkeät rajat, välttääkseen kaaoksen. Kulttuuri sekä edistää tätä luotua järjestystä että arvottaa sitä, asettaa oman kulttuurinsa etusijalle toisiin nähden. Bauman käyttää termiä kulttuurinen koodi kuvaamaan sitä painetta, mikä sosiaalisesti säädellyn käyttäytymisen vastaavuuden takaa löytyy. (Bauman 1997, 55, 179–196.)

---

<sup>16</sup> Kursivointi alkuperäinen.

Émile Durkheim näki uskonnon läpeensä sosiaalisena ilmiönä, jossa yhteisesti muotoutuneet tavat ja uskomukset vahvistuivat kollektiiviuden ja kollektiivisen jakamisen kautta henkilökohtaisia uskomuksia paremmin. Hän meni niinkin pitkälle, että puhui kollektiivisista, yliyksilöllisistä representaatioista, jotka ovat muotoutuneet puhtaasti sosiaalisesti, yksilöiden ollessa vain osa yhteistä organismia, yhteisöä. (Durkheim 1915/2008.) Mary Douglas näki uskonnollisten yhteisöjen maailmankuvien perustana pyhän konstruktiot. Samanlainen kategorisointi, luokittelu ja rajanveto toimii yhteiskuntaa ja yhteisöä määriteltäessä. Ryhmän sisäisessä merkitysjärjestelmässä tarvitaan yhteisiä symboleja ja näille yhteisiä selityksiä. Douglasin mukaan ”mitä selvemmin symboli on peräisin inhimillisten kokemustemme yhteisestä varastosta, sitä laajemmin ja varmemmin symboli ymmärretään”. (Douglas 1966/2000, 182.) Kokemuksellisuutta painottavassa uskonnollisuudessa – kuten helluntailaisuudessa – symbolien ja niiden merkitysten voisi näin olettaa olevan vahvoja ja tärkeitä. Pyhän ja maallisen rajat tulisivat näin selkeämmiksi ja tarkemmin varjelluiksi. Durkheimin ja Douglasin huomioissa yhteistä ja merkillepantavaa on jaettujen merkitysten ja konstruktioiden tärkeys ja säilyvyys. Yksilö käyttää laajemmin jaettuja symboleja ja merkityksiä, paitsi tullakseen ymmärretyksi, myös koska ne ovat vahvempia ja elinvoimaisempia kuin erilliset ja individualistiset tulkinnat. Tämä ei sulje pois henkilökohtaisia merkitysrakenteita, mutta ehdottaa, että sosiaalisessa vuorovaikutuksessa yksilöt suosivat kollektiivisiä merkityksiä ja rakenteita. Näin puheessa sosiaaliset muodot olisivat ensimmäisellä sijalla. Niiden ehdoilla ja niitä hyväksi käyttäen – niihin peilaten – yksilö voi pyrkiä esittämään omia näkemyksiään.

Yhteisesti jaetut uskonkappaleet ja uskonnonharjoittamisen perinteet ovat myös yksilön ainutlaatuisen kokemusmaailman osia. Yksilö joko sitoutuu niihin tai joutuu määrittämään suhteensa jaettuun uskontojärjestelmään erikseen. Tämä tapahtuu myös kielen avulla, yksilön puntaroidessa yhteisiä arvoja ja merkityksiä, uusintaen ja välittäen niitä arjessa. Ihminen ei ole yksin. Koska jokainen yksilö on ainutlaatuinen kokonaisuus, ei toinen yksilö ymmärrä häntä ilman yhteistä kieltä, kommunikointitapaa ja jaettuja tapoja, tunteita, arvoja ja merkityksiä. Jokaisen ihmisen tulkintaan vaikuttaa erilainen muuttuvien tekijöiden kokonaisuus. Mutta riittävän yhdenmukaisuuden – tai yhteisymmärryksen käytettävästä muodosta – saavuttamisella yhteiselo ja yhteistyö on mahdollista, ilman turhia väärinkäsityksiä ja vaikeuksia.

Yksilöiden erilaisuus ei estä samaan kulttuuriin sopeutumista. Ruth Benedict selitti tämän onnistuvan, koska ihmisen perintöaines on riittävän taipuisaa.

Vaikka yhteisön jäsenille yhteiset tavat ovat kulttuurisen, ei biologisen, kehityksen tuotetta, pystyvät myös perimältään erilaiset ihmiset sopeutumaan niihin. Kaikkien kohdalla ei sopeutuminen luonnollisesti onnistu yhtä hyvin, jolloin joko yksilö (tukahduttaessaan luonnollisia reaktioitaan) tai yhteisö (kohdatessaan poikkeuksen) kokee tilanteen epämukavaksi. Tietyllä tavalla tilanteisiin reagoiva yksilö voi toisessa kulttuurissa olla hyljeksitty, mutta toisessa normaali. (Benedict 1938/1966, 200–220.) Samaa linjaa edustavat nykyiset psykologiset tutkimukset, muun muassa Liisa Keltikangas-Järvisen tutkimukset temperamentista. Temperamentti on lyhyesti ilmaistuna ”ihmisen myöhemmän persoonallisuuden varhainen, biologinen perusta”, ”joukko synnynnäisiä taipumuksia tai valmiuksia”. Temperamentin ja ympäristön korrelaatiota Keltikangas-Järvinen määrittää passiivisella, reaktiivisella ja aktiivisella korrelaatiolla. Reaktiivinen korrelaatio tapahtuu, kun yksilöä yritetään sopeuttaa yhteisöön, kun taas aktiivisessa korrelaatioissa yksilö hakeutuu temperamentilleen suotuisaan ympäristöön. Kulttuuri ja sen jäsenet pyrkivät vaikuttamaan yhteisiä reaktioita. Mutta myös yksilö joutuu ottamaan kantaa niin tapoihin kuin omaan, muotoutuvaan persoonallisuuteensa. (Keltikangas-Järvinen 2004, 36, 109–142, 236–256.)

Kulttuurintutkijat, psykologit ja sosiologit ovat jo kauan käsitelleet ihmistä sosiaalisena olentona. Mutta kuinka paljon sosiaalinen vaikuttaa ihmisen toimintaan? Onko ihminen sosiaalisen ympäristönsä vanki, jolloin hänen ajattelunsa ja puheensa määräytyvät sosiaalisen ja menneen perusteella? Pystyykö ihminen itsenäisiin päätöksiin ja tekoihin, vai ohjaavatko häntä sosiaaliset mallit ja vaikutteet?

Yhtenäiskulttuuri on ollut etenkin länsimaissa koetuksella viimeisinä vuosikymmeninä. Baumanin mukaan postmodernin ihmisen minä- ja maailmakäsitys ei muovaudu pitkäjänteisten elämänprojektien ja pysyvien, oman perinteen arvojen mukaan. Sen sijaan identiteetti ja maailmankuva rekonstruoidaan lyhytaikaisista välivaiheista ja osista, erilaisista symbolisista merkeistä. Baumanin mukaan ”valinnanvapautta rajoittaa vain se, kuinka helposti tällaisia merkkejä on saatavilla ja kuinka vaivattomasti ne voi omaksua”. Myöhemmin hän on kuvannut tätä vapaampaa identiteetin ja perinteen muovautumista termillä notkea moderni. Uskontotieteen puolella Teemu Taira on jalostanut termiä muotoon notkea uskonto. Kolmannen vuosituhatosen uskonnollinen ihminen ei välttämättä sitoudu yhteen uskonnolliseen perinteeseen, vaan saattaa valita vaikutteita omien päämääriensä mukaan. (Bauman 1996, 202; Bauman 2002; Taira 2006.) Uskonnolliset ryhmät pyrkivät silti edelleen

säilyttämään omaa erityislaatuaan, vaikka joutuisivatkin vastaamaan muuttuvaan yhteiskuntaan muuttamalla myös itse. Rajojen madaltuessa ne merkitykset ja vaikutteet, joihin yksilö saattaa sitoutua, ovat edelleen sosiaalisesti vaikuttuneita ja muovautuneita. Ja myös yksilön oma etsintä ja uskonnollisuuden rakentaminen on notkean modernin trendin vaikuttama.

Tässä tutkielmassa olen ensisijaisesti kiinnostunut sosiaalisen vaikutuksesta ajatteluun ja kieleen, vaikka käyttäytyminen ja tavat eivät ole niistä erossa. Tarkemmin sanottuna, olen kiinnostunut sosiaalisen ja kielen yhteistoiminnasta, siitä, miten yksilö käyttää kieltään sosiaalisessa ympäristössä ja miten sosiaalinen ympäristö muokkaa yksilön kieltä siinä ja siitä puhuttaessa.

### **2.2.2 Yksilö jaetun tiedon käyttäjänä**

William James jakoi yksilön itsen (self) subjektiin ja objektiin, tietäjään ja tiedettävään. Subjektiminä pysyi hänen mukaansa muuttumattomana, kun taas objektiminä – käytännössä yksilön minäkuva – oli jatkuvassa muutoksessa. Objektiminä ei Jamesin mielestä rajoittunut myöskään yksilön omaan havainnointiin, vaan siihen vaikutti myös ympäristö sekä toiset ja heidän näkemyksensä. Sosiaalisen toisen kanssa yksilö myös pyrkii yhteisiin merkityksiin ympäröivästä maailmasta neuvottelemalla. Näin merkitykset ovat enemmän välitettyjä todisteluita kuin puhtaita totuuksia. (Franzoi 2006, 56–58; James 1890, 291–295; Valsiner ja Van der Veer 2000, 203.)

Myös George Herbert Mead näki yksilön itsen objektina yksilölle itselleen. Tämän objektin tarkastelun kautta yksilö kehittyy ja muovaa kuvaa itsestään. Meadin mukaan yksilön itsekäsitys kehittyy symbolien käytön ja roolien ottamisen myötä. Tämä tarkoitti käytännössä toisen osaan ja näkökantaan asettumista, jolloin symboleita ymmärtääkseen myös ajattelutapa ja mieli täytyi olla sosiaalisen läpikyllästämä. (Blumer 1969, 62; Franzoi 2006, 56; Mead 1934.) Yksilön roolinotto ja minäkuvan muodostus, ylläpito ja muuttaminen tapahtuu tämän jatkuvan prosessin vaikutuksessa, jossa yksilö tarkastelee muita, heidän asemiaan ja roolejaan sekä asenteita ja suhtautumista yksilöön itseän.

Yksilön objektiivisuus itselleen oli tärkeä käsite myös Pierre Janet’lle ja Lev Vygotskille, kun he määrittivät ihmisen itsetietoisuuden ja minäkuvan kehittymistä. Pierre Janet’n mukaan kaikki mentaaliset teot ovat alkuperältään sosiaalisia. Hän esitti persoonallisuuden muodostumisen kaavan, joka on tullut paremmin tunnetuksi Lev

Vygotskin kautta. Sen mukaan lapsi muodostaa ensin kuvan muista, jonka jälkeen hän peilaa itseään edelleen muiden kautta. Näin lapsen muodostama kuva itsestä sisältää aina vertailun ympäristöön ja toisiin ihmisiin. Minä erillisenä muusta ympäristöstä syntyy vasta kun on muodostettu kuva muista. Oman identiteetin määrittelemisessä käytetään apuna sosiaalista toista myös ryhmätasolla. Meitä ei ole ilman käsitystä muista. Janet'n mukaan ihmisen ajattelun kehitys ohjautuu sosiaalisten tarpeiden mukaan, tarpeesta ymmärtää ja kommunikoida. Hänen psykologiansa lähtökohta oli ihmisen toiminnassa, ei yksilöllisessä ajattelussa. (Bauman 1997; Valsiner ja Van der Veer 2000, 118–124; Vygotski 1934/1982.)

Vygotskin mukaan ihmisen toimiessa sosiaalisessa ympäristössä, kieli näyttäytyy ensisijaisena kulttuurisena välineenä. Kulttuuriset välineet auttavat hänen mukaansa ihmistä kehittämään primitiivistä käytöstä ja ajattelua. Vygotski jakoi mentaaliset prosessit alempiin ja ylempiin, ylempien ollessa alemmista kehittyneitä. Kehittymisellä hän tarkoitti muuttumista, prosessien tuleamista kulttuurisiksi, sosiaalisiksi, välitetyiksi ja sisäistetyiksi. Tästä esimerkkinä hän mainitsi kulttuuriset tavat päätellä ja kehittää muistitaitoja, sekä sosiaaliset, erotetut ja merkitykselliset tavat. Vygotskin mukaan kaikki korkeammat mentaaliset prosessit toimivat ärsyke-vastauslakien mukaan. Vaikka ihminen pystyy muuttamaan olosuhteitaan ja päättämään käytöksestään, vaikuttavat ympäristön ärsykkeet edelleen. Ympäristön ärsykkeet taas elävät sosiaalisessa vuorovaikutuksessa ja ovat sosiaalisesti muotoutuneita. Yhteisössä elävälle yksilölle tämä tarkoittaa, että hän kehittyy ja toimii käyttäen sosiaalisen toisen kautta saatuja välineitä. Janet'n muokkaamaa linjaa seuraten Vygotski katsoi lapsen kielen ja persoonan kehittyvän sosiaalisessa vuorovaikutuksessa. (Valsiner ja Van der Veer 2000, 334, 366, 369; Vygotski 1934/1982.)

Kehityopsykologiassa on tutkittu paljon sosiaalisen ympäristön vaikutusta lapsen kehitykseen. Sosialisaatio on tärkeä osa lapsen kehitystä, koska sen kautta hän oppii yhteisönsä tapoja ja merkityksiä, mitä eri asioille on ympäristössä annettu. Lapsi oppii tapoja ja merkityksiä niin vanhemmiltaan, sisaruksiltaan, vertaisiltaan, kuin kaikilta, joilla on sosiaalinen kontakti häneen. Vygotskin ajattelun mukaisesti myös kielellinen kehitys nähdään sosiaalisessa vuorovaikutuksessa muovautuneena. Kielen kautta merkityksiä paitsi opitaan, myös ymmärretään ja välitetään. Kasvaessaan ja elinpiiriään laajentaessaan ihminen sosiaalistuu uusiin viiteryhmiin. Eri ryhmien kielelliset ja kulttuuriset käytännöt eroavat toisistaan, jolloin yksilön täytyy oppia kommunikoidaan ja toimimaan kulloisessakin tilanteessa ryhmään sopivalla tavalla.

Puhuessaan toiseen ryhmään identifioituista yksilön arvoista puhuja pyrkii välittämään viestinsä paitsi alkuperäisessä ryhmässä oppimallaan tavalla, myös kohderyhmässä ymmärrettävällä tavalla. (Salmivalli 2005.)

Kielellä on suuri rooli myös kognitiivisessa toiminnassa, kuten Alan Baddeley on työmuistia käsittelevässä teoretisoinnissaan osoittanut. Ihminen koodaa visuaalisia ärsykeitä kielelliseksi informaatioksi. Sosiaalisessa vuorovaikutuksessa hän pyrkii yksinkertaiseen ja vaivattomaan kommunikointiin, minkä johdosta opittuja, automatisoituneita toimintoja ja itsestäänselviä väitteitä ja merkityksiä ei koeta tarpeelliseksi selittää. (Baddeley 1997.)

George Herbert Meadin perintöä jatkavan symbolisen interaktionismin mukaan ”kielen oppimisen myötä ihmisistä tulee sosiaalisten yhteisöjen jäseniä, joiden toiminta perustuu kulttuuriin ja joiden toiminnassa välittyy historia.” Ihmisen vuorovaikutus toisiin tapahtuu kieleen perustuvan yhteisen ja jaetun symbolijärjestelmän avulla. (Kuusela 2007, 51.) Herbert Blumer kehitti symbolisen interaktionismin teoriaa Meadin oppien innoittamana. Hänen teoretisointinsa tukeutui kolmeen lähtökohtaan. Ensimmäisen kohdan mukaan ihmiset toimivat sen pohjalta, mitä merkitystä asioilla heille on. Toiseksi nämä merkitykset nousevat tai muodostuvat sosiaalisessa interaktiossa toisten kanssa. Kolmannen kohdan mukaan yksilö muovaa ja käsittelee merkityksiä edelleen tulkintaprosessien kautta. Edelleen Blumer listasi neljä symbolisen interaktionismin käsitystä: 1. ihmiset, jotka toimivat maailmaansa muodostavien objektien merkitysten pohjalta, 2. assosiaatiot, joiden pohjalta ihmiset välittävät ja tulkitsevat merkkejä, 3. sosiaaliset teot, jotka rakennetaan prosessissa, jossa toimijat huomioivat, tulkitsevat ja arvioivat kohtaamiaan asioita ja 4. kompleksit tekojen väliset linkit, jotka muodostavat sosiaaliset organismit. Sosiaalinen interaktionismi näkee merkitykset sosiaalisina tuotteina, mutta yksilön niiden tulkitsijana ja käyttäjänä. (Blumer 1969, 2, 5, 50.)

Serge Moscovicin mukaan sosiaaliset representaatiot ovat merkittävässä osassa sosiaalista vuorovaikutusta, toimintaa ja merkityksellistämistä. Sosiaalisilla representaatioilla hän tarkoitti merkityksellistäviä kokonaisuuksia, koodattua informaatiota jostakin, jota käytetään sosiaalisessa tilanteessa. Niiden avulla ja opastuksella yksilö rakentaa tulkintoja elämän tapahtumista. Sosiaaliset representaatiot tarjoavat yksilölle myös sosiaalisesti ohjatun torjuntamallin. Moscovicin yksilö ei ole sosiaalisen vanki, vaan kykenevä käyttämään representaatioita itsenäisesti, vaikka toimiikin niiden raameissa, voidakseen toimia ympäristössään. Yksilö on myös itse osa

representaatioiden kehitystä. Sosiaaliset representaatiot toimivat linkkinä sosiaalisesti muodostuneen ja arvosuuntautuneen tiedon sekä uusien konstruktioiden tarpeen välillä. Muuttuvassa ympäristössä niiden avulla luodaan sosiaalisesti merkityksekkäs maailma. (Valsiner ja Van der Veer 2000, 409–411.)

Toinen lähes samanlainen tapa lähestyä yhteisesti jaettua ja sosiaalisesti käytettyä tietoa ovat kulttuuriset mallit. Matti Kamppisen määritelmän mukaan kulttuuriset mallit ovat ”representaatiojärjestelmiä, joiden avulla kognitiiviset järjestelmät, esimerkiksi ihmiset, järjestävät todellisuutta” (Kamppinen 1995, 57). Kielelliset representaatiot sisältävät paljon kulttuurisia ominaispiirteitä, vaikutuksia tietyistä tavoista. Kulttuuriin malleihin on sisällytetty tietoa, jonka ymmärtämällä kommunikointi helpottuu ja nopeutuu. Erilaiset tavat ovat eri kulttuureissa merkityksellisiä ja mielekkäitä, mutta toisissa tuntemattomia ja outoja. Kulttuuriset mallit eivät ole ainoastaan sosiaalisesti jaettuja, vaan myös kontekstuaalisesti jaettuja. (Shore 1996, 311–315.) Myös Clifford Geertzin kulttuurin käsite tavoittelee samaa kaavaa. Hänelle kulttuuri tarkoittaa ”merkitysten historiallisesti välittyvää kaavaa, joka ilmenee symboleissa, so. perittyjen, symbolisin muodoin ilmaistavien käsitteiden järjestelmänä” (Geertz 1986, 91).

Dan Sperberin kannattama representaatioiden epidemiologinen malli selittää kulttuuristen representaatioiden selviämistä ja leviämistä yksilön sisäisillä sekä yksilöiden välisillä mekanismeilla. Yleisen makromekanismien sijasta kulttuuriset representaatiot toimivat lukuisten mikromekanismien kulloisessakin kokoonpanossa. Yksilöiden erilaisuus vaatii kulloinkin erilaista mekanismien yhteispeliä, mutta yksilöiden samankaltaisuus taas mahdollistaa yhteisen ja ymmärrettävän kommunikointitavan löytämisen. (Sperber 1996.)

Ihmisen käyttäytymistä ja ajattelua on pyritty selittämään monilla muillakin tavoilla. Sosialisatioteorioiden kautta on pyritty ymmärtämään sosialisatiota. Sosiaalisen vaihdon teorian mukaan ihminen pyrkii maksimoimaan voittonsa sosiaalisissa suhteissaan, kun taas sosiaalisen vertailun teorian mukaan vertailu johtaa yhteisten näkemysten syntymiseen ja niistä tulee yksilön näkemyksiä. Sosiaalisen dissonanssin teorian mukaan ihminen hakeutuu suotuisiin kontakteihin ylläpitääkseen ristiriidatonta maailmaa. Sosiaalinen konstruktionismi on kehittynyt vastakohtana teorioille jotka johtavat sosiaalisuuden muodot yksilön motiiveista käsin. (Myllyniemi 1998, 63–69.) Teoriat eivät joka kohdassa riitele keskenään, minkä johdosta niiden avulla voidaan myös selittää sosiaalisuuden eri muotoja ja funktioita.



Eri teorit auttavat myös kehittämään toisiaan, niiden osoittaessa ja paikantaessa aiemmat puutteet.

### **2.2.3 Yksilö ja sosiaalinen konstruktionismi**

Sosiaalinen konstruktionismi ei ole selkeästi määritelty teoria, josta löytyisi yksityiskohtaisia oppaita. Sen sijaan on parempi puhua suuntauksesta, jonka perusajatuksena on sosiaalinen todellisuus ja ihmisten vuorovaikutuksissa elävät merkitykset. Riippuen kannattajasta, sosiaalisen konstruktionismin piiriin voidaan laskea niin Michel Foucault'n, Pierre Bourdieun, Peter L. Bergerin ja Thomas Luckmannin, kuin George Herbert Meadin teoretisoinnit ja kirjoitukset. Suuntauksen eri kannattajat erottuvat myös sen suhteen, mikä rooli yksilölle sosiaalisessa prosessissa annetaan. (Kuusela 2002, 51.)

Teoriat ja suuntaukset syntyvät harvoin tyhjästä, vaan niiden taustalla on yleensä pitkä historia tutkimuksia, ajatuksia, teorioita ja hypoteeseja. Sosiaalisen konstruktionismin ajatuksen syntyyn on vaikuttanut luonnollisesti ajatus ihmisen sosiaalisuudesta, kuten myös (lapsen) kehityksessä tapahtuvan ympäröivään maailmaan sosiaalistumisen tutkiminen. Näin jo edellä mainitut kehityskulut ovat vaikuttaneet ja vaikuttavat sosiaalisen konstruktionismin suuntauksen kehittymisessä.

Sosiaalisen konstruktionismin parissa ihminen käsitetään yleensä osana konstruktioiden rakentamista, ei sosiaalisen vankina, jolloin merkitykset olisivat aina annettuja. Merkitykset muovautuvat yhteisessä vuorovaikutuksessa ja niitä käytetään aina kunkin tilanteen vaativalla tavalla. Koska ihminen on osa useita sosiaalisia viitekehyksiä, joutuu hän luovimaan ja sovittamaan kommunikointiaan siirtyessään uuteen tilanteeseen. Tämä on kuitenkin opittu sosiaalisten taitojen oppimisen myötä ja toistojen lisääntyessä niin automaattiseksi toiminnaksi, ettei ihminen sitä yleensä ajattele. Silti itse kukin huomaa kohtaavansa usein tilanteita, joissa yksilön täytyy tietoisesti pyrkiä selittämään hänelle yksinkertaisia asioita, koska kommunikoinnin toinen osapuoli on tulkinnut tilanteen toisin.

Kyetäkseen ymmärtämään ympäristöään ja kommunikoimaan siinä tarvitsee yksilön oppia riittävästi relevanteja sosiaalisia taitoja ja sosiaalista tietoa. Sosiaalista oppimista kutsutaan myös sosialisatioksi ja kulttuuriseksi oppimiseksi. Ensimmäinen sosialisatioprosessi alkaa syntymästä. Varttuessaan yksilö kohtaa tai tulee tuntemaan muitakin yhteisöjä ja kulttuureita kuin sen mihin on syntynyt. Jos hän

tulee osalliseksi jostakin niistä, täytyy hänen oppia sen ryhmän erityispiirteet, eli sosiaalistua siihen viiteryhmään. Peter L. Berger ja Thomas Luckmann puhuvat yhteisön yhteisestä symboliuniversumista, jota käyttäen sosiaalinen toiminta kyetään ymmärtämään. Siirryttäessä toiseen ryhmään, on kommunikaation onnistumiseksi tärkeää ymmärtää sen symboliuniversumi ja osata käyttää sitä. Merkitysjärjestelmät omaksutaan ja opitaan sosiaalisessa kontekstissa. Yhteisön merkitysjärjestelmät eivät ole staattisia vaan muuttuvat vuorovaikutuksessa, historian ja tarpeiden mukaan. Merkitykselliset toiset vaikuttavat siihen, mitkä merkitykset ja merkitysjärjestelmät omaksutaan ja mitkä aktivoituvat kussakin kontekstissa. Yksilö voi rakentaa merkitysjärjestelmänsä useiden sosiaalisten verkostojen risteyksessä, mutta tietyssä ympäristössä kaikki selitykset ja kommunikointitavat eivät ole yhtä ymmärrettäviä, tai joskus edes hyväksytyjä. Ryhmäpaine muovaa samankaltaisuutta, mutta yleensä vetämällä, yksilön halutessa olla ja toimia ryhmän tavalla<sup>17</sup>. Voimakkaimmillaan samaistumisen paine on varhaisnuoruudessa, josta kasvettaessa autonomia ja yksilölliset erot lisääntyvät. Tämä ei kuitenkaan tarkoita sosiaalisen ulottuvuuden katoamista. (Berger ja Luckmann 1994; Franzoi 2006; McGuire 2002; Salmivalli 2005.)

Derek Edwards käsittelee tietoa ja todellisuutta kulttuurisina kategorioina, sosiaalisissa käytännöissä muovautuvina diskursseina. Tiedon ja todellisuuden ymmärtäminen sosiaalisesti rakentuneeksi ei tarkoita yksilön oman tahdon ja merkityksellistämisen kieltämistä. Kieli nähdään sosiaalisen konstruktionismin näkökulmasta ensisijaisesti sosiaalisena toimintana ja vuorovaikutuksena, yhteisten merkitysten muodostamisena, kliinisen informaation välittämisen sijasta. Sosiaalisessa ympäristössä yksilö kommunikoi opittujen skriptien ja merkitysjärjestelmien mukaisesti, rakentaen arjesta merkityksellistä kokonaisuutta, vuorovaikutuksessa toisten kanssa. (Edwards 1997, 52, 136–137, 163–164.) Hall ja Foucault muistuttavat diskurssien kytköksestä valtaan. Esitettyjen diskurssien pääpaino ei tällöin ole asioiden totuudellisuudessa vaan toiminnassa. Kuka saa määrittää asialle minkälaisen merkityksen. Diskurssien kautta myös valtaa voidaan määrätä ja jakaa. (Foucault 1969/1972; Hall 1999, 100–104.)

---

<sup>17</sup> Ryhmäpaine on tutkimusten mukaan ensisijaisesti positiivista, jolloin painetta koetaan enemmän yksilön puolelta ryhmän sosiaalisesti hyväksytyyn käytökseen. Paine ei yleensä ole työntävää, johonkin aktiivisesti pakottavaa, vaan ensisijaisesti vetävää, jolloin yksilö haluaa toimia viiteryhmän tavoin ja muokkaa omaa toimintaansa sen mukaisesti. (Franzoi 2006; Salmivalli 2005.)

Ihminen on selittävä olento. Kulttuurit tarjoavat jäsenilleen merkityskarttoja, jotka tekevät maailmaa ymmärrettäväksi ja jotka aktuaalistuvat käyttäytymismalleissa ja tavoissa. Intersubjektiiivisina instrumentteina kulttuuriset merkitykset elävät vuorovaikutuksessa, eikä niitä olisi ilman sitä. Kielen kautta ihminen tekee maailmaa merkitykselliseksi ja jäsentää sitä yhdessä toisten kanssa, neuvotellen kussakin tilanteessa riittävän yhdenmukaisuuden. (Lehtonen 1996, 16–18, 33.)

Konstruktionistiseen käsitykseen kuuluu ajatus tiedosta sosiaalisesti neuvoteltua. Pirjo Nikanderin mukaan ”lähtökohtana on kielenkäytön ymmärtäminen aktiiviseksi sosiaalisesti toiminnaksi, jonka kautta puheen kohteena olevat ilmiöt saavat muotonsa ja jonka kautta sosiaalisesti jaettu tieto paitsi rakennetaan, myös uusinnetaan. Tiedon sosiaalinen määrittäminen ja neuvottelu – sosiaalinen epistemologia – tarkoittavat tietämisen tapojemme sitoutumista kielelliseen toimintaan, paikallisiin puheakteihin, kielipeleihin ja vuorovaikutukseen”. (Nikander 2001, 282–283.)

Eri viiteryhmien välillä sukkuoivan yksilön sosiaalisesti muodostuneesta minästä tulee sosiaalisten stimulaatioiden miehittäjä. Välillä yksilö muistuttaakin identiteettikameleonttia, joka sopeutuu uusiin tilanteisiin. Eri tilanteissa yksilö hyväksyy ja käyttää eri faktoja (sosiaalisesti neuvoteltua tietoa ja itsestäänselvyyksiä). Sosiaalinen kontrolli ohjaa (kulloisenkin määräävyyden mukaan) yksilöä ryhmässä. Yksilön pysyvää minäkäsitystä paremmin tilannetta kuvaa Gergenin käyttämä termi relationaalinen itse (relational self), joka kuvaa suhteiden vaikutusta kulloiseenkin representaatioon. Symbolisen interaktion teoriasuunnan kannattajat tosin näkevät eräänlaisen ylemmän minän ohjaavan yksilön eri presentaatioita. Yksilön autenttisen itsen ja muuttuvien ja suhteellisten representaatioiden kysymykset ja suhteet ovat edelleen kiistanalaisia ja vailla selkeää vastausmallia. Kognitiivisten prosessien ja kykyjen vielä kehittyessä nuori joutuu usein kriisiin, kun hän huomaa käyttäytyvänsä eri tilanteissa eri tavoin. Yhtenäisen representaation puutteeseen osataan kuitenkin sopeutua kognitiivisten prosessien kehittyessä. Aikuiselle eri tavat olla ja puhua eri tilanteissa ja viiteryhmissä ovat harjaantumisen ja tottumisen kautta tulleet jo (enemmän tai vähemmän) itsestäänselvyyksiksi. (Augoustinos et.al. 2006, 217–224; Gergen 1999; 2001; Harter 2001; Nikander 2001.)

Peter L. Bergerin mukaan uskonto auttaa ylläpitämään sosiaalisesti rakennettua maailmaa. Sen merkitysjärjestelmien kautta eri elämän alueet – marginaaliset ja ristiriitaisetkin – voidaan ymmärtää ja suhteuttaa koko maailmankuvaan. Samalla tietty uskonnollinen maailmankuva on riippuvainen siitä

sosiaalisesta tavasta ymmärtää ja rakentaa todellisuudesta ymmärrettävä kokonaisuus. Maailmankuvan legitimointi ja säilyttämisen tarve kasvaa tilanteissa joissa jaetut merkitykset kyseenalaistetaan. Sama legitimointiprosessi ja oman reviiirin puolustaminen toistuu kaikissa yhteisöissä, ei ainoastaan uskonnoissa, kun yhteisö tai sen merkitykset ja arvot haastetaan. Puolustaminen ja legitimointi tapahtuu yhteisön vuorovaikutuksessa kielen välityksellä. (Berger 1967, 42–47.) Teoriasuuntauksen mukaisesti sosiaalinen vaikuttaa ihmiseen, hänen ajatteluunsa ja käyttäytymiseensä motiiveista ja päämääristä riippumatta. Kuinka paljon se vaikuttaa, on jo toinen kysymys. Konversio<sup>18</sup> voidaan selittää (ainakin joissakin tapauksissa) yksilön, olosuhteiden ja yhteisön vuorovaikutusprosessiksi, mutta siitä ja vakaumuksesta kertomisen muoto on enemmän sosiaalisesti muotoutunut, vaikka heijastaisikin vakaumusta, johon yksilö on suuntautunut omilla teoillaan (Hovi 2007). Yksilö voi tuoda omia aatteitaan puheessa esille, mutta tällöinkin sosiaalinen konstruktionismi näkee argumentoitavan määräytyvän – tai ainakin muokkautuvan – sosiaalisen ympäristön mukaan. Pystyäkseen kritisoimaan tiettyä yhteisöä heille ymmärrettävällä tavalla, täytyy kritiikkiä muovata sen mukaiseksi.

Tiede ei olisi tiedettä ilman kritiikkiä. Sosiaalisen konstruktionismin suuntauksen suosijoita on kritisoitu liiasta relativismista ja yksinkertaistamisesta. Kuten Ian Hacking viittaa, historian, sosiaalisen ehdollistumisen ja valitun käyttäytymisen yhteistoimintaa on vaikea nähdä konstruktiona. Sosiaalisuuden korostus taas voi luoda mielikuvaa prosessista ja todellisuudesta, jossa yksilön teoilla ei ole mitään vaikutusta. Sosiaalisen konstruktionismin suosiota kriitikot selittävät joissakin tapauksissa presosiaalisen persoonan myytin murtumisella. (Hacking 1999, 15.)

Sosiaalinen konstruktionismi ei tarkoita fyysisen maailman ja luonnonlakien tai yhteiskunnallisten ja poliittisten arvojen kieltämistä ja korvaamista muuttuvalla todellisuudella. Vesi (H<sub>2</sub>O) on väritöntä ja nestemäistä siitä huolimatta, että puhumme sinisestä järven pinnasta. Jaetut kielikuvat ja mielipiteet tuovat luontoa lähemmäksi ja konkreettisemmaksi. Ihmisen kokemukset ja tunteet tuntuvat subjektiivisilta (ja yksilölle sitä ovatkin), mutta niistä puhuminen nojaa jaettuihin malleihin ja ohjautuu esimerkiksi perinteiden ja häveliäisyyden vaikutuksesta. Konstruktioiden tutkimisessa suuntaus ei ota kantaa niiden 'hyvyyteen' tai 'pahuuteen', vaan pyrkii selvittämään, miten ja minkälaiseksi puheet ja niistä hahmottuvat arvot ovat

---

<sup>18</sup> Konversio tarkoittaa kääntymistä, tässä uskonnollista kääntymistä, uskonratkaisua, uuden uskonnollisen vakaumuksen tai suunnan valintaa.

muotoutuneet. Riippuen painotuksesta tutkija voi keskittyä rakentumisen historiaan tai senhetkisiin kytköksiin. Arkielämää havainnoidessa voimme nähdä, ettei konstruktioita luoda mielivaltaisesti, eikä niistä seuraa hahmotonta maailmaa. Konstruktiot ovat suhteellisen pysyviä, mikä on yksi niiden elinehdoista. Niiden täytyy myös olla ymmärrettäviä ja merkityksellisiä, koska ne hahmottavat maailmaa ja asettavat rajoja. Diskursseissa muodostuneet tavat puhua eri asioista menestyvät ja välittyvät sosiaalisessa ympäristössä merkityksellisinä sisäistäjilleen. (Gergen 1999; 2001.)

Merkitysten sosiaalinen rakentuminen uskontojen diskursseissa tapahtuu monella tasolla. Helluntailaisuuden oppien diskurssiivisuus on korostunutta, kun liikkeen sisällä on haluttu tehdä selkeä ero kirkollisuudeksi kutsuttuihin kirjattuihin opinkappaleisiin. Keskeiset linjaukset rakentuivat helluntaiystävien yhteisissä keskusteluissa<sup>19</sup>. Monet tunnuspiirteet ja tavat ovat muodostuneet jo pidemmän historian aikana, ammentaen merkityksiä rakentuvasta symbolivarastosta. Luterilaisten herätysliikkeiden traditiot ja puhuvat muodostivat osan siitä pohjasta, mille helluntailaista uskonnollisuutta rakennettiin. Rituaaleista otettiin tuttuja elementtejä, joiden päälle rakennettiin oman identiteetin takaavia merkityksiä. Arkitasolla me ja muut -asetelma antoi diskurssiivisen pohjan muodostaa oma uskonnollinen ryhmäidentiteetti. Kun seurakunnat kokoontuivat tiiviisti yhteen ja jäseniä yhdisti halu erottautua, oli kieli luonnollinen väylä eron osoittamiseen. Merkityksellisistä asioista haluttiin myös puhua ja kertoa. Pienissä yhteisöissä paljon puhutut asiat tulevat sekä itsestäänselvyyksiksi että jaetuiksi merkityksellisiksi osiksi yhteisön diskurssia.

## **2.3 Narratiivinen tutkimus**

### **2.3.1 Narratiivisuus ihmiselle ominaisena käyttäytymisenä**

Narratiivi ja narratiivisuus tarkoittavat yksinkertaisimmillaan kertomusta ja kerronnallisuutta. Narratiivista tutkimusta voidaan kutsua myös narratologiaksi, vaikka jotkut tekevätkin tarkempia erotteluja eri alojen ja perinteiden välillä. Narratologia voidaan ymmärtää myös omana tutkimusalanaan. Tom Sjöblom määrittelee narratiivit kognitiivisen määritelmän mukaisesti mielen representaatioiksi, joiden avulla tulkitaan todellisuutta, ja narratiivisuuden mielenprosessiksi, joka mahdollistaa narratiivien

---

<sup>19</sup> Tästä historiasta lisää luvussa kolme.

muodostumisen (Sjöblom 2008, 64–65). Laajemmassa ja väljemmässä merkityksessä narratiivit ovat ihmisen kertomaa ja välittämää puhetta, eteneväksi esitykseksi rakentuvaa tekstiä. Kansanperinteen välittämisessä välittäjä ei itse määritä kerronnan varsinaista sisältöä, jolloin tutkimuskohteena on usein sisältö. Arkipuheen narratiivinen tutkiminen sen sijaan keskittyy (kognitiivisen tradition mukaisesti) kerronnan rakentumiseen ja rakenteisiin.

Arkipuheessa narratiivisuus on yleistä tilanteissa joissa halutaan viestiä jotain tärkeää mutta abstraktia, agentitonta ja monimutkaista. Esimerkiksi evoluutiosta muodostetaan kertomus, ymmärrettävämpi ja lähestyttävämpi kokonaisuus. Richard Dawkins pyrkii kirjojensa ja puheidensa kautta rakentamaan evoluutiosta inhimillisen toimijan, jossa 'itseks geeni' toimii, ei sattuman ohjatessa, vaan koska näin täytyi tapahtua<sup>20</sup>. Näin arkikokemuksen ulottumattomissa olevasta evoluutiosta muodostetaan kertomus, ymmärrettävämpi ja lähestyttävämpi entiteetti. Samalla tavalla Jumalasta puhuminen muodostuu yleensä kertomukseksi, koska oma kokemus ei ole ihmismielelle tarpeeksi konkreettinen.<sup>21</sup> (Abbott 2003, 144–146.)

H. Porter Abbottin mukaan ”narratiivi on pääasiallinen keino, miten lajimme organisoi ymmärrystään ajasta”.<sup>22</sup> Narratiivisuutta löytyy kaikista ihmisen elämän representaatioista. Narratiiveilla representoidaan, merkityksellistetään ja paikallistetaan visuo-spatiaalista ja ajallista maailmaa. Lineaarisen ajan sijasta narratiivit keskittyvät tapahtumiin, joilla aikaa jäsennetään. Visuaalisen ärsykkeen tiiviistä yhteydestä kieleen on kirjoittanut muun muassa Alan Baddeley (1997). Ennen korkeampia kognitiivisia prosesseja kuva työstetään sanoiksi työmuistissa. Visuaalisuuden ja sanojen yhteys ihmisen ajattelussa näkyy muussakin kuin muistitoimintojen prosesseissa. Kuvan nähdessään ihminen alkaa muodostamaan siitä kertomusta, vaikka ei vielä tietäisikään sen tarinaa (Abbott 2002, 3–4). Seuraava kuva toimii tästä esimerkkinä.

---

<sup>20</sup> Termi 'itseks geeni' viittaa tässä sekä Dawkinsin kirjaan *The Selfish Gene* (Geenin itsekkyyden 1976/1993, Arthouse) ja Dawkinsin haastatteluihin: esimerkiksi BBC 2:n Newsnight 26.9.2006, missä hän selittää evoluutiota ja esittelee kirjaansa *Jumalharha* (2006, Terra Cognita).

<sup>21</sup> Dawkinsin populaari tyyli ei sovi kaikille tiedemiehille, koska se antaa myös mahdollisuuden lukuisiin tulkintoihin.

<sup>22</sup> Kirjoittajan suomennos.



Kuva 1. Caravaggio (1606): Emmauksen ateria. Pinacoteca di Brera, Milano.

Kuva 1 toimii voimakkaana ärsykkeenä. Caravaggion kuvaus raamatullisesta kertomuksesta Jeesuksen ylösnousemuksen jälkeisestä ateriasta Emmauksessa herättää tulkintoja myös ilman tietoa mihin maalauksella viitataan. Tulkinnat nousevat tällöin niistä tiedoista ja tulkintamalleista siinä historiallisessa ympäristössä, jossa yksilö elää. Maalauksen voi helposti käsittää miksi tahansa ruokailutilanteeksi, illaksi majatalossa tai kenties rikollisten keskusteluksi uudesta suunnitelmasta. Katsoja voi alkaa kehittämään tarinoita sivuhenkilöistä, kuten maalauksen ainoasta naisesta.

Narratiivinen psykologinen tutkimus näkee narratiivisuuden ihmisen olennaisena tapana paitsi jäsentää maailmaa, myös esittää itsensä. Kertoessaan toisille itsestään, yksilö muodostaa narraatioita itsestään, representoi itseään kertomuksen muodossa. (Abbott 2003, 143; Ochberg 1994, 143.) Tämä prosessi ei edellytä kerrottujen narraatioiden objektiivista virheettömyyttä tai tapahtumien oikeaa järjestystä. Sen sijaan kussakin tilanteessa kokemukset ja käsitykset järjestetään merkitykselliseksi vastaukseksi ja kertomukseksi siinä ympäristössä (Bruner 1990, 45; Herman 2003b, 185; Rosenthal 1993, 87). Kokemukset puetaan kertomuksen muotoon etenkin silloin, kun kyseessä ovat vahvasti koetut siirtymät ja traumat (Bruner 1990; Riessman 1993). Rakennetulla kertomuksella pyritään luomaan kaaokseen järjestys ja mielekkyys sekä yritetään sovittaa kokemukset jollakin hyväksyttävällä ja soveliaalla tavalla omaan elämäkertaan. Narratiivisuuden keinoin tapahtumat sovitetaan 'normaaliin' elämäkulkuun (Abbott 2002, 40). Paitsi kertomuksella, myös kertojalla täytyy olla uskottavuutta, jotta tarina on ymmärrettävä ja hyväksyttävä Yleensä tämä

tapahtuu siten, että puhuja joko tunnetaan tai hän puhuessaan osoittaa riittävän tuntemuksensa asiasta, josta puhuu, puhuen vakuuttavaa narraatiota.

Kieli on sosiaalista käyttäytymistä. Eristyksissä kasvaneilla lapsilla kommunikointi on muihin ihmisiin nähden puutteellista kielen ja yhteisen koodiston puuttuessa, eivätkä he tietyn iän saavutettuaan pysty kieltä täydellisesti oppimaan. Kielen luonnollisuus lapsuudesta lähtien tekee siitä tärkeän osan ihmisen käyttäytymistä. Merkitykset välittyvät kielellisesti ihmiseltä toiselle. Mutta kieltä ei käytetä vain informaation välittämiseksi, vaan myös kommunikoiduksi. Yhteiselo ei onnistu ilman vuorovaikutusta ja tunteiden välittämistä. (Labov 1972b, 183.)

Sosiaalisena vuorovaikutuksena ja toimintana kielellä myös rajataan normaaliutta ja otetaan kantaa kollektiivisiin määritelmiin; kielessä rakennetaan yhteisiä diskursseja ja otetaan niihin kantaa. Elämäkertapuheessa yksilöön vaikuttavat myös ne sosiaaliset odotukset, joita ympäristö piiriinsä kuuluville asettaa. Normeja täytyy noudattaa, tai kertojan täytyy keksiä keino luovia niiden ohitse. Joka tapauksessa hän ottaa puheellaan kantaa niihin arvoihin ja odotuksiin, joiden vaikutuksen piirissä hän on tai jotka hän sosiaalisen identiteettinsä alueella tunnistaa. Monien kertomuksien kautta rakennetaan myös kollektiivista identiteettiä ja puolustetaan omia rajoja. Ihmiset kertovat kertomuksiaan itsestäänselvyyksiä runsaasti käyttäen, mutta tutkija voi tutkia, mitä kulttuurisia ja sosiaalisia tekijöitä ja kehityskulkuja itsestäänselvyyksien takana on. (Currie 1998; Hovi 2007, 43–51.)

Narratiiviseksi puheen tekee sen rakenne. Kerronnalla on alku, se etenee tietyn juonen mukaan ja se päätetään johonkin. Tutkijan mielenkiinto kohdistuu näin siihen, millä tavalla kerrontaa jäsenetään, mitä valitaan lähtökohdaksi, mitä muita valintoja ja juonenkehittelyä tehdään, ja lopuksi millä tavalla oma puheenvuoro päätetään – mitä opetuksia tai tavoitteita kertomuksella ja kertomisella on. Kerrontaa tulkittaessa voidaan havaita niitä prosesseja joilla yksilöt tekevät elämää todelliseksi ympäristössään, itselle ja toisille. (Bruner 1990, 43; Ochberg 1994, 113–114.) Valinnat eivät välttämättä edusta yksilön subjektiivista mielipidettä kaikissa kohdissa. Yksilö voi kuitenkin rakentaa kerrontansa myös kritisoidakseen yhteisöään. Tällöinkin kerronnan rakenne heijastaa sosiaalisia tapoja rakentaa hyvä kertomus. Kritisointi voi kertoa juuri siitä, miten yhteisössä ollaan opittu kritiikki puheessa rakentamaan. (Edwards 1997.) Nykyajan monikulttuuriset yhteiskunnat asettavat tutkimukselle haasteen, koska viiteryhmät, joista vaikutteita saadaan ja joille viestitään, vaihtelevat paljon. Onko ympäristöstä riippumatonta yksilövaihtelua havaittavissa kerronnassa, on kuitenkin



vielä kysymys, johon vaaditaan teoriakehittelyä ja uusien tutkimusten todisteita. (Kroger 1993, 159.)

Nykyisin suosittu kognitiivinen suuntaus narratiivisessa tutkimuksessa jatkaa sosiaalisen konstruktionismin perinteelle. Clandininin ja Connellyn mukaan tämän perinteen mukainen narratiivinen tutkimus on tapa ymmärtää kokemusta, ”elettyjä ja kerrottuja kertomuksia” (Clandinin ja Connelly 2000, 20). David Herman määrittelee narratiivisen tutkimuksen kahdeksi strategiaksi kertomusten ymmärtämisen ja kertomukset ymmärtämisenä (Herman 2003, 12–13). Siinä kiteytyvät myös narratiivisen tutkimuksen kaksi merkittävintä linjaa: merkityksiin hermeneutiikan ja semiotiikan, sekä rakenteisiin konstruktionismin ja psykologian kautta pureutuvat perinteet. Tässä tutkimuksessa lähdän jälkimmäisestä, jolloin tarkastelen sitä, miten kerronta ja kieli toimivat todellisuuden jäsentäjänä.

Gavin Flood mainitsee kolme teoriapohjaa narraatiolle: narratiivinen realismi, narratiivinen konstruktionismi, ja narrativismi. Termit tarkoittavat lähestymistapoja narratiiveihin: onko narraatio annettu, kulttuurisesti muodostunut tilanteista ja tilanteissa vai onko sekä eletty että kerrottu totta. Mainitut lähtökohdat eivät välttämättä sulje toisiaan täysin pois, mutta valitsemani tutkimuksen lähtökohta painottaa eniten narratiivista konstruktionismia. (Flood 1999, 127.) Sosiaalinen konstruktionismi tuo tutkimukseen käytännössä saman lähtökohdan kuin useilla kulttuurintutkijoilla: ihminen on sosiaalinen ja näin ollen kulttuurinen olio. Kielisosiologisesta näkökulmasta ihmisten puhe on aina sosiaalisesti määräytyvää, tai vähintäänkin sosiaalisesti vaikuttunutta. Kerrontaa tulkittaessa voidaan havaita niitä prosesseja, joilla yksilöt tekevät elämää todelliseksi ympäristössään, itselle ja toisille. (Bruner 1990, 43; Ochberg 1994, 113–114.)

### **2.3.2 Narratiivisen tutkimuksen historiaa**

Narratiivisen tutkimuksen historia pitää sisällään perinteitä useammasta tutkimusalasta. Niin kulttuurintutkimuksen ja folkloristiikan, kuin kielentutkimuksen, sosiologian tai psykologian perinteet ovat muotoutuneet eri vaikutteiden kautta; mutta ne tutkivat kaikki samaa kohdetta, narraatiota, kertomusta ja kertomista (Riessman 1993). Yhteistä kaikille on ainakin se, että narratiivia ja narratiivisuutta lähestyttäessä juoni ja juonellisuus nousee yhdeksi päärooliksi. Sen kautta määritellään niin funktioita, rooleja, rakenteita, rakentumista, kuin merkityssuhteitakin. (Herman 2005; Olrik 1921/1992.)

Ennen kielellistä käännettä kulttuurintutkimuksen huomion keskipisteenä olivat pääasiassa yhteisöllisesti jaetut ja välitetyt perinteet ja kertomukset. Kielellinen käänne tarkoitti yksinkertaistettuna huomion kääntämistä subjektiivisiin merkityksiin sekä kieleen. (Hovi 2007.) Narratiivisen tutkimuksen perinteisimpinä tutkimuskohteina olivat pitkään Antiikin myytit, hermeneutiikan ja semiotiikan avulla. Niiden tutkimus sai rinnallensa kansantarujen ja tarinoiden, muiden myyttien ja alkukertomusten tutkimisen. (Dundes 1984.) Valistusajan jälkeen kiinnostus kansanperinteisiin ja kertomuksiin nosti narratiivit folkloristiikan kiinnostuksen keskiöön (Propp 1984).

Formalistinen (ja myöhemmin myös funktionalistinen) vaikutus narratiivien tutkimisessa oli vahva 1800- ja 1900-lukujen vaihteessa. Venäläis-saksalainen formalistisuuntaus kehitti morfologista narratiivista analyysia ja etsi juonipohjaisia funktioita kertomuksista. Sen vastapainona angloamerikkalainen formalistisuuntaus William Jamesin johdolla näki narratiivit orgaanisena ja elävänä. Heidän mukaansa narratiiveille ei voinut määritellä pysyviä ja siirtyviä rakenteita. (Herman 2005, 23–27.)

Axel Olrik määritteli viime vuosisadan alussa suullisen narratiivisen tutkimuksen tavoitteeksi ymmärtää narratiiveja osana ihmisen älyllisyyttä sekä tutkia niiden kautta ulkoisia olosuhteita (sosiaalista rakennetta, rituaaleja ja poliittisia tapahtumia). Hänen narratiivisen tutkimuksensa pääasiallinen kohde oli folkloressa, vaikka hän ei rajannutkaan narratiivisuutta kansanperinteisiin. Olrikin määrittelemä narratiivinen tutkimus lähti sisällönmäärityksestä, jota seurasi sisäisen luonteen (arvon, elinvoiman, kontekstin, rakenteen ja intertekstuaalisuuden) määrittely. Tekstikritiikki oli hänen mukaansa tärkeää, jotta alkuperäinen teksti ja kertomus saataisiin selville mahdollisimman tarkkaan. Tärkeintä Olrikille oli tarinan juoni ja sen valikoimat henkilöt ja näiden roolit. (Olrik 1992/1921.)

Suomalaisella perinteentutkimuksella on oma traditionsa ja Lauri Hongon perinnelajianalyysi on vielä tänäkin päivänä tunnettu. Muoto, sisältö, funktiot ja konteksti kuuluivat Hongon määrittelemiin myyttien tai tarinoiden kuvaamisen kriteereihin. Suomalaisessa perinnelajianalyysissä yhdistettiin jo Julius Krohnin toimesta 1870-luvulla tekstikritiikkiä ja rakenteiden välittymistä. Kansanperinnettä ei yritetty yksioikoisesti vain karsia alkumuotoonsa, vaan sen alueelliset variaatiot ja samankaltaiset tarinat niin sisältöjen kuin rakenteiden puolesta saivat huomionsa. Aineistosta pyrittiin edelleen kartoittamaan sen kantamuodot, mutta kehityspotit eivät

olleet varsinaisesti tutkimuksen hidasteena ja karsittavana sivujuonteena, vaan vihjeinä ja apuna tutkimuksessa. (Kuusi 1980; Honko 1984.)

Narratiivinen tutkimus oli 1950-lvulle saakka merkittävästi hermeneuttista ja semioottista tutkimusta. Erityisesti ranskalainen strukturalismi loi 1960- ja 1970-luvuilla pohjaa uudelleenlaiselle narratiivien tutkimukselle. Saussuren tekemä kielen erottelu rakenteeseen (*la langue*) ja ilmaisuun (*la parole*) oli monelle tutkijalle kutsu kielen strukturalismiin. Yksittäiset ilmaisut ja tekstin sisältö sinällään nähtiin toissijaisena tutkimuskohteena kielen rakenteen rinnalla. Narratiivien tutkimuksessa kehitys tarkoitti sen tutkimista, kuinka narratiivi tulee merkitsemään narratiivina jotakin. Kielen rakenteiden perusteella oli heidän mukaansa mahdollista tunnistaa hyväksyttävä kertomus. (Herman 2005, 28–31.)

Strukturalismin kilpailija konstruktivismi keskittyi myös rakenteisiin, mutta lievemmin. Sosiaalinen konstruktionismi kehitti narratiivista tutkimusta edelleen, tarjoten selitysmalliin selityksen sille kasvupohjalle ja varastolle, mistä narratiivit ja narratiivisuus kussakin kulttuurissa ammentavat. (Berger ja Luckmann 1994/1966.) Sosiaalisen konstruktionismin ja sosiaalipsykologisen kehityksen vaikuttamana narratiivisuus nähdään inhimillisen ymmärryksen perusmuotona, tapana rakentaa maailmaa ja merkityksellistää sitä itselle ja toisille. (Hovi 2007, 48)

Narratiivinen terapia sai nopeasti suosiota psykologien parissa. Psykoanalyysi oli jo aiemmin käyttänyt terapiassa ihmisten kertomuksia ja puhetta itsestä. Terapiaprosessin edetessä potilasta pyritään auttamaan ymmärtämään vääristymiä ja miksi ne ovat vääristyneet, tavoitteena sisäisten skeemojen ja ajatusrakennelmien muutos. Tietoinen narratiivien analysointi kehittyi etenkin 1980-luvun alussa, jolloin myös kognitiivinen narratiivinen tutkimus kehittyi huimasti. (Guidano ja Liotti 1983; Fludernik 2005.) Elämäkertatutkimuksia on käytetty niin terapiatyössä kuin kulttuurien tutkimuksessa. Kerronnasta pyritään hahmottamaan ja tulkitsemaan kerronnallisuutta, jossa ja jonka kautta puhuja tai kirjoittaja konstruoi kertomusta itsestään. (Hovi 2007, 48.)

Sosiaalisen konstruktionismin vaikuttama kognitiivinen narratiivinen tutkimus pitää esioletuksena narratiivisuutta ihmismielen luonnollisena ominaisuutena. Mitä tärkeämmästä asiasta on kysymys, sitä selkeämmäksi narratiivisuus puheessa muodostuu. Puheesta pyritään tällöin tekemään mahdollisimman selkeä ja ymmärrettävä kertomus: kertomus joka on tarttuva ja kiehtova, jotta se otettaisiin vastaan ja mahdollisesti levitettäisiin eteenpäin. Sosiaalisesti opittujen skeemojen ja rakenteiden

kautta yksilö näin rakentaisi 'hyvän kertomuksen'. (Sjöblom 2007, 77.) Narratiivisuuden universaalien muotojen etsintä tosin on haasteellista. Kuinka universaaleja puheen rakenteet ovat, on edelleen kuuma keskustelun aihe. Ihmisten aivojen rakenteissa ja kognitiivisissa prosesseissa on kuitenkin riittävästi ylikulttuurisia yhtäläisyyksiä, jotta joitakin yhteisiä prosesseja ja mekanismeja, joilla ihminen jäsentää maailmaa, voidaan havaita. Näin voidaan määrittää joitain yleisiä ehtoja sille, minkälaiset kertomukset menestyvät ja leviävät helpommin.

Sosiaalinen ympäristö vaikuttaa silti kerrontaan huomattavasti. Siirryttäessä toisen ryhmän pariin, jotain kerronnassa on aina muutettava, jotta väärinymmärryksiltä täysin vältyttäisiin ja yhteinen kieli ja ymmärrys löytyisi. Ympäristö, toiset ihmiset ja kulloinenkin konteksti, vaikuttaa vahvasti siihen mitä sanomme ja miten sen esitämme. (Myllyniemi 1998.) Uskontotieteen kannalta narratiivista tutkimusta on kehitetty esimerkiksi selviytymisstrategioiden näkökulmasta. R. Ruud Ganzevoortin teoretisoinnissa kerronta ”näyttäytyy välineenä, jolla ihminen voi muokata uskoaan eli sitä todellisuutta, jossa hän elää”. Ganzevoortille uskonnollisuus on prosessi, aivan kuin monille konversiotutkijoille. (Hovi 2007, 51.)

Yhteistä narratiivisen tutkimuksen koko kirjossa on juoni ja juonellisuus. Puheen tekee narratiiviseksi sen rakenne. Kerronnalla on alku, se etenee tietyn juonen mukaan ja se päätetään johonkin. Tutkijan mielenkiinto kohdistuu näin siihen, millä tavalla kerrontaa jäsennetään, mitä valitaan lähtökohdaksi, mitä muita valintoja ja juonenkehittelyä tehdään, ja lopuksi millä tavalla oma puheenvuoro päätetään. Kerronnasta voidaan havaita prosesseja, joilla yksilöt tekevät elämää todelliseksi ympäristössään. (Bruner 1990, 43; Ochberg 1994, 113–114.) Juoni on tärkeä kaikille kertomuksille. Ilman punaista lankaa, juonta, kertomus ei etene ja sitä on vaikea ymmärtää. Kertomuksiin otetaan eri palasia, toimijoita ja merkityksiä, mutta kaikki rakennetaan kulloisenkin juonen mukaisesti. Tähän tulee tutkija, etsien kerronnasta funktioita, välittymistä, rakentumista, merkityksiä ja niin edelleen. Ei ainoastaan symboleihin, vaan myös kielen rakenteisiin voidaan sisällyttää merkityksiä ja latauksia. Näitä tutkimalla narratiivinen tutkimus pyrkii kartoittamaan ja käsittämään ihmisten merkityksen rakentamista, kommunikaatiota ja sosiaalista vuorovaikutusta.

### 2.3.3 Narratiivinen tutkimus metodologiana

Jerome Brunerin mukaan ihmisen tiedonmuodostus rakentuu paradigmaattisen ajattelun (kategorisointi ja käsitteellinen ajattelu) ja narratiivisen ajattelun moodeista. Tuoreemmassa teoretisoinnissaan hän on kiinnittänyt huomionsa etenkin jälkimmäiseen. Brunerin mukaan narratiivinen moodi luo mentaalisia tiloja, joissa tapahtumat ja asiat asetetaan mielekkääseen järjestykseen ja sopiviin suhteisiin toistensa kanssa. (Sjöblom 2008, 69–70.)

Kognitiivisessa psykologiassa on havaittu, että elämäkertamuisti ei rakennu tuottamaan täydellistä suoraa kopiota aiemmista tapahtumista. Muistiin palauttaminen onnistuu myös helpommin sellaisten asioiden kohdalla, jotka ovat yhteneväisempiä odotuksiemme ja tavoitteidemme kanssa. Myös silminnäkihavainnoissa on havaittu, että muistikuvamme muuttuvat hyvin nopeasti. Rakennetut narratiivit eivät pyri heijastamaan todellisuutta tarkasti, vaan niiden kertojien intentiot, näkökulmat, tulkinnat, ympäristöt sekä oletus kuulijan tulkinnasta muokkaavat niitä. Tarina on aina välitetty, rakennettu kerrottavaksi omasta näkökulmasta, tulkittu. Kärjistäen voi sanoa olevan kaksi todellisuutta, tilannekohtainen ja kertomusten todellisuus. Käytännössä tilannekohtainenkin todellisuus on tulkinnoille alamainen. (Abbott 2002, 17; Eysenck ja Keane 2005; Kunda 1999, 161–209; Riessman 2008.)

Mark Currie huomauttaa, että jos kieli nähdään konstruktivistisesti, todellisuuden heijastamisen sijasta sen rakentamisena, ei kieltä voi käsitellä objektiivisena, vaan aina subjektiivisena. Näin täytyy myös poistaa oletettu etäisyys kertomuksen ja sen lukemisen tai kuulemisen väliltä. Kertomuksen todellisuus rakentuu ja sitä tulkitaan koko ajan. (Currie 1998, 47.) Tutkimuksessa on huomioitava myös tutkimustilanteen enemmän tai vähemmän keinotekoinen luonne. Tilanteessa on normaalia enemmän muuttujia, vähintään tutkijan oma läsnäolo, vaikka hän olisi vain passiivinen tarkkailija. William Labovin mukaan haastattelu muokkaa myös kertomista omista kokemuksista, koska vastaus syntyy tietyn ärsyksen johdosta, tietyissä olosuhteissa, jotka eroavat alkuperäisestä kokemustilanteesta. Uudessa tilanteessa kokemus eletään uudelleen, jolloin tunteet nousevat tavallista keskustelua suurempaan rooliin ja yksilön objektiivisuus omille sanoilleen heikentyy. (Labov 1972a, 355.)

Sisällöllisten mitä-kysymysten sijaan narratiivinen tutkimus keskittyy miksi- ja miten- kysymyksiin. Kertomuksista etsitään samankaltaisuuksia, muotoja,

järjestystä ja järjestämistä, tyylikeinoja, valintoja sekä elämäkertapätkien käyttöä eri paikoissa ja funktioissa. Kielessä ihminen suosii aina jotakin rakennetta. Arkipuheen kielipittomuus on Labovin mukaan myytti ilman todellisuuspohjaa. Jokaisesta murteesta ja kielimuodosta on havaittavissa toistuvia rakenteita. Tutkija pyrkii metsästämään kustakin kulttuurista ja kerrontamuodosta ne rakenteet, jotka siitä on löydettävissä. Eri elementtejä metsästäen tutkija voi myös koota metakertomuksen, yleistettävän rakenteen, minkälaista kertomista kulttuurissa suositaan. (Labov 1972b, 203; Riessman 1993, 13; 2008, 11.)

H. Porter Abbott tiivistää kertomuksen pääelementeiksi toimijat ja toiminnan. Kertoja toimii yleensä itse myös toimijana ja roolihahmona kertomuksessaan. Kertomus etenee alusta loppuun yleensä kausaalisuhteita noudattaen. Abbottin mukaan kausaalijärjestys ei ole välttämätöntä kertomukselle, mutta se lisää kertomuksen narratiivisuutta ja tehoa. Lopetuksesta Abbott taas mainitsee, ettei sillä viitata niinkään tapahtumien lopetukseen tai pysähtymiseen, vaan ratkaisuun, tulokseen tai johtopäätökseen. Päätöksiin vaikuttavat myös kulttuuriset yleisjuonet (masterplot): moraaliset ehdotukset, toivottavat tapahtumakulut ja suunnat, joihin tapahtumien odotetaan päätyvän. Tarinasta voidaan myös Abbottin mukaan erottaa olennaiset ja tarinaa tukevat osat (constituent, supplementary). Tukevat osat ovat nimestään huolimatta tarinalle tärkeitä, tarjoten kehyksen ja tarvittavan lisäinformaation. (Abbott 2002, 21, 38–53, 123.)

Kertomuksen rakenteesta puhuttaessa viitataan yleensä William Labovin määritelmään. Kertomuksesta on havaittavissa hänen mukaansa tiivistelmä (narratiivin substanssin yhteenveto), orientaatio (aika, paikka, tilanne, osanottajat), mutkistava toiminta (tapahtumajärjestys), arviointi (toiminnan merkitys ja tarkoitus sekä puhujan asenne), tulos (mitä lopulta tapahtui) ja päätäntä (tuo perspektiivin takaisin nykyhetkeen). Labovin rakennetta on kritisoitu liian ideaaliseksi ja jäykäksi, mutta silti sitä käytetään usein narraatioita analysoitaessa. Toisaalta Labov ei itsekään rajaa narraatiota pitkiin strukturaalisiin kertomuksiin, vaan kirjoittaa myös yhden lauseen narratiiveista. Labovin rakenteessa ei ole kuitenkaan huomioitu puhujan ja kuulijan suhdetta. Sen ongelmallistamisen sijasta hän pitää narraatiota sanojen ja lauseiden suhteina, ei puhujan ja kuulijan interaktionana. Kertomisympäristöä ei kuitenkaan voi unohtaa. (Hovi 2007, 49–50; Labov 1972a, 354–370; Riessman 1993, 18–21.)

Jerome Bruner asettaa narratiiville seuraavia tunnusmerkkejä. Tärkein niistä on sisäänrakennettu peräkkäisyys (inherent sequentiality). Kertoja järjestää

tapahtumat ja niiden roolihahmot niitä merkityksellistävän juonen mukaisesti. Toinen narratiivin piirre on, ettei sen voima kertomuksena riipu siitä, onko se itse, tai ovatko sen osat todellisia vai kuviteltuja. Juonen eteneminen on kertomuksessa sen arvottamista tärkeämpää ja tekee kokonaisuudesta ymmärrettävän. Kolmantena Bruner mainitsee tavallisen ja poikkeuksellisen väliset linkit. Itsestäänselvyiksi ja sisäistettyjä normeja ei puheessa selitetä (silloin kun kaikkien oletetaan ymmärtävän merkitykset), mutta poikkeuksen sattuessa sille esitetään selitys.<sup>23</sup> Samoin perustellaan itselle normaalia käytöstä, jos oletetaan sen olevan toiselle vieras, tai koetaan tilanteen muuten vaativan vahvistusta.<sup>24</sup> Poikkeuksia ei jätetä vain kuulijan tulkittavaksi, vaan ne pyritään sitomaan kertomukseen ja tavalliseen jollakin keinolla. Neljäs piirre narratiivissa on sen dramaattisuus. Juoni kietoutuu toimijoiden, toiminnan, kertomustaustan, päämäärän, välineiden sekä ongelman jännitteiden ympärille. Näiden kautta myös pyritään tuomaan kertomuksen merkitys, viesti tai sanoma, esille. Näiden piirteiden lisäksi Bruner korostaa, että narratiivit ovat tapa käyttää kieltä, jotta maailmasta ja kokemuksista voitaisiin välittää merkityksellinen ja tehokas viesti. Ihminen pyrkii sitomaan tapahtumat ja tekstit osaksi suurempaa kokonaisuutta. Tuloksena tästä tavoitteesta on narratiivi. Kieliopillisesti Bruner erottaa merkityksellisestä ja tehokkaasta narratiivista päämääräsisältöisen toimijoiden toiminnan, etenevän järjestäytyneen juonen, normaalin ja poikkeuksellisen määrittelyt, sekä kertojan perspektiivin. (Bruner 1990, 43–65, 77.)

Yhteenvedona edellisistä linjoista: narratiivin tutkimisessa on huomioitava ne olosuhteet ja tekijät, mitkä vaikuttavat kertojaan ja sitä kautta kertomukseen. Tutkimuksessa tämä jää usein positioiden määrittämisen tasolle. Tällä kehystetään kertomus ja hahmotetaan, millä tavalla väritynyttä tutkimustulosta on odotettavissa ja mitä yleistyksiä siitä voidaan tehdä. Itse narraatiosta tutkija pyrkii seuraavaksi paikallistamaan rakenteita, itsestäänselvyiksi ja poikkeuksia, funktioita ja merkityksiä. Toistuvien elementtien etsinnässä tutkija voi käyttää apuna vaikka folkloristiikan korpusanalyysia (Hovi 2007, 96–97), tai muita keinoja.

Pyrin analyysissä paikantamaan kerronnan tärkeitä ja toistuvia elementtejä sekä normaalin ja poikkeuksellisen välisiä pohdintoja. Sen lisäksi, että kysyin tietyistä aiheista, seurasin ja kirjasin haastatellessani kertojien itse tuottamia elementtejä. En

---

<sup>23</sup> Poikkeus on monesti myös syy itse kertomuksen kertomiselle, tai uuden luomiselle. Poikkeusta selittävissä narratiivissa kertoja antaa syyt poikkeukselle, pyrkien näin sovittamaan sen yleiseen kertomukseen.

<sup>24</sup> Selitys on yleensä lyhyt, esimerkiksi toteamus 'niinhän kaikki tekevät'.

yrityä rakentaa elementeistä samanlaisia rakenteellisia kertomuksia kuin Labov ja Riessman, koska aineistoni kerronta on sujuvampaa ja vapaampaa kuin mallikarttojen janat antaisivat ymmärtää. Sen sijaan pyrin etsimään toistuvia elementtejä ja tapoja vastata tiettyihin kysymyksiin sekä edetä toistuvissa ongelmanratkaisutilanteissa ja näiden pohjalta rakentamaan luonnollisia metakertomuksia, malleja, miten helluntaiopiskelijat muodostavat sosiaalisesti suotavan kertomuksen. Edelleen, pelkkien yksittäisten rakenteellisten elementtien, kuten roolien, analysoimisen sijasta keskityn kerrontakokonaisuuksiin. Pyrin näin myös tuomaan aineiston kerronnallisuuden ja sosiaalisen diskursiivisen rakentuneisuuden selvemmin nähtäväksi siinä muodossa, kuin se kuulijalle välittyy.

Kaikista aiheista ei tutkimukseni aineistossakaan voida tehdä pitkälle menevää yleistystä yhteisestä metakertomusmuodosta, koska yksilöiden välillä variaatioita löytyy aina, eikä otos ollut suuri. Mutta koska variaatioitakin argumentoitiin ja puolusteltiin myös muiden haastateltavien kerronnassa toistuvilla tavoilla, on eri elementtien ja strategioiden metsästäminen mahdollista. Tämä vaatii tutkijalta kärsivällisyyttä ja joustavuutta, kun etsitään sieltä, mistä ei aluksi odotettu mitään löydettävän. Yhteenvedossa vertaan haastattelujen helluntailaisia kertomuksia perinteisempiin helluntailaisiin kertomusmalleihin, Ristin Voitto -lehtien ja kokousäänitteiden todistuksiin. Palaan näihin vielä aineistoa käsitellessäni.

Kerronnalla on ollut helluntailaisuudessa vahva perinteinen rooli. Kirjoitettujen oppien sijasta opetukset ovat levinneet pääasiassa saarnojen ja puheiden kautta. Opiskellessani itse Iso Kirjassa saarnaoppia, totesin, ettei helluntailaispastorien yleisin tapa rakentaa saarnaansa ole suinkaan oppikirjojen tekstijohtoinen (Raamatusta) tai aihejohtoinen (tietyn teeman ympärillä) malli, vaan kerrontakeskeinen. Omien ja kylänmiesten kokemuksia on saarnoissa käytetty runsaasti. Kristillistä sanomaa on välitetty esimerkein ja monet esimerkit ovat kiertäneet saarnaajalta toiselle. Kertomukset kiehtovat ihmisiä, minkä johdosta hyvät kertojat ovat menestyneet helluntaiherätyksessä. Puheen ja kielen ollessa näkyvässä asemassa, ovat merkitysten diskursiivinen rakentuminen ja yhteneväiset muodot joskus selkeästi havaittavissa.



## 3 Tutkimuksen ympäristöt ja vertailukohtat

### 3.1 Helluntailaisuus maailmanlaajuisena ilmiönä

Helluntailaisuutta käsitellään usein kokonaisuutena, yhtenäisenä liikkeenä tai kirkkojen ja seurakuntien yhtenäisenä ryhmänä. Sitä voidaan kuitenkin lähestyä käytännöllisemmin, tutkimalla sitä identifioitumisena tietynlaiseen kristilliseen uskonnollisuuteen. Tällöin voidaan kiertää umpisolmu, mikä kohdataan erilaisten helluntailaisten ja helluntalaisperäisten tai niitä lähellä olevien liikkeiden ja ryhmien lukumäärän runsaudessa. Lähestymistapani helluntailaisuuteen on kielisosiologinen. Näen helluntailaisuuden laajemmin, diskursiivisesti rakentuneena, identifioitumisena tietynlaiseen uskonnollisuuteen ja itsensä määrittelyksi sen kautta. Näin ollen käsittelen myös muita karismaattisia liikkeitä samanlaisen uskonnollisuuden tutkimisen kautta, liikkeiden, ryhmien ja yksilöiden identifioitumisena siihen. Maailmanlaajuisen helluntailiikkeen määrittäminen ei onnistu kahdesta syystä. Ensiksi ei ole olemassa yhteistä kattojärjestöä kaikille helluntaiseurakunnille ja -liikkeille. Helluntailiikkeiden tutkiminen onnistuu lähinnä paikallisesti. Eri uskonnollisten ryhmien ja yhdyskuntien yhteys ja yhteistyö ei käytännössä eroa merkittävän suuresti perinteisten kirkkojen ekumeniapyrkimyksistä. Toiseksi helluntaiseurakunniksi itsensä määrittelevät ryhmät eroavat joskus toisistaan huomattavasti. Esimerkiksi Chilen suurin helluntailiike kastaa sylilapsetkin, vaikka suurin osa helluntaiseurakunnista pitäytyy niiden kastamisessa, jotka sitä itse pyytävät.<sup>25</sup> Muun muassa Cecil M. Robertin ja Veli-Matti Kärkkäisen mielestä helluntailaisuudesta puhuttaessa olisi parempi puhua helluntailaisuuksista – monikossa. (Anderson 2004, 9–15; Kärkkäinen 2000, 40.)

Viime vuosisadan alussa kokemuksellista karismaattisuutta painottavat ryhmät identifioivat itsensä Raamatun Apostolien tekojen helluntaikertomuksen perusteella. Samanlaisen uskonnollisuuden noustessa perinteisissä kirkoissa maailmansotien jälkeen, identifioituminen tapahtui karismaattisuuden kautta. Viimeisen reilun kahdenkymmenen vuoden aikana uusia määrittelyjä on tehty muun muassa apostolisuuden kautta. Kunkin trendin opetukset ovat aina levinneet maailmanlaajuisesti eri ryhmiin. Voidaan kuitenkin perustellusti väittää, etteivät trendit ole kuin edellisten

---

<sup>25</sup> Teologisesti tätä kutsutaan uskoviensa kasteeksi, viitaten siihen, että ihminen osoittaa itse oman uskonsa ja halunsa kasteeseen. Sosiologisesti voidaan kuitenkin pohtia, kuinka oma-aloitteista on vahvan uskonnollisen vakaumuksen omaavan perheen lapsen kasteelle meneminen kussakin tilanteessa. Myös muutama haastateltava mainitsi tämän ongelman, mitä he olivat myöhemmin joutuneet pohtimaan.

päivityksiä. Myös perinteiset helluntailiikkeet ovat uudistaneet diskurssiaan trendien mukaisesti, vaikka pitäytyvätkin aiemmin ottamassaan nimessä. Uudet liikkeet taas haluavat joskus identifioitua joksikin muuksi perinteisten liikkeiden maineen tai mahdollisten nimeen liittyvien painorasituksien vuoksi.

Monissa tilastoissa käsitelläänkin helluntailaisia ja karismaattisia seurakuntia yhtenä ryhmänä (jota voidaan edelleen eritellä osiin). Tämä yksinkertaistaminen ei ole täydellisesti toimiva, mutta perusteltu käytäntö. Vaikka seurakunnat identifioivat itsensä eri tavoin, yhdistää niitä karismaattisen kristillisyyden kokemuksellisuuden painotus. Epäselväksi tilastointi tulee siinä vaiheessa, kun mukaan pitäisi lukea myös perinteisten kirkkojen karismaatikot. Helluntailiikehdintään 1900-luvun alussa kuului olennaisena tunnusmerkkinä Pyhän Hengen kohtaamisen kokemukseen liittyvän kielilläpuhumisen – glossolalian – korostaminen. Kielilläpuhuminen ei enää nouse yhtä näkyvänä, saati ainoana, ulkoisena tai opillisena merkkinä helluntailaisuudessa. Uskonnolliset yhteisöt, jotka määrittelevät itsensä helluntailaisiksi tai karismaatikoiksi, korostavat silti edelleen kokemuksellisuutta ja jumalan antamia ihmelahjoja (armolahjat), kuten terveeksi tekeminen ja profetointi. Tämä kokemuksellisuuden aspekti yhdistääkin laajaa osaa nykyistä kristinuskoa. Allan Anderson on päätenyt käyttämään termiä helluntailaisuus kaikista kirkoista ja liikkeistä, jotka korostavat Pyhän Hengen lahjojen toimintaa, fenomenologisesti ja teologisesti. Itse laajentaisin käsitettä lahjojen toiminnasta myös (Pyhän Hengen) kokemisen korostukseen. Tällöin käsite sisältäisi selvän subjektiivisuuden painotuksen yksilöille. (Anderson 2004, 9–14.)

Karismaattinen kristillisyyys jaetaan useasti karkeasti kolmeen vaiheeseen: perinteiseen helluntailaisuuteen, karismaattiseen liikkeeseen ja uushelluntailaisuuteen (neopentecostalism/neocharismatics). Näkevätppä jotkut vielä neljännen vaiheen 1990-luvulta lähtien (apostolisuus).<sup>26</sup> Pintapuolisesti tästä jaottelusta voi saada kuvan erillisistä liikkeistä. Asiatila on kuitenkin laajempi ja yhtenäisempi. Ei vähiten sen tähden, että mainituilla vaiheilla ja niihin lokeroiduilla liikkeillä on ollut vahvoja siteitä ja yhteyksiä toisiinsa. Luokittelu ja jäsentäminen on ihmisen ajattelulle luonnollista ja välttämätöntä maailman hahmottamiseksi. Uskonnontutkijan kannalta karismaattista kristillisyyttä on kuitenkin parempi lähestyä hieman samalla tavalla kuin W. Richard Comstock lähestyy uskontoa, heuristisesti avoimena käsiteluokkana. Näin karismaattisuutta käsitellään analyttisena kategoriana, jonka sisältö riippuu kulloinkin

---

<sup>26</sup> Jaotteluja löytyy tämän yleisjaon lisäksi enemmänkin.

käsiteltävän kohteen mukaan. Samaa linjaa ajavat prototyypiset lähestymistavat, missä esimerkiksi perinteinen helluntailaisuus toimii malliesimerkkinä karismaattisuudesta ja muita liikehdintöjä verrataan siihen yhtäläisyyksiä (family resemblance) etsimällä. Karismaattinen kristillisyys on käytännössä vain laaja yleistermi kokemukselliselle kristillisyydelle, jonka erilaisia muotoja voidaan havaita eri aikoina eri yhteyksissä. Kokemuksellinen kristillisyys on uskonnollinen ilmiö, johon identifioidutaan eri aikoina ja eri ryhmissä eri tavoilla. Kyse on pohjimmiltaan samasta ilmiöstä, huolimatta siitä miksi sitä kutsutaan, miten siitä puhutaan ja minkä kirkollisen perinteen piirissä sitä harrastetaan. (Anttonen ja Taira 2004, 33–36; Synan 2001a.) Oman liikkeen ja uskonnollisuuden määrittely rakentuu diskursiivisesti silloisten päämäärien, ehtojen ja olosuhteiden mukaan.

### **3.1.1 Monta alkua, ei yhtään alkua**

Karismaattisella ja kokemuksellisella kristillisyydellä on paljon pidempi historia kuin nykyisillä helluntailiikkeillä. Teologisesti ihmeet, hurmoksellisuus ja muut karismaattisuuden muodot saavat alkunsa Raamatun Uuden testamentin kirjoista, etenkin Apostolien teoista ja Paavalin kirjeistä. Ensimmäisen kristillisen helluntain kokemus on yleensä ensisijainen viitekohta puhuttaessa Pyhän Hengen kokemuksesta (Pyhän Hengen kaste, täytyminen Pyhällä Hengellä). Apostolien tekojen kertomukset ihmeistä sekä Paavalin kirjeissään mainitsevat lahjat ja ihmeet ovat taas perusta sille, mitä karismaattisesti orientoituneet odottavat kristityn kohtaavan elämässään (yliluonnollisella tasolla). Kirkkoisilla oli eriäviä mielipiteitä ihmeistä ja kokemuksellisuuden tarpeellisuudesta, mutta todennäköistä on, että niillä oli alkukirkossa oma osansa. Nykyisten karismaattisuutta korostavien liikkeiden kanta on yleensä, että kirkon institutionalisoitumisen myötä karismaattisuus väheni ja lopulta unohtui. Radikaalimmat puhuvat kirkon eksymisestä tai jopa luopumisesta oikeasta kristillisyydestä samassa yhteydessä. Aina 1700-luvulle saakka karismaattisuutta esiintyi lähinnä pienissä ja valtakirkkojen vierastamissa ryhmissä. Kokemuksellista kristillisyyttä edustivat tuona aikana myös mystikot, joiden käsitys kokemusten laadun ja muodon tarpeesta oli kuitenkin enemmän tai vähemmän erilainen kuin nykyisten karismaattisten liikkeiden käsitykset. (Anderson 2004.)

Valtakirkkojen ajoittaisesta kriittisestä suhtautumisesta huolimatta nekin ajoittain tunnustivat tai joutuivat tunnustamaan tietyt kokemukset kristillisiksi. Katoliselle kirkolle ihmeet ja yliluonnolliset kokemukset eivät varsinaisesti ole ongelma, mutta kirkko haluaa säilyttää itsellään oikeuden määrittää oikea ja hyväksyttävä kristillisuus. Pyhimykseksi lukemiseksi kirkko vaatii todisteita ihmeistä ennen ja jälkeen kyseisen henkilön kuoleman. Monet pyhimykseksi lukemiset ovat saaneet alkunsa, tai olleet vahvasti myötävaikutetut, kansalaisliikkeiden voimasta. Nykyisistä pyhiinvaelluskohteista Portugalin Fatima (ja sen Maria-ilmestykset) on esimerkki tavallisten kristittyjen vaikutuksesta katolisen kirkon toimintaan ja tunnustuksiin. Kansalaisliikkeestä alkunsa saanut pyhiinvaelluskohde hyväksyttiin lopulta myös kirkon taholta. Myöhemmin kirkko on myös pyrkinyt tuomaan paikalle omia symbolejaan (kuten krusifiksi), mikä taas on herättänyt keskustelun valtasuhteista. Kokemusten, ihmeiden ja karismaattisuuden hyväksyminen kirkossa ei ole ainoastaan suhteutettavissa kirkon johdon mielipiteisiin, vaan myös kirkon jäsenten kannatuksen voimaan. Suurempia liikkeitä ei ole kannattavaa tukahduttaa, tai se on tehtävä ennen kuin ne kasvavat suuriksi. (Anderson 2004; Vilaça 2008.)

Kveekarit<sup>27</sup> 1600-luvulla ja metodismi 1700-luvulla olivat ensimmäisiä pitkäaikaiseksi jääneitä liikkeitä, joiden tunnuspiirteisiin tai maineeseen liittyi karismaattisuus tai kokemuksellisuuden aktiivinen hyväksyntä. Niiden menestystä siivitti uskonnonvapauden nousu Iso-Britanniassa ja etenkin tulevassa USA:ssa. Niiden keskeinen agenda ei kuitenkaan ollut ulkoisissa kokemuksissa vaan sisäisissä muutoksissa ja sen kautta muuttuvassa elämässä. Ne eivät myöskään määritelleet itseään karismaattisten termien kautta, vaikkakin kveekarit saivat yleisimmin tunnetun nimensä muiden antamana uskonnolliseen kokemukseen liittyneestä kehon vapinasta. Metodistit olivat silti suuressa roolissa, kun kristinuskon oppia Pyhästä Hengestä kehitettiin uudella innolla. Metodismi ja sen ohessa monet pyhityслиikkeet nostivat esiin myös pohdinnan pyhityksen laadusta ja tavasta. Ulkoisen kokemuksen ja sisäisen pyhityksen keskinäinen suhde ja rajanveto nousi kristillisten kirkkojen ja liikkeiden yhdeksi tärkeäksi ongelmaksi aina 1900-luvulle asti, värittäen helluntailaisuudenkin alkuhistoriaa. (Anderson 2004; Latourette 1975/1997, 822 – 823, 1018–1030.)

Valtiokirkkojen vahva asema säilyi manner-Euroopassa 1900-luvulle asti, jolloin pienemmät ryhmät sulautettiin kirkkoon tai ajettiin marginaaliasemaan. Pietismi

---

<sup>27</sup> Liikkeen virallinen nimi on Ystävien Uskonnollinen Seura.

oli Pohjois-Euroopan vastine angloamerikkalaisille uudistusliikkeille. Sen seurauksena ja jälkeen syntyneet herätysliikkeet ja ryhmät pysyivät kuitenkin kirkkojen sisällä. Pietismi korosti yksilön tunteiden merkitystä uskonnollisessa kokemisessa ja rohkaisi henkilökohtaiseen uskonnonharjoittamiseen, jumalan etsimiseen. Paikoittain pietismiin kuuluivat selvät ekstaattiset karismaattiset kokemukset, vaikka opetus olikin laajempaa, sisältäen moraaliopetukset, maailmasta erottautumisen ja yleisen pappouden. Pietismi toimi kasvupohjina monille paikallisille herätysliikkeille, joista useissa koettiin hurmosellisia ilmiöitä. (Anderson 2004, 25.)

Karismaattiset kokemukset eivät sinällään tuhonneet liikkeiden toimintamahdollisuuksia. Usein ne tapahtuivat maallikkopainotteisissa ryhmissä, johtajien pyrkiessä hillitsemään ilmiöitä. Joissakin tapauksissa liian suuri hurmoksellisuus herätti kirkkojen huomion, jolloin niihin puututtiin. Mutta maltillisina ja kirkolle uskollisina liikkeinä ne nähtiin useimmin uskonnollisuutta edistävänä ja näin ollen hyväksyttävänä liikkeinä. Poikkeuksina kirkolle vihamieliset ryhmittymät, jotka usein erosivat tai olisivat eronneet itse kirkosta joka tapauksessa, ellei niitä olisi kielletty ja erotettu. Valtiokirkkojen vahva ja näkyvä asema yhteiskunnassa teki kirkoista ja niiden kannattamasta ja välittämästä uskonnollisuudesta myös osan kansojen ja ihmisten identiteettiä. Yhtenäisyyttä tavoittelevissa yhteiskunnissa myös erillisiä uskonnollisia ryhmiä pidettiin vieraina ja niiden muodostumista pyrittiin ehkäisemään niin ylhäältä kuin alhaalta. (Anderson 2004, 83–91.)

Pyhitysliikkeet muuttivat 1800-luvulla koko protestanttisen kristikunnan uskonnollisuutta. Perinteisten metodismin ja pietismin (sekä sen perillisten) vaikutusten lisäksi mainittavia ovat Holiness movement ja Keswickiläisyys (joilla oli yhteyksiä myös metodismiin). Tärkeäksi kysymykseksi pyhitys- ja herätysliikkeiden parissa nousi, mikä riittää pelastukseksi, tai mitä kaikkea kuuluu kristitylle. Metodismin ja Holiness movementin uomaa seurasi opetus, että kääntymisen (tai uskonratkaisun) lisäksi tarvittaisiin vielä pyhityskokemus. Tämä pyhityskokemus yhdistettiin joissakin yhteyksissä hurmoskokemukseen Pyhästä Hengestä. Näiden opetuksien seurauksena Suomessakin jotkut kirkon papit luulivat suomalaisten helluntailaisten opettavan, että usko ja kaste eivät riitä, vaan pelastukseen tarvittaisiin vielä hurmoskokemus. Vaikka varmasti näinkin joku saattoi opettaa, valtaosa suomalaisista helluntailaisista ei koskaan omaksunut tätä oppia. Suomalainen helluntaipyhitys rakentui luterilaiselle diskurssille. (Ahonen L. 1994, 98–101; Anderson 2004, 25–30.)

Useimmat tutkimukset ja tarinat helluntailaisuudesta ajoittavat sen alun joko Topekan Raamattukoulun kokemuksiin 1901 tai Los Angelesin Azusa Streetin ja William Seymorin kokouksiin 1906. Näin tarkat määrittelyt ovat kuitenkin ongelmallisia. Ensiksi karismaattisuudella ja hurmoskokemuksilla kielilläpuhumisineen oli pitkä historia niin kirkkojen sisä- kuin ulkopuolella jo kauan ennen 1900-lukua. Helluntailaisuuden alun rajaaminen yhteen pisteeseen on yksinkertaistamista. Se myös muistuttaa muodoltaan evankelioivan kristillisyyden Jerusalem-lähetysideaa, jonka esikuvana toimii kristinuskon leviäminen Jerusalemissa ensimmäisen kristillisen helluntain jälkeen. Tämän kuvan mukaisesti jotkut kristityt ovat puhuneet Azusa Streetin tapahtumista samankaltaisena ilmiönä, jolloin helluntailaisuus levisi yhdestä pisteestä ympäri maailman. Helluntailaisuudessa oli kuitenkin kysymys laajemmasta ilmiöiden summasta. (Anderson 2004, 35–38, 93, 170–177.)

Toiseksi helluntailaisiksi nimittivät itseään jo monet ryhmät, esimerkiksi Venäjällä 1855 alkaneeseen uskonnolliseen liikehdintään kuulunut ryhmä. Englannissa taas syntyi apostolisiksi itseään nimittäviä ryhmiä 1800-luvulla. Korean helluntailaisuuden alkua 1907–1908 edelsi herätysliikehdintä<sup>28</sup> metodistilähetysaarnajien parissa vuonna 1903. Walesin herätys 1904–1905 on toiminut yhtenä perustana Ison-Britannian helluntailiikkeille. Hyvin kokemus- ja tunnepainotteinen herätys julisti olevansa lopunaikojen helluntai. Walesiin oli yhteydessä myös Frank Bartleman, joka toivoi samanlaista herätystä<sup>29</sup> Los Angelesiin – paria vuotta ennen Azusa Streetin tapahtumia. Walesin herätyksen innoittamat lähetysaarnajat taas löysivät Intiasta jo paikallista vastaavaa uskonnollisuutta (kielilläpuhumista ja manifestaatioita). Eteläisessä Intiassa tämänkaltaisen liikehdintä oli alkanut jo 1860. Vuonna 1905 muodostui uusi herätys Intiassa. Tästä kuullut, Chilessä toimiva, metodistipastori aloitti helluntaityyliset kokoukset Valparaisossa. Kun hänen joukkonsa joutui liiallisen hurmoksellisuuden vuoksi lähtemään Metodistikirkosta, perustivat he ensimmäiset Helluntaiseurakunnat. Samaan aikaan USA:n merkittävämpiä helluntailiikkeitä ei oltu vielä edes perustettu. Esimerkiksi Allan Anderson ja missiologi Paul Pomerville ovat havainneet tämän useiden alkujen ja

---

<sup>28</sup> Herätyksellä tarkoitetaan kristillisyydessä erityistä uskonnollista liikehdintää, johon kuuluu voimistunut uskonnollinen tunne ja sen mukaiset teot ja kokemukset laajemmassa ihmisjoukossa. Etenkin kokemuksellista uskonnollisuutta edustavien kristittyjen parissa herätyksiä myös odotetaan ja rukoillaan tapahtuvaksi. Ne koetaan jumalan aiheuttamiksi.

<sup>29</sup> Kokemuksellisuuden lisäksi herätyksessä kiinnosti sen käännyneiden määrä, jonka sanotaan olleen yli 32 000 alle kahdessa vuodessa.

erillisten historioiden tuoman ongelman helluntailaisuutta määriteltäessä, mutta eivät ole edenneet ongelman ratkaisuun saakka. (Anderson 2004, 35–38, 93, 170–177; McGee 2001, 83–95.)

Uskonnollisuuden historian vaikutus ei rajoittunut helluntailaisuudessa vain kristillisiin vaikutteisiin. Allan Andersonin mukaan yksi suuri syy helluntailaisuuden menestymisessä Afrikassa, Aasiassa ja Latinalaisessa Amerikassa oli olemassaolevien symbolijärjestelmien osittainen korvaaminen kristillisillä ja etenkin karismaattisilla symboleilla ja rituaaleilla. Yliluonnollisen läheisyys ja luonnollisuus on kolmannessa maailmassa yleistä, minkä johdosta oudot ilmiöt ja ihmeet ovat helpompia lähestyä ja ymmärtää. Empirismin ja rationalismin vaikuttamalla länsimaisella yksilöllä on monesti suurempi askel otettavanaan, jos hän haluaa astua yliluonnollisen uskon maailmaan. Kyse on paljolti maailmankuvien muodostumisesta ihmisten omissa ympäristöissä. (Anderson 2004, 198–202.)

Toiset tutkijat pitävät helluntailaisuuden alkuna opetuksen muuttumista. Kielilläpuhumisen liittäminen Pyhän Hengen kasteen kokemukseen – merkinä siitä – oli näiden mukaan yksi helluntailaisuuden alun merkeistä, erottaen sen opetuksen muista. Tämänkaltainen lähestymistapa helluntailaisuuteen sopii siitäkin syystä, että valtaosa helluntaiseurakunnista jäseni opetustaan samojen opetusten mukaan. Vinson Synanin mukaan Topekan Raamattukoulussakin vaikuttanut Charles Fox Parham oli ensimmäisiä tämän opin kannattajia. Hän antoi oppilailleen tehtäväksi pohtia mikä oli Apostolien tekojen kirjassa Pyhän Hengen kasteen merkki, mistä sen tunnistaisi. Oppilaat tulivat johtopäätökseen, että kielilläpuhuminen oli merkki. Pian sen jälkeen he alkoivat myös kokea kielilläpuhumista. Oppia kielilläpuhumisesta Hengen kasteen merkinä kuultiin myös Azusa Streetin kokouksissa. On kuitenkin kysyttävä, vaikuttiko oppi – ja teologia yleensä – liikehdinnän syntymiseen, vai ennemmin liikehdinnän seurauksena syntyneiden liikkeiden muotoutumiseen ja vakautumiseen. (Anderson 2004, 33–35; Dayton 1987; Synan 2001a.)

Hurmoksellista kokemuksellisuutta oli esiintynyt aiemminkin, mutta pitkäaikaisiksi liikkeiksi muodostumiseen tarvittiin pysyvämpiä rakenteita. Kielilläpuhumisen liittäminen Pyhän Hengen kokemukseen oli kuitenkin käytännössä ainoa poikkeava teologinen erityispiirre. Helluntailaisuudessa on kyse paljon muustakin kuin kielilläpuhumisesta, vaikka se oli ensimmäisinä vuosikymmeninä selvä ja erottava erityispiirre. Kielilläpuhuminen oli myös yksi selvä inspiraatio kutsua liikehdintää

helluntailaiseksi; Apostolien tekojen helluntaikertomuksessa kielilläpuhuminen oli myös keskeisessä asemassa. USA:ssa kirkkokuntien muodostuminen yhden eroavuuden johdosta ei ole poikkeuksellista uskonnollisen pluralismin keskellä, mutta Euroopassa helluntailiikkeiden syntyyn vaadittiin muutakin. USA:n helluntailaisuus ei alusta lähtienkään ollut yhtenäinen liike, ja erillisiä helluntailaisiksi itseään kutsuvia ryhmiä alkoi järjestäytyä niin sosiaalisten, kulttuuristen, kuin opillisten eroavuuksien mukaan. Euroopassa helluntailiikkeet ovat huomattavasti yhtenäisempiä, joskin myös pienempiä. (Anderson 2004, 30–35; Synan 2001a.) Eroja syntyi etenkin erilaisten diskurssien johdosta.

### **3.1.2 Opetusten leviäminen**

Euroopan helluntailiikkeiden muodostumiseen ja muotojen rakentumiseen vaikuttivat paitsi omat historiat ja kokemuksellisuuden etsintä, myös henkilöt, jotka olivat vierailleet USA:n helluntailiikehdinnän keskellä, tai tulleet muuten vaikutetuiksi sen opillisista ja kokemuksellisista puolista. Karismaattisia liikkeitä ja joukkoliikehdintää oli ollut aiemminkin monissa maissa, jo vaikuttavissa uskonnollisissa ryhmissä, mutta 1900-luvun alussa uudet opetukset ja kokoukset johtivat lopulta uusien liikkeiden syntymiseen. Monissa maissa helluntailiikkeet syntyivät, kun olemassa olevat kirkkokunnat ja uskonnolliset ryhmät eivät hyväksyneet kaikkia puolia uudessa liikehdinnässä. Paikallisia heräyksiä oli koettu useita, joista eniten helluntailaisuuden muodostumiseen vaikuttivat Walesin herätys. Venäjän ja Mustanmeren ympäristön helluntailiikehdintä taas vaikutti (pienimuotoisesti) USA:n uskonnollisuuteen, kun monet liikkeen kannattajista muuttivat Amerikkaan. Paikallisten kristittyjen odotukset nousivat Euroopasta, kun he kuulivat kertomuksia eri herätyksistä. Innoittajina toimivat paitsi naapurimaiden ja amerikan, myös tai pelkästään Walesin ja/tai Intian tapahtumat. Näiden kertomusten valmistamaan maaperään oli helluntaiopetusten helppo juurtua. Omien pyhitysliikkeiden, etenkin pietismin vaikutus helpotti oppien omaksumista, koska angloamerikkalaisen helluntailaisuuden opetukset olivat muodostuneet myös pyhitysliikkeiden vaikutuksen alaisina. Euroopassa tosin vaikutti Holiness movementista poiketen enemmän keswickiläinen pyhitysteologia. Lähellä pietismiä, se ei opettanut uuden siunauksen tai kokemuksen välttämättömydestä pelastukseen, vaan piti pyhitystä lähinnä kristityille kuuluvana lisänä, vaikkakin suositeltavana, asenteena ja mahdollisina kokemuksina. (Ahonen L. 1994; Anderson 2004, 19–38.)



Teologia Pyhästä Hengestä oli saanut selvempiä muotoja Charles Wesley'n, Jonathan Edwardsin ja muiden 1700–1800-lukujen (paljolti metodistien) teologien oppien kehittelyistä. Nämä opetukset toimivat pohjana angloamerikkalaisissa opetuksissa. Pyhitysliikkeet Amerikassa ja Euroopassa loivat opillisia suuntauksia, jotka näkyivät vuosisadan alun helluntaiseurakuntien opeissa. Kolmas selvä erityinen opillinen taustatekijä oli parantumisliike (healing movement), jonka keskuksia (vaikkakin toisistaan institutionaalisesti erillään) oli niin Euroopassa kuin Amerikassa. Eri herätykset toivat lisäksi omat pohdintansa ja kirjallisuutensa. Esimerkiksi Walesin herätyksen opetukset levisivät niin Euroopassa, kuin Amerikkaan ja Intiaan, kirjeiden, lehtikirjoitusten, mutta myös vierailijoiden kautta. Paitsi että Walesiin tultiin katsomaan herätystä, myös Walesista lähti lähetyssaarnaajia ja muita ihmisiä, jotka puhuivat luonnollisesti sen opetuksen mukaisesti, mitä olivat tottuneet kuulemaan ja mikä heidän mielestään toimi ja vaikutti hyvältä. Intian herätyksen uutiset taas levisivät esimerkiksi Chileen ja Los Angelesiin. Vastaavasti USA:n helluntailiikehdinnän uutiset ja vaikutukset siirtyivät kirjeiden, uutisten ja vierailijoiden mukana ympäri maailmaa. Eurooppaan vaikutti vahvasti norjalaisen Thomas Ball Barrattin toimita. Hän oli käynyt USA:ssa varainkeruumatkalla ja tutustunut helluntailiikehdintään siellä. Hänen toimintansa vaikutti paitsi pohjoismaissa, myös esimerkiksi Englannissa. (Anderson 2004, 25–38, 84.)

On selvää, että vierailu voimakkaan tunne-elämyksen keskellä jättää jäljen ihmiseen ja vaikuttaa hänen kerrontaansa. Samoin uutisiin muista herätyksistä otettiin kantaa ja niitä pohdittiin yksin ja yhdessä. Mitään oppikirjaa ei tuolloin kuitenkaan ollut, minkä pohjalta uutta oppia olisi muodostettu. Herätysten johtomiehet ja teologit kirjoittivat kyllä kirjeitä ja opetuksia, kirjoihin ja lehtiin, mutta niiden sisältö ei ollut vielä systemaattisen teologian tuottamista. Helluntaiopetuksen maailmanlaajuinen muodostuminen onkin nähtävissä laajaksi vuorovaikutusprosessiksi, kunkin tarkastellessa ilmiöitä omista lähtökohdistaan. Diskursiivinen rakentuminen oli laajaa ja monitahoista. Helluntaiopetus ei ole kaikkialla samanlaista, mutta monet päälinjat muodostuivat suurimmissa liikkeissä samansuuntaisiksi, juuri tämän laajan yhteispelin seurauksena – unohtamatta tietenkään yhteistä protestanttista teologista perinnettä. Selkeän oppirakennelman puuttuminen loi suuremman mahdollisuuden erilaisille villoille ryhmille, jotka poikkesivat enemmistöstä. Myös se salli eri maiden perinteiden muodostua omanlaisikseen, ja samanaikaisesti perustella ja määritellä itseään samoilla

elementeillä. Se on myös toinen syy – keskusorganisaation puuttumisen lisäksi – miksi helluntailaisuutta on vaikea määritellä ja rajata. Opetus rakentui laajassa sosiaalisessa vuorovaikutuksessa, historiallisissa, maailmanlaajuisissa sekä paikallisissa viitekehyksissä. Näin mahdollistui samankaltaisia ilmiöitä sisälläänpitävien uskonnollisten yhteisöjen samanaikainen samankaltaisuus, erilaisuus ja itsenäisyys. Jos tämänkaltainen prosessi oli maailmanlaajuisesti mahdollista jo 1900-luvun alussa, vielä enemmän se toimii nykyisten karismaattisuutta painottavien liikkeiden ja yksilöiden välillä maapalloistuvassa ja lähentyvässä, informaatioteknologian kyllästävässä maailmassa. (Dayton 1987.)

### **3.1.3 Helluntailaisuus identifioitumisena**

Enemmän tai vähemmän erillisten ja paikallisten 1900-luvun alun karismaattisten liikehdintöjen ja niitä jäsentävien opetusten synnyttämien liikkeiden yhdistäväksi asiaksi nousi ennen kaikkea itsensä identifiointi eri diskursseissa helluntaikokemuksen perusteella. Myöhempi vastakkainasettelu vanhempien kirkkojen ja vanhoillisempien piirien kanssa lisäsi halua etsiä ja löytää oma identiteetti. Ryhmien ollessa pieniä tukea saatiin – aktiivisesti tai mielikuvien tasolla – samanlaisilta ryhmiltä, jolloin kuva helluntailaisuudesta yhteisenä maailmanlaajuisena liikkeenä kasvoi. Helluntaikokemuksesta olivat puhuneet jo Wesley ja muut Amerikan suuren herätyksen (great awakening) piirissä tai ympärillä vaikuttaneet, minkä jälkeen hurmoskokemuksen samaistaminen ensimmäiseen helluntaihin tuli suosituksi yhä useampien Pyhästä Hengestä ja tämän kokemuksesta kiinnostuneiden kesellä. (Anderson 2004; Synan 2001a.)

Helluntain suosio oli 1800-luvulla nousussa, kun monet teologit ja pastorit puhuivat Jeesuksen toisesta tulemisesta ja eskatologiasta<sup>30</sup>. Heidän mukaansa ennen Jeesuksen toista tulemistä koettaisiin uusi helluntai, jonka innoittama herätys jatkuisi kunnes Jeesus palaisi. Hurmoskokemukset olivat monille selvä merkki uuden helluntain alusta. Toinen uuden helluntain merkiksi liitetty oli ihmelahjojen toiminta, etenkin sairaiden parantamisen korostus (kielillääpuhumisen ohella). Parantamisliikkeitä oli niin Euroopassa kuin USA:ssa 1800-luvun lopulla. Healing movementiksi kutsuttua

---

<sup>30</sup> Eskatologia tarkoittaa oppia lopun ajoista, sisältäen Jeesuksen takaisin tulemisen, viimeisen tuomion, maailmanlopun ja uuden maailman (ja paljon muuta).

virtausta on myös kutsuttu yhdeksi helluntailaisuuden edelläkävijäksi ja sen synnyn vaikuttajaksi. Uusi helluntai oli saarnaajien retoriikassa nouseva trendi, mihin hurmoskokemukset sopivat hyvin. Henkikasteen liittäminen eskatologisiin tapahtumiin, tai niitä edeltävään, odotettavaan herätykseen, oli 1800-luvun lopulla suhteellisen yleistä herätyskristillisyyteen kallistuvassa uskonnollisuudessa. (Anderson 2004, 25–38, Dayton 1987, 87–137.)

Kun perinteisemmissä kirkoissa muodostui maailmansotien jälkeen piirejä, jotka etsivät samankaltaista uskonnollisuutta (lähinnä kokemuksellisuuden ja armolahjojen etsintä) kuin helluntailaisuudessa, ei ilmiötä haluttu kuitenkaan rinnastaa olemassaoleviin helluntaiseurakuntiin. Sen sijaan ilmiötä samaistettiin Raamatun tapahtumiin ja opetukseen Pyhän Hengen lahjojen, armolahjojen kautta. Kreikankielisestä armolahjoja tarkoittavasta sanasta *kharisma*<sup>31</sup> saatiin kosketuspinta samoihin ilmiöihin, mitä vuosisadan vaihteessa oli käsitelty ensimmäisen helluntain pohjalta. Ensimmäiset karismaattiseen kristillisyyteen suuntautuneet papit joutuivat paitsioon ja liittyivät yleensä helluntaiseurakuntiin. Kaikki eivät kuitenkaan halunneet jättää omaa kirkkoaan, vaan halusivat muuttaa sitä sisältäpäin ja tuoda sen uskonnolliseen maailmaan uusia ulottuvuuksia. Saavuttaessa 1960-luvulle, oli karismaattiselle kokemukselliselle kristillisyydelle jo runsaasti kannattajia. Karismaattinen liike alkoi perinteisimmistä kirkkokunnista. Episkopaalien (1960) jälkeen liikkeitä muodostui presbyterien, luterilaisten ja roomalais-katolisten parissa. Monilla kirkoilla oli menneinä vuosikymmeninä ollut voimakkaita vastakkainasetteluja helluntailaisten kanssa, minkä johdosta sanaa helluntai ei haluttu käyttää edes eri muodoissa. (Synan 2001c, 149–152; Synan 2001d.)

Yhteiskunta ja sosiaaliset ympäristöt ovat muuttuneet viimeisen sadan vuoden kuluessa kiihtyvällä vauhdilla. Käsitteet ja merkitykset ovat myös muutoksien alaisia sosiaalisissa vuorovaikutuksissa. Tämän johdosta pysyvyyttä ja traditioita tiukemmin ylläpitävät ja vaalivat ryhmät kohtaavat tilanteita, joissa ympäröivän maailman ja ihmisten on yhä vaikeampaa ymmärtää heitä ilman erityistä tietoa termeistä ja merkityksistä. Myös uskonnollisissa liikkeissä on ihmisiä, jotka haluaisivat muuttaa toimintatapojaan ja kielenkäyttöään vastaamaan ympäröivän maailman ymmärrystä ja tarpeita. Ennen kaikkea omalla kohdalla koettu kehitys ja samanaikainen perinteiden epäselvyys tai vanhentuneet merkitykset ja niiden symbolit voivat aiheuttaa ristiriitaa,

---

<sup>31</sup> χαρισμα

josta halutaan pois. Tällöin uskonnollisuutta, johon halutaan sitoutua, tuodaan esille ja perustellaan itselle enemmän relevanteilla tavoilla ja termeillä, joiden koetaan olevan merkityksellisempiä myös laajemmalle joukolle.

Uusi innostus karismaattiseen kristillisyyteen levisi 1980-luvulla. Kolmanneksi aalloksikin kutsuttu liikehdintä painotti yliluonnollisia voimia ja henkivaltojen konfliktia. Esimerkiksi sairaiden parantaminen (sairaiden puolesta rukoileminen yleensäkin) nousi uudelleen merkittäväksi tavoittelun aiheeksi. Yksi laajalle levinnyt piirre oli henkien ulosajaminen, eksorsismi, kaikissa mahdollisissa tilanteissa, nuhasta possessiotapauksiin. Myöhemmin huomio on kiinnittynyt muun muassa hurmoskokemuksiin ja ilmiöihin. Vuodesta 1996 vahvistui uusien karismaattisten liikkeiden identifiointi apostoliuden kautta.<sup>32</sup> Viimeisen kahdenkymmenen vuoden uusia liikkeitä ja trendejä on leimannut yksittäisten johtohahmojen vaikutus ja merkitys sekä omaksi liikkeeksi erottautumisen helppous. Aiemmin 1900-luvulla karismaattisuutta leimasi halu pysyä oman kirkon tai liikkeen sisällä (poikkeuksia on tietenkin aina ollut) ja armolahjojen käytön selvä jakaminen kaikille ihmisille kuuluviksi. Vaikka uudempien liikkeidenkin periaatteisiin kuuluu jokamiehen pappeus ja jopa koulutukset armolahjojen käyttöön, tunnetaan useat liikkeet lähinnä johtohahmostaan. Esimerkiksi Suomessa Nokia Missio<sup>33</sup> on vahvasti assosioitunut Markku Koiviston persoonaan, vaikka koko liikettä johdetaan johtoryhmällä ja opetus on vahvasti maallikkoja aktivoivaa. (Springer 1990; Synan 2001b, 372–380.)

Kun liike on nuori, se pyrkii identifioimaan itsensä ja määrittämään rajansa. Itsensä määrittelemiseksi se ottaa etäisyyttä ja vertaa itseään suhteessa kilpaileviin ja lähellä oleviin ryhmiin. Helluntailaisetkin kehittivät paikoin jyrkänkin diskurssin muista uskonnollisista ryhmistä ja olivat selkeitä ja itsetuntoisen oloisia puhuessaan itsestään. Jyrkät linjat eivät kuitenkaan ole ikuisia. Luterilaisilla ja katolisilla meni tosin lähes 500 vuotta, ennen kuin vihollisdiskurssi virallisesti haudattiin. Valtaosalla helluntailaisista jyrkkä diskurssi ei kestänyt edes yhtä vuosisataa. Tähän vaikuttivat niin oman

---

<sup>32</sup> Peter C. Wagnerin Fuller Theological Seminaryssa järjestämässä konferenssissa termi Apostolinen kirkko sai kannatusta uusien, perinteisiin kirkkokuntiin sitoutumattomien (tai löyhästi sitoutuvien) ja uusien toimintamuotoja sekä 'voimaevankeliointia' (evankeliumin levittämistä armolahjoja hyväksi käyttäen) kannattavien liikkeiden kuvaukseksi. Jotkut määrittävät tämän liikehdinnän neljänneksi aalloksi.

<sup>33</sup> Nokia missio – ja etenkin sen muodostumiseen johtaneet illat ja kokoukset – alkoi Kirkon sisäisenä liikehdintänä, mutta järjestäytyi omaksi uskonnolliseksi yhdyskunnakseen kesällä 2008. Katso enemmän: [tampere.nokiamissio.fi](http:// tampere.nokiamissio.fi).

identiteetin vakiintuminen kuin havainnot samoista juurista ja samanlaisen uskonnollisuuden esiintymisestä puolin ja toisin. Karismaattisuuden leviäminen perinteisissä kirkoissa on varmasti yksi suuri tekijä, miksi helluntailaiset alkoivat hyväksymään luterilaisia ja kirkkoa. Samalla puhe itsestä on kääntynyt samanlaisuuden diskurssiksi suhteessa muihin kristittyihin. Oman erilaisuuden ja yhteisen samanlaisuuden diskurssien tasapainottelu värittää nykyistä puhetta helluntaiseurakunnissa. (Kärkkäinen 1998; Synan 2001b, 161–169.)

Puheessa on tapahtunut muutosta myös suhteessa itseän. Omaa uskonnollista identiteettiä tuodaan nykyään esille muutenkin kuin helluntailaisuuden kautta. Tähän on havaittavissa ainakin kaksi syytä. Ensinnäkin hurmoskokemusta, karismaattisuutta ja kokemuksellisuutta on opittu käsittelemään muunkin kuin helluntaikokemuksen kautta. Diskurssimuutos on nähtävissä niin helluntaiseurakunnissa kuin muulla tavalla itsensä identifioivissa liikkeissä. Sana helluntai ja siihen liittyvät liitteet (helluntaituuli, helluntaivirsi, helluntaikaste, helluntaikokemus ja niin edelleen) ovat kielenkäytössä vanhentuneet ja niitä korvaamaan tai täydentämään on tullut uusia (tai uusvanhoja) sanoja (siunaus, voitelu, karisma, hengen liike, virta, läsnäolo ja niin edelleen). Nuorten sukupolvien lisäksi myös vanhemmat ovat omaksuneet uusia sanoja ja termejä puhuessaan itsestään. Toiseksi helluntailaisuudella saatetaan kokea olevan liian suuri negatiivinen paino tai maku. Haastattelemani nuoret kertoivat, etteivät he ainakaan ensimmäiseksi halua kertoa olevansa helluntailainen, vaan kristitty. Vaikka he olivat mielellään ja omasta halustaan helluntailaisia, kokivat he nimen toissijaiseksi. Sen sijaan he halusivat samaistua kristittyihin yleensä ja määritellä itseään samoin kuin muut kristityt.

Jotkut helluntailaista uskonnollisuutta harjoittavista liikkeistä haluavat tehdä eron itsensä ja perinteisten helluntailaisten välillä käyttäen eri nimeä. Vaikka helluntaiseurakunnat eivät kaikki ole samanlaisia, eikä 60-luvun kaltaista uskonnollisuutta tai toimintatapoja (mihin ero halutaan tehdä) aina valtavirrasta löydy, nähdään nimi liian suurena rasitteena. Käytännössä uskonnollisuus ei helluntailaisiksi tai esimerkiksi city-seurakuntalaisiksi itseään kutsuvilla radikaalisti eroa. Pienien painotuserojen takaa paljastuu samanlainen uskonnollisuus. Karismaattisuus, apostolius ja voitelu ovat kaikki termejä jotka voitaisiin korvata helluntailaisuudella. Erona termeillä on enimmäkseen historiallinen tilanne ja kielellinen kehitys. Perinteisten helluntaiseurakuntien muuttuessa ja muuttaessa retoriikkaansa, on mahdollista – ellei

todennäköistä – että sen vieraaksi kokevat, lähinnä marginaaliset joukot, kokevat uuden trendin vieraaksi ja sekä tuntevat itsensä vieraannutetuiksi että vieraannuttavat itseään liikkeestä. Esimerkiksi Suomessa, helluntaiseurakuntien järjestäytyessä rekisteröidyksi uskonnolliseksi yhdyskunnaksi, on hyvin mahdollista, että tulevaisuudessa helluntailiikkeen yhtenäisyys Suomessa on uhattuna ja uusi konservatiivisempi ryhmä erkaantuu omaksi liikkeeksi.

Helluntailaisuuden tutkiminen kielen näkökulmasta avaa ymmärrystä uskonnollisuudesta ja uskonnollisista ryhmistä niiden eri vaiheissa. Protestanttien ja angloamerikkalaisten sekä pietistisen herätyskristillisyyden perinteiden vaikutuksesta saarnat ja puhuminen ovat helluntailaisessa uskonnollisuudessa tärkeitä. Tämän johdosta tutkijan on helppo lähestyä sitä kielen näkökulmasta. Kielen tutkimisen kautta voimme havaita, miten ja mihin liikkeet ja yksilöt itsensä identifioivat sekä miksi he niin tekevät. Erot syntyvät usein mielissä ja mielikuvien pohjalta, etenkin konkreettisen eron ollessa vähäistä tai puuttuessa kokonaan. Itseä määritellään myös toisten kautta, minkä johdosta eri karismaattiset yhteisöt peilaavat itseään toisiin ja ottavat kantaa muihin. Diskurssit rakentuvat yhteisöissä ja niillä rakennetaan omaa identiteettiä.

### **3.2 Helluntailaisuus suomalaisena ilmiönä**

Yleensä helluntailaisuutta käsittelevät tutkimukset aloitetaan toteamuksella tai toteamuksen omaisella otsikolla: helluntailaisuuden tulo Suomeen.<sup>34</sup> Tämä aiheuttaa kuitenkin ongelmia. Karismaattinen<sup>35</sup> liikehdintä ja kokemuksellisuus on ollut suomalaisessa herätyskristillisyydessä 1700- ja 1800-luvuilla kohtuullisen yleistä, ja erinäiset opilliset eroavaisuudet luterilaisuuteen nähden olivat tulleet Suomeen muiden vapaiden suuntien myötä jo aiemmin. Myös paikallisten kristittyjen toiminta ja merkitys ovat jääneet välillä pienemmälle huomiolle kahden Norjalaisen saarnaajan hetkellisten vierailujen kustannuksella.<sup>36</sup> Suurin ongelma on kuitenkin se tosiasia, ettei suomalaisen helluntailiikehdinnän syntyä saanut aikaan mikään järjestäytynyt kirkko tai ulkomainen ryhmä, eikä Suomeen tullut yhtään pysyvää lähetystyöntekijää tai käännytystyön tekijää. (Ahonen L. 1994; Junkkaala 1986; Raittila 1976; Remes 1995; Sulkunen 1999;

<sup>34</sup> Esimerkiksi Söderholm 1982, 19. Lähtökohtana pidetään vuotta 1911 jolloin norjalainen metodistipastori Thomas Ball Barratt vieraili ensimmäisen kerran Suomessa.

<sup>35</sup> Tässä tutkimuksessa karismaattisuudella viitataan Pyhän Hengen kokemuksiin, armolahjoihin ja hurmoksellisuuteen, ei karismaattiseen johtamiseen ellei toisin mainita.

<sup>36</sup> Thomas Ball Barratt ja Gerhard Smidt.

Talonen 1993.) Uskontotieteellisesti on parempi puhua helluntaiherätyksen synnystä tai muodostumisesta, koska helluntaiherätyksen tulo tarkoittaisi tässä tapauksessa ontologisen voiman tahdonalaista liikkumista ja tutkijalle uskonnon sisäpuolisen perspektiivin ottamista ja tunnustamista tutkimuksessa.

### 3.2.1 Suomalainen karismaattisuus ja herätysliikkeet

Miksi helluntailaisuus ei jäänyt kirkollisen herätyskristillisyyden piiriin, vaan kasvoi omaksi liikkeekseen ja sai lahkomainensa? Karismaattisuus ei ollut herätysliikkeissä sellainen ongelma mikä olisi kääntänyt kirkon niitä vastaan, vaikka etenkin alkuvuosien paikoin runsasta hurmoksellisuutta arvosteltiin. Ilmiöt lieventyivät ajan myötä ja liikkeet sulautuivat niin osaksi luterilaista kirkkoa kuin suomalaista uskonnollista kenttää. Ulkomaisia ja angloamerikkalaisia vaikutteita voidaan havaita esimerkiksi lestadiolaisuudessa (Ruotsista) ja Hannulan herätyksen sekä Lähetysseuran synnyssä ja toimintamuodoissa (lähetystyöntekijöiden kokemukset Walesin ja muiden maiden herätyksistä ja herätyskristillisyydestä). (Raittila 1976; Junkkaala 1986.) Herätysliikkeiden rakentumisen tarkastelu auttaa myös ymmärtämään helluntailaisuuden muodostumista.

Ensimmäisenä esimerkkinä suomalaisesta kokemuksellisesta uskonnollisuudesta mainitaan yleensä Liisa Eerikintyttären hurmoskokemus vuonna 1756. Sen jälkeisinä vuosikymmeninä esiintyi Suomessa useita hurmosliikkeitä. Hurmokselliset ja voimakkaat kokemukset olivat kuitenkin joillekin tuttuja, vaikkakin hajanaisempia, esimerkiksi pietismistä ja Abraham Achreniuksen kokemuksista 1740-luvulta. Konventikkeliplakaatti<sup>37</sup> ei täysin estänyt uskonnollisten ryhmien toimintaa ja hurmoksellisuutta, vaikka vaikeuttikin vapaata kokoontumista ja virallisen hyväksynnän saamista. (Kuurne 1946, 15; Sulkunen 1999, 13.) Irma Sulkusen mukaan eri ”herätykset näyttävät pikemminkin saman liikepohjan eri kerrostumina, joita yhdistää sama mentaalinen jatkumo”. Suomalaista varhaiskarismaattisuutta (kuten karismaattisuutta yleensä, ainakin 1990-luvulle asti) leimasi sen liittyminen mollivoittoisuuteen, kuten itkuvirsiin ja synnintunnustuksiin, kärsimysmuistelmiin ja kriisien (sodat, katovuodet) yhteyksiin. (Sulkunen 1999, 88.)

---

<sup>37</sup> Konventikkeliplakaatilla kiellettiin vuonna 1726 uskonnolliset kokoontumiset ja opetus ilman papin läsnäoloa. Kielto oli muodollisesti voimassa vuoteen 1869 asti.

Liisa Eerikintyttären tavoin muutkin uskonnollisen kokemuksen valtaan joutuneet hakivat apua papeilta, mikä helpotti huomattavasti liikehdinnän hyväksymistä (tai sietämistä) Kirkon taholta. Tuomiokapitulin kiertokirje 1758 varoitti pappeja tekemästä ilmiöistä liian nopeita johtopäätöksiä, heidän tulisi ainoastaan pyrkiä rauhanomaisesti rauhoittamaan äärimmäisyyksiä. Kirkonkin huoli kohdistui enemmän separatistisiin aatteisiin, kuin rauhanomaisiin ja etenkin Kirkkomyönteisiin liikehdintöihin. Länsi-Suomen herätysten lisäksi hurmoskokemuksia ja -liikkeitä tavattiin pian tornionjokilaaksossa, Karjalassa ja Savossa. Parin–kolmenkymmenen vuoden jälkeen Pohjois-Savossa, Kainuussa, Karjalassa ja Pohjanmaalla. Lounais-Suomen yhtä herätystä alettiin nimittää hyppyherätykseksi, koska sitä leimasi voimakas hurmoksellisuus, jonka yksi ilmenemismuoto oli raju hyppääminen ja villi tanssi. Pohjanmaalla kirkkoherra Isaac Grabe listasi vuonna 1776 Ylitornion pitäjässä 87 hurmospuhujaa. Se tarkoitti suunnilleen joka kolmatta taloutta. Kolmas suurempi ilmiöiden laaja esiintyminen koettiin 1800-luvun jälkipuoliskolla Lapissa ja koko pohjoisessa Suomessa. (Remes 1994, 18–19; Sulkunen 1999, 17–23, 65.)

Paavo Ruotsalaisen lapsuudessa, 1700-luvun lopussa, kuulemat kertomukset hurmoksellisista herätyksistä loivat pohjaa hänen tulevalle työnsä herätysliikkeen johtohahmona. Ekstaattiset kokemukset, horrossaarnat, kielilläpuhuminen ja muut ilmiöt levisivät uudelleen ympäri Suomea. Ruotsalaisen kytkökset hurmosherätyksiin 1800-luvun vaihteessa auttoivat häntä suhtautumaan suopeasti erilaisiin ilmiöihin tulevina vuosina. Hän uskoi Raamatun Joelin kirjan toisen luvun profetian olevan mahdollista hänenkin aikanaan ja tarkasteli ilmiöitä sen pohjalta. Kielilläpuhuminen, horrossaarnaaminen, profetointi ja liikehtiminen olivat hurmosliikehdinnöissä paikoin yleisiä, eivätkä kaikki herätysjohtajat niitä hyväksyneet. Ruotsalainen pyrki ymmärtämään ilmiöitä ja ihmisiä, ja sen ohella pystyi liennyttämään ilmiöitä niin, että muutkin pystyivät hyväksymään uskonnollisen liikehdinnän. Ilmiöihin kriittisesti suhtautui esimerkiksi Henrik Renqvist. Renqvistin ja Ruotsalaisen linjojen välillä syntyi myös kiistaa papillisesta ohjauksesta, Konventikkeliplakaatin ollessa edelleen voimassa. Ruotsalaisen johtama herännäisyys Savossa ja Pohjanmaan heränneet papit suosivat maallikko-osallistuvuutta, mikä takasi herännäisyyden tälle laidalle kansanomaista uskottavuutta. Mielenkiintoista on myös, että maallikkoutta suosi se puoli herännäisyydestä, jonka suhtautuminen hurmosherätyksiin oli suopeampi. Näin karismaattisuus leimautui yhä enemmän rahvaan uskonnollisuudeksi ja



maallikkojohtajuuden parissa toimivaksi ilmiöksi. (Remes 1994, 21–34, 66–69; Sulkunen 1999, 84–85.)

Herätysliikkeet vastasivat sosiaaliseen tyhjiöön, joka syntyi, kun kirkollinen kontrolli alkoi 1700-1800 lukujen suuren väestönkasvun tuomien muutosten ja ongelmien vuoksi menettää merkitystään yhteisöllisen järjestyksen ylläpitäjänä. Niin herätysliikkeiden kannattajat, kuin niiden vastustajat pyrkivät pitämään järjestystä yllä. Herätysliikkeet kokivat paikoittain vaikeuksia sopeutua ympäristöönsä. Renqvistiläisyyden normatiivinen rukousharjoitus ja ekstaattisen kokemuksellisuuden torjunta varmistivat Pohjois-Savossa osapuolien ristiriitojen kärjistymisen, molempien puolustaessa kantaansa ja ymmärtämäänsä sosiaalista järjestystä. (Hartikainen 2005, 290.)

Kun herännäisyys oli jo vakiinnuttanut kannatustaan Savossa ja Pohjanmaalla, työntyi pohjoisesta uusi uskonnollinen liikehdintä. Lars Levi Laestadiukseen ja hänen toimintaansa yhdistetty suunta liittyi alun ilmenemismuodoiltaan samanlaiseen pietistiseen ja hurmosherätykselliseen pohjaan, mikä oli havaittavissa esimerkiksi Ruotsalaisen herännäisyydessä (vaikkakin opilliset painotukset erottivat). Pekka Raittilan mukaan lestadiolaisuus syntyi ”jokseenkin yhtenäisen kirkollisen viljelyn pohjalta ja liittyi esimerkiksi hartauskirjallisuuden samoin kuin katekismuksenkin osalta suomalaiseen perinteeseen. Erityisesti Kaaresuvantoon nähden [lestadiolaisen herätyksen ’alkupiste’ 1846] on todettu, että kirkon tuloksellinen opetustyö loi edellytyksiä 1840-luvun herätykselle.” (Raittila 1976, 15–16.)

Lestadiolaisuuden alkuvaiheissa hurmoksellisuus ja liikutukset aiheuttivat kritiikkiä. Aikalaiset kuvasivat niitä tajuttomuuskohtauksina näkyineen sekä ruumiin vavahteluina. Liikkeessä esiintyi myös sisäistä erimielisyyttä ilmiöistä. Nopeasti näkyvään osaan kuitenkin nousivat pyhitys, opetus ja rippi-isien toiminta. Näkyvien ulkoisten muotojen lieventyessä liikettä alettiin pitää myös hyväksyttävänä ulkopuolisten silmin ja huomattiin liikkeen olevan yhteiskunnallisesti vaaraton. Esimerkiksi juoppojen väheneminen katukuvasta paransi kuvaa liikkeestä. Alkumenestys perustui myös siihen, ettei muita herätysliikkeitä ollut niillä alueilla. Lestadiolaisuus rajoittui aluksi herännäisyyden rajoille. Kirkkoherrojen, nimismiehien ja muiden vastustus oli paikoin voimakasta, mutta olemassaolevan kysynnän ja sosiaalisten funktioiden ainoana täyttäjänä toimiminen selittää todennäköisesti sitä,

miksi liike jäi ja vakiinnutti asemansa. Myös Laestadiuksen pappisarvo ja muu auktoriteetti sitoi sitä liikettä jo alusta lähtien Kirkkoon. Liikelle oli alussa ominaista samanaikainen eksklusiivisuus ja separatismien vastustus. (Raittila 1976, 52.)

Pohjanmaalle lestadiolaisuus saapui rannikon kautta, tunnetuimpana tapauksena Kalajoella alkanut herätys. Pyhäjoen kirkkoherra Karl Aejmalaesus kritisoi Kalajoen herätystä erityisesti sen hurmoksellisuudesta: se oli ”tunteen varaan rakentava tanssijalahko”<sup>38</sup>. Herätys oli voimakkaan tunteellinen. Sen yksi johtohahmoista, Liisa Spak, sanoi jopa Jeesuksen ruumiillistuneen hänessä. Antti Naatus vahvisti Aejmalaesuksen kuvauksen 1860-luvun herätyksen luonteesta. Hänen mukaansa sille olivat ominaisia voimakkaat liikutukset, joissa jotkut joutuivat tainnoksiin. Lestadiolaisuus ei ollut tuolloin vielä (eri) uomiinsa jäsentynyt liike. Ainakin jotkut lestadiolaiset erottavat Spakin Liisan ’hyppyseuran’ lestadiolaisuudesta, sekä yhdistävät sen Juolan lestadiolaisuutta edeltäneeseen evankeliseen herätykseen, joka ”meni muutamien suhteen hurmaukseksi” ja ”lihan vapauteen”. Piispantarkastus Kalajoella 1870 ei antanut siellä lestadiolaisuudelle vielä hyväksyntää. (Raittila 1976, 101–104.)

Lestadiolaisten kirkkokritiikki kohdistui ensisijaisesti pappeihin. Mutta muun muassa luterilainen kaste ja lisääntynyt ehtoollisellakäynti sitoivat lestadiolaisia voimakkaasti kirkkoon. (Talonen 1988, 48–49; Raittila 1976, 209–215.) Lestadiolaisuuden alkuperäinen painopiste oli pohjoisessa ja pohjanmaan rannikkoseuduilla. Vuosisadan vaihteessa liike hajaantui vanhoillis- ja esikoislestadiolaisiin. Välikirkon jälkeen esikoislestadiolaisuus keskittyi etelään ja kaupunkiin, täyttämällä näin sosiaalista ja uskonnollista tyhjiötä myös kaupungeissa. Lestadiolaisten marginaaliasema säilyi Kirkossa paikoin 1900-luvun alkuun saakka. Vuonna 1903 Elis Bergrothin kirkkohistoriassa lestadiolaisuutta käsiteltiin kuitenkin jo Kirkon herätysliikkeenä. (Talonen 1988, 50–51; 1993, 26–28.)

Herätysliikkeet vetivät rajalinjojaan pitkin 1800-lukua. Körttiläisherätys veti jyrkkää rajaa kilpaileviin liikkeisiin. Paavo Ruotsalainen ja muut papit tuomitsivat Renqvistin tekohurskaudesta ja Hedbergin armonvarkaudesta. Itä-Suomen hyppääjäliike ja Länsi-Suomen herännäisyys jäivät etäämmälle körttiläisyyden valtakeskuksista ja välttivät suuremmat avoimet välienselvittelyt. (Sulkunen 1999, 86.) Näin uskonnollinen maasto oli 1900-luvulle tultaessa kutakuinkin täytetty erilaisilla ryhmittymillä, jotka vieläkin jaksoivat puolustaa reviierejään. Ainoastaan kaupungeissa oli väljempää. Tosin

---

<sup>38</sup> Lainaus Aejmalaesukselta: Raittila 1976, 101.

sielläkin rajasi vapautta Venäjän aikaiset lait. Tähän täytettyyn tilaan eivät enää uudet liikkeet pystyneet muodostumaan ilman selviä vastakkainasetteluja eri uskonnollisten ryhmien välillä. Tuleviltä helluntaistäviltä puuttui myös selkeä kirkollinen auktoriteetti, joka olisi sitonut liikehdintää kirkkoon. Itse karismaattisuus oli vain yksi monista haasteista.

### **3.2.2 Suomalaisen helluntailaisuuden muotoutuminen**

Herätysliikkeiden perinteet ja tarinat kokemuksista, sosiohistorialliset tilanteet sekä uutiset läheisistä ja kaukaisista herätyksistä nostivat kristittyjen odotuksia ja toiveita uusista uskonnollisista liikehdinnöistä. Samanlainen odotuksen ilmapiiri on yleistä useiden herätysten alulle; esimerkkinä edellä mainittu Paavo Ruotsalaisen kehitys herätysjohtajaksi. Eräs kristittyjen yhteisen odotuksen merkeistä oli se, että eri ryhmittymiin kuuluvat kokoontuivat uskovien yhteisiin rukouskokouksiin, esimerkiksi vuosina 1905–06 Helsingissä. Näihin aikoihin ilmeni erityisesti Suomen Lähetysseuran keskuudessa herätystä ja muun muassa Helsingin lestadiolaispiireissä odotettiin henkikastetta. Lestadiolaisten odotuksia vahvisti myös Narvassa koettu herätys samoihin aikoihin. Lehtijutut Thomas B. Barratista, Norjasta ja Ruotsista 1907 lähtien nostivat innostusta, kuten myös aiemmat herätyskertomukset Walesista ja lähetysmaista. Vaasan seudulla koettiin 1907–1910 helluntailaistyylinen herätys, millä oli myös yhteyksiä Ruotsiin ja siellä koettuun helluntailiikehdintään. (Remes 1994; Ruohotie 1975, 17; Söderholm 1982, 19.)

Lounais-Suomessa vaikutti vuosisadan vaihteessa herätys, jota kutsuttiin hannulan herätykseksi sen yhden johtohahmon – Frans Hannulan – mukaan. Helluntailaisuuden suhteen herätyksessä on mielenkiintoista angloamerikkalaistyylisten herätyskokousten aloittaminen Suomessa. Angloamerikkalaisesta kristillisyydestä ei Suomeen suuria opillisia tai muodollisia linjoja omaksuttu, mutta jotkut elementit suomalaistettiin (merkittävimpänä herätyskokoukset). Vuonna 1859 perustetun Lähetysseuran lähetit toivat vuosisadan vaihteessa ja alussa kohdemaistaan inspiraatiota Suomeen. Heidän kokemuksensa herätyksistä motivoivat ja synnyttivät halua samanlaiseen toimintaan ja kokemuksiin Suomessa. (Junkkaala 1986, 26, 104.) Lähetysseuran työntekijä ja *Kotimaan* päätoimittaja Pekka Brofeldt oli ensimmäisiä merkittäviä helluntailaisia. Hänen yhteytensä Hannulan herätykseen herätti

lähetyksessä ylimääräisiä intohimoja uutta liikehdintää kohtaan. Brofeldtin lisäksi muun muassa muutama Kiinan lähetti liittyi helluntaistäviiin. Brofeldt oli ollut tiiviisti mukana herätyskokoustoiminnan suunnittelussa. Hänen mukaansa tämä kokoustoiminta ja sen yhteydessä vuonna 1906 koetut herätykset vaikuttivat myöhemmin vahvasti helluntailaisuuden muotoutumiseen. (Junkkaala 1986, 198, 355.)

Lähetyksen suhtautuminen helluntailaisuuteen vaihteli alun odottavasta myönteisyydestä lopulliseen torjumiseen. K. E. Kilpeläinen oli tutustunut myös norjalaiseen helluntailaisuuteen jo vuonna 1907, mistä hänelle ei kuitenkaan kovin positiivista kuvaa jäänyt. Neljän vuoden kuluessa hän kuitenkin uskoi ääri-ilmidiöiden laantuneen, minkä johdosta Barrattin Suomen vierailuihin suhtauduttiin pääasiassa myönteisesti, niin ennakoissa kuin vuoden 1911 vierailun ajanakin. Vuonna 1912 suhtautuminen kuitenkin alkoi kääntyä torjuvaksi. Syinä olivat kirkkokritiikki ja lapsikasteen kritisoiminen. Etenkin Pekka Brofeldtin lapsikastetta vähättelevät kirjoitukset olivat seuran jäsenille liikaa. Kastekysymys oli ratkaiseva tekijä niin Hannulan herätyksen kannattajien kuin muidenkin kirkollisten piirien suhtautumisessa helluntailaisuuteen. Kastekäsityksen lisäksi helluntailaisia kritisoitiin henkikasteen, kielilläpuhumisen ja pyhityksen tulkinnoista. Pyhitysnäkemyks nähtiin erilaiseksi kuin luterilaisessa perinteessä, koska helluntailaiset korostivat ihmeiden ja tunnustekojen vaikutusta julistuksessa, jolloin luterilaiset katsoivat armon lähtökohdan ohitetuksi.<sup>39</sup> (Junkkaala 1986, 356–359.)

Suomalaisten metodistien parissa syntyi kiinnos helluntailiikehdintää kohtaan vuonna 1906. Helsingissä koettiin jo vuonna 1907 hurmoskokemuksia, minkä seurauksena muuallakin koettiin samanlaisia herätyksiä. Ruotsinkielisten baptistien parissa koettiin myös samankaltaista liikehdintää. Narvassa koetun karismaattisen herätyksen vaikuttamana kokoontui Helsingissä 1910-luvun vaihteessa lestadiolaisten ryhmä A. Kumpulaisen ja F. Silénin johdolla. Tähän ryhmään liittyi myös Hanna Castrén. (Ahonen 1994, 36–37, 41–45.)

Paikalliset kristityt näyttelivät helluntailaisuuden muotoutumisessa suurta osaa. Kallion yhteiskoulun johtaja Hanna Castrén kutsui muutamien suomalaisten kanssa Barrattin vierailulle Suomeen, ollessaan itse Kristianiassa vierailemassa ja

---

<sup>39</sup> Junkkaalan selvitys ja selitys asiasta on erittäin puutteellinen, eikä alkuperäisaineistoa ole tässä tutkimuksessa ollut mahdollista käyttää. Tämän johdosta kuva jää epäselväksi ja absurdiiksi. Todennäköisesti kyseessä oli retoriikan erot, koska molemmat osapuolet puhuivat armosta kristityn lähtökohdasta: ilman jumalaa ihminen ei voisi mitään.

tutustumassa sikäläiseen helluntailaisuuteen. Ensimmäisen Barrattin vierailun kokouksen järjestivät yhdessä joukko eri suuntiin kuuluvia kristittyjä – muun muassa tulevat helluntailaiset Castrén, Nora Pöyhönen ja Arno Fellman. Castrén oli järjestämässä kokouksia Barrattin samalla matkalla myös Kuopiossa, Viipurissa ja Turussa. Fellman toimitti jatkossa myös useiden vuosien ajan *Ristin Voitto* -lehteä, josta 1922 tuli virallisesti helluntaiherätyksen pää-äänenkannattaja. (Ahonen L. 1994, 116, 174; Ruohotie 1972, 17–18.)

Barratt vieraili ensimmäisen kerran Suomessa 15.9.–13.10.1911, vierailen Helsingissä, Kuopiossa, Viipurissa, Pietarissa, Tampereella ja Turussa. Yhteensä Barratt teki Suomeen kuusi vierailua. Syksyllä 1911 tilaisuuksia pidettiin sekä eri kirkkojen ja liikkeiden tiloissa, että yleisissä juhlasaleissa. Vierailun anti paikallisille ryhmille oli motivoiva, kasvattaen olemassaolevaa intoa ja odotusta uskonnollisesta herätyksestä. Yhteiskristillinen järjestäjäjoukko jatkoi yhteisiä kokoontumisia. Helluntaita odottavien kristittyjen keskuudesta ei ollut kuitenkaan vielä noussut paikallisia saarnaavia johtohahmoja. Tähän tarpeeseen vastasi uusi mies Norjasta. Gerhard Smidtin ensimmäinen vierailu alkoi mielenkiintoisesti. Häntä ei oltu kutsuttu, vaan hän matkusti Helsinkiin omatoimisesti. Kierreltyään ensin syksyllä 1912 eri kokouksissa, otti Smidt tammikuussa yhteyttä Hanna Castréniin. Tämä alkoi laajojen yhteyksiensä avulla järjestämään helluntaikokouksia, ensin Helsingissä ja myöhemmin, Smidtin palattua uudelleen Suomeen, muualla maassa. Castrén suomensi myös uusia helluntailauluja, sekä kutsui Brofeldtin avustamaan kokouksissa. Nämä kaksi olivat merkittäviä henkilöitä helluntailaisuuden muodostumisessa. Norjalaisten vierailujen välillä paikalliset jatkoivat keskinäisiä kokoontumisia. (Ahonen L. 1994, 48–64, 214.)

Kesällä 1912 Barrat ja Smidt pitivät kokouksia myös yhdessä. Smidt oli puheissaan Barrattia suurempi – puoltaessaan eroa Kirkosta – ja vaikutti myöhemmin myös siihen, että kastekäytännössä käännyttiin kannattamaan baptistista näkemystä. Vierailujen aikana tapahtuneet ilmiöt ja innon nousu vahvistivat myös paikallisten rivejä. Pohjanmaalle, Ouluun, Lappiin ja (pohjoisempaan) Karjalaan helluntailaisuus levisi jo täysin suomalaisin voimin. Alfred Lahtinen koki henkikasteen Vaasassa (Smidtin kokouksista jo palattuaan) ja aloitti helluntaitoiminnan ympäristössään. Metodistipastori Akseli Puhakainen taas toimi tienavaajana Oulussa. Sortavalassa helluntaitoiminnan kehittäjänä toimi opettaja Lyydi Pirinen. Monia muitakin suomalaisia nousi uutta liikehdintää kannattamaan. Kansallisesta aktiivisuudesta kertoo

myös helluntaijuhlien paljous jo vuonna 1912. Helluntai -aatetta levittämään ja kannattajien yhteyttä tiivistämään tarkoitettut juhlat vetivät ihmisiä ympäri maata. (Ahonen L. 1994, 70–75, Ruohotie 1972, 19, 22.)

Pekka Brofeldtin toimittama *Toivon Tähti* aloitti vuonna 1911 helluntailaisen lehtitoiminnan. Siitä lähtien on Suomen helluntailaisilla ja helluntaiherätyksellä ollut lähes katkeamatta omaa julkaisutoimintaa. Vuonna 1912 aloitettiin myös Barrattin *Korsets Seir* -lehden julkaiseminen Suomessa, suomennettuna *Ristin Voitoksi*. Aluksi sitä julkaistiin Norjasta, mutta jo samana vuonna lehti kääntyi suomalaisjohtoiseksi. Ensimmäisen Ristin Voiton numeron päähuomio keskittyi Barrattin matkakokemuksiin Suomessa ja uutisiin eri puolilla maailmaa tapahtuvasta helluntailiikhehdinnästä. Muut osat olivat opetuksellisia, mihin lehti tulevana vuosina tuli keskittymäänkin, käsitellen muun muassa henkikastetta. Barratt totesi löytäneensä Suomesta odottavia ja maailman herätyksistä tietoisia kristittyjä. Hän kirjoitti, ilmeisesti Brofeldtin ja muiden suomalaisten selitysten vaikuttamana, että:

*Ne suuret herätykset, jotka ovat vaikuttaneet Suomessa, ovat lyöneet syvän uskonnollisen leiman Suomen kansaan. moniin niihin ihmeellisiin ilmiöihin, joita on ilmennyt niin kutsutussa 'Helluntailiikkeessä,' on totuttu Suomessa herännäisyyden ja lestadiolaisuuden ensi ajoista alkaen, niin ettei semmoinen ole mitään uutta. Kielillä puhumista on siis kuultu Suomessa aina Paavo Ruotsalaisen ajasta asti. Lestadiolaisuus myöskin tuntee sitä. (Ristin Voitto 1912:1, 1.)*

Barratt liitti myös senhetkisen maailmanlaajuisen liikehdinnän eskatologiseen, suureen herätykseen ennen Kristuksen paluuta (Ahonen L. 1994, 61; *Ristin Voitto* 1912:1).

Vuonna 1913 *Ristin Voiton* päätoimittajana oli Tytty Lagerfeldt<sup>40</sup>. Lehden kirjoittajan mukaan helluntailaisuuden ohjelmanjulistus piti sisällään seuraavat kohdat: ”1. Sielujen pelastus; 2. Sydämen puhtaus ja pyhitys; 3. Hengen kaste ja täyteys ja 4. Armolahjojen oikea käyttö seurakunnassa.” Pyhitysopetusta selostaessaan kirjoittaja kirjoittaa hyvin luterilaisesti: kristityssä vaikuttaa samaan aikaan uusi luomus ja syntinen liha. Numerossa oli myös pitkä selostus kansainvälisestä neuvoa-antavasta helluntaikonferenssista Amsterdamista. Merkillepantavaa on maininta konferenssin korostuksesta yhteyden etsimiseen kirkoissa. (*Ristin Voitto* 1913:1, 1–2.)

---

<sup>40</sup> Nimi lehden tiedon mukaan. Lauri K. Ahosen mukaan nimi oli Lagerstedt.

Suomen itsenäistymisen jälkeen – kun julkaisutoiminta oli vapaata – lehden sisältö koostui opetuksista ja henkilökohtaisista todistuksista ja kertomuksista. Myös profetiat alkoivat täyttää lehden sivuja, useimpien liittäessä liikehännän eskatologiseen odotukseen. Vuoden 1918 toisessa numerossa yksi kirjoittajista veti myös linjaa kirkkoon. Vielä hän ei kehottanut suoraan ihmisiä eroamaan kirkosta – uskonnonvapauslaki tosin salli sen vasta muutaman vuoden kuluttua – mutta pohti sen mahdollisuutta, jos uskon harjoittamisen vapautta ei löytyisi. Kirjoittaja tunnusti ensin kirkon tärkeän pohjan kansan kehityksessä, mutta kritisoi sitten sitä kaikkien syleilystä, huolimatta yksilöiden henkilökohtaisesta uskonnollisuudesta ja asenteesta jumalaan. (*Ristin Voitto* 1918–1920.) Sama kritiikki oli tuttua myös perinteisissä herätysliikkeissä. Niissä ongelma ratkesi riittävässä määrin sillä, että herätysliikkeet saivat kokoontua omissa seuroissaan.

Vaikka helluntailiikehännän alussa kaksi norjalaista saarnaajaa oli merkittävässä auktoriteettiasemassa, heikentyi heidän vaikutuksensa nopeasti. Vuoden 1913 jälkeistä helluntailiikkeen kehitystä leimasi Barrattin ja vähitellen myös Smidtin merkityksen väheneminen. Helluntaiherätys irtautui fyysisesti ja henkisesti norjalaisten johtajahahmojen otteesta, jolloin sitä ohjasivat selvästi kansalliset voimat. Tätä ennenkin vaikutus oli ollut ajoittaista, mikä toisaalta lisäsi puutetta selkeistä johtohenkilöistä. Kukaan yksittäisistä papeista tai maallikkosaarnaajista (tai muista sellaisista) ei noussut yhtä merkittäväksi auktoriteetiksi ja äärimmäisyyksien rauhoittajaksi, kuin mitä perinteisillä herätysliikkeillä oli ollut Achreniuksessa, Ruotsalaisessa, Hedbergissä, Laestadiuksessa ja kumppaneissa. Helluntaliikkeestä oli näin muodostunut vielä vahvemmin maallikkoliike. Liika vapaus ei ollut kaikkien mieleen, minkä johdosta helluntailaisuus erkaantui eri liikkeistä ja kirkoista. (Ruohotie 1975, 23.)

Varsinkin 1910-luvun alkupuolella helluntaitoiminta oli herätysluonteista ja yksilöiden oletettiin pysyvän omissa kirkoissaan. Liikehännä kasvoi kuitenkin sen verran nopeasti, että se alkoi muistuttaa herätysliikettä. Vuodesta 1914 ymmärrettiin organisoimattoman liikkeen vaikeus pysyä yhtenäisenä, jonka johdosta muodostettiin yhteisiä opetuspäiviä ja muun muassa veljesliitto koordinoimaan ja valvomaan saarnaajien opetusta. Vaikka veljesliitto jäi itse lyhytaikaiseksi ja vähämerkityksiseksi aikalaisilleen, oli se ensimmäinen askel yhteyden etsimiseen, ja yksi esikuva

myöhemmille neuvoa antaville veljille<sup>41</sup>. (Ahonen L. 1994, 106; Ruohotie 1972, 23–24.)

Helluntailaisuuden yksi tunnusmerkeistä on kokemuksellinen jumalan kohtaaminen, Pyhän Hengen kokemus. Jotkin ryhmät ovat jopa keskustelleet Pyhän Hengen kokemuksesta automaattisena merkinä uskolle. Suomessa tämä linja ei ole koskaan saanut laajaa kannatusta, mikä ei kuitenkaan ole kritiikkiä estänyt. Mutta helluntailaiset eivät ole ainoita, jotka ovat Suomessa pohtineet kokemuksellisuuden merkityksestä. Esimerkiksi lestadiolaisuudessa keskusteltiin 1800-luvulla liikutuksista uskon tunnusmerkkeinä, vaikkakin aktiivisina olivat lähinnä ruotsalaiset. Liasta hurmoksellisuudesta kritisoitiin helluntailaisuuden ulkopuolelta, mutta vaarat tiedostettiin myös liikkeen sisällä, niin maailmalla kuin Suomessakin. (Raittila 1976, 59–60; Ski 1990, 217.)

Luterilaiset kritisoivat nuorta helluntailaisuutta myös pyhitysteologian suhteen, leimaten helluntailaisuuden angloamerikkalaiseksi pyhitysiikikkeeksi. Joskus on jopa väitetty helluntailaisten opettavan, että henkikasteen saanut on täydellisesti pyhä. Kiistan ollessa enää lähinnä muisto, on helpompi huomata sen tiivistyvän erilaisiin ymmärryksiin teologisista termeistä, sanamuodoista. Luterilainen teologia lähtee ihmisen täydellisestä kykenemättömyydestä pelastaa itsensä ja täydellisestä luottamisesta jumalan työhön. Helluntailaisuudessa korostetaan uskonratkaisua valintana kääntymyksessä. Joillekin luterilaisille teologeille tämä valinta on ongelmallinen, koska silloin voidaan tulkita usko ihmisen teoksi; tätä helluntailaisuus ei kuitenkaan opeta. Helluntailainen vanhurskautusoppi on silti luterilaista perua, ja kuten Lauri Ahonen toteaa: ”jokainen herätysliikettä läheltä seurannut tietää, että helluntailaiset kokevat itsensä vajaamittaisiksi, ’armosta pelastetuiksi syntisiksi’”. Tämä vihjaa myös suomalaisen helluntailaisuuden sulautumisesta suomalaiseen uskonnolliseen kielelliseen ilmaisuun vastakohtana amerikkalaiselle herätyskristillisyydelle, jossa edistysoptimismi leimaa myös puhetta itsestä ja uskosta. (Ahonen L. 1994, 100–101; Ahonen R. 1987; Luther 1984; Remes 1995.)

---

<sup>41</sup> Neuvoa antavat veljet ovat helluntailainen löyhä vastine piispantarkastuksille ja tuomiokapitulille. Yleensä neuvoa antavat veljet kutsutaan paikalle kriisitilanteisiin, antamaan ohjeita ja neuvoja. Heillä ei ole valtaa erottaa seurakuntia tai antaa sanktioita, vaan heidän työnsä painottuu nimen mukaisesti neuvon antamiseen. Neuvoa antavat veljet valitaan Helluntaiherätyksen jokavuotisilla työntekijäpäivillä – ’talvipäivillä’ – jossa yhteisymmärryksen päästäessä seurakunnat ja niiden työntekijät ja vanhimmistot voivat periaatteessa erottaa jonkun seurakunnan yhteydestään. Katso esimerkiksi: Ahonen 1994, 262–263.



Helluntailaisuuden suomalaisuudesta kertovat sekä sen yhteydet luterilaisuuteen ja sen oppeihin ja tapoihin että yksilöiden asennoituminen itseensä ja puhe itsestä. Helluntailaisten herätyskokoukset ovat joskus hämmästyttäneet suomalaisia, vaikka kaikki kokoukset eivät olekaan äänekkäitä. Pitkät ja tunteikkaat rukoukset ovat kyllä tuttuja perinteisistä herätysliikkeistäkin. Ulkoisten erilaisuuksien takaa voidaan kuitenkin löytää samanlaista mollivoittoista mentaliteettia, minkä stereotyyppisten mielikuvien kanssa suomalaiset elävät ja mitä itsestään toistavat. Esimerkiksi niinkutsutut reippaat laulut – myös uudemmat ”ylistyslaulut” – etenevät useimmiten melankolisen mollisoinnun säestämänä.<sup>42</sup>

Suomalaisten herätysliikkeiden omalaatuinen hartauselämä keskittyi maallikkoutta rohkaiseviin seuroihin, joissa keskityttiin rukoukseen, puheeseen ja virsien laulamiseen. Kaikkia liikkeitä yhdistää tavalla tai toisella ajatus pyhityksestä. Parannussaarnat olivat yleisiä etenkin alkuvuosikymmeninä. Helluntailaisuus jatkoi tälle seurojen perinteelle, sisällyttäen myös parannussaarnat tunnuspiirteisiinsä. Isommissa kaupungeissa toimintaa varten vuokrattiin (ja myöhemmin ostettiin) luonnollisesti kokoontumistiloja, mutta etenkin maaseudulla helluntaiseurakunnat kokoontuivat kodeissa, Lapissa myös kodissa. Myös rukouksen korostaminen oli yhteistä liikkeille. Se mikä jäi erottamaan helluntailaisia perinteisistä herätysliikkeistä, oli hurmoksellisuuden jääminen selväksi tunnusmerkiksi. Kun liike erkaantui Kirkosta, ei vastustavien pappien kontrolli ja auktoriteetti ulottunut identiteettiään hakevaan liikkeeseen, toisin kuin aiemmin perinteisiin herätysliikkeisiin. (Ahonen L. 1994; mm. 61–87, 155–164; Hartikainen 2005, 116–120.)

Mielikuvia suuresta erosta synnyttää varmasti kokemuksellisuuden suuri korostus ja näkyvyys. Uskonnollisten kokemusten ollessa voimakkaita, tarkkailijoilta jää helposti huomaamatta kokijan muu elämä, joka ei ole jatkuvaa ekstaasien kokemista. Helluntailiikkeessäkin kokemuksia on yleensä pyritty sitomaan osaksi arkielämää, jolloin niihin ei keskityttäisi niiden itsensä vuoksi, vaan kipinä ja voimana muutokseen ja johonkin muuhun. Selvin ilmaisu tästä on usein toistuva viittaaminen Apostolien tekojen helluntaikokemukseen ja Jeesuksen sanoihin: ”te saatte voiman, kun Pyhä Henki tulee teihin, ja te olette minun todistajiani”. Näin hurmoskokemuksen tarpeellisuutta on perusteltu käytännössä samoin kuin pyhitysopetuksien periaatteissa,

---

<sup>42</sup> Esimerkkinä tästä ovat perinteisten *Kitarakuorolauluja* -kirjan (jota kutsutaan myös Pitkäksi kirjaksi) sekä *Hengellisen laulukirjan* laulut. Ylistyslauluiksi kutsutaan rukouksessa ja jumalan palvonnessa käytettäviä lauluja.

muutoksena 'aidompaan' ja 'tasapainoisempaan' kristillisyyteen. (Pyhä Raamattu, Apt.t. 1:8.) Monet yhteiset juuret ja samankaltaiset uskomukset saadaan kuitenkin helposti näyttämään suuremmilta kuvaamalla niitä eri tavoin. Diskursseilla on haluttu luoda oma identiteetti, minkä johdosta ero on kasvanut.

### **3.2.3 Helluntaiseurakuntien muodostuminen ja kehittyminen**

Helluntailaisuus kohtasi vuosisadan alussa vastustusta niin valtion, kirkon ja seurakuntien, kuin sosiaalisen ympäristön tahoilta. Venäjän taholta tullut vastustus – kokoontumiskielto vuosien 1915–1916 vaihteessa – ei kuitenkaan johtunut ensisijaisesti helluntailaisista. Kokoontumiskielto koski kaikkia virallisesti tunnustettujen uskonnollisten ryhmien ulkopuolisia ryhmiä ja kokoontumisia, joiden katsottiin lietsovan yhteiskunnallista epäjärjestystä. Koska tuossa vaiheessa helluntailaisuus eli välivaihetta – vastustus kirkon puolelta oli kasvanut, eikä omia seurakuntia oltu muodostettu – yhdistettiin hajanaiset ryhmät yhteiskuntaa vastustaviin ja separatistisiin ryhmiin, joiden joukossa oli myös ääriaineksia. Uskonnon- ja kokoontumisvapaus tunnustettujen ryhmien – erityisesti luterilaisen ja ortodoksisen kirkon – ulkopuolella koitti vasta Suomen itsenäistyttyä. (Ahonen L. 1994, 108–111.) On kuitenkin vaikea kuvitella, että kokoontumiskiellolla ei olisi ollut negatiivisia vaikutuksia helluntailaisten maineeseen. Valtion, vaikkakin venäläisen, taholta tullut leima lisäsi varmasti sosiaalista erilaisuuden ja outouden leimaa. Mainetta eivät myöskään parantaneet villit saarnaajat ja profeetoiksi itseään kutsuneet julistajat, joiden sitoutumisista eri ryhmiin ei aina ollut selvyyttä niin ulko- kuin sisäpuolellakaan.

Helluntailaisuus oli alkuvuosina teologisista keskusteluistakin huolimatta herätysluontoista, jolloin yksilöiden katsottiin voivan pysyä edelleen oman seurakuntansa jäsenenä. Kaupunkien eri kristittyjen helluntaimielisten joukkoa kutsuttiin helluntaistäviksi, joista kaikki eivät myöhemmin liittyneet helluntaiseurakuntiin tai eronneet aiemmista, vaan osa jäi alkuperäisiin seurakuntiinsa. Venäjän vallan aikana vain yksi ryhmä oli järjestäytynyt helluntaiseurakunnaksi, muiden kannattaessa vapaata herätysmuotoa. Seurakuntanäkemyks alkoi kuitenkin saada kannatusta perinteisten liikkeiden torjunnan ja naapurimaiden esimerkkien myötä. Esimerkiksi Helsingissä joutui 40 ihmistä eroamaan baptistikirkosta, pastori Albin Kervisen johdolla. Turussa taas oli jo vuonna 1912 – akatemiantalon kokousten

järjestyshäiriöiden vuoksi – arkkipiispa Johansson tuominnut helluntailiikkeen epäevangeliseksi ja sairaaksi. Uutiset Ruotsista ja Norjasta herättivät keskustelua, etenkin kun niitä levitti oma vasta perustettu lehti, *Ristin Voitto*. Norjalaiset esikuvat, saarnamiehet Smidt ja Barratt olivat kysymyksestä aluksi eri mieltä. Barratt, joka kastatti itsensä uudelleen vasta 1913, pyrki Norjassa allianssiin metodistikirkon kanssa aina vuoteen 1916 saakka. Tämän jälkeen, kun itsenäinen linja oli ainoa vaihtoehto, puolusti hän kantaansa myös suomalaisille. Näiden neuvonantajien merkitystä ei voida sivuuttaa. Lisäksi täytyy huomioida angloamerikkalainen oppivaikutus. Nimittäin sen ajatuksen mahdollisuus, että maassa voisi olla useampia Kirkosta erillisiä seurakuntia, ei ollut suomalaisen perinteen mukainen. (Ahonen L. 1994, 106–107, 127–132; Lundelin 1994, 16–18; Ruohotie 1975, 21; Ski 1990, 121–126.)

Syitä Kirkosta eroamiseen sekä yleiseen (ei vain kirkon johdon) vastustukseen voidaan mielestäni löytää ainakin kahdesta asiasta. Ensiksi helluntailainen liikehdintä vetosi ja toi yhteen eri kristillisten liikkeiden edustajia, ei ainoastaan luterilaisesta kirkosta vaan myös vapaista suunnista. Kirjava pohja ei sitoutunut mihinkään yhteen perinteeseen ja mahdollisti erilaisten teologisten tulkintojen ja mielipiteiden pohdinnan. Toiseksi luterilaiset herätysliikkeet olivat jo vakiinnuttaneet kannatuksensa ja alueensa maaseuduilla, jolloin uudelle liikkeelle ei enää löytynyt täytettävää tyhjötä, vaan vastassa olivat reviiirejään puolustavat herätysliikkeet.<sup>43</sup> Esimerkiksi baptismin samanaikainen leviäminen lestadiolaisuuden kanssa avitti sille muutaman jalansijan länsirannikolta. Helluntailaisuuden leviäminen tapahtuikin ensisijaisesti kaupungeissa; maaseudulla eteneminen oli hitaampaa. (Ahonen L. 1994; Söderholm 1982, 17; Raittila 1976.) Vuonna 1912 alkoi helluntailaisuuden parissa voimistua kritiikki kirkkoa vastaan, minkä lisäksi lopullinen, tai ainakin suurin, syy eron muodostumiseen oli aikuiskasteen – luterilaisesta näkökulmasta uudelleen kastamisen – käyttöönotto ja hyväksyminen (Junkkaala 1986, 356–359). Baptistinen kastenäkemys oli suurempi kynnyskysymys kuin kielilläpuhuminen – jonka esimerkiksi Paavo Ruotsalainen oli hyväksynyt (Remes 1995, 57) – tai runsas hurmoksellisuus.

Kun ero Kirkkoon ja muihin uskonnollisiin yhteisöihin näytti selvältä, lisääntyi myös eron tekeminen kielessä ja ulkoisissa symboleissa. Ahosen mukaan ”kun

---

<sup>43</sup> Esimerkiksi lestadiolaisuus kehittyi pohjoisessa missä muut herätysliikkeet eivät olleet vahvoja. Herännäisyyden kanssa se joutui rajakiistoihin vasta yli kymmenen vuoden päästä alustaan, jolloin sen asema ja tunnettavuus kirkon sisällä oli jo hieman kasvanut. (Raittila 1976.)

monet eri kirkkojen pappismiehet liittyivät herätysliikkeeseen, he lakkasivat käyttämästä kirkollisia arvonimiään”. Arvonimet, liturgiat, vanhat symbolit koettiin vastenmielisenä ja merkinä ulkoisen etsimisestä sisäisen kustannuksella. Kirkkoa vastaan argumentoitiin muun muassa vapaudella ja oikeaoppisuudella. (Ahonen L. 1994, 113.)

Myös kaste nousi merkittävään osaan seurakuntakehityksessä. Vuonna 1919 johtavat helluntailaiset pitivät viikon verran veljeskokousta aiheesta: voivatko ehtoolliselle osallistua ne, joita ei ole kastettu vasta uskoontulon jälkeen. Kokoontumisessa toki käsiteltiin seurakuntakysymystä laajemminkin, ja aiheesta oli keskusteltu myös aiemmin, mutta aika, jota kysymykseen nyt käytettiin, kertoo asian merkittävyydestä ja kehityksen suunnasta. Perinteisten seurakuntien kritiikki ja karsastus helluntailaisuutta kohtaan yhdistettynä suljettuun ehtoollisnäkemykseen, jonka pohjalla oli uusi kaste, valottaa nykypäivän ihmiselle sitä vääjäämätöntä kehityskulkua, joka johti erottautumiseen ja paikallisseurakuntien muodostumiseen. (Ahonen L. 1994, 128–132.) Kanta kasteen pakollisuudesta ehtoolliselle pääsemiseksi on lieventynyt vasta viimeisen kahdenkymmenen vuoden aikana. Nykyään vahva kanta on monille vaikea ymmärtää – onhan helluntailaisen teologian mukaan kaste vain merkinä uskosta, ei pelastava tekijä – mutta historia ja opittu perinteinen malli valottavat tätäkin, joillekin arkaa, aihetta. Suljettu ehtoollinen liittyy helluntailaisuudessa historiallisiin linjanvetoihin suhteessa Kirkkoon ja seurakuntanäkemykseen, selvemmin sanottuna varhaiseen yhteisön identiteetin muodostumiseen.

Lopullinen jakautuminen seurakunta- ja herätystoimintalinjaan tapahtui vuonna 1920. Asiaan oli myös vaikuttamassa kannanotoillaan ja auktoriteetillaan Gerhard Smidt, joka oli tuolloin vierailulla Suomessa. Jotkut syyttivätkin häntä liiallisen kiireen nostattamisesta, jolloin yhteistä kantaa seurakuntamuotoon (johon kuului kysymys suhteesta kastamattomiin) ei ehditty saavuttaa. Kritiikki Smidtiä kohtaan kertoo myös helluntailaisten varautuneisuudesta ulkoa tulevia kohtaan, vaikka kyseessä olikin tunnustettu auktoriteetti. Helluntaiystävät halusivat säilyttää liikkeen alkuperäisen luonteen. Myös he kritisoivat seurakuntalinjan sisäänpäinkääntymistä, eli suljettua ehtoollista ja kasteen pakollisuutta seurakunnan jäsenyyteen. Baptistinen ja herätyskristillinen näkemys seurakunnasta tosiuskovien yhteisönä vaikutti varmasti seurakuntalinjan vahvistumiseen. Myöhemmin, tosiuskovien yhteisön eetoksen takia, seurakuntakuri sai negatiivisia muotoja, jotka leimaavat helluntailaisuutta paikoitellen

vielä 2000-luvulla. Toisaalta tiukat suhtautumistavat maailmaan sekä erottautumistavat maailmasta (pukeutuminen jne.) olivat tuttuja myös Kirkon herätysliikkeistä, etenkin herännäisyydestä ja lestadiolaisuudesta. (Ahonen L. 1994, 130–168; Ruohotie 1975, 34–35.)

Helluntailiikkeen yhtenäisyyttä ei ole tämän välirikon jälkeen ollut, jos sitä oli ennen välirikkoakaan. Seurakuntalinja muodostui vahvemmakeksi, koska sillä oli selvä muoto, kiinnostuskohdat ja tavoitteet, toisin kuin harrastepohjaa muistuttavilla ryhmillä. Liikkeelle ei luotu keskusorganisaatiota, minkä johdosta Suomessa on monilla helluntailaisuudesta edelleen epämääräinen kuva. Keskusjohdon puuttumisen johdosta helluntailaisten suhteellinen yhteys onkin merkittävä ja harvinainen ilmiö. Seurakunnat järjestäytyivät yhdistysrekisteriin rukoushuoneyhdistyksinä, koska uskonnollisen yhdyskunnan luomisesta luovuttiin. Perusteluina vapaaksi jäämiselle esitettiin rekisterien pitämisen ja luovuttamisen epäilyttävyttä, ja tietenkin kirkkokritiikkiä. Taustalla vaikuttivat lakimuutosten (uskonnonvapauslaki 1922) samanaikaisuus seurakuntien muodostumisen ja järjestäytymisistä käytyjen kiistojen kanssa. Omien kirkkorakennusten (tai rukoushuoneiden) hankkimisen ja saarnaajien palkkojen – kuten rahaliikenteen yleensä – vuoksi perustettiin kuitenkin rekisteröityjä yhdistyksiä. Tämä on toisaalta aiheuttanut mielenkiintoisen tilanteen, jossa seurakunnan viranomaisille vastuussa oleva taho ei ole vanhimmistö (joka mielletään johtavaksi elimeksi), vaan yhdistysten hallitus. Muualla maailmassa ei vastaavaa rekisteröitymisongelmaa samankaltaisissa olosuhteissa (uskonnonvapauden aikana) ole yleensä havaittu. Ahonen L. 1994, 127–173; Ruohotie 1975, 41–44.)

Monet helluntaiystävien rivijäsenet ja saarnaajat liittyivät myöhemmin seurakuntiin. Helluntaiystävien joukko jäi pieneksi, ja monin paikoin toiminta yhdistyi perustettuihin seurakuntiin. Pitkin 1920-lukua käytiin kahden ryhmittymän välisiä neuvotteluja, joissa keskusteltiin etenkin seurakuntanäkemyksestä. Ristiriitoja esiintyi myös seurakuntien sisällä, etenkin 1920–1960-luvuilla. Jotkut jakaantuneista seurakunnista yhdistyivät myöhemmin. Helluntaiherätys-liike oli silti ainoa jollakin muotoa järjestäytynyt ja yhtenäinen suomalainen helluntaiyhteisö. Helluntaiherätyksen vakiintuminen, niin seurakunnallisen järjestäytymisen kuin opillisen ja muun tasaantumisen myötä, lievensi myös liikkeen kriitikkoja. Esimerkiksi dogmatiikan ja siveysopin professori Antti J. Pietilä, joka oli aluksi arvostellut helluntailaisuutta jyrkästi, tunnusti 1920-luvun alussa Helluntaiherätyksen edustavan suomalaista

päätäväistä kristillisyyttä. Toiminnallisista eroavaisuuksista huolimatta liikkeestä löydettiin jotain kansanomaista, mihin suomalaiset pystyivät samaistumaan – päästyään mahdollisten kokemuksellisten tunnekuohujen ylitse. (Ahonen L. 1994, 127–173.)

Merkittävin uusi ero tapahtui 1960, kun Vilho Soinisen johdolla suurin osa Helsingin Siion-seurakuntaa erkaantui liikkeestä<sup>44</sup>. Sen mukana muutamat pienet ryhmät erottautuivat seurakunniksi ja perustivat Vapaan Helluntaiherätyksen. Liike jäi kuitenkin pieneksi ja valtaosa ryhmistä Siion-seurakunnan johdolla palasi takaisin valtauoman yhteyteen. Uusi repeämä tapahtui 1995 niinsanotun torontolaisuuden<sup>45</sup> ilmiöiden johdosta. Uusi karismaattinen vire aiheutti runsasta keskustelua, minkä seurauksena muutamat seurakunnat erottuivat City-seurakunniksi.<sup>46</sup> Myöhemmin yhteydet perinteisiin helluntaiseurakuntiin on pääosin palautettu. Viimeinen koetus helluntaiherätys-liikkeelle on kysymys järjestäytymisestä uskonnolliseksi yhdyskunnaksi vuosituhannen vaihteesta lähtien. En käsittele tässä moniulotteista kiistaa pidemmin, mutta sanottakoon suurimpien riitojen nousevan suhtautumisesta kahteen termiin: kirkko ja keskusjohto. Taustalla voidaan havaita mielikuvat Kirkosta jähmettyneen kristillisyyden pesänä ja pelko liian suurien johtajien nousemisesta. Paikallista itsenäisyyttä halutaan puolustaa. Käytännössä kysymys näkyy kielellisenä ongelmana, etenkin kirkko-sanankäytössä. Vuoden 2008 lokakuussa Suomen Helluntaikirkkoon (perustettu 2002) kuului 27 paikallisseurakuntaa noin 250 helluntaiherätyksen piirissä olevasta seurakunnasta. Kirkkokunta-suuntausta vastustavat saarnaajat ja yksityishenkilöt perustivat vastapainoksi Suomen Helluntaikansa ry:n. Jää nähtäväksi, pystyykö helluntaiherätys säilymään yhtenäisenä kahden kilpailevan suunnan yhteisönä, vai erkaantuuko liikkeestä konservatiivisempi yhdistyspohjalla jatkava liike. (Ahonen L. 1994, 316–351; Suomen Helluntaikirkko; Helluntaikansa.)

---

<sup>44</sup> Helluntaiherätyksen yhteyteen kyseisestä seurakunnasta jäänyt ryhmä otti nimekseen Helsingin Lähetysseurakunta.

<sup>45</sup> Torontolaisuudeksi nimitettiin etenkin Toronton Airport Vineyard -seurakunnassa vaikuttanutta ja laajalle nopeasti levinnyttä hurmoksellista liikehdintää, joka tunnettiin ensisijaisesti voimakkaista ilmiöistä, tärinästä, kouristeluista ja voimakkaasta ääntelystä. Perinteiset karismaattiset seurakunnat – mukaan lukien Vineyard-seurakuntien johto – piti ilmiöitä yleensä ylimenevinä ja tunteita liikaa (opetuksen kustannuksella) korostavina. Kriitikot näkivät ilmiöiden tapahtuvan joukkosuggestion tai muun vastaavan seurauksena. Suomessa varsinainen torontolaisuus ja siitä puhuminen loppui suunnilleen yhtä nopeasti kuin se oli alkanutkin. City-seurakuntienkin toiminnassa ilmiöt lieventyivät. Katso ilmiöstä lisää: Jürgen Römer 2002, *The Toronto blessing*. Åbo Akademi; ja kriitikkona: Paavo Hiltunen 1996, *Toronto-ilmiö läpivalaisussa*, Länsi-Suomen ev.lut. kirjakustannus.

<sup>46</sup> Nykyisistä City-seurakunnista osa on perustettu myöhemmin, eivätkä ne liity varsinaisesti 1990-luvun kiistoihin. Laajemmin niitä voidaan käsitellä myös uuskarismaattisina liikkeinä.

Karismaattisen liikkeen kasvava toiminta lievensi monien helluntailaisten mielipiteitä Kirkosta. Mutta suunta oli molemminpuolista. Piispa Yrjö Sariola totesi helluntailaisten ja luterilaisten oppikeskusteluiden yhteydessä, että karismaattinen liike oli pehmentänyt sisältäpäin kovettuneita välejä, joita Kirkon ja vapaiden suuntien välille oli aiemmin muodostunut. (Ahonen L. 1994, 353.) Nytemmin yhteistyö luterilaisten ja vapaiden suuntien kirkkojen välillä on vapaampaa ja välittömämpää kuin koskaan aiemmin, vaikka paikkakohtaisia eroja ja erimielisyyksiä edelleen löytyy. Yksi syy parantuneille väleille on eittämättä myös perinteisten vapaiden suuntien kasvava historia ja vakaus, sekä uusien uskonnollisten ryhmien radikaalimpi julkisuuskuva.

Uskonto ja politiikka on Suomessa totuttu pitämään erillään, vaikka uskonnolliset arvot ovat vaikuttaneet historiassa yleisten arvojen muodostumiseen ja vaikuttavat edelleen päätöksiä tehdessä. Evankelis-luterilaisen kirkon ei odoteta ottavan poliittisia kantoja, eikä muitakaan uskonnollisia yhteisöjä ole totuttu näkemään poliittisina toimijoina. Helluntaiherätyksessä suhde politiikkaan nousi ongelmakysymykseksi toisen maailmansodan jälkeen. Kanta muodostui yhtenäiseksi 1960-luvun alkuvuosina, jolloin politiikan ja seurakuntatyön eroa alettiin pitää suotavana kautta maan. Vaikka seurakuntalaisten ehdokkuus toisaalta nähtiin mahdollisuutena pitää yhteisiä arvoja esillä, nousivat kielteiset perustelut voimakkaammiksi. Ensinnäkin kyseenalaistettiin ne päämäärät, mihin politiikalla pyrittiin. Seurakuntien ydintehtävän – ”maailman evankelioimisen” – nähtiin voivan kärsiä ja tärkeysjärjestyksen muuttua. Toiseksi kyseenalaistettiin politiikan keinot, joiden ei aina nähty toimivan kristillisten arvojen mukaisesti. Tässä yhteydessä nousi myös kysymys suuren seurakuntalaisten äänijoukon hyväksikäytöstä ja kosiskelusta, jos esimerkiksi seurakunnan johtaja asettuisi ehdolle. Kolmanneksi laajaksi kasvanut helluntailaisten joukko edusti erilaisia mielipiteitä, jolloin yhden puolueen kannatattaminen ei olisi onnistunut, eikä olisi auttanut liikkeen yhtenäisyyspyrkimyksiä. Neljänneksi poliittisen ilmapiirin nähtiin olevan Suomessa niin herkkä – esimerkiksi sisällissodan jäljiltä – ettei tulenarkoihin aiheisiin haluttu sotkeutua. Henkilökohtainen äänestys- ja vaalikäyttäytyminen jätettiin omantunnon asiaksi, henkilökohtaisesti ratkaistavaksi. Ainoastaan seurakuntien työntekijöitä ja vanhimmiston jäseniä kehoitettiin pidättäytymään politiikkaan sotkeutumisesta. Suhtautuminen politiikkaan on vaihdellut myös paikkakunnittain, toisten ollessa myöntyväisempiä poliittiselle toiminnalle. Kristillisen Liiton perustaminen 1960-luvun lopussa ei käytännössä

muuttanut seurakunnallista kantaa, vaikka tarjosikin joillekin yksilöjäsenille henkilökohtaisen arvopohjaisen poliittisen osallistumismahdollisuuden. (Ahonen L. 1994, 317–320.)

Uskonnollisia liikkeitä on ryhmitelty usein sosiologi Max Weberin kirkko–lahko -jaottelulla. Jaottelun toimivuus on länsimaissa heikentynyt, etenkin valtiokirkkomonopolioiden purkamisen myötä. Lisäksi arkisessa kielenkäytössä termille lahko on syntynyt negatiivinen leima, mitä sille ei tieteen piirissä ole tarkoitettu. Kirkko on jaottelussa edustanut vallitsevia ja valtioon kytkeytyneitä uskonnollisia liikkeitä, lahkojen edustaessa vapaata ja löyhempää uskonnollisuutta. Typologian toimivuutta on yritetty kohentaa esimerkiksi lisäämällä ensin kolmas ulottuvuus, denominaatio, sekä neljäs, kultti. Denominaatio sijoittuu kirkon rinnalle, mutta siltä puuttuu sosiaalinen ja kulttuurinen dominanssi. Kultti taas kuvastaa niitä ryhmiä, joiden asenne ulkopuolisiin on yleensä negatiivinen ja eristäytyvä. Edelleen jo Weber kirjoitti myös karisman (karismaattisen johtajuuden) rutinisoitumisesta. Tätä prosessia voidaan kutsua myös institutionalisoitumiseksi. Säilyttääkseen pysyvyyden ja jatkuvuuden, ryhmät ja liikkeet kehittävät usein muotoja, joihin he ajan kuluessa sitoutuvat, ja joiden kautta heitä voidaan määrittää. Tämä luonnollinen prosessi on toteutunut myös suomalaisessa helluntailaisuudessa. (McGuire 1992, 133–172.)

Helluntailaisuus on Suomen uskonnollisessa kentässä ollut lahkon asemassa, mutta kuten historiassa yleensä, myös helluntailaisuuden kohdalla on tapahtunut muutosta. Liston Pope kuvaili lahkon muuttumista kirkoksi usean esimerkin avulla, tarkasteltuaan uskonnollisia yhteisöjä. Suurin osa hänen mainitsemistaan kohdista on toteutunut suomalaisessa helluntailaisuudessa, mikä kertoo paitsi liikkeen institutionalisoitumisesta, myös sosiaalisesta noususta. Kirkon asemaan helluntailaisuus ei ole (sosiologisesti puhuttaessa) noussut, mutta sen sosiaalinen asema ei ole entisensä. En käy kaikkia Popen mainitsemia 21 kohtaa lävitse, mutta toteutuneita asioita ovat esimerkiksi seuraavat: Jäsenistön rakenteen muuttuminen omaisuutta vaille olevista omistaviin. Suhtautumisen Kirkkoon muuttuminen positiiviseksi. Sivutoimisen amatööripapiston (osittainen) korvautuminen palkallisilla ja koulutetuilla papeilla. Vastuun keskittyminen koko seurakunnalta pienille ryhmille. Spontaanin johtajuuden muuttuminen kiinteäksi järjestykseksi. (Pope 1986.) Suomalaisen helluntailaisuuden sosiaalisen nousun tutkimiseen tarvittaisiin toinen tutkimus, mutta tässä todettakoon, ettei helluntaiherätys ole enää sama lahko kuin viime vuosisadan alussa. Rohkeasti sen



voisi määritellä edellämainitun typologian mukaan denominaatioksi, vaikka monet piirteet menevätkin jaotteluissa päällekkäin.

Tähän mennessä olen tässä kolmannessa luvussa pyrkinyt kuvaamaan helluntailaisuuden paikalliseen perinteeseen perustuvaa ja diskursiivista muotoutumista. Kirkon herätysliikettä helluntailaisuudesta ei tullut, vaikka sen toteutuminen olisi ollut mahdollista. Suomessa muovautunut liike alkoi luoda omaa identiteettiään, tultuaan muiden kirkkokuntien torjumaksi. Luterilaisuus oli Suomessa jakaantunut omiksi vahvoiksi sisäisiksi diskursseikseen (herätysliikkeet pääosassa). Niiden ja muiden kristillisten suuntien rinnalla elääkseen ja menestyäkseen, liikkeen kannattajat vahvistivat omaa diskurssiaan. Tämä prosessi toimii luonnollisin sosiaalipsykologisin keinoin, jolloin ryhmä muodostaa ja vahvistaa tarvittua tapaa puhua ja toimia. Kun helluntailaisuus on sittemmin vakiinnuttanut asemansa, ovat myös diskurssit toisia kohtaan lieventyneet. Tämä tuli ilmi myös haastatteluissani, joita käyn läpi tarkemmin neljännessä ja viidennessä luvussa. Seuraavaksi keskityn suomalaiseen itseilmaisuun ja uskonnollisuuteen, tarkoitukseni määrittää vertailukohta haastattelujen kerronnalle. Onko helluntaioiskelijoiden kerronnassa omasta uskosta löydettävissä suomalainen mentaliteetti ja kerrontaperinne? Pyrin vastaamaan tällä kolmanteen tutkimuskysymykseen. Edelläkäyty helluntailaisuuden historia on myös vertailupohja toiseen ja kolmanteen tutkimuskysymykseen.

### **3.3 Suomalaisuus, kerronta ja uskonnollisuus**

#### **3.3.1 Hiljainen vai itsetuntoinen suomalainen?**

Stereotyyppien mukaan suomalaisten pitäisi olla hiljaisia, vaatimattomia ja varustettu huonolla itsetunnolla. Asiasta saa kuitenkin toisenlaisen kuvan, jos tarkastelee kaikkea sitä, mitä suomalaiset ovat itsestään ja suomalaisuudesta kirjoittaneet. Suomalaiset osaavat kyllä puhua itsestään ja tietävät, mitä heiltä odotetaan. Suomalaisuudesta ja suomalaisesta luonteesta puhuminen vaikuttaa olevan tärkeä asia ja siitä puhuminen on välttämätöntä. Puhe itsestä ja suomalaisuudesta noudattaa kuitenkin samaa kaavaa kuin stereotyyppiat. Suomalainen tapa puhua itsestä on siis hyvin sosiaalista.

Tapa kertoa itsestä lähtee Suomessa yleensä itsensä vähättelystä. Esimerkiksi Yrjö Niiniluoto kirjoitti kirjassaan *Mitä on olla suomalainen* vuonna 1957 suomalaisten vaatimattomuudesta ja yhteisten saavutusten vähättelystä, mihin ei hänen mukaansa enää olisi ollut tarvetta. Kyseessä ei Liisa Keltikangas-Järvisen mukaan tarvitse olla huonosta itsetunnosta vaan opitusta tavasta puhua. Väitteelle suomalaisten huonosta itsetunnosta ei ole hänen mielestään edes tieteellistä pohjaa. Ulkoinen käyttäytyminen ei ole yhtä kuin itsetunto. Käyttäytyminen heijastaa ennemminkin niitä sosiaalisia normeja ja sovieliaisuuskäsityksiä, mitä kussakin yhteisöissä pidetään suosittavina. Sitä miten kulttuurin piirissä on totuttu käyttäytymään ja itsestään kertomaan, puhutaan usein viittaamalla mielikuvaan kansanluonteesta. Vaikka kansanluonne ei ole psykologisesti toimiva termi, ei se estä sen kansanomaista käyttöä. Sillä viitataan yhteisiin, toistuviin piirteisiin, jotka Keltikangas-Järvisen mukaan ovat selitettävissä psykologisesti stereotyyppien ohi. Suomalaisten julkisuuskuvaan kuuluu ulkoinen vaatimattomuus. Se tuo jonkinasteista ristiriitaisuutta, koska samaan aikaan vallitsee odotus pärjäämisestä ja selviytymisestä. Esimerkiksi suomalaisen täytyy kokea – tai sanoa kokevansa – esiintymispelkoa, koska muuten hän leimautuu ylpeäksi ja muiden halveksijaksi. Ja vaikka ei ystävien kesken leimautuisikaan, pidetään esiintymispelon kieltämistä silti outona ja sitä hämmästellään. Itse en viitsi kutsua tietoisuutta huonosta valmistelusta esiintymispeloksi, muusta jännityksestä puhumattakaan, minkä olen huomannut olevan joillekin käsittämätöntä. (Keltikangas-Järvinen 1998, 50–58; Niiniluoto 1957, 68–74.) Toisaalta suomalainen vaatimattomuus näkyy ristiriitaisesti siinä, että kasvojen kritisoiminen on vähäistä, mutta selän takana puhuminen yleistä. Toisen esilläoloa ei pidetä luonnollisena, muttei sen julkinen kritisoiminenkaan ole normaalia.

Verrattuna Yhdysvaltojen amerikkalaisiin, suomalainen tapa puhua itsestä eroaa selvästi. Amerikkalainen puhuu itsestään varmasti ja ottaa kehut itsestäänselvinä ja puhuu menestyksestä omien tekojensa tuloksena. Samassa tilanteessa suomalainen perinteisesti vähättelee itseään, mahdollisuuksiaan ja oman panoksensa merkittävyyttä työssä. Keltikangas-Järvisen mukaan tämä voi johtua opitusta valmistautumisesta pahimpaan, jolloin pettymyksen tullessa pudotus ei ole niin suuri. Syynä voi olla historia ja suomalaisten kokemat pettymykset sotien ja köyhyyden aikoina. Epäonnistumiset ja vastoinkäymiset ovat suomalaisille arkipäivää, ainakin puheissa. Ongelmaksi tämä voi tulla eri kulttuurien välisessä vuorovaikutuksessa, mutta keskinäisessä puheessa se ymmärretään, eikä siihen kiinnitetä juuri huomiota.

Maapalloistumisen ja monikulttuuristumisen myötä suomalainenkin puhe on muuttumassa, eivätkä kaikki enää puhu niin negaatio-lähtöisesti. Mutta silti näitä elementtejä on edelleen havaittavissa. (Keltikangas-Järvinen 1998, 50–58.)

Daniel Jusleniuksen maisteriväitös *Suomalaisten puolustus* vuodelta 1703 oli ensimmäinen tunnettu laajempi kuvaus suomalaisista. Hän piirsi kuvaa suomalaisista, jotka karujen olojen keskellä selviytyvät vahvan luonteensa avulla, kyeten pitämään ominaispiirteensä ja vastustamaan vaikutteita. Edelleen hän määritteli suomalaisia vaatimattomiksi ylpeyden ja pöyhkeyden vastakohtana, vaikka he tiesivätkin omat vahvuutensa. Suomalaisten vakavuutta hän perusteli kevytmielisyyden karttamisella. Pitkän osion hän omistaa kertoakseen suomalaisesta sankaruudesta ja rohkeudesta, selviytymisen halusta ja häpeällisen luopumisen karttamisesta. Lisäksi hän mainitsee suomalaisina piirteinä ahkeruuden, anteliaisuuden, oikeamielisyyden, omien tapojen puolustamisen ja hurskauden. (Juslenius 1703/1994, 50–51, 63–78.) Lähes kolmesataa vuotta Jusleniuksen jälkeen Klaus mäkelä esitti suomalaisten puhuvan itsestään edelleen paljolti moraalipuheen kautta (Mäkelä 1996).

Zacharias Topeliuksen *Maamme kirja* muovasi lähes sadan vuoden ajan koululaisten kuvaa Suomesta ja suomalaisuudesta. Sen vaikutus ei tosin loppunut siihen, vaan vieläkin topeliaaninen isänmaa- ja kansalaisuuskäsitys on voimissaan ja siihen viitataan jonakin todellisena ja alkuperäisenä totuutena. Topeliaanisessa maailmankuvassa nähtiin Suomen kasvattavan kansalaisiaan hyveellisiksi, rehellisiksi, ahkeriksi ja kestäviksi. Uppiniskaisuus ja kurittomuus voitiin kääntää positiiviseksi voimaksi. Vielä toisen maailmansodan jälkeen suomalaista sisua ja oman tien kulkemista selitettiin jopa muinaishistoriallisilla esikuvilla. Kaunokirjallisuudellakin pyrittiin opettamaan ja ohjaamaan suomalaisia laiskuutta ja moraalittomuutta vastaan. Marginaaliset tavat haluttiin muuttaa ja opettaa ihmiset yhtenäiskulttuurin tavoille. (Apo 1998; Niiniluoto 1957, 92–109; Rantanen 1994, 17–20.)

Suomalaisuus, se mitä ymmärrämme sillä tarkoitettavan, on diskursiivinen konstruktio, kuten käsityksemme uskonnoista ja kulttuureista yleensä. Sitä muodostetaan ja välitetään sosiaalisessa ympäristössä, aivan kuin muitakin merkityksiä. Koska se on diskursiivinen luomus, on se myös muutoksille altis. (Ehrnrooth 1996, 41–42.) Nykypäivän suomalaisuus ei olekaan samaa kuin Topeliuksen suomalaisuus. Tästä huolimatta samoja piirteitä on edelleen havaittavissa, koska diskurssimuutokset rakentuvat aina edellisen päälle, eikä muutos ole nopeaa. Kollektiivisten myyttien ja kertomusten menettäessä painoarvoaan ja individualististen valintojen noustessa

tärkeämmäksi, on silti edelleen yksilöille tärkeää määritellä suomalaisuutta. Sitä voidaan määritellä itse ja omin esimerkein, mutta kohteet ja rakenteet ovat monesti samoja kuin aiemmin. Toisin sanoen suomalaisuudesta muodostetaan eräänlainen narraatio.

Matti Kortteinen kokosi 1980-luvun suomalaisten työntekijöiden puheen eetoksen seuraavanlaiseksi: elämässä on kovaa, mutta täytyy yrittää selvitä, ja selvittyään voi olla ylpeä siitä. Itsestä ja työstä kertomista jäseni selvä selviytymisen eetos, joka sisälsi aina viittauksen elämän kovuuteen. Selviytyminen oli suomalaisille kunnia-asia, mutta myös yksityinen asia. Yksilön odotettiin itse selviävän ja avun pyytämistä pidettiin heikkoutena. Selviytymisen eetos ei rajoittunut kuitenkaan itsen, vaan kollektiivinen työilmapiirin ja -yhteistyön parantamisessa epäonnistuminen heijastui myös itsen. pärjäämisen korostaminen lisäsi työpaikoilla ammattirajojen syvenemistä. (Kortteinen 1992, 43, 50, 138.) Ammattikunnista ryhmiin yleistäen, suomalainen selviytymisen ja pärjäämisen korostaminen rajaa ja eristää ryhmiä, jotka korostavat omaa identiteettiään suhteessa muihin. Kristilliset kirkot ja liikkeet ovat perinteisesti korostaneet itsenäisyyttään ja oikeaoppisuuttaan. Vaikka kyseessä on myös ylikansallinen ilmiö rajata ja määrittää omaa ryhmäänsä suhteessa muihin, on suomalaisissa uskonnollisissa yhteisöissä nähtävissä ainakin jonkin asteista omaleimaista yksin pärjäämisen eetosta. Siinäkin vaiheessa, kun toisia ei enää tuomita, ei yhteistyö ole heti luonnollisena mielissä. Myös yksilökristityt pysyttäytyvät mielellään oman pärjäämisen eetoksessa, kun puhutaan omasta uskonnollisuudesta. Kirkkoa tarvitaan taustatekijänä ja pohjan antajana, mutta usko on yksityisasia, jonka yksilö itse hoitaa ja jossa hän itse seisoo tai kaatuu. Tästä lisää hieman jäljempänä.

### **3.3.2 Yhteisöllisyyden ja individualismin maa**

Puhdasoppisuuden ajaksi kutsuttu ajanjakso (pääosin 1600-luvulla) oli osittain seurausta Ruotsin valtakunnan yhtenäistämisyrittämisistä. Uskonpuhdistuksen yhteydessä saavutettu itsenäisyys Paavista ja Roomalais-katolisesta kirkosta oli yksi etu, josta kuninkaat ja vallanpitäjät eivät halunneet luopua. Yhtenäistämiskeskittymä keskittyi suurilta osin uusille, valloitetuille reunamaille. Kampanja ei onnistunut uskonnon alueella täysin, koska esimerkiksi itäisen valtakunnan ortodoksien kääntäminen luterilaisuuteen epäonnistui. Mutta esimerkiksi Skånen väestön ruotsinkielistäminen onnistui juuri kirkollisella opetuksella. Suomen kieli oli kuitenkin sen verran ruotsista

eroava, että Suomessa noudatettiin selvemmin reformaation ideaa opetuksesta omalla kielellä. Kirkollisen yhtenäistämisen takana oli muun muassa valtakunnankansleri Axel Oxenstiernan näkemys suomalaisten sivistymättömyydestä ja takapajuisuudesta. Hän lähetti Turun piispaksi Isaacus Rothoviuksen, joka toimi kirkollisen yhtenäistämispoliitikan yhtenä vahvimpana vaikuttajana. (Heininen 1996, 87–88.)

Kirkon opin oppimisen ehto ehtoolliselle pääsulle ja vihkimiselle edesauttoi luterilaisuuden omaksumista suomalaisten identiteettiin. Samalla uskonnosta tuli yhteisöllinen asia – seikka joka alkoi myöhemmin muuttua herätysliikkeiden vaikutuksesta. Herätysliikkeet kritisoivat uskonnon muuttuneen ulkokohtaiseksi suorittamiseksi, ilman sisäistämistä. Valistus vaikutti 1600–1700-lukujen Suomessa valtion ja Kirkon näkökulmasta positiivisesti, rikastuttaen ja monipuolistaen kansalaisten opettamista. Saarnoissa käsiteltiin käytännön asioita terveystiedosta kasvitieteeseen, tarkoituksena rahvaan sivistäminen. Tämä kuitenkin johti varsinaisen uskonnollisen sanoman vähenemiseen saarnoissa, mikä loi uskonnollista tyhjiötä. Lisäksi kirkkoherrojen loittoneminen tavallisesta rahvaasta – palaten näin reformaatiota edeltävään mielikuvaan – loi kysymyksiä tulevien herätysliikejohtajien vastattaviksi. (Heininen 1996, 113–114, 137–149.)

Kirkollinen yhtenäisyys sai kuitenkin haastajia, pietismi ensimmäisenä. Eriseurat koettiin valtakunnallista ja kirkollista yhtenäisyyttä niin uhkaaviksi, että maallikko-kokoontumiset kiellettiin vuonna 1726 pappissäädyn aloitteesta syntyneellä konventikkeliplakaatilla. Kokoontumiset ilman Kirkon pappeja alituisen uhan alla, vaikka kieltoa laitettiin käytäntöön käytännössä vain tarvittaessa. (Heininen 1996, 124–129, 150–154.) Kirkkokuria yritettiin pitää yllä muillakin keinoilla. Kurinpidon pohjalla oli Lutherin oppi kahden regimentin vallasta, mihin konventikkeliplakaatti sopi aikanaan osuvasti.<sup>47</sup> Esko Hartikainen summaa asian:

*Konventikkeliplakaatti oli poliittisen tarpeen synnyttämä aiempien lakien ja sädösten yhteenveto. Hartaudenharjoitukseen kokoontuneita ja Raamattuun vedonneita heränneitä ei yleensä voitu syyttää harhaopeista. Plakaatti olikin taktinen kompromissi, jolla poliittinen johto pyrki kokoontumisvapauden rajoittamiseen ja yhteiskunnallisesti vaarattoman yksityisen uskonnonharjoituksen edistämiseen. Julkisten kokoontumisten pelättiin synnyttävän yhteiskunnallista järjestystä järkyttäviä liikkeitä. Viranomaiset*

---

<sup>47</sup> Kahden regimentin opilla tarkoitetaan, että jumala on antanut esivallalle ylläpidettäväksi maallisen vallan, kirkon toimiensa hengellisen vallan alueella. Konventikkeliplakaatin aikana kirkon tehtäviin kuului tosin myös kansanopetus ja nykyisen sosiaalihuollon tehtävät, kuten köyhäinhuolto.

*uskoivat estävänsä joukkovoiman kasvun kieltämällä herätysliikkeiden tärkeimmän toimintamuodon, hartauskokouksen. (Hartikainen 2005, 58.)*

Herätykset levisivät seuraavina vuosikymmeninä ympäri maata. Hurmoksellisiin ilmiöihin nähden niihin puututtiin Kirkon taholta yllättävän vähän. Kun herätysliikkeet kehittyivät 1800-luvun alkupuoliskolla, ne huomasivat, ettei yhtenäistämiskulttuuri ollut iskostunut kaikilta osin suomalaisiin. Luterilaisuus oli kyllä suomalaisten uskonto, mutta opin noudattaminen ei ollut niin selvää; luterilaisuus jakaantui useampaan muotoon ja diskurssiin. Herätysliikkeiden selviämistä selittää yhtenä tekijänä niiden halu vahvistaa luterilaisen opetuksen noudattamista. Samalla herätysliikkeet kuitenkin kääntyivät yhtenäistämispolitiikkaa vastaan, korostaen henkilökohtaisen uskon ja kokemuksen tärkeyttä, sekä useimmiten hyväksyen kokoontumiset ilman papin läsnäoloa. (Heininen 1996, 154–155, 170, 176; Remes 1995, 17–22.)

Venäjän vallan aikana yhtenäistämispolitiikka oli jäänyt lähinnä kirkolliseksi jäänteeksi. Kysymys suhtautumisesta suuriruhtinaskunnan ortodoksikristittyihin lisäsi herätysliikkeiden maallikkopainotteisuuden kanssa paineita avata uskonnonvapautta. Venäjällä oli epäluuloisuutta herätysliikkeitä kohtaan, koska niiden pelättiin edistävän vallankumouksellisia aatteita. Herätysliikkeet kyseenalaistivat muutenkin kansallisen yhtenäisyyden.<sup>48</sup> Luterilaisuuden hyväksyminen suuriruhtinaskunnan uskonnoksi ja herätysliikkeiden pysyminen kiinni tässä uskonnossa vaikuttivat niiden suvaitsemiseen. Suomalaisten vallankumouksettomuus saattoi myös vaikuttaa mielikuvaan luterilaisuudesta, tai toisinpäin. Ennenkaikkea tsaarin ihannoiminen myös kirkoissa (kuva seinällä) loi kuvaa rauhallisesta ja hyväksyttävästä uskonnosta. Uusi kirkkolaki valmistui 1869, taaten yksilöille oikeuden kuulua ja tunnustaa omaa uskontokuntaansa. Uskonnollisuus oli edelleen sidottu kirkkoihin, mutta koska laki kumosi samalla konventikkeliplakaatin, velvoitti se ensisijaisesti tunnustukselliseen sitoutumiseen. Näin ollen yksilöiden kokoontuminen ilman pappia sallittiin virallisesti, mutta kulttuurinen identiteetti pyrittiin säilyttämään kunkin omassa perinteessä. (Heininen 1996, 165–167, 184–185.)

Eriuskolaislaki tarjosi 1889 itsenäistymismahdollisuuden babtisteille ja metodisteille (vain protestanttiset ryhmät hyväksyttiin). Uusien protestanttisten liikkeiden vahva sitoutumisen eetos ei kuitenkaan houkuttanut suuria ryhmiä.

---

<sup>48</sup> Tässäkin suhteessa helluntailaisuudessa ja perinteisissä luterilaisissa herätysliikkeissä on samoja ominaisuuksia, molempien haastaessa sosiaalisia oletuksia yhtenäisyydestä ja 'oikeasta' kristillisyydestä.

Luterilaisuus (sen kaikkine muotoineen) oli sulautunut suomalaisuuteen ja juurtunut suomalaisiin. Se tarjosi arvopohjan ja kansallisen yhtenäisen identiteetin, mutta salli nyt yksilön vapauden ja uskon henkilökohtaistumisen. Laki ei tosin aina muuttunut samassa tahdissa kansan kanssa. Ehtoollisella käynnistä oli tullut selvästi yksilön uskon osoitus, vaikka laki velvoitti yhteisölliseen ehtoollisella käyntiin aina vuoteen 1959. Kirkko alkoi 1880-luvulla myös lanseeraata itsestään termiä kansankirkko, valtiokirkon asemasta. Sen avulla myös herätysliikkeet oli helpompi nivoa ja ymmärtää osaksi yhteistä uskonnollista yhteisöä. Uskonnollisen kentän vakiintuminen 1800-luvun lopulla selkeytti rajoja. Samaan aikaan vahvistunut kansallinen poliittinen herääminen sisällytti suomalaisuuden kuvaansa luterilaisen uskonnollisuuden, vaikka luterilaisuus olikin hajaantunut moneen muotoon ja diskurssiin. (Heininen 1996, 204–210, 217.)

Ennen vuosien 1917–1923 lakimuutoksia<sup>49</sup> vanhat lait vaikeuttivat uusien liikkeiden syntyä. Uskonnollinen kenttä oli muotoutunut selkeärajaiseksi ja maantieteellisesti täytetyksi. Vuosisadan alun levottomuudet lisäsivät virkavallan epäluuloa kaikkia uusia ryhmittymiä kohtaan. Näin kävi myös muodostuneille helluntairyhmille, jotka olivat jo sosiaalisesti eriytyneissä perinteisimmistä kirkkokunnista ja liikkeistä. Tilaa uusille ryhmille ei ollut, eikä liikehdinnän moniulotteisuuden (useiden kirkkojen ja liikkeiden kristityt yhdessä) tähden liikehdintä sopinut mihinkään sisälle. Vuoden 1914 lopussa keisari kielsi monien muiden ryhmien ohessa helluntailaisten kokoontumisen, kiellon säilyessä vuoden 1917 vallankumouksiin asti voimassa (ainakin muodollisesti). Uskonnonvapauslain tultua voimaan kato Kirkosta oli yllättävän vähäistä (1923–1930: 52 000 jäsentä), mikä vahvistaa kuvaa luterilaisuuden vankasta asemasta suomalaisuudessa. Osa eronneista oli helluntaiseurakuntien jäseniä. Helluntailaisten jättäytyminen rekisteröitymisen ulkopuolelle vahvensi myös mielikuvaa erillisestä ja erilaisuuteen pyrkivästä, separatistisesta ryhmästä (riippumatta mielikuvan todenperäisyydestä). Toisen maailmansodan aikana Kirkon asema vankistui suomalaisuuden pohjana. Vaikka myöhempinä vuosikymmeninä kritiikki Kirkkoa kohtaan yleistyi, ei kritiikki yleensä kohdistunut kulttuuriseen luterilaisuuteen, johon suomalaiset olivat tottuneet, vaan organisaatioon ja byrokratiaan, tai uskontoon yleensä. (Ahonen 1994; Heininen 1996, 224–228.)

---

<sup>49</sup> Uskonnonvapauslaki tuli voimaan vuonna 1923. Paitsi että yksilölle annettiin vapaus uskoa tai olla uskomatta mihin halusi, annettiin kaikille uskonnollisille ryhmille mahdollisuus järjestäytyä uskonnolliseksi yhdyskunnaksi lain edessä.

### 3.3.3 Uskonnollinen suomalainen?

Kirkon tutkimuskeskuksen vuoden 2005 kyselyn mukaan 77,7% suomalaisista uskoo johonkin jumalaan tai jumaluuteen (13,5% ei tiedä, mihin uskoo vai uskoko) ja 47,3% yhteen jumalaan. Toisaalta vain 14% osallistuu uskonnollisiin tilaisuuksiin vähintään kerran kuukaudessa, joista vajaa puolet joka viikko. Saman vuoden World Values - tutkimuksen mukaan 40% uskonnollisiin yhdyskuntiin kuulumattomista pitää itseään uskonnollisena. Kaikista suomalaisista 61% pitää itseään uskonnollisena. Luku on jopa hieman kasvanut 1980-luvulta. Puhuttaessa uskonnonharjoittamisesta, yksityinen harjoittaminen on yleisempää kuin julkinen. Näin käy ilmi muun muassa World Values 2000-tutkimuksesta. Neljä viidestä suomalaisesta tunnustaa rukoilevansa joskus, heistä neljännes joka päivä. Lisäksi puolet suomalaisista kokee saavansa apua uskonnosta. (Kääriäinen 2007, 10–13; Niemelä 2003, 174–179.)

Kirkkolaki ei tee erottelua jäsentensä uskonnollisuuden asteiden mukaan, vaan jäseniä ovat kaikki kastetut. Herätysliikkeet ovat olleet perinteinen väylä, missä uskonnollisuuden syvenemistä kaipaavat ovat asiaa polemisoineet. Suomalaiseen kielenkäyttöön on myös rakentunut mielikuvaero uskovan ja uskovaisen välille; selkeänä alkuna herätysliikkeet itse. Termi uskovainen liitetään helposti ulkoisiin merkkeihin (pukeutuminen, symbolien käyttö, ilmaistut asenteet) ja uskovainen mielletään herätysliikkeiden tai muiden kristillisten liikkeiden jäseneksi. Uskova-termillä taas on (vuoden 2003 kyselyn mukaan) positiivisempi kaiku. Vain 16% suomalaisista katsoo olevansa uskovainen, mutta 38% uskova. Neutraali kristitty taas sopi 73%:lle suomalaisista<sup>50</sup>. Uskovainen-termi merkitsee suomalaisille jotain muuta kuin tavallista kristittyä. Uskovaisuus koetaan poikkeavana, erilaisena uskonnollisuuden muotona, mikä voi olla hyvä tai huono, riippuen tapauksesta. Uskovaisten maine ja toiminta, tai mielikuva niistä, voivat myös vieraannuttaa joitakin kristillisestä identiteetistä. (Helander 2007, 148–151; Kopperi 2007, 164, 167.)

Uskonnollisen käyttäytymisen tarkastelu antaa erilaisen kuvan suomalaisten uskonnollisuudesta, kuin mikä on yleinen mielikuva. Vaikka kirkko instituutioon ei ole tärkeysjärjestyksen kärjessä, kastattavat suomalaiset vielä lapsensa (2003:87%/2007:84%), käyvät rippikoulun (89,2%/88,5%), valitsevat kirkollisen

---

<sup>50</sup> Kirkkomonitor 2007 -tutkimuksen mukaan 68%. Saman tutkimuksen mukaan uskovainen sopi 15%:lle ja uskova 33%:lle vastaajista. Niiden osuus, jotka eivät osanneet itseään luokitella, oli 20%. Katso lisää: [www.uskonnot.fi/raportit/tiedostot/2007/KUVIO\\_3\\_identiteetti.pdf](http://www.uskonnot.fi/raportit/tiedostot/2007/KUVIO_3_identiteetti.pdf).



vihkimisen (75%/66<sup>51</sup>) ja hautaavat vainajansa kristillisin menoin (98%/97%). Perinteiset uskonnolliset toimitukset ovat edelleen suosittuja, vaikka pientä laskua onkin havaittavissa. Uskonnollisia tilaisuuksia kansoittaa vain aktiivien pieni joukko, mutta suuri osa suomalaisista haluaa silti sitoutua kristinuskoon tavalla tai toisella. Perinteen säilyttäminenkin on osa sitoutumista. Sosiologi Grace Davie kutsuu sijaisuskonoksi (vicarious religiosity) tilannetta, jossa pieni ryhmä ylläpitää uskontoa laajemman joukon ymmärtäessä ja hyväksyessä toiminnan passiivisesti. Kirkollisten toimitusten odotetaan olevan saatavilla tarvittaessa. Vaikka uskonnollisuutta ei korosteta, se on edelleen suomalaisille tärkeää. (Helander 2007, 152–153; Kääriäinen et.al. 2003; Monikasvoinen kirkko 2008, 92–94.) Epäsuhta pienen aktiivijoukon ja suuren passiivisen tarvekäyttäjän välillä voisi aiheuttaa vahvempaakin kysymystä vapaamatkustajista<sup>52</sup>, mutta Suomessa passiiviset voivat esimerkiksi vedota kirkollisveron maksamiseen ja perinteiden noudattamiseen. Herätysliikkeiden jäsenten kritiikki taas vähenee, kun oman, Kirkon toimituksista erillisen toiminnan piirissä aktiivisuus on yleistä. Suomen tilanteessa myös luterilaisuuden asema kulttuurin osamäärittelijänä selittää passiivisen uskonnollisuuden laajuutta ja sen samanaikaista luonnollisuuden tunnetta. Kirkkoa ei arvosteta niinkään uskonnollisista syistä, kuin sen vuoksi, mitä se edustaa perinteen, suomalaisen identiteetin ja uskonnollisten perusarvojen rakentajana sekä mitä palveluja se tarjoaa.

Jenni Hyvönen jakoi tutkimusaineistonsa perusteella Kallion nuorten, kristityiksi itsensä kokevien, aikuisten spiritualiteetit kolmeen muotoon: perusluterilaiseen, herätyskristilliseen ja ideologiakriittiseen. Perusluterilaiselle usko on yksityistä, eikä sitä haluta jakaa muiden kanssa. Usko on heille elämäntapa, jota eivät ohjaa yksittäiset opinkappaleet. Uskonnollisissa tilaisuuksissa käydään henkilökohtaisen kokemisen vuoksi. Tavallisesta suomalaisesta tämä ryhmä ei eronnut käytännössä kuin hieman positiivisemmän Kirkkoon ja sen traditioon suhtautumisen kautta. Herätyskristillisille usko on aktiivista harjoittamista. Heille Kirkossa löytyy enemmän kritisoitavaa, mutta toisaalta he sitoutuvat siihen konkreettisemmin kuin perusluterilaiset. Ideologiakriittiset nuoret aikuiset olivat ryhmistä individualistisimpia

---

<sup>51</sup> Pareista, joista vähintään toinen oli Evankelis-luterilaisen kirkon jäsen. Vuoden 2007 luku oli 66%, mitä selittävät osaltaan maistraattien parantunut palvelu ja uudelleenavioitujien kasvava määrä. Kenties tilastoon vaikuttaa myös mielikuva maistraattivihkimisen pienimuotoisuudesta ja kirkollisvihkimisen massiivisuudesta, etenkin tilanteessa, jossa ei haluta järjestää suuria häitä. (Monikasvoinen kirkko 2008, 92–93.)

<sup>52</sup> Vapaamatkustaja on yksilö, joka hyötyy muiden panostuksesta, ilman että hän antaa siihen omaa osuuttaan. Uskonnollisissa yhteisöissä vapaamatkustajan ongelma syntyy, kun harvat tekevät työtä, suuren joukon hyötyessä työstä, vaikka heidän sitoutumisensa on minimaalista. Katso enemmän mm.: Zygmunt Bauman 1997: *Sosiologinen ajattelu*.

sekä kirkkokriittisimpiä. Kristillisiä oppeja he tulkitsevat tilannesidonnaisesti ja yhteiskunnallisesti. Tästä huolimatta he haluavat kuulua kirkkoon ja kokevat itsensä kristityiksi, haluten siirtää perinnettä myös tuleville sukupolville. Kulttuurinen kristillisyys onkin yksi tapa kuvata tätä ryhmää. (Hyvönen 2006, 91–102.)

Itsestä puhumisen tavan vaikutuksesta uskonnollisuuteen ja uskonnolliseen kerrontaan ei ole olemassa Suomessa paljon varsinaista tutkimusta. Mielenkiintoista olisi pohtia esimerkiksi, olisiko suomalaisten vähäisen julkisen ja suuremman yksityisen uskonnollisuuden harjoittamisen epäsuhtaa selitettävissä kulttuurisella itsensä vähättelyllä (vrt. Niemelä 2003, 174–179).

Edellä olen kuvaillut suomalaista mieltä ja uskonnollisuutta, tarkoitukseni luoda vertailukohtaa haastattelujen analyysille neljännessä luvussa. Suomalaisuus, luterilaisuus ja helluntailaisuus ovat kaikki diskursiivisia konstruktioita. Ne ovat muodostuneet tietyissä historiallisissa tilanteissa ja kehityskuluissa, eri ihmisten vuorovaikutuksesta. Vaikka luterilaisuus on selvästi hajautuneempi useampaan sisäiseen diskurssiin, ei se tarkoita, että helluntailaisuus olisi tältä välttynyt. Haastattelut (ja siten pääpaino tutkimuksessa ja tutkielmassa) keskittyvät kuitenkin suomalaisen helluntailaisuuden pääuomaan, helluntaiherätysliikkeeseen, ja sen koulutuslaitoksen (Iso Kirja) oppilaisiin, jolloin kulttuuriset muodot ovat selkeärajaisemmat. Muita helluntailaisia diskursseja edustavat Suomessa esimerkiksi niin City-seurakunnat kuin kaiken järjestäytymisen kieltävät vapaat ryhmät. Seuraavassa osiossa käännyin jo haastatteluprosessiin, esitellen ensin niin tutkimusympäristön kuin itseni tutkijana.

### **3.4 Tutkimuksen puitteet**

#### **3.4.1 Iso Kirja -opisto**

Helluntailiikkeeseen liittyi, etenkin sen alkuaikoina, luterilaisia ja muiden kirkkokuntien pappeja ja pastoreita, mikä antoi sille pientä teologista kompetenssia koulutettujen saarnaajien muodossa. Työntekijäkaarti koostui pääasiassa maallikoista. Tultaessa 1940-luvulle oman laajemman valtakunnallisen koulutuksen tarve oli kuitenkin noussut esille. Raamattu- ja muut koulutuspäivät olivat olleet perinteinen työntekijöiden opetusväylä helluntailiikkeessä (työssäoppimisen ohella), mutta vuonna 1952 perustettiin vihdoin oma raamattuopisto Paimioon. Opiston tarkoituksena oli sekä

nuorison että tulevien työntekijöiden opettaminen, vaikka pappisseminaaria siitä ei haluttukaan. Vuonna 1959 raamattuopisto siirtyi Hämeenlinnan lähelle Katinalaan ja 1981 lisäksi Hattulaan (jossa toimi myös laajempi Helluntaiherätyksen konferenssikeskus ja -alue). (Ahonen, L. 1994, 302–307.)

Vuonna 1990 opisto muutti Keuruulle nykyiseen osoitteeseensa, missä on sittemmin järjestetty myös jokavuotiset Helluntaiherätyksen juhannuskonferenssit<sup>53</sup>. Koulutusohjelmaa lähdettiin kehittämään perinteisiä, alle vuoden kursseja pidemmäksi, systemaattisemmaksi ja akateemisemmaksi 1980-luvun lopulta lähtien. Vuodesta 1994 alkaen (nyt Iso Kirjaksi nimetyn) opiston kautta on ollut mahdollista suorittaa kansainvälisiä korkeakoulututkintoja teologiassa, yhteistyössä amerikkalaislähtöisen Global Universityn ja (nyttemmin myös) Walesin yliopiston kanssa.<sup>54</sup> Nykyään Iso Kirjassa on mahdollista suorittaa opintoja esimerkiksi teologiassa, seurakuntatyössä, missiologiassa (lähetystyö), nuorisotyössä ja kasvatustieteissä (kasvatuksen linjalla). Opetustarjonta vaihtelee lyhytkursseista ja seminaareista viiden vuoden maisteriohjelmaan. Tässä tutkimuksessani haastattelin peruskurssilaisia<sup>55</sup> syyslukukauden alussa ja lopussa 2007, sekä kolmannen–neljännen vuoden opiskelijoita keväällä 2008. (Opinto-opas; Opistoinfo.)

Helluntailaisuuden historiaan on kuulunut myös akateemisen koulutuksen – teologisten tiedekuntien ja seminaarien – kritisointi. Vasta 1960-luvulla alkoi helluntailaisuuden ja helluntailaisten tutkimus ja koulutus saada selkeitä akateemiseksi tunnistettavia muotoja. Yksi ensimmäisistä oli sveitsiläinen Walter Hollenweger, joka tosin joutui itse vielä eroamaan helluntaiseurakunnasta. Hänen väitöskirjansa helluntailaisuudesta 1960 avasi akateemista maailmaa ja toimi tienraivaajana kehityksessä. Ensimmäiset tutkijat olivat ulkopuolisia, tai ulkoryhmäläisiksi tulleita, mutta 1970-luvulta alkaen alkoivat myös jotkut helluntailaiset raamattukoulut kääntyä akateemisempaan suuntaan. Aiempien raamattutuntien ja mietiskelyjen sijasta tutkimukseen syntyi uusi asenne. Tutkimukset lähensivät myös perinteisiä helluntaiseurakuntia uusien karismaattisten liikkeiden kanssa; osapuolet huomasivat,

---

<sup>53</sup> Ennen 1980-lukua juhannuskonferenssit järjestettiin eri paikkakunnilla, mutta juhlien kasvettua niiden pitopaikaksi sovittiin pysyvämmiin raamattuopiston yhteyteen liitetty konferenssialue. Nykyään juhannuskonferenssiin osallistuu vuosittain noin 35 000 ihmistä. Katso lisää esim.: [www.isokirja.fi](http://www.isokirja.fi).

<sup>54</sup> Suomalaisessa oppilaitosjärjestelmässä Iso Kirja on kansanopisto, jolloin sen akateemiset tutkinnot ovat muiden, akateemisten oppilaitosten myöntämiä. Kansanopiston status on toistaiseksi tuottanut ongelmia esimerkiksi Helsingin yliopiston teologisen tiedekunnan kanssa, pohdittaessa opintojen hyväksymistä osaksi tutkintoa, vaikka tutkinnot olisivatkin muiden myöntämiä.

<sup>55</sup> Ensimmäinen lukukausi, nimi juontuu 50-luvulta periytyneestä alkuperäisestä kurssiformaatista.

mikä heitä yhdistää. Akateemista otetta tarvittiin myös kirkkokuntien välisissä neuvotteluissa. Aiemman kriittisen suhtautumisen sijasta helluntailaisetkin alkoivat etsiä sopua ja yhteyttä toisiin kristittyihin. Kaikki helluntailaiset eivät vieläkään hyväksy akateemista koulutusta, tai ainakin suhtautuvat siihen skeptisesti. Joidenkin raamattukoulujen visioissa tai ohjelmanjulistuksessa mainitaan 'vapaa' ja jopa 'hengellinen' ilmapiiri perusarvoina, joilla tarkoitetaan vapautta esimerkiksi liberaaliteologiasta. Suomessa Helsingin yliopiston teologisen tiedekunnan liberaalit virtaukset ovat aiheuttaneet helluntailaisten keskuudessa kritiikkiä ja epäluuloja akateemista koulutusta kohtaan. Perusajatuksena kritikoilla on, ettei kristillistä oppia – teologiaa – voi heidän mielestään tutkia, ellei siihen itse henkilökohtaisesti usko. (Ahonen L. 1994, 302–307; Anderson 2004, 241–255.)

Suomalaisten helluntailaisten suhtautuminen koulutukseen on viimeisen kahdenkymmenen vuoden aikana muuttunut paljon. Nykyään on yleistä, että pastorin tehtäviin hakevien jonkunlainen koulutus katsotaan eduksi hakutilanteessa, vaikka se ei ole edelleenkään välttämätöntä. Iso Kirjan koulutettua jo useita kymmeniä nuoremman sukupolven työntekijöitä (ja useita satoja maallikkotyöntekijöitä), on todennäköistä, että noin 250 paikallisseurakunnan työntekijäkaarti alkaa pikku hiljaa täyttymään enemmän koulutetuilla työntekijöillä. Työntekijöiden ohella Iso Kirja kouluttaa toki kaikkia halukkaita, vaikkakin useamman vuoden opiskelevilla on yleensä henkilökohtainen halu tai koettu kutsumus jonkinasteiseen kristilliseen työhön. Yleistasolla Iso Kirja toimii myös helluntai-identiteetin muodostajana, tai ainakin se antaa opiskelijoille systemaattisempia keinoja jäsentää omaa uskonnollista perinnettään.

### **3.4.2 Haastateltavat ja haastattelut**

Haastattelin kahtatoista (12) Iso Kirja -opiston opiskelijaa, joista opiskelunsa juuri aloittaneita kuutta kahteen otteeseen (syyslukukauden alussa ja lopussa). Toteutin haastattelut vuoden 2007 syksyllä (kuusi opiskelunsa aloittanutta) ja 2008 keväällä (kuusi opiskelunsa pian lopettavaa). Haastateltavat olivat iältään 19–34-vuotiaita ja yhtä lukuunottamatta olleet jossain vastuutehtävissä seurakunnassaan. Pieni jako voitiin nähdä ensimmäisen vuoden opiskelijoiden ja kolmannen–neljännen vuoden opiskelijoiden taustoissa, minkä pyrin analyysissäni ottamaan huomioon. Ensimmäisen vuoden opiskelijat olivat keskimääräisesti hieman nuorempia ja heillä oli ollut vähemmän vastuutehtäviä seurakunnissa. Kolmannen–neljännen vuoden opiskelijat

olivat ehtineet opiskelujensakin aikana kasvattamaan seurakuntatyökokemustaan ja yksi heistä oli toiminut nuorisopastorina.

Haastateltavien valinnassa sain ystävällisesti apua Iso Kirjan oppilaitospastorilta, joka välitti lähettämäni haastattelupyynnön ja listan opiskelijoille ja täytettynä takaisin minulle. Oppilaitospastori oli hyvä yhteyshenkilö, koska hänen tehtävänsä kuuluu muutenkin salassapitovelvollisuus oppilaiden yksityisasioiden käsittelyn suhteen. Sisäoppilaitoksen ollessa kyseessä, täysi anonyymiys on lopulta kiinni oppilaista itsestään, mutta tutkijana pyrin siihen, ettei tässä tutkimuksestani kyettä tunnistamaan selkeiden vihjeiden perusteella<sup>56</sup> ketään. Jokainen haastateltava allekirjoitti suostumuksen haastattelun käyttöön ja arkistointiin<sup>57</sup>, mistä hänelle luovutettiin myös oma kappale.

### 3.4.3 Tutkijan sisäryhmäläisenä

Uskontoa tutkiessaan tutkija tutustuu kohteeseensa, sen tapoihin ja merkityksiin. Onko tutkiminen mahdollista ilman tietoa kohteesta vai vaatiiko tutkiminen aiempaa asiantietoa? Kysymykseen vastaaminen riippuu jossain määrin siitä, tutkitaanko sisältöä vai rakenteita. Rakenteita kuitenkin presentoidaan ja tehdään merkityksellisiksi sisällöstä nousevilla asioilla tai niiden värittämänä. Yleistykseenä voidaan kai sanoa, että tutkimus ilman pohjatyötä vie paljon enemmän aikaa, kuin hyvin valmisteltu ja runsaalla asiantuntemuksella varustettu lähtökohta. Tällöin tosin nousee myös kysymys, onko ennalta kerätty tieto paikkansa pitävää ja relevanttia kyseisessä kohteessa.

Lucien Lévy-Bruhl piti uskonnollista kieltäkin kielenä, jolloin sitä (ja uskontoa) voidaan tutkia yleisten lakien kautta. Edward Evan Evans-Pritchardin mukaan uskontoa voidaan tutkia sen omista termeistä lähtien, ymmärtääkseen miten ja miksi toimitaan (niin kuin toimitaan), vaikka toimintaa voidaan arvioida. Se mikä tutkijalle on merkityksetöntä, on silti merkityksellistä kohteelle. Sen sijaan Edmund R. Leachin mukaan uskontoa pitää ymmärtää tutkijan termein, rituaaleista ja toiminnasta

---

<sup>56</sup> Käytännössä tämä tarkoittaa paikannimien ja selkeästi tunnistettavien erityislaatuisten kokemusten häivyttämistä joko litteroinnista tai itse kirjoituksesta.

<sup>57</sup> Yksi antoi suostumuksen arkistointia varten vain tutkijan omaan arkistoon, ei mahdolliseen arkistointiin Turun yliopiston kulttuurien tutkimuksen laitoksen arkistoon.

käsin, toimintojen (kielen) ollessa vain käyttöä johonkin tarkoitukseen. Tällöin tutkijalle merkityksetön käännetään merkitykselliselle kielelle. (MacIntyre 1999, 39–44.)<sup>58</sup>

Tutkija ei voi sivuuttaa sitä tosiasiaa, että ihmisten merkitysjärjestelmät ovat erilaisia, jolloin vieraan kulttuurin tavat näyttäytyvät ulkopuolisille jokseenkin outoina. Silti hänen täytyy välittää kuulijoilleen kohteesta ymmärrettävä kuva, vaikka kuulijat olisivat eri kulttuurista kotoisin. Kohteen ja tutkijan eri katsantokantoja on selvitetty myös etic- ja emic- käsiteparilla. Emic-näkökulma on subjektin tiedostama ja ymmärtämä maailma ja etic-näkökulma on ulkopuolisen havainnoijan kuvaus siten kuin kohde ulkopuolelta on määritettävissä. Molemmat lähestymistavat ovat tärkeitä tutkimuksen eri vaiheissa, valottaen kohdetta eri näkökulmista. Etic-näkökulmaa tarvitaan, jotta voitaisiin ymmärtää ja määritellä ihmisen käyttäytymistä yleensä, harjaantua metodien käytössä ja yleiskuvan määrittelemisessä. Emic-näkökulmaa tarvitaan, jotta ymmärrettäisiin kulttuurin omaa kieltä, voitaisiin arvostaa kulttuuria järjestäytyneenä kokonaisuutena ja sen yksilöitä ja heidän elämänsä alueita. (Kenneth L. Pike 1999, 31–33.)

Tutkija ei koskaan astu tyhjään ja neutraaliin tilaan tehdessään haastatteluja tutkimuskentällä. Paitsi että hän tulee tiettyyn haastateltavan luontaiseen ympäristöön ja tilanteeseen, asettuu hän itse osaksi sosiaalista kontekstia, vaikuttaen siihen, tahtoi tai ei. Haastattelututkimuksessa tutkijan asettuminen tapahtuu oikeastaan kahdesti. Ensiksi koko tutkimuksen aikana suhteessa aineistoon omalla asennoitumisellaan, ennakkokäsityksillään, lähtökohdillaan ja metodi- ynnä muilla valinnoilla. Toiseksi haastattelutilanteessa koskien informanttia, vaikuttaen tähän ja tämän toimintaan. Jokainen vuorovaikutustilanne muodostuu omana kokonaisuutenaan. Lisäksi haastattelutilanteessa haastateltava voi pyrkiä esittämään asiaansa tavallisuudesta poikkeavilla tavoilla, ehkä antaakseen itsestään toisenlaista kuvaa, kuin mitä kokee normaalisti antavansa. Puhuttaessa yhteisöllisesti tärkeistä arvoista haastateltava voi myös pyrkiä lähestymään aiheita kollektiivisen presentoinnin kautta, sen sijaan, että lähtisi omasta (vaikkakin sosiaalisesti vaikuttuneesta) lähtökohdastaan.

---

<sup>58</sup> Vielä muista uskonnotutkijoista Mircea Eliade piti välttämättömänä tutkimisen informanttien kielen kautta, kun taas esimerkiksi E. Thomas Lawson ja Robert N. McCauley pitävät mahdollisena luoda kielelliset pelisäännöt, joiden kautta kohteen kieli ja merkitys voidaan kääntää tutkittavan kielelle. Katso esim. Eliade: *The Quest. History and Meaning in Religion*. The University of Chicago Press, Chicago USA 1969; Lawson&McCauley: *Rethinking Religion. Connecting Cognition and Culture*. Cambridge University Press, New York, USA 1990.

Oma lähtökohtani tässä tutkimuksessa on sikäli mielenkiintoinen, että olen itse Helluntaikirkon jäsen ja opiskellut Iso Kirjassa vuosina 1994–1997. Tutkijan positioon asettumista helpottaa omalla kohdallani paitsi koulutus (laaja yliopistokoulutus, uskontotiede pääaineena), myös jo lapsuudessa oppimani analyttinen ja kriittinen lähestymistapa asioihin. Vaikka lapsena ei tuntunut mukavalta keksiä isälle perusteluja omiin mielipiteisiin ja vastauksiin, olen siitä aikuisena kiitollinen. Kasvatuksen ja koulutuksen lisäksi tutkija tarvitsee avointa mieltä, joka on valmis oppimaan ja avautumaan, näkemään asioita kaikista mahdollisista perspektiiveistä. Näen myös, että oman vakaumukseni varmuus auttaa minua lähestymään tutkimuskohteita avoimemmin, koska en koe pakonomaista tarvetta puolustaa omaa uskoani toisten näkökantojen ilmaantuessa. Oma vakaumukseni pysyy, vaikka muut – myös toiset (monet) helluntailaiset – uskovat ja tulkitsevat maailmaa eri tavoin. Tutkijana tehtäväni ei ole rakentaa aineistosta mieleistäni esitystä, vaan välittää siitä mahdollisimman loogisesti argumentoitu ja autenttisuutta tavoitteleva kuva ja selitys. Tämä ei tietenkään tarkoita, että olisin tutkijana sen immuunimpi vääristymille kuin kukaan muukaan tutkija. Mutta mitä tietoisempi tutkija on positioistaan, sitä helpompi hänen on paikallistaa haasteensa.

Kim Knott jaottelee tutkijan asemoitumisen tutkimuskohteeseensa kolmen parin avulla. Ensimmäinen pari liittyy tarpeeseen määritellä uskonto olemuksellisesti, suhteen sekularisaatioparadigmaan toimiessa erottajana. Joko tutkija pyrkii rajaamaan uskonnon tietyn määritelmän avulla ulkoapäin tai ottamaan siihen uskonnon mukaisen kannan. Knottin mukaan tällainen lähestymistapa on molemmissa tapauksissa tunnustuksellista (ideologisen sekularismin tai vakaumuksellisuuden muodossa) ja vaikuttavat tapaan nähdä ja näkyvät helposti tutkimuksen tuloksissa. Toinen pari liittyy tarpeeseen määritellä uskonnon käsite jotta sitä voidaan tutkia. Joko tutkija määrittää uskontoa substantiivisen määritelmän mukaan (yhden ominaisuuden tai piirteen kautta), tai funktionaalisesti (perimmäisen tarpeen tai merkityksen etsimisen kautta). Näissä lähestymistavoissa on Knottin mukaan kuitenkin itseohjautuvuuden vaara, jolloin tutkija löytää aina juuri sitä, mitä on aikonut etsiä. Kolmas pari liittyy uskonnollisen ja sekulaarin näkemiseen samalla kentällä, rajojen määrittäessä historiallisissa tilanteissa. Tutkija voi joko hylätä uskonnollisen ja sekulaarin eron ja nähdä erillisen uskonnon sijasta vain yhden kulttuurin, jota tutkia, tai tutkia, mitä kulttuurinen kenttä ja sen rajat ja erottelut kertovat uskonnosta, uskonnollisesta ja sekulaarista ja ihmisten

kokemuksista niistä. Knott itse pyrki tutkimuksessaan viimeisen näkökulman mukaiseen lähestymistapaan, nähden kaikki sosiaaliset tilat tutkimuksen kannalta merkityksellisinä. Sen sijaan että tutkija etukäteen erottelisi mikä on uskonnollista ja mikä sekulaaria tilaa – ja siten tutkimuksen kohde ja tila – voidaan kohdetta lähestyä tutkimalla, miten eri tiloissa uskonnollista ja sekulaaria erotellaan ja käsitellään. (Knott 2005, 77–85.)

Tässä tutkimuksessa viimeinen näkökulma on relevantti, ei ainoastaan yleisen tutkijaposition kannalta, vaan myös sosiaalisen konstruktionismin perusteella. Pyrin tutkimaan nimenomaan sitä, miten ympäristöä hahmotetaan ja käytetään rakennettaessa kuva omasta uskosta. Rakennusaineena kerronnassa toimii kertojan ympäristöstään valitsemat elementit, mitkä (sekä tilat mistä ne otetaan) paljastuvat tutkijalle kerronnan myötä, eivät etukäteen ja olemuksellisesti uskonnollisina tai sekulaareina. Jotta tutkija kykenisi tämän näkökulman mukaiseen tutkimukseen, täytyy hänen pyrkiä ennako-oletusten (tiedostamiseen ja) häivyttämiseen sekä tutkimaan uskontoa heuristisesti, oppien kohteestaan tutkimusaineiston myötä. Oman vakaumukseni vaikutus tutkimukseen oli kerronnan rakentumista tutkittaessa helpommin sulkeistettavissa, kuin jos olisin tutkinut kerronnan sisältöä (johon ei tässä tutkimuksessa syvällisemmin paneuduttu).

Raymond Firth yhtyy moniin muihinkin uskontotieteilijöihin, pitäessään antropologin työn ytimenä kuvailla ja selittää uskonnollista elämää, ilman niiden ja uskontojen moraaliasteikolle asettamista. Tämän kautta tutkijalta odotetaan neutraalia tutkimusta. (Firth 1999, 117.) Empiirisessä, ihmistä ja ihmisten toimintaa käsittelevässä tutkimuksessa, tutkija ei kuitenkaan pääse luonnontieteiden kaltaiseen objektiivisuuteen, koska hän itse on subjekti, joka tutkii subjektia, ja ihmisen käsite tutkimuksessa (toisin sanoen tutkittava) pitää sisällään subjektin ja objektin (Carr 1961).

Tutkijalla ei ole täyttä pääsyä toisen ajatuksiin. Häneltä onnistuu lähinnä vain niiden häiritseminen. Tutkijan läsnäolo, oma persoonallisuus, temperamentti ja kokemus vaikuttavat tutkimukseen. Tutkimustilanteen kompleksisuuden ja moniulotteisuuden vuoksi tutkijan on haasteellista, ellei mahdotonta, päästä puhtaaseen kuvaukseen. Kuvaus ja tutkimus tapahtuukin aina jostakin näkökulmasta ja tietyissä olosuhteissa. Tutkimusta on Firthin mukaan arvioitava neutraaliuden ja objektiivisuuden sijasta sisäisen validiteetin kautta. Todisteet, metodit ja niiden käyttö, lähestymistavat, propositiot ja niiden varmistaminen, tulosten toistettavuus ja falsifiointi sekä



johdonmukaisuus, ovat tieteellisiä kriteereitä arvioida tutkimusta. (Firth 1999, 118–119.)

Peter Donovan listaa kolme neutraaliuden muotoa: havainnoija-neutraalius, osallistuja-neutraalius ja rooli-neutraalius. Havainnoija-neutraalius on käytännössä mahdotonta, koska pelkkään havainnoijaankin suhtaudutaan jollakin tavalla, eikä tutkija tiedä, onko hänen tulkintansa yhtäpitävä kohteen kanssa. Osallistuja-neutraalius on todellisuudessa vaikea saavuttaa, vaikkakin tutkija tasapainoittaa kenttää, jolloin käytäntöjen ei tarvitse muuttua liikaa. Yleensä tämän näkökulman saavuttamiseksi tarvitaan kuitenkin pitkä kenttätyöjakso, joka ei sekään takaa neutraaliutta. Rooli-neutraaliutta lähelle päästään perinteisissä haastattelutilanteissa, jolloin molemmat tietävät tilanteen säännöt, joiden mukaan toimitaan. Varsinaisen rooli-neutraaliuden esimerkiksi Donovan antaa pelin tuomarin. Tutkimustilanteeseen sovellettuna kentältä pitäisi löytyä yksilöiden välissä oleva neutraali rooli, johon tutkija asettuisi tutkimuksen ajaksi. Tällaisen roolin löytäminen on kuitenkin haasteellista, ellei mahdotonta. Se miten neutraaliutta ymmärretään, on erilaista tutkijalle ja kohteille, minkä vuoksi yleisiä sääntöjä vaikea luoda. Neutraaliuden etsinnässä voidaan mennä myös liian pitkälle, jolloin aineistosta ei sanota mitään relevanttia. (Donovan 1999, 242–247.)

Kim Knott toteaa, että puhtaan objektiivisuuden vaaliminen ja omien ennakkokäsitysten ja uskomusten sulkeistaminen voi johtaa myös tilanteeseen, jossa tutkija piiloutuu tutkimusotteen taakse, pystymättä suhtautumaan kohteeseen avoimesti ja reflektoimaan tuloksia (Knott 1995, 204). Tutkija tarvitsee avoimuutta ja tunteitaan, pystyäkseen ulkoisen kuvaamisen lisäksi myös jonkinasteiseen ymmärtämiseen ja mahdollisesti selittämiseenkin. Joskus uskonnollisen ilmiön ymmärtämistä helpottaa oma kokemus, vaikka se ei olisikaan samanlainen, tai edes perinteisestä uskonnollisesta yhteydestä. Urheiluhullulle jääkiekko-ottelun hurmoskokemus voi avata ymmärrystä karismaattisen kokouksen ylistyshetkestä, niistä mekanismeista ja tunteista, mitä tutkimuskohde mahdollisesti käy lävitse.

Rita M. Gross väittää, ettei uskonnontutkijan tule yrittää olla neutraali, vaan pikemminkin äärimmäisen itsetietoinen ja itsereflektoiva metodologisista valinnoistaan ja tulkintastrategioistaan (Gross 2001, 235). Tutkijaan vaikuttaa enemmän se mistä (lähtökohdista) hän ajattelee, kuin se mitä hän ajattelee. Tutkija ajattelee asioista jotain, koska hän on kasvanut ympäristössään ja oppinut opiskeluissaan ajattelemaan ja käsittelemään asioita tietyllä tavalla. Tutkijankaan perustietämys ei

yleensä perustu omiin tutkimuksiin ja kokemuksiin, vaan enemmän sen omaksumiseen, mitä ympäristöstä on opittu ja mitä hänelle on kerrottu. (O'Connor 1995, 47, 55.)

Sukupuolellakin on väliä. Riippuu tietenkin paljon myös kulttuurista ja tapauksesta, mutta useimmiten naisten on helpompi puhua henkilökohtaisista asioistaan toiselle naiselle, kuin tuntemattomalle miehelle. Tutkijan rooli helpottaa jossain määrin luottamuksen saamista (jos tutkija ylipäättänsä herättää luottamusta), mutta henkilökemiat vaikuttavat siihen, millä tavalla kysymyksiin vastataan ja itsestä kerrotaan. Naistutkijat ovat kertoneet positiivisia kokemuksia tapauksista, joissa he ovat päässeet paljon tutkitulla kentällä aivan uusille alueille, koska aiemmat tutkijat ovat olleet miehiä, eikä kyseisessä kulttuurissa sukupuolten välinen kommunikaatio ole esteetöntä. (Knott 1995, 203.)

Ihmistieteissä ja etenkin kulttuurien tutkimuksessa on kiistelty, onko tutkimus onnistuneempi ulkoryhmäläisen vai sisäryhmäläisen näkökulmasta. Molemmilla näkökulmilla ja lähestymistavoilla on omat etunsa ja haasteensa riippuen tutkijasta ja tutkimuskohteesta. (Opas 2004, 166–169.) Tutkijoiden erilaiset sijoittumiset suhteessa tutkittavaan ja tutkimuskohteeseen vaikuttavat myös siihen minkälaista materiaalia (etenkin haastattelutilanteessa) voidaan saada. Erilainen materiaali ei itsessään tarkoita hyvää tai huonoa materiaalia. Hyvin suunniteltuna tutkija voi käyttää tätä edukseen, kunhan tiedostaa riskit ja pyrkii refleктоimaan mahdollisia vaikutuksia. Fenomenologian yksi peruslähtökohta, ennakko-oletusten sulkeistaminen (Laitila 2004, 75), auttaa joka tapauksessa tutkijaa, oli hänen lähtökohtansa mikä hyvänsä.

Sisäryhmäläisen etu objektiivisuuden tavoittelussa on aktiivinen oman position pohdinta ja monien ennakko-oletusten selkeys niitä sulkeistettaessa. Ulkoryhmäläisellä haasteena tässä suhteessa on ennakko-oletusten vahvempi implisiittisyys ja tiedostamattomuus. Ulkoryhmäläisen ja sisäryhmäläisen positiot eivät ole sementoituja. Kahden erotetun pisteen sijasta ongelmaa voidaan lähestyä hedelmällisemmin jatkumon avulla. Tällöin ulkoryhmäläisyys ja sisäryhmäläisyys nähdään jatkumolla, jossa ulko- ja sisäpuolisuuden asteet vaihtelevat. (Ganiel&Mitchell 2006.) Tämän lisäksi tutkijaa ja tutkimusta voidaan määritellä osallistumisen ja tarkkailun erottelujatkumon avulla (Opas 2004). Vielä on huomioitava, ettei kukaan edusta vain ja ainoastaan yhtä tiettyä ryhmää. Ihmiset kuuluvat moniin eri sosiaalisiin viiteryhmiin, niin tutkijat kuin tutkittavat. Tämän johdosta voidaan kysyä, onko olemassa puhdasta ulkopuolisuutta tai sisäpuolisuutta. (Ganiel&Mitchell 2006.) Oma

tutkijan positioni paikantuu sisäryhmäläisyyden puolelle sukuni, uskontokuntani ja historiani tähden, mutta ulkoryhmäläisen puolelle akateemisen koulutukseni, tutkijan asemani sekä opiston ulkopuolelta tulemiseni johdosta. Tutkimuksen suoritus taas toteutuu tarkkailijan roolista käsin. Tutkijapositioni tarkkailevana sisäryhmäläisenä vähensi tutkittavien tarvetta käännytystyöhön, jolloin kerronta ei muodostunut yksipuoliseksi suostuttelevaksi retoriikaksi. Oppilaitoksen johdon taholta henkilökohtaiset suhteeni mahdollistivat luottamuksellisen ja avoimen pääsyn kentälle, jolloin tutkimukseen ei kohdistunut paineita tai vaikutuspyrkimyksiä. Oma opiskeluni Iso Kirjassa yli kymmenen vuotta sitten toi minua lähemmäksi opiskelijoita ja loi haastattelutilanteen rennommaksi. Samalla pitkä aikaväli Iso Kirjassa opiskeluuni, aiemman kontaktin puuttuminen haastateltaviin, sekä ikäni (yhtä lukuunottamatta haastateltavat olivat minua nuorempia) loivat hieman etäisyyttä informantteihin, jolloin heidän kerrontansa pysyi riittävän laajana, eikä minun oletettu tietävän kaikkea mitä Iso Kirjan opiskelijaelämässä nykyään tapahtuu. Sisäryhmäläisenä minun piti kuitenkin olla koko ajan itsetietoinen haastattelijan roolistani ja pyrkiä pitämään informanttien kerronnan päähuomion kohteena. Ja luonnollisesti haastateltavatkin halusivat antaa uskostaan positiivisen kuvan, vaikka oman arvioni mukaan kykenivätkin rentoutumaan ja avautumaan haastattelutilanteessa riittävästi.

H. M. Trice pohtii tutkijan position etuja ja haittoja neutraaliuden, anonyymiyden, taustatiedon tarpeen, objektiivisuuden, sisäänpääsyn ja hyväksymisen sekä osallistuvuuden ja kohteliaisuuden tasapainon säilyttämisen kautta (Trice 1971, 80–81). Sisäryhmäläisen tietoni helluntailaisuudesta on sekä etu että haaste. Etu siinä mielessä että pystyn esikarsimaan ja lajittelemaan tietoja nopeasti yleisiin ja harvinaisiin ilmentymiin sekä näkemään yksittäisten palojen suhteutumisen koko kontekstissa ilman perinpohjaista taustatutkimusta. Yhteinen tausta helpottaa yhteisen kielen löytämistä, eikä niin tutkittavan kuin tutkijankaan tarvitse erikseen ponnistella tuottaakseen tai tulkitakseen kieltä. Tutkittavalla se voisi tarkoittaa puhumista tärkeistä ja henkilökohtaisista asioista kielellä, jolla niistä ei yleensä puhuta, jolloin kertomistilanne muodostuu teennäiseksi. Tutkijalle se tarkoittaisi uuden sanaston oppimista perusteista lähtien. Tradition tuntevalla on etulyöntiasema kieleen, koska hän osaa ja tunnistaa perusasiat ja tavat.

Haaste sisäryhmäläisyys on siinä mielessä, että en voi kuitenkaan ottaa yhtään tietoa itsestänselvyytenä, enkä luottaa ennakko-oletusteni lopulliseen

paikkansapitävyyteen. Sillekin mitä ennalta tiedetään, täytyy löytyä perusteltu vastaus ja todiste. Kielen suhteen se tarkoittaa avoimuuden ja valppauden välttämättömyyttä. Tärkeät sisäsyntyiset merkityssuhteet voivat jäädä huomiotta, jos tutkija pitää niitä yleisessäkin kielenkäytössä itsestäänselvytenä. Tutkijan täytyisikin elää (vähintään) kahden kulttuurin välissä; tuntien molemmat kielet, ei vain sisäisesti, vaan myös yksityiskohtaisesti. Tällöin hän pystyisi havaitsemaan ryhmien kommunikoinin eroavuudet. Jokainen on kuitenkin jonkin kieliryhmän sisäryhmäläinen, eikä täyttä ulkopuolisuutta voida saavuttaa. Kielissäkin on paljon laajalti levinneitä samankaltaisuuksia. Sisäryhmäläisyyden mahdollisuus objektiivisuuteen riippuu paljon hänen asemastaan suhteessa epistemologiaan ja maailmankatsomukseen. Oma kasvatukseni ja kehitykseni, missä epäileminen, etsintä ja perustelujen vaatiminen ovat tulleet itsestäänselvyyksiksi, on parempi lähtökohta objektiivisuuden etsimiselle, kuin kasvatusta jossa auktoriteetit ovat kyseenalaistamisen tai edes pohdinnan yläpuolella.

Sisä- ja ulkoryhmäläisyyttä tärkeämpi on kysymys siitä, kuinka pitkälle tutkija menee ja uskoo voivansa mennä ilmiöiden selittämisessä ja tulkinnessa. Jos tutkija luulee liikoja itsestään ja kyvyistään, voi se johtaa vauhtisokeuteen. Tästä syystä uskontotieteilijät pitävät teologiaa rajallisena keinona, koska useat teologit lähtevät oletuksesta, että on olemassa totuus. Tieteessä on monia esimerkkejä liiasta optimismista ja pitkälle menneistä tulkinnoista. Yksi tällainen oli frenologia, yritys kuvata ihmisen mieltä ja käyttäytymistä kallon muotojen perusteella.<sup>59</sup> (Firth 1999, 121–122.)

Tutkimuksen ja tutkielman edetessä kirjoittamisvaiheeseen, huomasin ilmiön, jonka varalta jokaisen tutkijan tulisi olla valppaana. Mitä kauemmaksi itse haastatteluista ajallisesti etäännyin, sitä enemmän ajatuksiini pyrkivät vaikuttamaan aiemmat mielikuvani ja oletukseni. Lääke tähän on yksinkertainen: palata takaisin haastatteluihin, kuuntelemalla nauhoituksia tai lukemalla litteroitua tekstiä. Jatkuva aineiston uudelleen mieleen palauttaminen pitää tutkijan lähellä kohdettaan. Näin varmistetaan myös analysointivaiheen säilyminen aineistokeskeisenä ja estetään tutkijakeskeisyyden kehittyminen. Seuraavaksi käynkin läpi aineistoa ja annan oman analyysini helluntailaisesta puheesta.

---

<sup>59</sup> Viime vuosina ilmiö on palannut aivokuvantamisen kautta, jolloin monet väittävät voivansa paikantaa aivoista esimerkiksi uskonnollisuuden alueen. Todellisuudessa aivot ovat uskonnollisuudessakin vain väline, minkä prosessien kautta käsittellään niin sekulaareja kuin uskonnollisia asioita.

## 4 Tutkimusaineiston esittely ja sen analysointi

### 4.1 Yleistä haastatteluista

Tein haastattelut avoimen teemahaastattelun muodossa, edeten kysymyksissä sen järjestyksen mukaan miten haastateltavan kerronta eteni. Ainoastaan aloitus ja lopetus olivat kaikissa haastatteluissa samat. Haastateltaville painotettiin että he saivat vastata vapaasti, lyhyesti tai pitkästi, vaikkakin lyhyiden vastausten jälkeen saatoinkin jatkaa jatkokysymyksellä. Vastausten pituudella ei ole narratiivisessa tutkimuksessa niin suurta merkitystä kuin ensin voisi kuvitella; lyhytkin vastaus alkaa jostakin, etenee ja loppuu. Kertojan täytyy tehdä valintoja niin lyhyissä kuin pitkissäkin puhejaksoissa. Valitsin avoimen teemahaastattelun, koska ajattelin sillä pääseväni käsiksi haluamiini aiheisiin. Toisenlaisiakin keinoja on tehdä narratiivista haastattelua. Avoin haastattelu alkaa ainoastaan aiheella, mistä kertoja lähtee kertomaan ja haastattelijan kanssa keskustelemaan. Avoin haastattelu on haastava, koska usein pelkkä aihe ei saa aikaan kuin lyhyen kertomuksen, minkä jälkeen tutkijan täytyy herätellä haastattelijaa lisää tai lopettaa haastattelu. Avointa haastattelua lähellä ovat keskustelututkimukset, joista voidaan myös tehdä narratiivista analyysiä. Rajatumpaa haastattelua voidaan tehdä esimerkiksi esittämällä väittämiä, joihin informantti ottaa kantaa. Rajasin itse haastattelua teemoilla, mutta pyrin pitämään haastattelutilanteen vapaana, jolloin kerronta sai edetä haastateltavan tahtiin ja määräämään suuntaan. Tutkimuskysymysten ohjaamat teemat, joiden pohjalta halusin haastateltavien kertovan uskostaan olivat:

- uskoontulo
- ympäristön vaikutus (suku, myöhemmin vielä opiskelu- ja muu ympäristö)
- uskossa pysyminen
- minkälaista on olla uskossa
- uskon näkyminen ja uskosta kertominen muille
- helluntailais-identiteetti (merkitys, vähemmistöaseman vaikutus ym.)
- uskova vs. ei-uskova? (eroavatko toisistaan?)
- jumala (näkemys/kuva, suhde ym.)
- tulevaisuus

Haastattelujen jälkeen kuuntelin ne uudelleen, litteroiden puheen samalla tekstiksi. Litteroinnin jälkeen luin tekstejä moneen kertaan, jolloin toistuvat elementit ja aiheet

nousivat helpommin analysoitaviksi. Käydessäni läpi haastatteluja erottelin aineistosta esiin nousevat kuusi aihetta, joita analysoin tässä luvussa. Ensimmäiseksi käyn läpi konversiokertomuksia, puhetta omasta uskoontulosta tai uskoon kasvamisesta. Seuraavaksi analysoin puhetta uskon merkityksestä, uskossa kasvamisesta ja kehittymisestä (pyhitys), identiteetistä helluntailaisena, oman uskon välittämisestä (evankeliointi) sekä puhetta jumalasta. Seuraavassa luvussa käsittelem vielä yleisesti kertomisen muuttumista niin ensimmäisen vuoden opiskelijoiden puheessa, kuin helluntailaisuudessa yleensä (verrattuna Ristin Voiton lehtiin 1912–1920 sekä kokousäänitteiden todistuksiin 1970–1980-luvuilta). Nämä kuusi aihetta erottuivat toistuviksi ja selvästi analysoitaviksi kokonaisuuksiksi, joiden ulkopuolelle jäi vain hieman hajanaista ja yksittäistä kerrontaa. Ensimmäiseen osioon, konversiokertomuksiin, käytän eniten sivuja, koska ne ovat tutkimuksen keskiössä ja niiden kautta analysoin myös puheen muuttumista, verrattuna aiempiin todistuskertomuksiin. Käyn luvun lopussa lyhyesti läpi *Ristin Voiton* todistuskertomukset ja kokousäänitteiden todistuspuheenvuorot, mutta tarkoitukseni on verrata niitä tarkemmin omaan haastatteluaineistooni seuraavan luvun yhteenvedoissa. Vastaan niissä haastatteluaineiston ja edellä esittämäni vertailuaineiston perusteella toisessa luvussa esittämiini tutkimuskysymyksiin.

Eteneminen on kerronnassa elintärkeää. Puheessa ihminen jäsentää ja rytmittää kerrontaansa sanoilla, tauoilla ja eleillä. Narratiivisessa tutkimuksessa tällaiset rytmivihjeet kertovat paitsi etenemisestä, myös huomion kohdentamisesta, selityksen antamisesta, palaamisesta menneeseen, viittauksista ja niin edelleen. Vihjeet ovat luonnollisia ja ne tekevät puheesta ymmärrettävämpää ja seurattavampaa. Tutkijalle ne tarjoavat avun analysoitaessa tekstiä (litteroitua puhetta).

**Joitakin vihjesanoja haastatteluissa:**

**Etenemisivihjeitä:** ja, sitten/sit, sen jälkeen, tuli, kun/ku

**Selitys/huomiovihjeitä:** että/et, vaikka, kun/ku, mutta/mut/muttei, niinku(in), siinä, et on, ei ollu, sen takia, tota, vielä ku, en usko, varmasti, niin, se kyllä

Paitsi vihjeitä metsästämyllä, haastattelujen narratiivisuus avautuu tutkijalle myös niitä kuuntelemalla ja litteroitua tekstiä lukemalla, kerta toisensa jälkeen. Haastatteluaineiston lukeminen kokonaisuutena paljastaa siitä toistuvia elementtejä ja vastaustyyppisiä. Analysointia helpottaa luonnollisesti aineiston pilkkominen osiin. Ensimmäisten lukukertojen jälkeen tutkija on jo muodostanut

käsityksen yleisistä ja informanteille tärkeistä teemoista. Kysymyksillä voidaan myös jo alustavasti keskittää tutkimusta etsimään vastauksia haluttuihin aiheisiin. Tässä tutkimuksessa halusin selvittää kerrontaa omasta uskosta ja siihen liittyvistä aiheista, jolloin esimerkiksi arkiruokavaliosta emme haastateltavien kanssa puhuneet.

Kun puhutaan tieteellisestä tutkimuksesta, puhutaan aina myös vaikuttamisesta ja ohjaamisen mahdollisuuksista. Tutkijan täytyy olla varuillaan, etteivät kysymykset määräisi vastauksia. Haastattelututkimuksessa myös informantit pyrkivät vaikuttamaan, niin tiedostamatta kuin tietoisestikin. Haastattelijan neutraalius voi parantaa vastausten luonnollisuutta, jolloin ylimääräiset vaikuttamispyrkimykset minimoituvat. Tieteellisyyden painolasti on haastattelussa ilmeinen, koska informantti saattaa tällöin vastata tieteen keskusteluun, eikä henkilölle, joka nyt vain sattuu olemaan tutkija. Tässä tutkimuksessa koin informanttien tietoisten vaikutuspyrkimysten olleen suhteellisen pienet, mutta on luonnollista, että vastauksien muodot rakentuvat myös tilanteessa. Haastattelu on aina keinotekoinen tilanne, eikä keskustelun nauhoittaminen salaa ole eettisesti – eikä juridisesti – suotavaa. Helluntailaisuuden ollessa Suomessa marginaaliskonto, rakentuu joidenkin helluntailaisten koko kommunikointi puolustamaan omaa uskoa ja uskontokuntaansa. Näiden henkilöiden puheesta ei vaikutuskäyttäytymistä ole tutkimustilanteessa tarpeellista edes yrittää poistaa. Muutama haastattelemani opiskelijoista sopi tavalla tai toisella tähän kategoriaan. Persoonallisuuden ja arkipäiväisen kommunikaation selvittämiseksi tarvittaisiin pidempiaikainen kenttätyöjakso, jolloin tutkija pääsisi paremmin sisälle jokapäiväisiin kommunikointitapoihin. Tämän tutkimuksen ollessa vain maisterin tutkinnon opinnäytetyö, ei moista aikaa ollut käytettävissä.

Haastateltavat jakautuivat tasan miehiin ja naisiin. Vastauksista ei löytynyt eroja sukupuolen perusteella. Sukupuoli ei ole yhdentekevä helluntailaisuudessa, mutta ilmeisesti haastattelujen aihepiirit käsittelivät uskon sellaisia puolia, joissa sukupuolen merkitystä ei erikseen ollut tarvetta pohtia. Henkilökohtaisessa puheessa ei näillä alle 35-vuotiailla helluntailaisilla syntynyt tarvetta nostaa esille sukupuolikysymyksiä. Toisaalta sukupuolesta en ollut haastatteluissa ensisijaisesti kiinnostunut. Sukupuolikysymyksen esillenostamisen jätin kokonaan haastateltavien päätettäväksi.

Laadin jokaisen analyysisiosion jälkeen yhteenvedon kyseisestä narratiivista metanarratiivikuvion muodossa. Ne ovat yleistyksiä niistä elementeistä, joita haastateltavien kerronnassa esiintyi. Metanarratiivien perusteella on mahdollista

hahmottaa suunnilleen sellainen puheen rakentamiskaava, jolla hyvä ja suotava kertomus helluntailaisympäristössä muodostuu. Metanarratiivit eivät tarkoita ainoita oikeita kertomusmuotoja, vaan ne ovat pelkistyksiä ja yleistyksiä käsillä olevasta aineistosta. Tämän tutkimuksen tulosten lisäksi on aina huomioitava paikalliset ja historialliset sekä yksilölliset variaatiot, kun tutkitaan ja havainnoidaan puhetta ja kerrontaa muissa helluntailaisyhteisöissä. Helluntailaisuuden suhteellisen yhtenäisyyden vuoksi Suomessa on silti mahdollista havaita päälinjoja kulttuurisessa kerronnassa. Kaavioissa kerronnan alku sijaitsee ylhäällä, josta ehjät nuolet vievät tarinaa valittuja väyliä pitkin eteenpäin. Katkoviivalliset nuolet tarkoittavat mahdollisia variaatioita, esimerkiksi eroa opiskelujen aloittavien ja lopettavien kerronnan välillä. Käytän kaavioissa paljon arkikieltä, etenkin lausahduksissa, jotka nousevat suoraan haastatteluaineistosta. Näin metanarratiivit muodostuvat autenttisemmiksi ja niiden muodostuminen arkikerronnassa selkiytyy.

Tulosten yleistettävyydestä sanottakoon, että ne antavat viitteitä ja ääriiviivoja sille, minkälainen helluntailainen puhe on. Paikalliset variaatiot tuovat omat vivahteensa, minkä johdosta kaikki helluntailaiset eivät välttämättä noudata täysin samoja kerrontakuluja. Variaatioihin antaa mahdollisuuden myös helluntailaisuuden perinteinen organisoimattomuus ja paikallisseurakuntien itsenäisyys suhteessa liikkeeseen. Toisaalta helluntaiherätyksen yhtenäisyys on kyetty säilyttämään suhteellisen eheänä. Tällöin sisäpiiriläiset ymmärtävät helposti toisia suomalaisia helluntailaisia; kielelliset erot eivät ole loppujen lopuksi suuria. Yhteinen opetus-, konferenssi- ja kustannustoiminta (muiden ohessa) ovat varmistaneet diskursiivisten muotojen leviämisen ja toistuvuuden liikkeen sisällä. Jotta voisimme varmasti sanoa yleistettävyyden laajuudesta, tarvittaisiin lisää paikallisia tutkimuksia, mutta kuten mainitsin, tuloksien pohjalta hahmotettua kuvaa narraation konstruktiosta voidaan pääpiirteissään pitää laajalti jaettuna muotona. Variaatiot ovat suurten linjojen rinnalla pieniä, ja olen myös tutkimuksen kuluessa pyrkinyt karsimaan niitä varsinaisesta analyysistä, jos tarvetta on esiintynyt. Yksittäiset poikkeukset eivät vielä anna aihetta tehdä koko ryhmää koskevia johtopäätöksiä.



## 4.2 Konversiokertomus – todistus

Uskonnollinen kääntymys, eli konversio, on yksi protestanttisten herätysliikkeiden tunnuspiirre. Konversiossa tapahtuu yksilön minäkäsityksen ja merkitysjärjestelmän muutos, siirtyminen toisenlaiseen identiteettiin ja näkökulmaan. Kääntymykseen sisältyy myös tiettyyn sosiaaliseen viitekehykseen – tai sen tuomaan merkitysjärjestelmään – sitoutuminen. Oppiessaan uuden lisän monisyiseen identiteettiinsä, yksilö opettelee myös uuden kielen, sen erityispiirteet ja tavan puhua itsestä tuolla kielellä. Yksilön usko ei ole staattinen entiteetti, vaan se kehittyy ja muuttuu. Myös kääntymisen tapahtuu pitkän aikajakson ja liukuman tavoin; uutta kieltä ja merkitysjärjestelmää ei omaksuta hetkessä. Ajan kuluessa yksilö mukautuu eri sosiaalisiin ympäristöihin ja niiden vaatimuksiin sosiaalisesta puheesta. (McGuire 1992, 51, 71.)

Kääntymyksessä yksilö ei ainoastaan omaksu uusia merkityksiä, vaan oppii näkemään ja kokemaan maailman uudesta näkökulmasta. Tämän näkökulman kautta myös voidaan tulkita ja puhua niin menneistä, nykyisistä, kuin tulevista tapahtumista ja kokemuksista. Henkilökohtaisia kokemuksia sovitetaan uuteen ympäristöön. Tällöin kokemuksille annetaan uusia merkityksiä, niistä puhutaan ja niillä argumentoidaan uudella tavalla. Uudella kielenkäytöllä ja merkitysjärjestelmällä legitimoidaan nykyinen tila ja sovitetaan aiempi elämä koherentiksi jatkumoksi, mikä korostaa nykyhetken erinomaisuutta. (McGuire 1982, 49–50.)

Uskoontulokertomus on henkilökohtaisen todistuksen<sup>60</sup> muodossa yksi perinteisen helluntailaisuuden<sup>61</sup> tunnusmerkkejä; se myös tekee tai varmistaa konversion sosiaalisen aspektin (Söderholm 1982, 59). Kokemuksena uskoontulo on narratiiviselle tutkimukselle olennainen kohde etenkin jos siihen liittyy voimakkaita tunteita. Tom Sjöblomin mukaan ”tutkimukset osoittavat, että erityisesti voimakkaat tunnekokemukset saavat ihmiset spontaanisti muodostamaan tapahtumasta narratiiveja, joita he kertovat toisille”. Kerrotut kokemukset tartuttivat myös tunnekokemuksia, joskus jopa paremmin kuin itse kokemuksille altistuminen. Samaistuminen toisen tunteeseen kerrotun välityksellä ei myöskään ollut riippuvainen kerrotun tapahtuman täsmällisestä yhteneväisyydestä historiallisen tilanteen kanssa. (Sjöblom 2008, 71.)

---

<sup>60</sup> Henkilökohtainen todistus – useasti vain: todistus – on muodostunut eräänlaiseksi uskoontulokertomuksen perinnemuodoksi. Todistus annetaan yleensä uskonnollisessa tilaisuudessa, mutta voidaan kertoa myös evankeliointitilanteessa sekä toisille uskoville itsensä esittelemisenä.

<sup>61</sup> Perinteinen helluntailaisuus, katso terminvalinnan selitystä sivun 1 alaviitteestä 2.

Tämä varmasti selittää osaltaan sitä, miksi uskoontulokertomukset – todistukset – ovat olleet suosittuja helluntailaisuudessa ja seurakuntien toimintamuodoissa; ihmiset haluavat samaistua hyviin tunteisiin ja kokemuksiin.

Perinteisesti myös helluntailaiskodissa kasvaneen yksilön oletetaan kokevan – tai läpikäyvän – omakohtainen uskonratkaisu, kääntyminen. Käytännössä tämä tarkoittaa, että uskoon kasvaneet, eli koko elämänsä kristinuskon ja helluntailaisuuden sisäpiirissä olleet, etsivät elämästään hetkiä, jolloin heidän uskonnollinen vakaumuksensa on tiivistynyt ja selkeytynyt kollektiivisesta perinteestä henkilökohtaiseksi uskoksi. Stig Söderholm kuvasi 1970-luvulla tehdyn tutkimuksensa aineistosta, kuinka helluntailaisten kääntymistapahtumaan liitettiin kerronnassa ”kokemuksellinen ja elämyksellinen taso: yksilö tuntee vapautuneensa ’synnin taakasta’”. (Söderholm 1982, 58.) Myös oman tutkimuksen aineistosta on havaittavissa näitä kertomuksia, joissa yksilö kuvaa vapautumista ja tunnemuutosta kääntymisen yhteydessä. Toiset kuitenkin kertoivat, ettei ”siinä mitään dramatiikkaa ollu” (TTM-01-011b). Kokemuksellisuuden intuitiivinen liittäminen kääntymiseen oli kuitenkin olemassa. Joko kokemuksia raportoitiin, tai sitten muistettiin mainita niiden puuttuminen. Näin ollen kokemuksellisuuden oletus on edelleen helluntailaisuudessa selvästi vaikuttava tekijä. Vesi- ja henkikasteen osuus ei helluntailaisuuteen intitoitumisessa ollut haastateltavieni kerronnassa niin suuri kuin esimerkiksi Söderholmin (1982) määritelmässä. Se voi kertoa ulkoisten riittien itsestäänselvyydestä tai merkityksen vähenemisestä. Todennäköisenä syynä lienee kuitenkin kasteiden kontroversiaalisuuden väheneminen yleisessä suomalaisessa kristillisyydessä. Koska niiden ei koeta poikkeavan merkittävästi toisten normaalista (kristillisyydestä), eivät ne nouse niin suureen asemaan itseä ja uskoa puolustettaessa ja siitä kerrottaessa. Vesikaste nousi myöhemmin muutamalla esille, kun puhuttiin helluntailaisuuden merkityksestä. Silloin oman vertaaminen muihin kirkkoihin nosti esille muutaman opillisenkin eroavuuden. Tällöinkin ne jäivät lähinnä sivulauseiksi.

Lewis R. Rambo luettelee viisi eri kääntymystyyppiä. Apostaasilla, puolen vaihdolla, tarkoitetaan aiemmin omaksutun tradition hylkäämistä. Joskus tähän liittyy ei-uskonnollisen arvojärjestelmän omaksuminen. Tämänkaltaisia konversioita tutkitaan esimerkiksi kulteista eroamisissa. Intensifikaatiota eli tehostumista tapahtuu, kun aiemmat – tai nykyiset väljät – uskonnolliset kytkökset otetaan, tai ne palaavat, yksilön aktiivisen huomion kohteeksi. Affiliaatiolla, eli kytkeytymisellä, tarkoitetaan yksilön

siirtymistä täysin ulkopuolisesta asemasta tai minimaalisesta sitoutumisesta sisäpiiriin ja syvempään sitoutumiseen. Institutionaalinen siirtyminen tapahtuu yksilön vaihtaessa uskonnollisen tradition toiseen, esimerkiksi luterilaisen katoliseen. Traditiomuutoksella tarkoitetaan uskontokunnan vaihtamista toiseen, esimerkiksi siirtymistä islamista kristinuskoon. (Rambo1993, 13–14.)

Tämän tutkimuksen aineisto koostui pääasiassa intensifikaation ja affiliaation tyylisistä konversioista. Institutionaalinen siirtymä oli muutaman kohdalla teoreettinen, mutta sitä ei varsinaisesti korostettu. Luterilaisessa kirkossa lapsena kastetut saattoivat viitata kuuluneensa Kirkkoon, mutta helluntaiseurakuntaan liittymistä ei kuitenkaan käsitelty kirkkokunta-pohdiskelun kautta. Suurin osa haastatelluista oli kasvanut seurakuntayhteydessä tai vanhempien ollessa uskossa. Heidän vakaumuksensa oli intensifioitunut nuoruudessa, jolloin he usein myös kertoivat tehneensä henkilökohtaisen uskonratkaisun, ensimmäistä tai toista kertaa (lapsuuden ratkaisun lisäksi). Yhdellä (kahdestatoista) uskonratkaisu oli affiliaation omainen, hänen siirryttyään täysin ulkopuolisen osasta kristinuskoon (vaikka Kirkkoon kuuluikin) (TTM-01-012a/b).

Kääntymistä (konversiota) voidaan määritellä myös motiivien tai vaikuttavien tekijöiden avulla. Motiiveja voidaan luetella ainakin kuusi: intellektuaalinen, mystillinen, kokemuksellinen, affektiivinen, herätyksellinen ja pakottava. (Rambo 1993, 14.) Helluntailaisuudessa kokemukselliset, affektiiviset ja herätykselliset konversiot ovat yleisimpiä, mutta toisen ja kolmannen polven helluntailaisissa esiintyy myös intellektuaalista konversiota, koska he joutuvat pohtimaan omaa uskoaan ja sitoutumistaan eri tavalla kuin vanhempansa. Eniten affektiivista puolta konversiossa ja uskossa säilymisessä painotti informantti, joka tuli uskoon täysin ulkopuolisen asemasta. Hänelle tärkeää seurakunnassa ja uskossa pysymiselle olivat kokemukset läheisestä ja välittävästä ilmapiiristä sekä ihmisistä. (TTM-01-012a/b.) Pakottavaa – koersiivista – konversiota lähestyttiin muutaman informantin kertomuksissa lapsuuden ajan sitoutumisesta. Mutta tällöin kyseessä oli sosiaalinen paine, ei ihmisten suora pakottaminen ja käännetyisyritys, mikä ajoi heitä tekemään ratkaisua ja käymään kasteella. Myöhemmin he kuitenkin kokivat henkilökohtaisemman kääntymyskokemuksen tai sitoutumisen, arvostaen samalla lapsuuden kasvupohjaa.

Meredith B. McGuire jakaa vielä konversioretoriikan kolmeen päämuotoon: valinnan retoriikka, muutoksen retoriikka ja jatkuvuuden retoriikka (McGuire 1992, 73). Kaikkia muotoja on havaittavissa tutkimuksen aineistosta, mutta kolmas, jatkuvuuden retoriikka, on merkittävä toisen ja kolmannen polven helluntailaisilla. Jatkuvuuden retoriikkaan sisältyy helluntailaisuudessa kuitenkin edelleen valinnan retoriikkaa, joskus myös muutoksen retoriikkaa. Myöhempänä käyn läpi tätä vielä lisää.

Konversiotutkimuksessa on ymmärretty, etteivät kääntymykset ole yleensä yhden dramaattisen hetken ja tapahtuman tulos, vaan sisältävät pitkän historian ja jatkuvat koko ihmisen elämän ajan. Ihmisen sitoutumisen aste vaihtelee elämän aikana, ja tätäkin voidaan tutkia konversiotutkimuksena. (Rambo 1993.) Jatkuvan prosessin ajatus sopii erityisen hyvin pyhitystä korostaviin kristillisiin liikkeisiin ja kirkkokuntiin. Kun ihminen ei ole valmis ennen taivasta, joutuu hän jatkuvasti (usein) pohtimaan suhdettaan jumalaansa ja uskontoonsa, sekä omia arvojansa ja käyttäytymistänsä. Käyn tätä prosessointia (aineistossa) erikseen läpi pyhitystä koskevassa kappaleessa.

Eroin konversiokertomukset yleisestä uskosta kertomisesta todistamistradition selkeän erillisluonteen vuoksi. Lisäksi varmistin erilaisuuden sisällyttäen yleiseen uskosta kertomiseen uskon merkityksen ja uskossa elämisen kerronnat. Näiden kahden aspektin kautta lähestyn myöhemmin yksilöiden uskon merkitysnarratiiveja.

Aloitin haastattelun pyytämällä haastateltavia kertomaan uskostaan ja siitä miten he olivat tulleet uskoon. Alkua helpottaakseni mainitsin vastausesimerkiksi henkilökohtaisen todistuksen. Usko nähtiin koko elämän mittakaavassa. Konversiotutkimuksessa on myös havaittu uskonnollisen tilan jatkuva muuttuminen. Uskonnollisuus ei ole staattinen tila, eikä konversio (ainakaan jokaisessa tapauksessa) vain hetkellinen dramaattinen tapahtuma, vaan se voidaan kontekstualisoida pidemmälle aikavälille yksilön elämässä tapahtuviin muutoksiin (Rambo 1993). Haastatteluissa koko elämän mittakaava on nähtävissä jo siinä, että suurin osa haastateltavista aloitti kerronnan perhetaustastaan ja käsitteli jollakin maininnalla nykytilannetta tai siihen päätymistä.

No tavallaan kun on vanhemmat ollu uskossa... (TTM-01-011a.)

Okei, ensinnä en oo lähtösin uskovaisesta perheestä... (TTM-01-021.)

Olellainen osa uskosta kertomista oli omien erheiden tai syntisyyden pohtiminen, sekä mahdollisen uskosta luopumisen kertominen tai sen puuttumisen pohtiminen. Suhdetta uskoon ja jumalaan pohdittiin etenkin näiden rajakohtien avulla. Selkeimmin tämä ilmenee radikaaleissa kääntymiskertomuksissa, jossa aiempaan elämäntyyliin, arvoihin tai muuhun aspektiin otetaan selkeä kanta. Myös oman epäonnistumisen ja epätäydellisyyden kautta tuotiin uskon merkitystä esille elämän muuttajana. Muita apukeinoja voidaan käyttää esimerkkeinä epäonnistuneista strategioista, vastakohtana onnistuneelle strategialle: uskolle ja jumalan avulla. Seuraava kertomus edustaa hyvin tyypillistä rakennetta, jossa eri strategioita ja valintoja punnitaan ja verrataan toisiinsa, lopulta päätyen ratkaisuun ja uskoon, jossa jumala auttaa.

Joo se on tota 2001 tulin silloin uskoon ja silloin oli vähän erilaista elämäntaustasta niinku, sentakia että elämäntapani oli silleen hyvin silleen niinku maallisen tyyllistä ja ei uskovia vanhempia eikä uskovia kavereita ja tota. Mulla oli aika runsasta päihteitten käyttöä ennen uskoontuloa. [--] Sit tota alko olemaan silleen että huumeitten käyttö [--] ja kaikki ne jutut ne rupes olemaan niin rankkoja et mä sitte...2000 vuonna aloin etsimään niinku apua ja sainki sitte a-klinikalla käyessä nii, jonkinnäköstä apua sain [--] Mut sitte kuitenkin se sisin, niinku se ei saanu sitä, mitään varsinaisesti semmosta [--] et jotain sisältä puuttu, et oli semmonen paha olo. [--] ...a-klinikan jakson käymisestä, jälkeen ehkä vuos niin, tapasin äitin työtoverin joka on uskovainen ihminen ja hän pikku hiljaa sit sai mulle kertoo uskonasioita ja Jeesuksesta ja niin pois päin ja minähän niistä kiinnostuinki ja, ja ja, sitten pikkuhiljaa hänen seurassaan lähin käymään seurakunnassa ja [--] annoin elämän Jeesukselle ja... [--] ehkä monia koti, niinsanottuja kotiratkasuja tuli tehtyä mut halusin semmosen niinku kuuliaisien niinku askeleen ottaa ja, halusin et sitä siunausta siihen juttuun ja... [--] Ja sit todella niinku mietin niitä sitten, juttuja ja, ja ja, että näin, et ei ollu silleen itsestäänselvää että, että ne mitä ol ni elämäntapa, nii tuli kompuroitua aika paljonki silleen et tota, ku uskoon tuli, että, et sitä ni sanos et se olis heti ollu niinku naps kaikki että, mutta ku mä tulin uskoon ni tota se on ainaki et, ei kovin tarvinnu miettiä ittensä tappamista ja silleen, et sit et se turva oli Jeesuksessa ja muuta, et se paljon kyllä elämässä muuttu hyvään suuntaan ja, mutta ei tietysti heti voi sanoo et, et tota tiettyjä asioita... Esimerkiks silleen et niinku, niinsanotusti kompastu et niinpäin ja, otti joskus, viinaaki ja muuta, mut ei sillä tavalla et mä olisin kokenu ne et ne olis ollu hyväksytäviä vaan että, niitä vaan, lankeemuksia tuli et. [--] Ihmisillä niitä valitettavasti niitä välillä tulee et, tiettyjä lankeemuksia, [--] niistähän ku ihminen tekee parannuksen niinku sillä tavoin että, tietosesti ni, kyllä mä uskon et Jumala niissä auttaa, pääsemään niinku ihan pois et niihin ei, niihin samoihin juttuihin enää sitte lankee että, mutta tietysti se kuuliaisuuen askel, tietää et ne on vääriä. [--] En usko että mikään semmonen guru tulee ikinä olemaan et hei, tuota et ois niinku ni, mut saahaan kuitenkin Jeesuksen arnessa olla ja se on mulle tärkeätä ainaki et, et semmonen tavallaan liika semmonen tai semmonen yrittäminen ite yleensä et, siitä on päässy silleesti eroon... (TTM-01-012b.)

Luterilaisen teologian ihmiskäsityksen (samalla pyhä ja syntinen) vaikutus näkyy selvästi helluntailaisten kerronnassa, kuten myös suomalainen itsensä vähättely. Oman mitättömyyden tunne tai tieto siitä on tärkeä elementti kerrottaessa legitiimiä kertomusta. Samalla korostetaan jumalan roolia.

se pien usko mikä ehkä itelläki oli (TTM-01-013a.)

Uskon että Jumala piti kuitenkin sillai kiinni että, ei päästäny mua pois sieltä. (TTM-01-015a.)

Ja ja, on huomannu et se on vaan niinku, usko on sellaista, sellaista elämistä jumalalle, ei ainoostaan suorittamista. (TTM-01-016a.)

Että, mut se että uskon varsinki et tänäki päivänä mittään semmosia niisanottuja, et ihminen ei pääse siitä ajatuksesta eroon että, ei ois niinku semmosta tiettyä syntiinlankeemuksen vaaraa mutta kuiteski että, et mä uskon että, et Jeesus vapahtaa niistä koko aika ja, silleen että... En usko että mikään semmonen guru tulee ikinä olemaan et hei, tuota et ois niinku ni, mut saahaan kuitenkin Jeesuksen armossa olla ja se on mulle tärkeätä ainaki et, et semmonen tavallaan liika semmonen tai semmonen yrittäminen ite yleensä et, siitä on päässy silleesti eroon että, et se on vaan tuottanu usein semmosta et ku on ite vaan yrittäny asioita omis, omissa voimissa ni on sit huomannu et oikeesti että, et se Jeesuksen apu on että, se on jääny vähäselle. Ei oo antanu sen Jeesuksen niin paljon vaikuttaa et ite on tehny niitä tekoja ja sit on yleensä omat, omat semmoset niinku ponnistelut siihen, siihen tota käyny että, ei välttämättä hyvin oo seurannu asioita (TTM-01-012b.)

Ja, se, että ei uskossa eläminen oo mitään ruusuilla tanssimista, et ei, se ei niinku et jos elämänsä

antaa Jeesukselle niin ei silloin elämä ala olla niinku pumpulissa ja kaikki oo huoletonta vaan Raamattukin sanoo että joka, ottakoon ristinsä ja seuratkoon minua. [--] et ei me voida niinku olettaa et usko on sellasta et meidän on aina siinä helppo olla, mutta jotenki mä oon kokenu et siinä on sellanen, Pyhän Hengen yliluonnollinen voima meidän elämässä, jatkuvasti läsnä, joka auttaa eteenpäin ja, ja mitä enemmän niinku kulkee Jeesuksen kanssa sellasta, sellasessa opetuslapseussuhteessa että Jeesus pääsee tekemään työtä sussa ja sun hengen hedelmä kasvaa sussa, niin sellaset vastoinkäymisetki on paljo helpompia elämässä ottaa vastaan. Ettei, ei oo enää niin monen tuulen käännettävissä, että, että jalat on aika vakaalla pohjalla, ja mitä enemmän sitä matkaa tekee niin sitä vakaammaksi ne käy. (TTM-01-022.)

Perinteinen todistus ja haastattelun konversiokertomuksetkin yleensä lopetetaan lähes suoraan ratkaisutilanteeseen, eikä uskoa ja ratkaisun jälkeistä elämää arvioida paljoa vielä siinä yhteydessä. Tätä varten jatkoinkin kysymyksiä siihen suuntaan, minkä käsittelyä jatkan seuraavassa kappaleessa (4.3.). Verrattuna perinteisiin todistuksiin, varsinaisen konversiohetken puuttuminen ei lapsesta asti helluntailaispiireissä kasvaneilla haastateltavilla ollut niin anomalinen ja harvinainen kuin mitä perinteisesti on ollut. Omasta lapsuudestani muistan selvästi sisäisen pakon löytää tietty hetki tai kokemus, jonka voisi identifioida konversioksi. Selvän kokemuksen omistavat olivat

siitä etuoikeutetummassa asemassa, ettei heidän täytynyt tätä kysymystä pohtia. Huolimatta sosiaalisen ja sisäisen pakon lievenemisestä, sitä (kokemuksen puuttumista ja uskoon kasvamista) pyrittiin jollakin tavalla todistelemaan hyväksyttäväksi tavaksi omaksua usko. Toisin sanoen uskosta kerrottaessa 'uskoon kasvamista' ei pidetä vielä niin yleisenä käsitteenä, että sitä voitaisiin käsitellä itsestäänselvytenä tai sivuuttaa vain muutamalla sanalla kronologisesta etenemisestä. Helluntailaisuus on edelleen kääntymystä ja evankeliointia painottava suuntaus. Uskoa ei katsota voitavan periä, eikä perinteen jatkumista katsota riittäväksi uskonnollisuudeksi. Kristillisen kasvatuksen lisäksi helluntailaiset odottavat omakohtaisen sitoutumisen, joka erotetaan perinteen jatkuvuudesta selkein sanallisoin muodoin.

niin tavallaan ehkä siihen uskoon on kasvanut, mut sitte välillä on tullu käytyy kyl maailmassaki ku jotenki on sitte ollu sellane vähän halua kokeilla ja kiinnostanu. Mut sitte nyt on sit jumala aina pitäny sit sitte silleen kiinni että ei oo päässyt liian pitkälle. Sitten kai se usko on aina ollu siel jossain taustalla ja miettii sen uskon perusteella sitte asioita, mitä niinku tavallaan hyväksyy ja mitä ei hyväksy ja miten elämää kattoo. (TTM-01-011a.)

No kai siihen on aina kasvanu, tai silleen ei sitä päivää osaa mitenkään sanoo. On uskovaiset vanhemmat ja lähetystyössä tullu oltuu niin silleen siihen kasvaa. Just tänään itse asiassa tunnilla puhuttiin siitä et jotkut ei osaa sanoo sitä päivää mut on silti uskos. Ettei siinä mitään dramatiikkaa ollu. (TTM-01-011b.)

mä oon kasvanu uskovaises perheessä ja, sitte jossain vaiheessa tota meillä vaihtu nuorisotyöntekijä ja sitte tota siitä hommasta rupes tuleen silleen vähän vakavempaa että rupes itte kelaa niit juttuja silleen vähän enemmän ja ... sitten jossain vaiheessa niinku tajus että tää on se juttu mitä mä haluan mun elämässäni ja sit mä menin kasteelle ja, ja siitä lähtien silleen enemmän kulkenut päämäärätietoisesti Jeesuksen kanssa. (TTM-01-014a.)

No oon kasvanu uskovaisessa perheessä ja siältä sitte tehny valinnan joskus ehkä seitsemäntoistavuotiaana, mä olin lukioaikoina, tei valinnan et haluan seurata Jeesusta koko loppuelämän, ja kävin kasteella, näin eespäin. (TTM-01-014b.)

Ja sitten äiti on vieny mua seurakuntaan, ihan pienestä pitäen, ja oon käyny ihan joka kesä leireillä ja pyhäkoulussa kävin ja tälleen, että tavallaan oon kasvanu siihen uskoon, että en muista ite tehneeni mitään semmosta niinku ratkasua että nyt haluan lähtee seuraan Jeesusta, vaan että mä oon niinku kasvanu siihen. Ja niinku aina oon pysyny seurakunnassa mukana. Että on ollu elämässä vaikeita aikoja jolloin olis tehny mieli lähtee seurakunnasta, mutta niinku Jumala on pitäny kiinni ettei oo antanu mun sitä tehdä, että oon ihan koko ikäni kuitenkin uskossa säilyny ja, en oo silleen ollu maailmassa ollu. (TTM-01-015a.)

Lapsuudessakin tehty ratkaisu nostettiin esille, mutta sitä pohdittiin yleensä nykyisen ymmärryksen valossa. Lapsuuden päätöstä on saattanut myös seurata myöhempi

ratkaisu. Etenkin tällöin lapsuuden ratkaisu – vaikka sitä arvostetaan – nähdään vajaana tai väljehtyneenä, jolloin nuoruudessa tai aikuisuudessa tehty ratkaisu nostetaan merkitykselliseksi. Joissakin tapauksissa haastateltavat kertasivat sosiaalisen paineen tai tapojen merkitystä lapsuuden ratkaisuille. Lapsuudessa ja nuoruudessa koettu sosiaalinen paine ja painostaminen ei ole vain helluntailaisten ja muiden vähemmistöuskontojen (Suomessa) kohtaama haaste (tai ongelma), vaan samanlaisia kysymyksiä ovat pohtineet jotkut luterilaiset papitkin. Rippikoululeireilläkin voidaan kokea painetta tehdä henkilökohtainen ratkaisu, senhetkiselällä tavalla, jotta voitaisiin kokea hyväksytyksi tuleamista siinä ryhmässä. Tähän vaikuttavat varmasti myös herätysliikkeiden toiminta ja kannatus alueella. (Niemelä 2004, 75.)

mä oon uskovaisesta perheestä, eli mä oon pienestä asti oon käyny pyhäkoulussa ja sillai kotoa saanu sellaset arvot, elikkä helluntaiseurakunnassa vanhemmat kuuluu kanssa. Eli pikkuhiljaa niin kasvanu uskoon, ja tota, varmaan ensimmäisen ratkasun tehny jollain lastenleirillä, oisko siinä, no kymmenen paikkeilla, abaut. Ja sitten niinku ehkä yheksäntoistavuotiaana sitte tehny sellasen niinku tavallaan niinku, jos vois sanoo aikuisiän ratkasun sit vielä, että tota, periaatteessa niinku koko elämäni ollu niitten asioitten kaa, ja pienestä asti ollu uskossa. Että tota, hyvin selkeesti silleen tota, et ei oo mitään sellasta, missään vaiheessa ollu semmosta, täysinäistä luopumista uskosta tai mitään. **TTM-10-025**

H: Entä mitkä sitten vaikutti sun ratkasuun sillon nuorempana lapsena ja sitten tossa kolme vuotta sitten, mitkä vaikutti että sä teit ratkasus?

V: No sillon lapsena ni, se varmaan oli se, sen asian luonnollisuus, ja sit ku opetettiin leirillä et pitää tehdä se ratkasu. Ja sit, menin, varmaan kolme vuotta sitten myöhemmin siitä, ni kasteelle, ni se on niinku takaraivossa että pitää tehdä se ratkasu ja sitte mennä kasteelle ja tälläi. Ja kolme vuotta sitte, mä olin ollu [--] ulkomailla tuolla ja, [--] jotenki ku joutu semmosen, vähän niinku tyhjän päälle, kaikkien asioiden kanssa, ni sitte, siellä aloin niinku rukoileen jumalaa ja tälläi, et pärjäisin ja, ja sit sain töitä... Ja mä näin konkreettisesti mun elämässä sen et jumala niinku toimi ja vastas mun rukouksiin, [--] tuntu et mä oon kaikkein kauimpana jumalaa, mut silti sillai, jumala tuli tosi lähelle mua, vaikka mä olin kulkenu koko ajan kauemmas, ni sit jumala tuli koko ajan perässä mua. [--] niin tavallaan se, koko tapahtumien sarjan kautta sitte, tulin uskoon. [--]

H: Entä sen jälkeen, mikä on saanut sun pysymään uskossa sen jälkeen?

V: [--] must tuntu et mä niinku tajusin siinä hetkes jotain, että tää usko, tää usko ei oo vaan sitä et mä käyn siel seurakunnassa, vaan et mä voin koko mun elämälläni, se voi olla niinku ylistystä jumalalle, ja se voi olla, se voi niinku, et mä annoin tavallaan ihan erillä tavalla mun elämän jumalan käyttöön. **TTM-01-023**

ensimmäisen kerran ykstoistavuotiaana mä annoin elämäni Jeesukselle, lasten kesäleirillä, ja mä en, mä jälkeenpäin mietin, mä en ehkä välttämättä ymmärtäny kaikkee mitä se tarkotti, tarkotti, mut mä uskon et sillä on ollu semmonen suojeleva vaikutus mun, mun teinivuosille, jollon



maailma lähti mua viemään, viemään, elin maailmassa ystävien kanssa niinku teinivuosista kaheksantoistavuotiaaksi, jollon, jollon niinku hengelliset asiat ne rupes puhuttelemaan mua uudelleen ja sitten yhdessä tilaisuudessa annoin elämäni Jeesukselle uudestaan, ja siinä mulla oli sellanen pyhyiden ja vapauden kokemisen tunne, ja niinku silloin mä voin sanoa et mä todella ymmärsin et nyt Jeesus on mun elämässä ja mitä se merkitsee, ja mä, siitä mä ajattelen et mun oma henkilökohtanen uskonelämän kasvu on alkanu, ku mä tein silloin kaheksantoistavuotiaana sen ratkasun. **TTM-01-022**

Lapsesta saakka uskonnollisissa piireissä olleet kutsuivat elämäntilannetta, jossa aktiivinen uskonnollisuus vähentyi, usein 'maailmassa olemiseksi' tai että 'maailma veti'. Aina tällä ei tarkoitettu varsinaista uskosta luopumista<sup>62</sup>, mutta takaisin aktiiviseen uskonnollisuuteen palaamiseksi mainittiin jonkinlainen uudistumiskokemus; siirtymävaiheen kertominen oli olennainen osa kertomuksen jatkumoa. Uudistumiskertomuksella legitimoidaan näin narraation jatkuminen yhtenäisenä. Itse termi uudistuminen on olennainen, usein toistuva, osa helluntailaista kielenkäyttöä.

Joo, tota, oon uskovasta kodista, ni tota, siinä on lapsuus menny näitten uskonasioiden kanssa ja, ja tota, sitten kesäleirillä tein uskonratkasun [--] Ja tota, sitten, tavallaan kasvoin vähän ulos, kävin kyllä seurakunnassa ja olin sillain seurakunnan työssä mukana, mutta, [--] ...ajauduin poies, uskosta ja niinku jumalan läheltä, sit tavallaan elin maailmassa ja, nyt sitten [--] ennen ku mä tulin tänne, edellisenä kesänä niin tavallaan, uudistuin, ja tota, sit mä oon tullu tänne opistolle, niin se eka peruskurssi niin, tota, se kyllä vaikutti muhun sillai että, et mä niinku päätin et mä haluan kasvaa uskossa enemmän ja opiskella. [--] Ja mä oon aina uskonu jumalaan, en mä siitä uskosta oo ikinä luopunu. (TTM-01-023.)

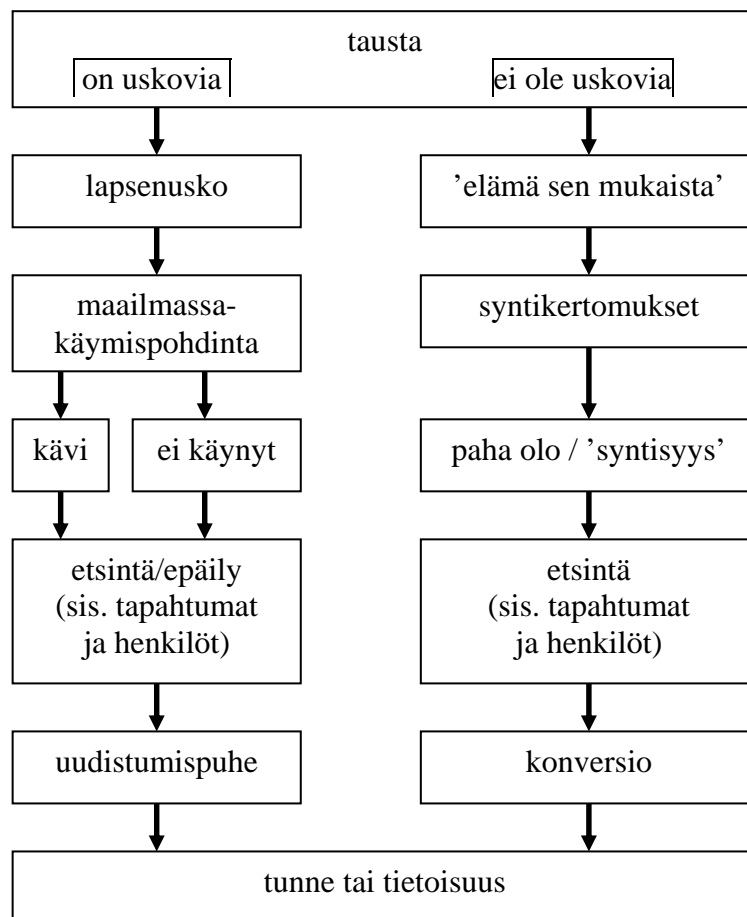
Mielenkiintoinen huomio oli myös uskonnollisen kielenkäytön selkeys haastateltavalla, jolla oli dramaattisin uskoontulokertomus ja vähiten uskonnollista taustaa lapsuudessa tai nuoruudessa (TTM-01-011a/b). Samanlaisen vaikutuksen olen havainnut itse aiemminkin muutamalla sellaisella kristinuskoon kääntyneellä, joilla ei ollut varsinaista aiempaa uskonnollista taustaa. Yhteisöön sosiaalistuttaessa kieli on olennainen osa oppimista. On luonnollista, että kielen erityispiirteet (yleisestä kielestä eroavat piirteet) opitaan osana uutta yhteisöä ja niitä myös käytetään. Lapsuudestaan saakka helluntailaisten parissa kasvaneet varmasti ymmärtävät uskonnollisen kielen erityispiirteet, mutta niitä saatetaan käyttää vain tarvittaessa, etenkin jos muiden viiteryhmiä parissa käytetty kieli on määrällisesti ollut nuoruudessa etusijalla. Tämän

---

<sup>62</sup> Sini Niiniviita kirjoittaa pro gradu -työssään helluntainuorten käsityksistä uskosta luopumisesta. Niinivirran tulkinnan mukaan luopuminen tarkoitti käytännössä siirtymistä uskonyhteisön ulkopuolelle. Informantit halusivat aktiivisesti välttää ja tarvittaessa kääntää Jumalasta vieraantumisen prosessia, koska se voi johtaa luopumiseen. (Niinivirta 1999, 132–140.)

perusteellinen selvittäminen vaatisi lisätutkimusta. Mutta se voidaan sanoa, että uutena yhteisöön tullut joutuu oppimaan ja käyttämään yhteisön symboliuniversumin sisältöä myös kielessään, jotta hän itse kokisi kuuluvansa joukkoon ja että hän voisi olla varma toisten hyväksymisestä sekä kielen ymmärtämisestä.

Seuraavassa esitän metakonversiokertomuksen, joka jakaantuu kahteen uomaan sen perusteella, onko kertoja perheestä, jossa on uskovaisia, vai ei. Molemmissa linjoissa on kuitenkin rakenteellisia yhteneväisyyksiä. Konversiokertomusten kohdalla metakertomus on selkeästi yleistys, koska kertomukset vaihtelevat henkilökohtaisesti koettujen tapahtumien ja erilaisten taustojen ja sosiaalisten viiteryhmien mukaan. Pääpiirteissään kaava on kuitenkin seuraavanlainen:



Kuvio 1. Konversiometanarratiivi

Konversiokertomus etenee osittain kronologisesti, minkä lisäksi uskonnollisen taustan kertominen on tärkeää, kun luodaan kertomukselle pohja. Taustalla selitetään elämän

valintoja sekä mahdollisia 'siunaavia'<sup>63</sup> ja varjelevia tekijöitä, mitkä ovat vaikuttaneet ja ylläpitäneet uskonnollisuutta, omista valinnoista ja valituista teistä huolimatta. Taustan puuttumisella taas pohjustettiin ja selitettiin turmiollisen tai epäproduktiivisen tien valintaa ja siitä seurannutta elämää. Uskon sosiaalista luonnetta kuvaavat henkilöt ja tapahtumaympäristönä ihmiset, viiteryhmät ja seurakunnat, joissa uskonratkaisua kohti kuljettiin ja siihen päädyttiin. Lopuksi tuotiin esille kääntymyksen tai uskon tuoma tunne, tai sen puuttuessa korostetusti tietoisuus uskosta ja pelastuksesta.

Syntikertomukset ovat olennainen osa evankelointikokousten todistuksia, minkä johdosta monet helluntailaisperheen lapset joutuvat nuoruudessaan pohtimaan oman konversiokertomuksen mielekkyyttä ja sosiaalista tilausta; heillä kun ei ole välttämättä dramaattisia kokemuksia ollut. Voimakkaammat kertomukset vetoavat ihmisiin evankelioimistilanteissa paremmin, minkä johdosta niinsanotut kiltit todistukset eivät tunnu yhtä hyviltä kertomuksilta. Tämänlaisessa ympäristössä normaalit toisen polven helluntailaisten todistukset jäävät monesti kertomatta, jolloin uskoontulostakin muodostuu herätyskokouksissa dramaattisempi kuva. Näitä kysymyksiä pohdin aikoinaan myös omassa varhaisnuoruudessa, ja vielä enemmän kuulin niitä toisten pohtivan.

Kenties tätä tyhjiötä paikkaamaan tulevat maailmassakäymispohdinnat ja epäilyt uskosta. Niitä varmasti tapahtuu yksilöiden elämässä myös todellisuudessa, mutta mahdollista on, että niitä painotetaan konversiokertomuksissa sitä enemmän, mitä vähemmän hätkähdyttäviä syntikertomuksia yksilöllä on kerrottavana. Uudistumiskertomus tai uskon syveneminen – uudenlainen sitoutuminen – toimii myös konversion puutteen täyttäjänä, mutta niitä myös argumentoidaan konversioiksi. Kristillinen – myös helluntailainen – teologia ei kaikkien haastateltujen tapauksissa olisi todennäköisesti edellyttänyt konversiota tai siksi luokittelua, mutta sosiaalinen tapa onkin usein teologista määräävämpi. Uskoontuloa ja uskossa päivittäin uudistumista painotetaan helluntailaisuudessa siinä määrin, että yksilöt mukautuvat siihen niin teoillaan kuin kertomuksillaan, luonnollisena ja itsestäänselvänä osana elämää.

---

<sup>63</sup> Siunaus on kristillinen käsite, joka tarkoittaa ensisijaisesti jumalan hyvää vaikutusta ja tekoja ihmisen elämässä. Laajemmin käsitettynä siunausta käytetään hyvän synonyyminä, ilmaisemaan positiivisia tapahtumia ja elämän perusvirettä.

### 4.3 Uskon merkitys – kristittynä oleminen ja eläminen

Henkilökohtainen vakaumus on kääntynyt suomalaisilla henkilökohtaiseksi. Kollektiivisten tunnustusten sijasta tärkeämpää on yksilön oma suhtautuminen ja uskominen. Se suuntautuu henkilöstä riippuen kahteen suuntaan. Yleisessä keskustelussa painotetaan aina uskonasioiden yksityisyyttä ja negatiivista uskonnonvapautta – vapautta jostakin, yleensä Kirkosta, mutta myös laajemmin sosiaalisesta ympäristöstä. Yksilö saa uskoa mihin ja miten haluaa, mutta hänen odotetaan pitävän uskonsa yksityisasiana. Herätyskristillisissä suunnissa usko nähdään vapautena valita oma usko, eikä sen julkisuus ole haitta, vaan usein luonnolliseksi argumentoitu. Suomalaisten enemmistön uskonnollisuutta on usein sanottu kulttuuriseksi. Se voidaan ymmärtää joidenkin herätyskristillisten tavoin negatiiviseksi, laimentuneeksi uskonnollisuudeksi, mutta se voidaan ymmärtää myös uskon luonnollisuutena, erottamattomana osana elämää, ajattelemista ja tekemistä.

Kysyin haastateltavilta mitä usko merkitsee, mutta myös minkälaista on olla uskossa. Uskon merkityksestä ja uskossa elämisestä kerrottaessa kerronta rakentui haastatteluaineistosta selkeimmin tiivistelmä-selittävä kertomus -rakenteen mukaisesti. Puhe aloitettiin toteamuksella, minkä jälkeen seurasi pidempi selostus miksi näin on.

H: Mitä sulle merkitsee itselle olla uskossa?

V: Mulle merkitsee oikeastaan kaikkea, että siitä niinku oikeastaan niinku lähtee, ku haluaa täyspainosesti Jeesusta niinku tälle hetkellekin, minä pääsääntöisesti kuuntelen sen että mikä tulee herralta... ja tietysti sekin et miten, monesti tulee se että, se yrittäminen ja muu, se ehkä hankaloittanut aikasemmin uskonelämää... [...] (TTM-01-012a.)

H: Minkälaista ylipäättänsä on olla uskossa?

V: Mukavaa. [naurua] Tykkään hirmusesti, että moon nauttinu uskon elämästä. Tottakai siihen voi liittyä omia kipuiluja että [...] (TTM-01-016b.)

H: Mitä sulle merkitsee olla uskossa, mitä usko merkitsee elämässä?

V: No se merkitsee ihan kaikkee [...] (TTM-01-014b.)

H: Entä mikä merkitys sulla uskolla on, mitä usko sulle merkitsee?

V: Mm ... usko, usko on mulle ... se on mun elämää. [...] (TTM-01-023.)

Usko nähtiin taustavaikuttajana sekä elämän ja elämisen merkityksen tuojana ja säilyttäjänä. Kysymykseen minkälaista on olla uskossa, haastateltavat vastasivat viittaamalla elämisen normaaliuteen ja uskon erottamattomuuteen muusta elämästä. Myös Niiniviitan haastatteluissa informantit argumentoivat uskon pohjan merkitystä

arjessa. Vaikka sitä ei joka päivä ajateltu, sen nähtiin ja uskottiin vaikuttavan. (Niiniviita 1999, 117.)

H: Minkälaista on olla uskossa?

V: Elikkä, musta olla uskossa on aikalailla arki, arkielämää, normaalia elämää, mutta on joku johon voi turvata, niinku päivittäin [...] (TTM-01-025.)

No se vähän vaihtelee, se riippuu päivästä vaikkei se välttämättä saisi, mut kyl se on sillai, se on perusta, ja sit se talo siin päällä sitä voi niinku tuuli riapotella ja vähän muuttaa, mut kyl se sitten pysyy siellä kumminkin pohjalla. (TTM-01-011a.)

No ainakin on perusuottamus semmonen että mitä tahansa tapahtuu niin aina on kuitenkin joku, johon turvata, ja semmonen et tietää että ei tapahdu kuitenkaan koskaan mitään ilman ettei jumala sitä salli. (TTM-01-015b.)

Normaaliuden korostaminen oli selkeä toistuva piirre (eri sanamuodoin toistuen). Se viittasi tarpeeseen todistaa inhimillisyyttä ja normaalius. Normaalius toimii myös perusteluna sille että usko on saatavilla jokaiselle. Samalla se on viittaus Raamattuun ja kristilliseen teologiaan: esimerkiksi Jeesuksesta, olla ihminen ihmisille, jotta voisi ymmärtää toista ihmistä ja pystyä samaistumaan tämän elämään sekä näin tuoda relevantin avun sitä tarvitsevalle (Raamattu: esimerkiksi Heprealaiskirje). Näin yksilön elämä liitetään niin uskoon, yhteisön ja uskonnon sanomaan ja teologiaan, kuin ympäröivään maailmaankin. Tavallisen elämän välttämättömyyden korostaminen erään haastateltavan kerronnassa saattaa viitata kokemuksiin, joissa erilaisuutta on korostettu tavallisuuden kustannuksella, jolloin haastateltava näkee tarpeelliseksi perustella tavallisuuden normatiivisuutta vielä selkeämmin. Normaaliuden ohella korostettiin vajavaisuutta ja inhimillistä epätäydellisyyttä, vaikka samalla haluttaisiin olla myös enemmän.

Jaa-a. Se on elämää. Ihan tavallista elämää. Mun mielestä, mun mielestä pitäis olla, koska niinku, en mä, mä en nää että tota, Jeesus olis tullu perustaa tällästä, semmosta tuomiopäivän yhteisöön joka odottaa vuorella sitä, ku taivas halkee ja, jumala tappaa kaikki pakanat, vaan sillai et mun elämä on sellasta jota mä elän joka päivä. Ja mua jopa rasittaa semmonen, joskus ku puhutaan että, jossain niinku hengellisessä piireissä kuulee et miten sun hengellisessä elämässä menee. Niinku mä ajattelen et missä ihmeessä hengellisessä elämässä, mä elän yhtä ainutta elämää jota mulla on, enhän mä voi, ei kristinusko oo siitä erillinen. (TTM-01-024.)

H: Onko se sitä sulle itselle, minkälaista sun uskonelämäs on - rehellisesti?

V: [naurua] No täytyy sanoa että nämä asiat, rakkaus ja nämä, niin ei varmaan täällä maan päällä koskaan voi täydellisesti ketään rakastaa, ja ollaan hyvin vajavaisia monessa kohtaa, mutta se että kumminkin voidaan olla aitoja ja rehellisiä niitä ihmisiä kohtaan, ja olla ihan sitä omaa itteensä ja ...

olla sitä mitä jumala meissä vaikuttaa, että ei se aina helpoo oo jokaisen kohalla, olla semmonen kun ehkä pitäis olla, että ne haluais mun olla. (TTM-01-013a.)

Normaaliuden ja tavallisuuden korostaminen on suomalainen piirre. Esimerkiksi Sitran ja Tekesin vuonna 2008 julkaisema tutkimus nuorten tulevaisuusnäkyistä todisti nuorien arvojen ja odotusten olevan hyvin perinteisiä ja neutraaleja. Omaa erilaisuutta ei juuri korostettu, vaan nuoret pysyttelivät kertomuksissaan turvallisilla linjoilla. (Seppänen 2008.) Tämä palautuu puheen normatiiviseen itsensä vähättelyyn, jossa ei haluta luoda itsestä liian tyrkyttävää ja ylpeää kuvaa.

Tarja Tolonen havaitsi tutkimuksissaan (vuosina 1994–1995), että 15-vuotiaat helsinkiläisnuoret kuvasivat itseään tavallisuuden tai normaalin kautta. He määrittelivät itseään tavalliseksi suomalaiseksi. Varsinaiset käsitykset suomalaisuudesta ja tavallisuudesta kuitenkin vaihtelivat. Nuorten puheita tarkastelemalla muodostuu kuva kielestä, jossa kerrontaa rakennetaan yhteisten muotojen ja konventioiden kautta, mutta jossa yksilöiden ja alaryhmien väliset erot ovat silti mahdollisia. (Tolonen 2002.) Tähän kuvaan mahtuvat myös helluntailaisopiskelijoiden narraatiot omasta tavallisuudestaan. Eroja ja erilaisuuksia on ja tiedostetaan olevan, mutta kaiken keskellä on tärkeää esittää itsensä normaalina ja tavallisena ihmisenä. Toisaalta tämä kuvaa myös helluntailaisuuden muutosta aiempien radikaalien rajanvetojen uskonnollisuudesta ymmärtävämpään suuntaan.

Haastatteluissa näkyi pieniä viitteitä siitä, millä tavalla helluntailainen kerronta voisi muuttua ajan myötä. Mitä pidempi uskossaoloaika vastaajalla oli, sitä varmemmin hän muisti mainita, ettei uskossa oleminen ole ulkoisten rituaalien ja tekojen suorittamista. Sen sijaan korostettiin sitä, että ulkopuoliset saattoivat näin ajatella. Myös oma näkemys oli aiemmin toisenlainen, minkä vasta uskoontulo ja toisaalta jo sitä edeltävät tapahtumat muuttivat. Teot kuuluivat silti uskoon, vaikka niiden roolia pelastuksen suhteen vähäteltiin. Suomalaiseen puheeseen kuuluu myös hyvän elämän korostus (Siikala 1996, 147), mikä on periaatteessa havaittavissa haastatteluistakin. Hyvän elämän ei kuitenkaan luterilaisen ja helluntailaisen teologian mukaan nähdä pelastavan ihmistä taivaaseen, vaikka hyviä tekoja uskovaiselta odotetaankin. Normaaliuden ohessa puhuttiin myös siitä, miten usko vaikuttaa valintoihin. Tällöin se jakoi normaaliuspuheen kahteen suuntaan. Uskon normaalius tarkoitti valintojen luonnollisuutta – mikä toisaalta juuri erotti kertojan ei-uskovista.

Normaalius ihmisenä taas tarkoitti erehtyväisyyttä ja epätäydellisyyttä – millä taas tehtiin kertojasta samanlainen kuin ei-uskova.

H: Entä minkälaista on olla uskossa, olla uskovainen, minkälaista on sun uskonelämäsi?

V: Mun uskonelämäni? Ää, no se on sellasta et mä niinku, omilla valinnoillani, ja tavallaan jos ajattelee uskovaista ni miten se sit eroaa ni ku ei-uskovaisesta ni on tavallaan, on niitä valin, on ne valinnat mitä tekee niinku, jos ajattelee niinku pyhitystä ni, jos on ehkä se niinku mikä, mikä niinku erottaa silleen, et pyritään toimimaan jumalan tahdon mukaisesti ja toteuttaa jumalan tahtoo omassa elämässä. Et kyllä niinku se mikä, mitä mä aattelen itseäni uskovaaisena ni, just et pyrin tekemään semmosia valintoja, niinku mitkä on sit jumalan tahdon mukaisia, mitkä on niinku jumalan sanan mukaisia, ja niinku ... niiden avulla sitten, niinku, niinku, miellyttää jumalaa, et tavallaan niinku jumalan, ni... Mikäs se olikaan se kysymys?

H: Minkälaista on olla uskossa?

V: Eliikkä, musta olla uskossa on aikalailla arki, arkielämää, normaalia elämää, mutta on joku johon voi turvata, niinku päivittäin, joku jolleka voi, tai jumalalle voi purkaa esimerkiksi purkaa pahan olon ja paha olo voi jumalan vaikutuksesta muuttua siinä hetkessä, on apu, joku sellanen apu ja joku sellanen joka on aina siinä ja joka rakastaa. Et kyl se jotenki vaikuttaa, ja joku sellane joka antaa voimaa niinku jokaseen päivään, kyl se niinku... Sillai aattelee et arkielämässäki ja kaikkes semmoses normaalis rutiineis ja niinku, normaalis päivässä ni, et jos ei niinku sitä olis ni kyl vois olla aika tyhjää. (TTM-01-025.)

Kerronnassa saatettiin viitata myös uskossa olemisen vaikeuksiin, millä toisaalta perusteltiin uskon arkisuutta ja elämän normaaliutta. Vaikeuteen viittaaminen on myös tuttua helluntailaista kielenkäyttöä – johon viittasin johdannossa omien kokemusteni kautta – jolla on sosiaalisia funktioita kielenkäytön ja uskonkertomuksen legitimoimiseksi. Vaikka vaikeuksien eksplikoiminen ei näiden haastateltavien kerronnassa ollutkaan jatkuvasti toistuvaa, esiintyi se muutamien kerronnassa selvästi, vaikkei lajin dramaattisimmassa muodossa. Vaikeuksia käytettiin myös tasapainottamaan kerronnan positiivisia elementtejä. Näin kertomus monipuolistui ja sai suomalaiselle pakollisen, realismiin pyrkivän luonteensa.

H: Minkälaista ylipäättänsä on olla uskossa?

V: Mukavaa. (*naurua*) Tykkään hirmusesti, että moon nauttinu uskon elämästä. Tottakai siihen voi liittyä omia kipuiluja että, voi joskus ajatella että kannattaako tämä sillälaila, et voi olla joskus sellasia niinku kiusauksia tekemähän ei-kristillisiä asioita ja, mutta kuitenkin sitten kun on kuitenkin on ne hetket ohitte, niin on tosi onnellinen et on pysyny uskovaasena ja, niinku saa elää jumalalle ja ... mä tykkään tosi paljon. (TTM-01-016b.)

H: Minkälaista se on sun uskonelämäsi?

V: No joo, ehkä kuiteski ... et tietää sen aina et Jeesus on kuollu sun puolesta ja siitä sä saat niinku elämän, et ei tarte olla niin synkkä ja sellanen, buu ei tästä elämästä mitään tuu, ku tietää et

kuiteski jossain vaihees pääsee kotiin taivaaseen, niin voi silleen ilolla ja riemulla omistaa sen pelastuksen. Vaikka kuiteski välillä on niinku vaikeeta, on niinku alamaissa, kuiteski sielläki voi muistaa sen et, et mikä se elämän päämäärä on [...] (TTM-01-014a.)

H: Entä minkälaista on uskonelämä, miten sä esimerkiks vastaisit jollekin joka kysyis että minkälaista on olla uskossa?

V: No ... se on vaikeeta. Voisin sanoo näin. Se on vaikeeta, siitä kumminkin saa, saa kaiken, sitten mitä sä tarvitset. Et, kaikki luulee et ehkä se on jotain ruusuilla tanssimista koko ajan mut ei se oo, se on itse asiassa paljon vaikeempaa ku eläminen jossain maailmassa. Että, mutta tottakai siitä, sä saat siitä elämästä paljon enemmän, mut sun pitää luopuu niinku omasta tahostas ja omista haaveistas ja, mut siitä sit lopulta niinku sä saat elämän ku Jeesus käyttää sua, niin se fiilis on niin mahtava, mahtavaa sit, et sä mistään muualta saa sellasta fiilistä ku, eikä mikään muu täytä niin paljon ku se, Jeesuksen kanssa oleminen. (TTM-01-014b.)

Vaikeuksien lisäksi myös epäilyä tuotiin esille. Niiniviitan haastattelemien nuorten aikuisten kerronnassa esiintyi myös epäilyn ja pohdinnan läpikäymistä, mikä toisaalta erotettiin epäuskosta (Niiniviita 1999, 109–110). Toisaalta epäilyissä ja uskonasioiden pohtimisessa usko ja jumala toimi tasoittavana elementtinä. Usko ja jumala toi pohjan, joka kesti epäilyt ja kyseenalaistamiset, niin uskossa kuin yleensä elämän kysymyksissä.

[--] Ja mä olin hirveen ahistunu ja mä aattelin et kertakaikkiaan täs oo mitään järkee, mä aattelin et nyt mä niinku, mä, mä yritin keksii kaikki mahdolliset syyt minkä takii mä voisin luopuu. Sit mä niinku, mä niinku ihan tietsä mä listasin järkisyitä et minkä takia jumala on ja sillai, mä löysin sit järkisyyt minkä takia mä uskon. Ja sen jälkeen mä en sit, ainakaan muista et mä olisin niinku, tavallaan on semmosia tietynlaisia kausia millon mä mietin että miten tosta pääsis eroon, mutta mulla on semmonen niinku, miten mä sen... Siitä asti kun mä tulin uskoon mul on ollu semmonen niin ku, semmonen vahva tietosuus ollu et jumala on tässä, jumala on niinku, [--] mä tiedän et on tosi asia, vaikka välillä tuntuu et jumala ei vastaa ja niinku mättää tämä ... minkätakia, niinku semmosia kysymyksiä mihin mä en saa vastauksia. Mul on semmonen vahva tietosuus et jumala on. Ja mä en niinku pääse eroon siitä vaikka mä haluaisinkin... (TTM-01-026.)

[--] se on niinku, kantava pohja minkä päälle on hyvä rakentaa elämää ja jota vasten on sitten, pystyy peilaamaan omaa elämäänsä ... kaikessa erilaisissa tilanteissa ku miettii jotain ... ihan käytännöllisiä elämän asioita ja valintoja ja tämmösiä eettis-moraalisia kysymyksiä ja on niinku semmonen selkee linja mistä niinku, mistä niinku, mihin ne pohjautuu, et ne ei oo niinku, siin on niinku tavallaan vois sanoo on niinku tietyllä tapaa loogisesti ja järjestelmällisesti ne pohjautuu samaan lähteeseen et ei oo otettu niinku yhtä kivalta kuulostavaa ajatusta sieltä ja toista tuolta vaan niinku järjestelmällisesti rakentaa sen niinku oman arvomaailmansa ja etiikan ja moraalin sille samalle perustalle, ja silloin se on tavallaan se on johdonmukaista ja käytännössä toimivaa. Kun että jos sitä haalis sieltä ja täältä, ei olis yhtä semmosta selkeätä, se olis semmosta epämäärästä ja vähän harovaa ja tulis helposti semmosia paikkaamattomia aukkoja mitä ei pystys niinku



kattamaan et tulis ristiriitaisia tavallaan, ristiriitaa, sisästä ristiriitaa. Et se niinku ku rakentaa sen yhdelle perustalle ni, se niinku kantaa loppuun asti... (TTM-01-021.)

Epäileminen on osa myös suomalaista luterilaisuutta. Luterilaisen ihmiskäsityksen mukainen yksilö – samalla pyhä ja syntinen – ei voi koskaan olla täysin varma lopullisesta pelastuksesta ennen kuolemaansa, vaikka voikin jonkunlaisen varmuuden omistaa. Kirkon tutkimuskeskuksen tutkimus luterilaisten pappien suhtautumisesta Kirkon oppeihin kuvastaa epäilyn luonnollisuutta. Se kuuluu suomalaisen luterilaisen uskonelämään, eikä sitä pidä ymmärtää luopumiseksi, tai Niiniviitan tutkimukseen viitaten epäuskoksi. (Niemelä 2004.)

Uskonelämää mietittiin muutenkin merkittävän paljon vastakohtien ja ristiriitojen pohtimisen kautta. Vaikka uskonvarmuuden löytäminen kuuluu helluntailaiseen retoriikkaan ja tavoiteltaviin asioihin, ei se sulkenut epäilyä ja jatkuvaa pohdintaa pois, ainakaan tähän tutkimukseen haastatelluilta. Tavallisen epäilyn lisäksi myös oman uskon puolustamista rakennettiin vastakohtien kautta. Kyseessä on suhteellisen yleinen ja tyyppillinen retorinen keino, missä ei sinällään ole mitään poikkeuksellista. Helluntailaisopiskelijoiden uskokerronnassa tätä keinoa käytettiin kuitenkin selvästi eniten uskon merkitystä pohdittaessa.

H: Pystyisitkö sä ajattelemaan passiivista uskonelämää, tai minkälainen mielikuva siitä sulle olis, olisko se minkälaista elää?

V: Siis sellastahan on, niinku tosi monilla, et ne tulee vaan kokoukseen vastaanottamaan ja sitten kun ovet painetaan selän takana kiinni ni, tota, sitten niinku taas jäädään vaan odottamaan sitä seuraavaa kokousta. Eli tota, mikäköhän tää mun pointti sit tässä oli? Et pystyisinkö mä elää sellasta passiivista, mikä se kysymys oli?

H: Eli minkälaiselta se tuntuis?

V: Siis tottakai sä oot uskossa, mut se ei välttämättä se sun usko ei kasva siihen mittaan mihin niinku Jeesus haluis et se kasvaa. Et ku sä oisit vaan sellai passiivinen vastaanottaja niin, tietysti kasvais, mut sullei niinku koskaan välttämättä näkyis sitä hedelmää, minkä se jumala halua niinku susta kasvattaa ulos. Näin... (TTM-01-014a.)

H: Miten usko on, usko voi toteuttaa opistolla, miten voi harjoittaa omaa uskoaan täällä?

V: Mm, siinähan se kysymys onkin, toisaalt sitte ku sä tuut tälläseen paikkaan, missä sun koko elämäs pyörii vaan sen hengellisen, hengellisten asioiden ympärillä, niin saattaa unohtua se oma, oma uskon harjoittaminen, me ollaan juteltu tästä viime aikoina justinsa, niin tota, et tottakai, sun pitää ottaa aikaa sille sun omalle niinku uskonelämän kasvamiselle, et sä otat aikaa itelles ja Jeesukselle ja hiljennyt ja meet lukeen Raamattua ja rukoilet itsekseen etkä vaan hengaile koko ajan. Ja sitten totta kai ku tääl on järjestetty kaikkee hengellist toimintaa niinku rukous- ja tälläsiä juttuja, keskiviikkojumalanpalvelus, niin tottakai ne sitten on, hyödyntämässä sitä mut, jotkut

sanoo et ku ne on pakollisia ne tilaisuuksia niihin tulee sellanen fiilis et ei tekis mieli mennä ku on pakko mennä, mut totta kai se on omasta asenteestas kiinni et millä asenteella sä meet sinne, et jos sä meet sinne silleen et vitsi tänne on pakko tulla, niin tuskin sä siältä mitään saat. Et oma asenne ratkasee ja, se et miten paljon sä niinku oikeesti haluat elää jumalalle ja miten sä janoot jumalaa, sun elämääs. (TTM-01-014b.)

H: Ja mikä saa sut pysymään uskossa?

V: Niin. Ja... Sit mul [--] oli hirvee uskonkriisi, ihan kauhee. Se oli mun pahin monttu, mä aattelin että, mul tuli semmonen olo et joko mä nyt luovun tai sit niinku, mä en koskaan aikasemmin, sitä ennen miettiny [--] et mä niinku luopuisin. Mul oli niin semmonen niinku, mä kaikkee et mikä mun kutsumus on ja mitä mä teen... Mul oli semmonen valtava näky et mä aattelin et ainut mitä mä voin jumalan valtakunnas ni mä meen johonkin suureen orpokotiin, ja mä aattelin et mä en kestä mun tulevaisuuttani (naurua), musta ei oo siihen, vaikka mä haluaisin niin musta ei oo siihen ja mä olin hirveen ahistunu silleen. Mul oli siis niin vääräi kuvitelmiä niinku, miten jumala voi, se oli semmonen tän kokonen, semmonen... Ja mä olin hirveen ahistunu ja mä aattelin et kertakaikkiaan täs oo mitään järkee, mä aattelin et nyt mä niinku, mä, mä yritin keksii kaikki mahdolliset syyt minkä takii mä vois luopuu. Sit mä niinku, mä niinku ihan tietsä mä listasin järkisyitä et minkä takia jumala on ja sillai, mä löysin sit järkisyit minkä takia mä uskon. Ja sen jälkeen mä en sit, ainakaan muista et mä olisin niinku, tavallaan on semmosia tietynlaisia kausia millon mä mietin että miten tosta pääsis eroon, mutta mulla on semmonen niinku, miten mä sen... Siitä asti kun mä tulin uskoon mul on ollu semmonen niin ku, semmonen vahva tietosuus ollu et jumala on tässä, jumala on niinku, okei en mä voi jumalaa niinku kosketa mut mä tiedän et jumala on. Se on niinku, mä tiedän et on tosi asia, vaikka välillä tuntuu et jumala ei vastaa ja niinku mättää tämä ... minkätakia, niinku semmosia kysymyksiä mihin mä en saa vastauksia. Mul on semmonen vahva tietosuus et jumala on. Ja mä en niinku pääse eroon siitä vaikka mä haluaisinkin... (TTM-01-026.)

Kerronnassa jumalalla oli aktiivinen rooli. Kertojat eivät ainoastaan viittaneet jumalaan, vaan puhuivat aktiivisesta toimijasta, joka myös ohjaa ja johdattaa heitä. Suhde jumalaan mainittiin myös usein tärkeänä ja ytimenä uskonelämässä. Jumala näkyi kerronnassa kuitenkin enemmän taustatekijänä ja pitkän linjan toimijana, kuin sattumanvaraisena yllättäjänä.

H: Entä mikä sitten on syy että sä olet edelleen uskossa [--] mikä on saanut sut pysymään siinä?

V: Herran armosta. (naurua) Emmä tiä, varmaan se et jumala pitää kiinni vaikka välillä on lähössä toisiin suuntiin. (TTM-01-011b.)

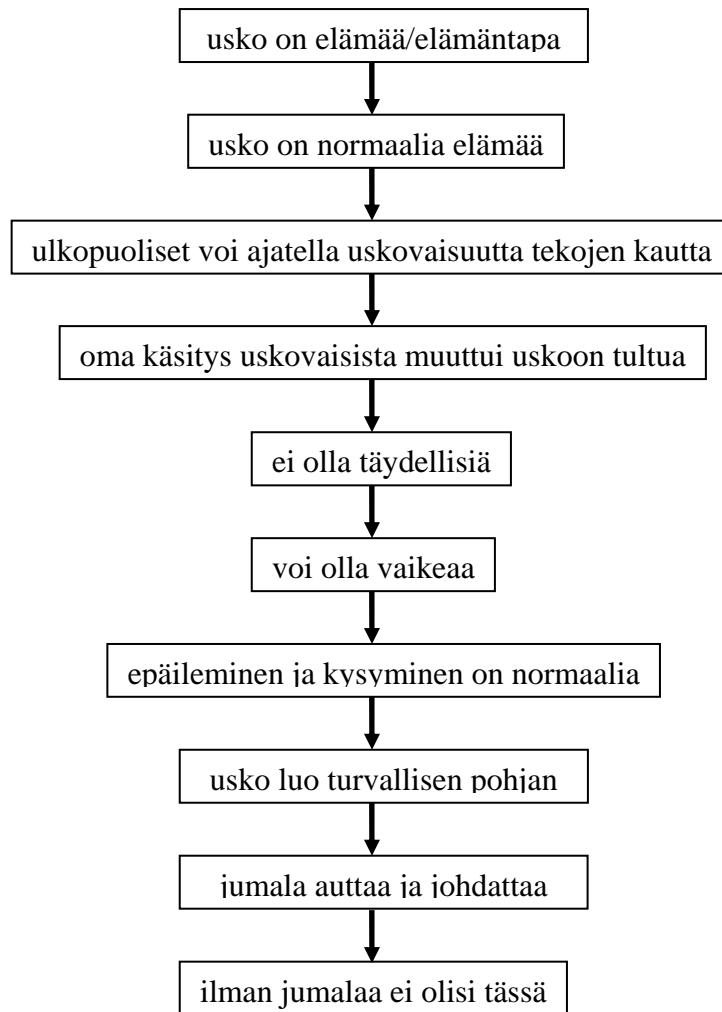
H: Mitä usko on, mikä on se ydin siinä? [--] Ihan kristinuskossa, uskossa.

V: No minusta se ydin on siinä että meillä on, ja se että kristinuskossa on varmastikin yhteyttä, jumalaan eikä sillä tavalla mitään uskonnollisuutta että me rituaaleita suoritetaan tai mitään semmosia, semmosia omia tekoja välttämättä, vaan että se on sitä että me, yhteys jumalaan niin sitten juumala vaikuttaa meissä niin että sitä kautta myös kristinuskossa on sitä että me tehdään hyvää

ja ollaan jakamassa sitä evankeliumia eteenpäin. Eli lyhyesti sanottuna niin minusta se merkitsee sitä että me ollaan yhteydessä Jumalaan. (TTM-01-013a.)

Uskonnollisia kokemuksia on vaikea tutkia tieteellisesti. Sen sijaan tutkija voi keskittyä kokemiseen ja sen representaatioihin: yksilön puheeseen siitä sekä niistä tunteista ja ajatuksista, joita se herätti. (Yamane 2000.) Dramaattinen kokemuksellisuuden aspekti ei noussut aineistossa erityiseksi kohteeksi, mikä on huomioitavaa, ottaen huomioon helluntailaisuuden kokemuksellisuuden korostuksen ja kokemusten esiintymisen perinteisissä todistuksissa. Selkeärajaiset uskonnolliset kokemukset esiintyivät välillä kertomuksissa, mutta niillä ei ollut niin suurta osuutta kerronnassa, kuin olisi voinut kuvitella. Kokemuksellisuuden kertomisen tutkimiseen tarvittaisiinkin toinen tutkimus, missä keskityttäisiin ilmiöihin ja niistä kertomiseen. Uskoa yleensä tutkailtiin haastateltavieni kerronnassa enemmän jatkuvana kokemisena kuin yksittäisten tapahtumien summana. Kääntymyskokemus oli muutamalle luonnollisesti merkittävä, mutta sekin toimi käytännössä lähtöpisteenä laajemmalle kerronnalle. Kokemuksellisuuden painuminen implisiittiseksi 'se on elämää' -kerronnaksi kuvaa ilmeistä muutosta helluntailaisuudessa, verrattuna viime vuosisadan ensimmäiseen puoliskoon. Vesikaste ja henkikaste saivat aineistossa vain yksittäisiä mainintoja ja toimivat lähinnä kokonaiskerronan mausteena. Tämä ei tarkoita, etteikö kokemuksilla ja kokemuksellisuudella olisi ollut merkitystä, mutta ne eivät määritelleet tai hallinneet kertomista tavallisesta uskosta ja uskonelämästä. Uskosta kertominen on mahdollisesti kääntynyt historian kuluessa korostamaan enemmän normaaliutta kuin ekstaattisia poikkeustiloja.

Esitän seuraavassa yhteenvetona metanarratiivikaavion uskon merkityksestä kertomisesta. Kerronta aloitetaan toteamuksella, jonka jälkeen siirrytään pohtimaan uskon luonnollisuutta, verraten sitä mahdollisesti ulkopuolisiin, heidän asenteisiinsa tai omiin aiempiin ennakkoluuloihin. Vertaaminen voi tapahtua myös abstraktilla tasolla, suhteessa valintoihin. Oleellinen osa uskosta ja oman normaaliuden kertomisessa on epätäydellisyyden, vaikeuksien ja epäilemisen esilletuominen. Näiden keskellä usko ja jumala tuovat pohjan, jolla argumentoidaan uskon ja elämän vakautta. Jumalan rooli vahvana taustatoimijana tulee myös esiin koko kerronnan kuluessa.



Kaavio 2. Uskon merkitysmetanarratiivi

#### 4.4 Pyhitys – uskossa kasvaminen

Herätyskristillisyydessä korostetaan oman uskonratkaisun lisäksi pyhitystä, uskossa kasvamista ja kehittymistä. Kristityn oletetaan erottuvan maailmasta ja maailmallisista ajatusrakennelmista. Mutta pyhitystä käsitellään myös positiivisen kautta, kasvuna Kristuksen kaltaisuuteen. Uskovan tavoitteena on seurata sitä esimerkkiä, jonka Jeesus antoi ja josta *Raamattu* kirjoittaa.

Pyrin haastatteluissa välttämään pyhitys-sanan mainintaa, jotta vastaus olisi arkisempi ja rennompi, eikä teologinen selvitys. Tarvittaessa olisin varmasti saanut jokaiselta pienen esitelmän pyhydestä ja pyhityksestä. Sen sijaan kysyin, onko informanttien uskonelämä samanlaista, kuin mitä se oli uskoontulohetkellä. Näin he pohtivat uskon muuttumista ja omaa kasvua laajemmin. Haastattelun loppupuolella

johdattelin keskustelua myös tulevaisuuden näkyisiin, jolloin he pohtivat, miten uskolle käy opistolta poistuttaessa.

Kertominen aloitettiin toteamuksella muutoksen itsestäänselvyydestä. Pyhitys ja uskossa kasvaminen oli haastatelluille normaali ja odotettava asia, minkä pohtiminen tai epäileminen nosti nopean, automaattisen vastausreaktion. Lapsuuden ajan uskonnollisuus ja mahdolliset ratkaisut nähtiin lapsenuskona, ja niitä tarkasteltiin nykyisen ymmärryksen valossa.

H: Kun sä katsot elämää, ja uskoa, onko sun uskosi muuttunut vuosien varrella, vai onko se sama kuin se oli lapsena?

V: No ei tietenkään oo sama ku se oli lapsena. Tottakai se kasvaa, usko kasvaa [...] (TTM-01-014b.)

H: Entä sitten ihan kokonaan uskon elämässä, oletko sä huomannut, [--] onko sun usko samanlaista kun se oli aikasemmin silloin kun teit ratkasun?

V: No, kyl siis oon kasvanu. [...] (TTM-01-023.)

Monet mainitsivat tärkeänä vastuun ottamisen seurakunnassa, kuten oman aktiivisuuden yleensä. Haastatellut pitivät tärkeänä ottaa 'askelia', jos ylipäättänsä haluaisi kasvaa uskossa. Osallistuvuus ja yleisen pappeuden periaate selittää muutenkin herätysliikkeiden suosiota ja helluntailiikkeen kasvua maailmanlaajuisesti. Osallistuvuuden painotus oli luonteeltaan positiivista, mutta sen taustalla oli havaittavissa opittu merkitysjärjestelmä – omien kokemusten ohessa. Vastuun ottamisen diskurssi nousee suoraan pyhitysteologioista, joissa omaa ratkaisua ja panosta korostetaan. Vastuun ottamisen korostus eroaa tässä hieman perusluterilaisesta puheesta.

[...] se niinku vahvistaa sitä, kun sä rupeet ottaan niitä askelii [...] (TTM-01-014a.)

H: [--] Mitenkä sä käsität uskossa kasvamisen tai johdatuksen, miten se on näkyny ja miten sä odotat että se tulevaisuudessa vois näkyä?

V: No sen on huomannu että, että kun on alkanu ottaa vastuuta seurakunnassa, kun on esimerkiks alkanu johtaa sitä solua. Niin siin, sen kautta on tosi paljon saanu mennä eteenpäin, omassa uskossaan, usko on saanu vahvistua, että ottaa vastuuta ei vaan oo semmosena riviseurakuntalaisena siellä mukana, että se ainakin kasvattaa tosi paljon että on, alkaa ottaan vastuuta ja osallistuu. Niinku seurakunnan toimintaan.

H: Minkälainen ajatus sulle tulis olla riviseurakunalainen, tai mihin sä ajattelet että se vie tai mitä se antaa verrattuna siihen miitä sä olet ollu ja tehny?

V: No musta tuntuu, no voi siitä ehkä jotain saada, että käy kuuntelemassa saarnoja ja sillai, voi siitä ehkä jotain saada mutta, mutta siinä ei anna tavallaan sitä omaa panostaan seurakunnan

rakennukseks, mun sekin on kuitenkin tärkeätä ettei ota vaan vastaan vaan myös antaa sen mitä ite voi antaa, kuitenkin on niin monenlaista toimintaa et varmasti jokaselle löytyy semmonen omanlainen paikka. (TTM-01-015a.)

Vastuun ottamisen puuttuminen tai sen muistelu nosti esiin syyllisyyden tunteita. Esimerkiksi henkilökohtaisen uskonnonharjoittamisen vähyys opistolla oli valitettavaa. Tämä paljastaa pyhityselämän ja osallistuvuuden itsestäänselvän aseman helluntailaisuudessa, minkä toteutumista tai toteutumattomuutta täytyy perustella. Haastateltavat olivat kaikki jossain määrin seurakunta-aktiiveja, jolloin aineistossa ei varsinaista malliesimerkkiä syyllisyys-puheesta noussut. Haastattelujen perusteella johtopäätös tällaisen puheen olemassaolosta helluntailaisilla on kuitenkin perusteltavissa.

H: Entä miten tää ympäristö sitten, minkälaista, miten täällä on mahdollista sitä henkilökohtaista omaa uskoa sitten harjoittaa ja toteuttaa?

V: No varmaan sitä vois, mut jotenkin on tullu siihen ajatukseen et ku tunneil on rukouskokoukset ja kaikki muut niin sit vähän jättää sitä, hengailee vaan kavereitten kaa. Mikä on vähän huono juttu, ettei sitä silleen kauheesti tehny, ku ajattelee vaan silleen. Ku o muutenkin koulussa ja muutenkin niin ei sitä muuten tarvi. (TTM-01-011b.)

Vastauksissa muistettiin mainita myös vaikeudet ja epätäydellisyys. Uskova ei suomalaisen helluntailaisen pyhitysjattelun mukaan ole valmis kuin korkeintaan taivaassa – jos sielläkään. Näin palattiin lähelle luterilaista diskurssia, jossa oma epätäydellisyys tuodaan korostetusti esille. Itsensä ja omien tekojen vähättely oli läsnä, vaikka se ei radikaaleja muotoja saanutkaan. Vaikeudet elämässä saatettiin myös argumentoida kasvua generoiviksi, lopulta positiivisiksi asioiksi. Itse koetun pienuuden ja mitättömyyden ymmärtämisen kautta uskottiin luottamuksen jumalaan kasvaneen. Uskon nähtiin myös olevan jatkuvassa prosessissa, jolla paitsi korostetaan kasvua, myös esitetään sen keskeneräisyys ja vaillinaisuus.

H: Nyt sä olet kuitenkin ollut sitten uskossa, kun sä katsot taaksepäin lapsuuteen ja nuoruuteen, onko sun uskos muuttunu, kehittyny tai kasvunu, tai mitä on tapahtunu?

V: On se ainakin tosi paljon vahvistunu niitten niinku vaikeuksien myötä. Niinku on oikeesti löytäny et Jumala rakastaa mua just tällasena ja on oppinu enemmän luottamaan Jumalaan. (TTM-01-015a.)

[--] Mutta, mut ei siinä, kasvamista minun mielestä niinku siitä alusta loppuun asti, en sitä kato että se pysähtys missään vaiheessa. (TTM-01-012a.)

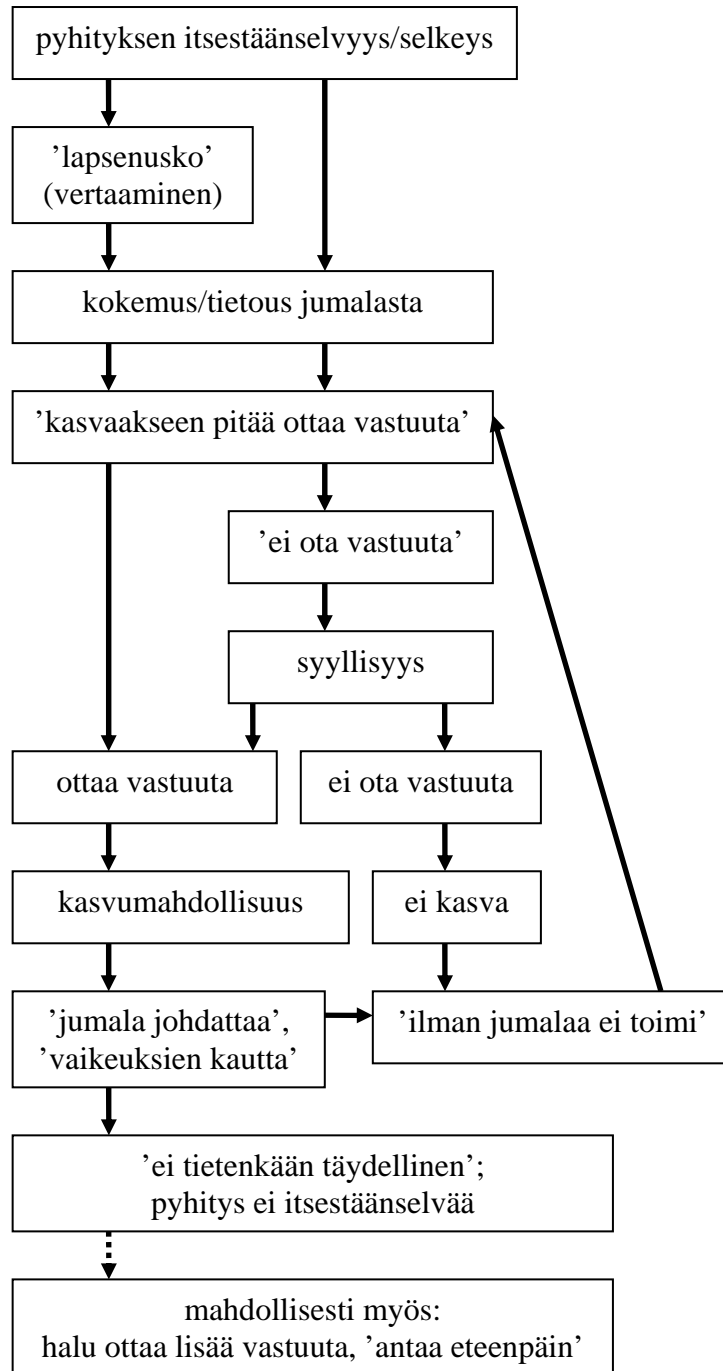
Kokonaisuudessaan opiskelijoiden suhtautuminen omaan pyhitykseen oli kuitenkin positiivinen, siinä nähtiin tapahtuneen kasvua ja edistymistä. Tässä suhteessa se osittain

poikkesi perinteisestä kertomistavasta, kun jokaisessa kohdassa ei nähty tarvetta kerrata omaa pienuuttaan. Omien tekojen ohitse nostettiin kuitenkin jumalan johdatus ja toiminta. Tällä tavalla se palautui protestanttiseen ja luterilaiseen tuttuun muotoon, jossa ihminen ei yksin ole riittävän kyvykäs pelastamaan ja täydellistämään itseään.

[--] kyllä semmonen tietysti niinku jumalan apu niinku, kaikessa elämän jutuissa että ku on ihmeellisesti, jumala on auttanu ja sillai ni on nähny sen niinku jumalan vaikutuksen niin, kyl se on siinä sitten... [--] niin varsinkin niinku sen kautta et jumala on, just se jumalan niinku armollisuus ja rakkaus, sellanen niinku hoitava, jumalan niinku Pyhän Hengen, voima niin kyl se on muuttanu mun elämää ja mun uskoani, se on vahvistanu. Ja se että se rakkaus, niinku mitä jumala on osottanu ni kyl mä oon niinku muuttunu ihmisenä niin paljon, todella paljon, ja varsinki tää kolmen vuoden opiskeluaika niin on kyllä niin ollu semmonen tosi tärkeä aika ja se on tosi muuttava aika, että, et tota ni... [...] (TTM-10-025.)

Tulevaisuuteen viitattiin muutaman kohdalla lyhyesti myös eskatologisin viittauksin Jeesuksen paluusta ja taivaasta. Lopunaikojen käsitteleminen ei kuitenkaan ollut niin runsasta ja selkeää, kuin *Ristin Voiton* todistuksissa viime vuosisadan alussa.

Esitän seuraavassa kuviossa pyhityskertomuksen metanarratiivirungon. Kertominen rakentui toisaalta vastuunottamisen, toisaalta itsestäänselvyyksien ympärille. Nimittäin pyhityksen ja epätäydellisyyden itsestäänselvyyksien. Pyhitystä sekä tarvitaan että sitä tapahtuu. Toimijoina kertomuksessa olivat sekä ihminen itse, että taustalla jumala, jota ilman yrityksistä ei tulisi mitään.



Kaavio 3. Pyhitysmetanarratiivi



## 4.5 Uskon levittäminen – evankeliointi

Uskosta julkisesti todistamisella on pitkä kristillinen ja protestanttinen perinne. Etenkin herätyskristillisissä liikkeissä todistamisella on tärkeä rooli. Niinsanottua uskovien kastetta kannattavissa suunnissa todistaminen liittyy etenkin kasteseremoniaan, yksilön todistaessa olevansa uskossa ja ottavansa kasteen sen uskon seurauksena. Kastetodistukset tosin ovat ajankäytön ja funktionsa vuoksi usein lyhyempiä kuin herätyskokousten todistukset, joissa pääpaino on uskosta kertominen ja uskomisen vakuuttaminen yhteisön ulkopuolisille kuulijoille. Helluntailaisuudessa todistamisperinne on ollut perinteisesti vahva niin kastetodistusten kuin evankelioivien – henkilökohtaisten tai julkisten kokousten – muodossa. Henkilökohtaiset todistuspuheenvuorot myös lisäävät osallistuvuutta ja sitovat yksilöitä yhteisöön ja sen toimintaan. (Hovi 2007, 203; Söderholm 1982.)

Uskosta ulkopuolisille kertominen on ollut helluntailaisuudessa käytännössä itsestäänselvä oletus. Jokaisen uskovan ymmärretään olevan todistaja Jeesuksesta ja siitä uskosta ja elämästä, mikä on saatu. Myös haastatellut puhuivat todistamisen tärkeydestä, huolimatta omasta onnistumisestaan siinä. Nuorempi helluntailaissukupolvi<sup>64</sup> argumentoi vahvasti käännättämistä vastaan. Uskosta pitäisi kertoa ja halutaan kertoa, mutta mielikuvaa tuputtamisesta ja pakkosyöttämisestä varotaan. Helluntailaisuudessa on nähtävissä jossain määrin kääntymistä oman persoonallisen tavan ja laadun korostamiseen, kollektiivisten panostusten ja määrän sijaan. Vaikka ei aiempikaan diskurssi aiheesta ole nykyisen trendin kanssa varsinaisesti ristiriidassa, vain painotukset vaihtelevat. Uskosta kertominen täytyisi toteutua ja tapahtua luonnollisella tavalla, ilman pakkoa ja liikaa yrittämistä. (Niiniviita 1999, 100–102.)

H: Entä oletko sä kertonu muille uskosta, kenelle ja missä ja miksi?

V: Monta kysymystä. No oon kertonu, tosiaan silloin ku uskoon tulin oli vähän vaikee ollakin hiljaa siitä, elämä muuttu ja sitten halus sitten että kaveripiirissä tuli sitten paljon alussa kerrottua ja, ehkä vois sanoo ehkä vähän liikaakin. Et sitä paukutti sitten, tykitti koko ajan niitä päin sitä että pitäis tulla uskoon [--] mutta ehkä kaveripiirissä tällä hetkellä sillä tavalla ettei oo niin sitten haluu väkisin tyrkyttää sitä kellekään vaan haluis niinku et silloin ku jumala alkaa tosiaan ihmistä vetämään puoleensa niin silloin ei tarvi yrittää saaha uskoon vaan ne haluu tulla uskoon ja, ja monesti ehkä me uskovat ollaan tehty ehkä virheitä näissä asioissa että, me ollaan vähän ku tali...

---

<sup>64</sup> Niiniviitan tutkimuksessa ja tässä (alle 35-vuotiaat) – kukaties vanhempikin sukupolvi näin toimii, sitä ei ole tutkittu.

... tai semmoset pörräiset jotka menee tuolla ja yrittää käännättää ihmisiä, että... [--] (TTM-01-013b.)

H: Mitenkä, kerrotko sä, puhutko sä uskostas muille ihmisille, ja jos puhut niin minkälaisissa tilanteissa?

V: No, mä puhun uskosta ni, mä puhun siitä jos kysytään. En mä oo sellanen et mä julistaisin joka tilanteessa ja tälläi, vaa ... hmm... Ja ne tilanteet mitä on, tottakai, sellai, ne tulee aika luonnostaan sit sellaset tilanteet mun mielestä, et mä en oo semmonen et ... ensimmäisenä sanosin et hei, olen uskossa, hyvää niinku päivää, ja esittelisin itseni, nimeni ja sit sanoisin et olen uskovainen, vaan että [--] Tottakai nää kaikki tämmöset jos mä meen jonku töihin niin, tavallaan, et meen vaikka jossain vankilassa käymään tai vanhainkodilla tai sairaalassa tai pidän jotain puhetta jossain nuortenillassa. Tottakai niissä tilanteis kertoo ja tälläi, mut sitte ihan normaalis elämäs ni, kyl ne ajautuu aika pitkälti sellasiin tilanteisiin, että tulee, tekee sellasia valintoja, sit ihmiset kysyy et miks sä teit noin, niin, kyl mä siinä kerron sitten uskostani. (TTM-01-023.)

Vaikka todistamista ei valvota, tilastoida tai ohjata yleisesti, luo sosiaalinen ympäristö yksilöille tilanteen, jossa paine kertomiselle on suuri. Koska toiset ovat enemmän ulospäinkääntyneitä ja puheliaampia, heille tilanne ei välttämättä tuota suuria ristiriitoja. Helppoutta perustellaan luonteella tai jumalalta saadulla armoituksella<sup>65</sup>.

H: Entä sitten kun puhutaan uskon näkemisestä niin sitten uskosta puhumisesta, kerrotko sä toisille uskostasi, miksi, milloin, minkälaisessa tilanteissa?

V: No mä uskon et mun yksi armoituksista on julistaa evankeliumia, ja mä uskon et, henkilökohtaisesti joku ihminen on kutsuttu julistamaan evankeliumia, mutta omalla, omalle tyylilleen sopivalla tavalla. Että kaikille se ei oo se, se niinku pöntöstä julistaminen, vaan et on myös niinku evankeliumin julistamista omalla elämäntavallaan ja, ja niinku jos on arkoja ihmisiä niin pitää rukoilla herralta sitä että anna herra tilaisuus mulle, ja niitä alkaa aukeamaan. Et olis sellanen valmius julistaa. [--] (TTM-01-022.)

Todistaminen on niin olennainen osa mielikuvaa uskovaisesta, että jos yksilö kokee epäonnistuneensa siinä tai jos häneltä puuttuu rohkeus kertoa, synnyttää se häpeän tunnetta. Myös Niiniviita havaitsi tutkimuksessaan, että vaikeneminen omasta uskosta koettiin ongelmaksi (Niiniviita 1999, 101). Velvollisuuden ja oman paikan täyttämisen voidaan osittain katsoa yhtyvän suomalaiseen pärjäämisen eetokseen. Kulttuurinen ympäristö ja tavat ovat erilaisia, mutta perusvire on sama: ollakseni hyvä ryhmän jäsen, täytyy minun toimia kuten ryhmän jäsenen kuuluu. Todistaminen on perimmiltään henkilökohtainen asia; teko joka täytyy ilmetä jo henkilökohtaisissa suhteissa. Yksilö on

---

<sup>65</sup> Armoituksen käsitteellä tarkoitetaan lähes armolahjaan verrattavaa, jumalalta saatua, lahjaa ja kykyä toimia tietyllä kristillisen työn alueella.

yksin todistamisensa kanssa, jolloin oma pärjääminen joutuu koetukselle. Epäonnistuessa kokemus on häpeällinen.

Onnistumisen kokemukset luovat taas positiivista ylpeyttä ja rohkaisevat yksilöä, mikä on havaittavissa myös opiskelijoiden kerronnassa. Ihmisten reaktioiden kerrottiin lähinnä vahvistavan omaa uskoa, vaikka ne välillä masentaisivatkin. Omaa uskoa niiden ei nähty horjuttavan, muuten uskon nähtiin olevan muutenkin hataralla pohjalla. Argumentointi vastustuksen positiivisesta vaikutuksesta itseen saattaa viitata Raamatun opetukseen elää Kristuksen esimerkin mukaisesti: koska Jeesusta vastustettiin ja vainottiin, vielä enemmän hänen seuraajiaan vastustettaisiin (Pyhä Raamattu, Matt. 10:24–25). Vastustuksen voidaan näin katsoa kuuluvan kristityn elämään, minkä johdosta siitä voidaan puhua positiivisena kokemuksena. Negatiivisten tunteiden esittäminen (esim. masentava kokemus) ei ole kiellettyä, mutta positiivinen suhtautuminen vastustukseen Kristuksen kokemusten kaltaisena koettelemuksena tai kärsimyksenä kompensoi negatiivista kokemusta. Tällöin kertominen säilyy pohjavireeltään positiivisena kokonaisuutena, jota ulkoiset ristiriidat eivät kaada.

H: Miten tärkeänä sä näät henkilökohtasesti kertoa uskosta?

V: Kyl mä nään sen aika tärkeänä, varsinkin sillen ku tyyppi tulee uskoon. Ni se ainaki mulle se et mä puhuin siitä ni se ei ainoastaan vaikuttanu siihen et joku toinen olis tullu uskoon vaan se vaikutti siihen et mä uskoin rohkeemmin siihen mihin mä uskon. Sitten se vahvisti mun omaa uskoo. Kyl mä uskon että, jos sä oot uskossa niin ei se oo semmonen asia joka, jota pitäs hävetä tai peitellä. Sillai et sen pitäs antaa näkyä, mut se on sitte niinku taas eri asia et miten sen pitää antaa näkyä, et antaako sen näkyä positiivisella vai huonolla tavalla ... ni se on sitte eri asia. (TTM-01-024.)

H: Mainitsit näistä jotka työpaikalla esimerkiks kun sä kohtaat ihmisiä, niin miten sä, oletko sä näille ihmisille kertonut uskostasi, sen jälkeen kun he sen on tullut tietämään?

V: No en nyt sillee hirveesti et se on vähän hävettävää, ku ei oo silleen sanonut, mut kavereille sit on välillä sanonu. Sitä pelkää ihmisiä aika paljon vaikka luottaaki jumalaan siin et se tekis työtä, mut sitä sit vaan pelkää niitten mielipidettä ja silleen, yrittää olla vähän huomaamaton sen suhteen, mut sit kuitenkin olla jollain tavalla silleen, tuoda valoa... (TTM-01-011a.)

H: Miten sitten kun mainitsit jo toisille kertomisesta, uskosta kertomisesta, ja ylipäättänsä miten ja missä tilanteessa sä kerrot, ja onko se muuttunu se miten sä olet tuonu uskoas esille tässä vuosien saatossa?

V: On se, on se ehkä pikkasen silleen ehkä, että rohkeemmaks, tai sillä tavalla rohkeemmaks että on tuonu sitä kantaa silleen ehkä paremmin esille, mutta sitte tienny, ne keskustelut on tietyllä tavalla johdattunuki siihen et, sitte rukoilluki ennen jotain tiettyä työpäivää tai tiettyä päivää jos on

silleen et on lähteny jonneki kaupungille et on rukoillu niitä et jos tulee niitä että tämmösiä juttuja että pystys sitte keskustelemaan uskosta asioistaki silleen niinku, todistamaan silleen... [--]

H: Entä miten sitten tämä vastaanotto, miten, ihmisten reaktiot, onko ne sitten vaikuttanu sun omaan uskoos ja suhun millä tavalla?

V: No useimpahan ne vahvistaa, sillai et, kyl jottai yleensä et, että jos on tullu kielteistä tai sitte positiivista niin kyllä ne vahvistaa, et, että jos joku on silleen et, ja todella niinku erimieltä asioista niin minä oon sitte sitä mieltä ja se sitte kyllä erottaa oman sitte siihen, uskon siihen että ei ne ainakaan horjuta että, sitten olis niitä, et jos silleen sanos et ne, rupeis pikkuhiljaa iteki harkittemaan niitä uskonelämää niin se olis aika huteralla pohjalla, sitten, mut niin ei oo päässy käymään kyllä... [--] (TTM-01-012b.)

Vaikka keinoista voidaan keskustella, täytyy itse todistamiseen ottaa positiivinen kanta. Se kuuluu osana kristityn elämään ja tehtäviin. Keinojen keskustelun kautta yksilö voi kuitenkin sovittaa todistamista omaan persoonallisuuteensa ja mieltymyksiinsä. Näin yksilön sisäinen tasapaino säilyy, hänen eläessään sosiaalisten odotusten ja oman luonteensa ristivedossa. Tämä luonnollisesti vaatii ympäristöä, jossa keskustelu on avointa. Ryhmissä, joissa keinot olisivat ennalta määrätyt, ei vastaavaa joustoa olisi, jolloin yksilön täytyisi joko alistua tai poistua.

H: Miten tärkeänä, tai minkälaisena sä pidät että uskosta kerrotaan ylipäätänsä?

V: No mun mielestä se on ainakin jokasen tehtävä kertoo siitä että, koska on lähetyskäsky annettu jokaselle, niin on se myös kuuluu jokaselle että jokasen, ei ainakaan pitäs salata sitä, et tietenkin se tulis niinku tuoda ilmi, ja, niin... Niin se kuuluu...

H: Onko se käsky silloin positiivinen vai negatiivinen, miten sä itse suhtaudut siihen, tuoko se sulle paineita vai helpottaa?

V: No kyllä se välillä tuo paineita ainakin sillai että mullei ainakaan kovin helpoo oo, esimerkiks, varsinkaan nyt vieraille mennä kadulle jutteleen, ja yrittään evankelioida. Mutta sitten, no yhdelle kaverille mä vähän lähetin semmosen mailin missä oli vähän niinku hengellisiä juttuja, niin sillain mutta... Et se on vähän ehkä helpompaa, mutta varsinkaan tällain niinku vaikka kasvotusten pitäis sanoo, edes kaverille, niin se on jo aika vaikeeta, mutta...

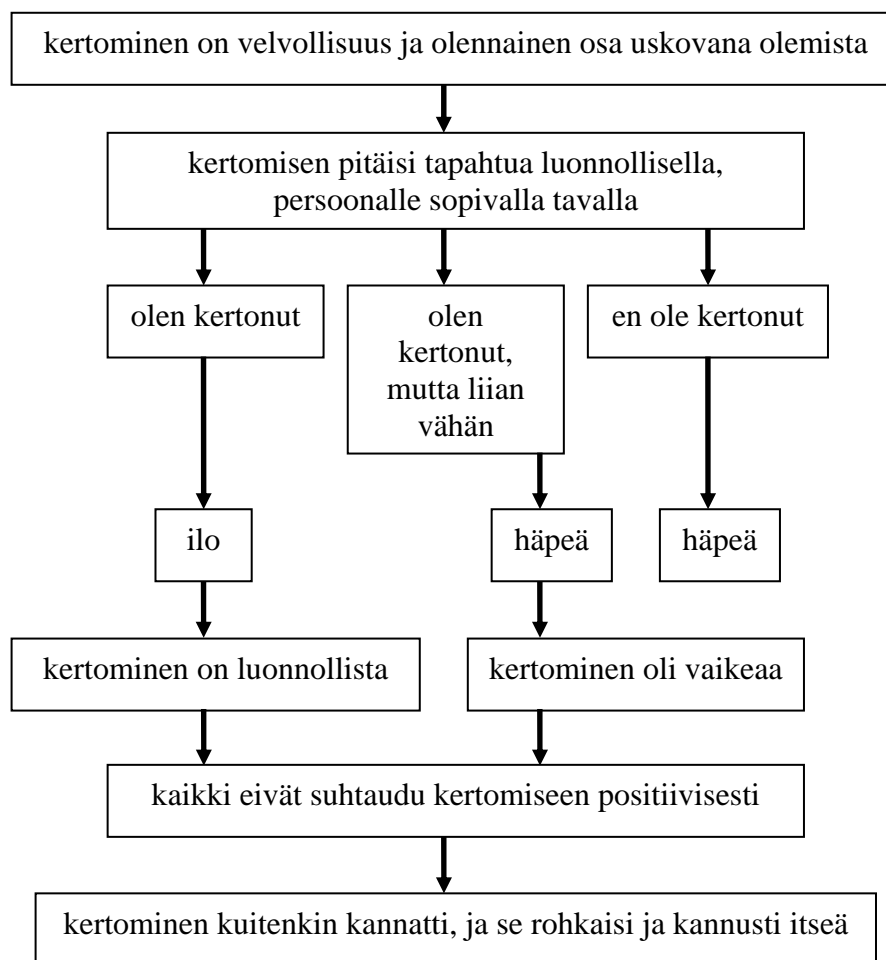
[--]

H: Miltä semmoinen tuntuu kun jotkut sanoo [--] et se on suorastaan velvollisuus ja sitten itse ei pysty siihen niin miltä se tuntuu?

V: No se ärsyttää kyllä. Että, ärsyttää kyllä toisaalta, mutta silti ei kaikkien tarvi kuitenkaan mennä kaduille, niinku julistaan ja sillain, mutta jokainen voi yrittää kuitenkin sille omalle lähipiirilleen yrittää, jos ei sanoin niin teoin tai jotenkin muuten välittää sitä evankeliumia. (TTM-01-015b.)

Seuraavassa kaaviossa on kuvattuna todistamisesta puhumisen rakentumiset pelkistetyssä muodossa. Kerronnassa nousivat esille uskosta kertomisen tärkeys ja oikean, persoonallisen tavan löytäminen. Tämä pari tuki toisiansa, sillä tärkeäksi

koettua asiaa ei haluttu pilata, jotta haluttu sanoma menisi perille, ja ihmiset uskoisivat. Kerronnassa tärkeää oli myös oman tyylin ja onnistumisen pohdinta, mikä liittyy läheisesti aiemmin mainittuun käsitepariin. Omaa evankelointikäyttäytymistä haluttiin perustella, riittämättömyyden tunnetta koettaessa vielä enemmän. Haastatelluissa ei ollut esimerkkiä, joka olisi päättynyt totaaliseen sulkeutumiseen, jolloin häpeän reitti jäi ilman seuraavaa askelta. Häpeästä eteneminen tapahtui maininnoilla joistakin, vaikkakin vähäisistä ja vähätellen kerrotuista, tapauksista, joissa henkilö oli kertonut uskostaan.



Kaavio 4. Todistamismetanarratiivi

## 4.6 Helluntailaisuus identiteettinä

Ihmisen kokonaisidentiteetti muodostuu monista rooleista ja useista suhteista eri viiteryhmiin. Psykologisen ja narratiivisen identiteetin erona – jos sitä on haluttu tehdä – on narratiivisen identiteetin sitoutuminen kerrontatilanteeseen ja senhetkisiin määrittäviin tekijöihin. Vaikka identiteetti on psykologisestikin koko ajan muutosaltis, on ihmisen kerronta siitä vielä joustavampaa. Kertojalla voi olla selkeä ja itsetietoinen minäkäsitys, mutta hän voi silti puhua itsestään sosiaalisen ryhmän mukaisesti, ehkä halutakseen miellyttää kuulijoitaan, ehkä välttääkseen ristiriitoja. Narratiivinen identiteetti määrittyy usein jännitteiden ja erojen kautta, mitä olen ja mitä en ole. Uskonnolliseen identiteettiin ja sen valintaan liittyvät myös niin merkityksellisyyden ja kuulumisen aspektit. Jo lapsen sosiaalinen kehitys vaatii vastaamista näihin molempiin alueisiin. Helluntailaisuuden painottaessa perinteisesti sitoutumista ja individualismin painottaessa omakohtaista merkityksellistämistä, on näiden kahden välinen harmonia tärkeää. Siksi on myös mielekästä rakentaa oma puhe tukemaan omaa identiteettiään. (McGuire 1992; Sintonen 1999, 51–53.)

Kysyttäessä mitä helluntailaisuus merkitsee, haastateltavien vastaukset jakaantuivat opiskeluvuosien perusteella kahteen ryhmään. Ensimmäinen ryhmä – ensimmäisen vuoden opiskelijat – puhui helluntailaisuudestaan<sup>66</sup> tavalla joka muistutti samalla sekä suomalaista (vähättelystä lähtevää tai sen sisältävää) tapaa puhua itsestä että notkeaa uskonnollisuutta<sup>67</sup>, jossa muihin suuntiin kuuluminen nähtiin yhtä mahdollisena ja vierailu ja vuorovaikutus luonnollisena.

No, tuota, enemmän mulle merkitsee se, että mä oon jumalan oma ja tunnen Jeesuksen, kun se että mihin seurakuntaan mä kuulun, mutta helluntaiseurakunnan mä oon kokenu semmoseks paikaks missä mä voin terveesti kasvaa uskossa eteenpäin, ja...rakentua. (TTM-01-013a.)

No oikeestaan sillä ei oo mitään väliä, että onko mitä kirkkokuntaa, et jos on uskossa. Et tavallaan toiset ihmisethän siihen suhtautuu eri tavalla ja, onhan sitä nyt helluntailaisena, mut ei se nyt niin välttämätöntä oo, vaikkei oiskaan. (TTM-01-011b.)

Mielenkiintoista oli nimenomaan vastauksen aloitus vähättelevällä tyyllillä. Kerronta eteni yleensä pohdinnalla oman seurakunnan merkityksestä ja eduista ja loppui molemmat yhteenvetävään loppulauselmaan.

---

<sup>66</sup> Yksi haastateltavista kuului Vapaakirkkoon, jolloin häneltä kysyin oman kirkkokunnan merkitystä ja toisaalta miltä tuntui olla vapaakirkollinen helluntailaisten keskellä, sekä suhtautumisesta muihin kirkkokuntiin.

<sup>67</sup> Notkeasta uskonnollisuudesta katso: Taira, Teemu 2006. *Notkea uskonto*. Eetos, Turku.

Mut jotenkin on vaan kun on ollu koko ikänsä helluntailaisten piirissä niin sinne on vaan, sieltä on löytäny sen kodin, paikkansa ja, mut ei, sinne on vaan jämähtäny. (TTM-01-015b.)

Toinen ryhmä muodostui kolmannen–neljännen vuoden opiskelijoista, joiden kerronta oli paljon identiteettitietoisempaa. (Muutama jopa mainitsi sanan identiteetti, vaikka en itse käyttänyt tätä termiä haastatteluissa.) Syy tämän piirteen esiintymiseen on todennäköisesti opiskelu Iso Kirjassa, jossa opiskelijat olivat opiskelleet niin teologiaa, seurakuntatyötä kuin kirkkohistoriaakin. Näin he ovat tulleet tietoisemmiksi siitä, mitä heidän edustamansa uskonto pitää sisällään ja on historiassa käsittänyt. Tämän lisäksi päivittäinen interaktio toisten helluntailaisten kanssa on varmasti vahvistanut heidän identiteettiään ja kerrontaansa siitä. Ensimmäisen vuoden opiskelijoiden kerronnassa muutos kahden haastattelukerran välillä oli vielä pieni, jos sitä esiintyi ollenkaan.

Identiteettitietoisuus ei kuitenkaan tarkoittanut kritiikkittömyyttä, vaan sitä löytyi pidempään opiskelleilta enemmän kuin ensimmäisen vuoden opiskelijoilta. Kritiikki oli kuitenkin pohdiskeluvaa ja sisällytti sen mahdollisuuden, että vastaaja haluaisi itse olla muuttamassa helluntaiherätystä. Yhteisön puolustaminen kritiikin keskellä juontuu myös siitä että osa minäkuvasta, omasta identiteetistä, määräytyy ryhmäjäsenyydestä. Etujen etsiminen toisiin yhteisöihin nähden saattaa myös kertoa lisääntyneestä tarpeesta luoda myönteinen identiteetti kriisin ja kritiikin keskellä. Karmela Liebkind toteaa, että ”jos ihmisillä on myönteisen identiteetin tarve, he yrittävät todennäköisesti löytää keinoja, joilla oma ryhmä erottautuisi myönteisellä tavalla toisesta ryhmästä.” (Liebkind 1998, 309.) Vastaavasti tarve vähenee jos uhkaa tai kriisiä ei havaita.

Kai se suurilta osin vaikuttaa, vaikuttaa se pohja siihen et, kuitenkin niinku helluntaiseurakunnassa tuln uskoon ja, löysin siitä niinku semmosen oman kodin [--] Ja sitä kautta niinku se, identiteetti tavallaan alko, alko kehittyä sen pohjalta sitten, tämmönen helluntailainen identiteetti. Se on tietysti vaikee sanoo että minkälainen on perushelluntailainen tai joku tällänen, että...kuitenki on kyse vapaasta herätysliikkeestä [--] Et toisaalta niinku, joskus, ajattelee että, vois olla tarpeellista ehkä vähän lisämäärittelyyn mutta, toisaalta sitten...toisaalta sitten myös näkee sen että, se ei välttäm, se ei oo välttämätöntä, ku sillon niinkauan ku nämä uskon peruskysymykset, pelastus ja tämmöset on selkeenä ja samalla pohjalla ni, niin sitten me, jos me lähdetään jokaista, jokaisista vääntämään kättä ja sanomaan että kaikkien pitää olla samaa mieltä niin, meillä on aika äkkiä, äkkiä parisataa uutta kirkkoa tässä maassa et mä ymmärrän et sekään ei oo, ei oo mielekästä ja, sillätavalla että... (TTM-01-021.)

Mä pystyn kyl sanomaan, et mä oon helluntailainen, ja sit varmaan tulee oleen, mun tulevaisuudessani mun kirkkokuntani. Mutta tota...aa...mä en ehkä kaikissa asioissa oo ihan

samaa mieltä, näissä, mun mielestä helluntalaisilla olis muutenki aika vähän tarkistaa kaikkia juttuja. [--] Jotenki, must helluntalaisten pitäs enemmän alkaa elää tätä aikaa ja, mutta mulla oli tos yhes vaihees vähä kriisiä et haluunko mä olla helluntalainen, mutta tota, kyl mä sen huomaa et se on niin mun identiteetti. [--] En tiedä jos mä olisin tullu pystymättä<sup>68</sup> uskoon, niin oisinko hellari, mut kyl mä helluntaiseurakunnas tunnen itteni enemmän olevani niinku kotonani ku missään muualla. Et kyl [--] mä voin ihan yhtyä tähän uskontunnustukseen. (TTM-01-023.)

No kyllä mulle, mä miettiny tota viime vuonna mietin just et mitä se helluntalaisuus on ja mitä se edustaa ja mitä se merkittee, ni kyl se on, kyl mä niinku oon ylpeä siitä et mulla on helluntai-identiteetti. Ja niinku, tai ja, ja tavallaan et, mulle on tärkeetä ne asiat mitä helluntalaisuus edustaa... (TTM-01-025.)

Kristityn määrittelemisen tuotti usein tarkentavan kysymyksen: uskova vai kristitty. Tämän kysymyksen takana on helluntailaisuudessa yleinen mielikuva kristitty-sanan inflaatiosta. Samaa ajatusta havaitaan muutenkin herätyskristillisissä piireissä. Suomen Evankelis-luterilainen kirkko pitää sisällään niin uskonnollisesti aktiiveja kuin passiiveja yksilöitä, mikä ei kaikille herätyskristillisille ole mieluinen ajatus.

H: Kuka sun mielestä, tai mikä on kristitty?

V: Kristitty vai uskova?

H: Kristitty.

V: No varmaan suurin osa suomalaisista on kristittyjä. Mut ei se tarkoita et nillä ois henkilökohtanen suhde niinku Jeesukseen. (TTM-01-011b.)

H: Mikä ylipäättänsä, tai kun sulle joku sanoo sanan kristitty niin mikä sulle tulee silloin mieleen?

V: No nykyään varmaan tulee mielehen että, et se on niinku uskovainen ja se elää sen mukaan mitä Raamattu puhuu ja toisaalta sitten kristityllä ja sen tälläsellä nimellä voi olla vähän hepponenkin merkitys joskus, ainakin Suomessa, jos on paperit niin luterilaisessa kirkossa tai missä tahansa kirkossa niin saa kristityn nimen ja, mutta kuitenkin käytännössä se ei aina oo niin. Että monet saattaa niinku kieltää jumalan nimenkin ja niinku jumalan olemassaolon vaikka ei ookaan uskos. Ja ja, mut itte mä käsitan sen niin että on niinku vahva vakaumus, esmerkiks.

H: Sanoit tossa alussa että nykyään ajattelet, oliko siinä ajatus että mitä aiemmin?

V: Aiemmin oli sillai että, että niin ni, kristitty on niinku, et kaikki voi olla kristittyjä, jotka niinku kuuluu kirkkoon, mut nyt moon vähän supistanu sitä näkökulmaa et mikä sitten... (TTM-01-016b.)

Itseä ja omaa vakaumusta määriteltiin siitä huolimatta kristitty-sanalla. Helluntailaisuutta ei haluttu korostaa niin toisille puhuttaessa, evankelioinnissa, kuin haastattelussa puhuttaessa itsestä. Helluntailaisuuspuheen korostus syntyi vain kun haastattelussa kysyttiin helluntailaisuudesta.

---

<sup>68</sup> Pystymetsästä uskoon tulemisella tarkoitetaan helluntailaisessa kielenkäytössä uskoon tuleamista ilman aiempaa uskonnollista taustaa, itsellä ja suvussa.



H: Entä mitä kristitty sulle merkitsee jos joku sanoo sanan kristitty niin mitä sulle tulee mieleen, kuka on kristitty?

V: Jos mitä ensimmäiseksi tulee mieleen ni tulee tietysti niinku, ehkä semmonen niinku, kristillisuus yleensä, se sisältää nimikristityt, sellaset jotka pitää niinku, tavallaan on nimeksi kristittyjä muttei sit välttämättä elä kristillisten arvojen mukaan, et kyl semmonen mikä ehkä ensimmäisenä tulee mieleen siitä, et se ei välttämättä tarkoita ihmistä joka on niinku, seuraa niinku, tai toteuttaa kristillisiä arvoja. Että se on varmaan se ensireaktio sillai. Mut sit tietysti ni, kyl mä esimerkiksi jos mä silleen ulkomaille meen ja esittelen ni kyl mä sanon et mä oon kristitty. Et en mä ehkä ensimmäiseksi sano et mä oon uskovainen, mä sanon et mä oon kristitty, et tota ni, mut kyl se antaa, ensimmäisenä tulee mieleen sellane laajempi kuva, ettei niinku... (TTM-01-025.)

[-] Kuitenki koen et mä oon kristitty ja, sillai, mut sit mä niinku, se on mulle semmonen ku [-?], et tarttee tehdä tarkennus siitä millanen kristitty. [-] (TTM-01-026.)

Helluntailaisuuden stigma koettiin joskus sen verran negatiivisena, ettei sitä haluttu mainostaa. Tosin kerronnassa käytiin läpi myös omien ennakkokäsitysten romuttumista helluntailaisuudesta. Kristitty-sanon ja muiden ylempien kategorioiden käyttö johtuikin paljolti omista käsityksistä ja kokemuksista ennen uskoontuloa sekä kokemuksista ja kritiikistä, mitä uskossa ollessa oltiin havaittu. Stigmat ja stereotyyppit hämärtävät kuvaa kulloisenkin kohteen kokonaisuudesta ja mahdollisista monivivahteisuuksista ja rikkauksista. Sen lisäksi ne hämmentävät nuoria, jotka eivät (vielä) ole oppineet ja omaksuneet perinteisiä tapoja ja yhteisen kielen erityispiirteitä. Eroa vanhaan halutaan tehdä varsinkin silloin, kun tapoja ja kieltä ei omaksuta lainkaan<sup>69</sup>, eikä haluta omaksua. Haastatelluissa ei ollut radikaaleja esimerkkejä, mutta kuten mainittua, uskonnollisuutta voidaan tällöin alkaa määritteleämään uusien termien kautta, kuten karismaattisuus tai apostolisuus.

H: Oliko sulla aikasemmin mitään käsitystä mitä helluntailainen on, mitä helluntailaisuus on?

V: No semmonen, ehkä semmonen yleinen käsitys että, minkä minä nyt voisin sanoa että ... niin ... joskus ehkä se nyt oli niin nuoruuden aikaa, sitten ku helluntailainen se kerro aika silleen radikaali, niinku uskon, tai niinku semmosia, niitähän on silleen että näillä ei oo televisiota eikä muuta tälleen, et semmonen ehkä iva ja pilkka... mutta ei se, ei silleen tuu muuta mieleen että ... mut kyllä se aika täydellisesti on muuttunut se kuva sitte itellä että ... silleenhän mä itekin sitten tein aika paljon ... en selittänyt tai silleen, kerroin kyllä että minä käyn helluntaiseurakunnassa ja silleen, että moni on siitähän, ei enää lisäkysymyksiä tarvii, tai silleen heittänyt ettei helluntaiseurakunta tietenkään pelasta mutta se on silleen radikaalisti kuulostaa ihmisten korvissa että jos helluntaiseurakunnassa käypi niin se todennäköisesti on uskossa sitten... Mutta oon kyllä

<sup>69</sup> Esimerkiksi eron aiemmin opitun kielenkäytön ja tapojen sekä uskonnollisen kielen ja tapojen välillä ollessa liian suuri, yksilöllä on käytännössä kaksi vaihtoehtoa. Joko hän heittäytyy täysin uuden viiteryhmän tavoille – hurauttaa – tai jättäytyy taka-alalle tai kokonaan pois. Välimuodot ovat vaikeampia sovitaa, yksilön eläessä yhteisön paineen, omien halujen sekä eri tapojen ristivedoissa.

tarkentanut sen nykyään että, ei, että minä käyn seurakunnassa, että oon jättäny sen helluntain siitä poikki, ettei ihmisille tuu sellasta yleiskäsitystä [--] (TTM-01-012a.)

Kysyttäessä, mitä helluntailaisuus merkitsee itselle, haastateltavat lähestyivät helluntailaisuutta seurakunnan kautta. Sen sijaan, että he olisivat pohtineet henkilökohtaisia uskomuksiaan, toimiaan ja asenteitaan, he pohtivat suhdettaan seurakuntaan ja herätysliikkeeseen. Merkittävässä osassa olivat myös opilliset erot toisiin kirkkokuntiin. Opeja käytettiin perusteluina sille, ettei kuitenkaan ole valinnut toista seurakuntaa, vaikka opeissa ei välttämättä suuria eroja haastateltujen mielestä olekaan.

Yhteenvedona edellisistä, helluntaiopiskelijoiden kerronta helluntailaisuudesta toteutui ensisijaisesti insituutio-pohdiskelun kautta. Henkilökohtaista uskoa, vakaumusta, lähestyttiin muissa yhteyksissä kristitty-pohdiskelun kautta. Helluntailaisuus herätti traditio-puheen, jossa pohdittiin liikkeen ja seurakuntien hyviä ja huonoja puolia, omaa paikkaa ja sijoittumista näissä. Opeista muistettiin mainita henkilökohtaisesti merkittävät tapahtumat ja asiat (esimerkiksi Pyhä henki ja kaste) silloin, kun puhuttiin omasta uskosta ja toisista kirkkokunnista. Toisista kirkkokunnista puhuttiin kuitenkin lähinnä sellaisissa yhteyksissä, joissa pohdittiin, että periaatteessa voisi kuulua muuhunkin kirkkoon, mutta nämä asiat on koettu helluntaiseurakunnissa tärkeiksi. Haastatelluilta kysyin myös, pystyvätkö he samaistumaan helluntailaisiin omassa seurakunnassa ja opistolla. Vastaukset olivat yleensä positiivisia. Myöntävää toteamusta saattoi seurata kritiikkiä, tai omaa (lähinnä aiempaa) seurakuntavalinta-pohdiskelua, mutta silti seurakunta koettiin omaksi paikaksi.

H: Entä mitä [--] se helluntailaisuus merkitsee? Toisaalta sitten kun sä katsot omassa seurakunnassa seurakuntalaisia niin pystytkö sä samaistumaan siihen helluntailaisuuteen?

V: Kyl mä arvostan helluntailaisuutta, ja helluntai, helluntaiherätystä, ja niin tota, heillä on tota monia sellasia elementtejä jumalanpalveluksessa ja, ja niinku toiminnassaan, josta mä itse nautin ja koen että näiden kautta mä itse pääsen niissä tilaisuuksissa kohtaamaan herraa ja tuomaan, tuomaan omaa elämääni, hänen niinku läsnäoloon, ja herra saa hoitaa. Mutta samalla tavalla mä oon luterilaisten jumalanpalveluksessa kokenu sellasia pyhyiden kokemuksia jumalan läsnäolosta, että, se on mulle sopii paremmin tää helluntaiherätyksen, herätyksen tuoma malli, ja itse mä koen niinku, ja janoan enemmän sellasta Pyhän Hengen karismaattista toimintaa [--] (TTM-01-022.)

H: Entä sitten sun oma kirkkokuntas, helluntailaisuus, mitä sulle itselle ensinnä merkitsee olla helluntailainen, ja [--] samaistutko sä siihen joukkoon, pystytkö sä sanomaan et sä olet helluntailainen niinku nämä muutkin?

V: Mä pystyn kyl sanomaan, et mä oon helluntailainen, ja sit varmaan tulee oleen, mun tulevaisuudessani mun kirkkokuntani. Mutta tota ... aa ... mä en ehkä kaikissa asioissa oo ihan samaa mieltä, näissä, mun mielestä helluntalaisilla olis muutenki aika vähän tarkistaa kaikkia juttuja. Ja, ei korjata niinku, jollain tavalla, niinku kattoo niinku tähän aikaan ne kaikki asiat, ne argumentit, mitä meillä nyt on, ja minkä puolesta me ollaan hirveen kiihko, kiihkosasti taisteltu. [-- ] En tiedä jos mä olisin tullu pystymättästä uskoon, niin oisinko hellari, mut kyl mä helluntaseurakunnas tunnen itteni enemmän olevani niinku kotonani ku missään muualla. Et kyl ne niinku ne uskontunnustus, jos meil nyt on, tän ajan, ei se nyt oo virallinen uskontunnustus, mutta ne asiat mitkä me pidetään tärkeinä, ni kyl ne on mullakin, mä voin ihan yhtyä tähän uskontunnustukseen. (TTM-01-023.)<sup>70</sup>

Helluntailaisuuden marginaaliaseman vaikutusta tiedustellessani kokemukset olivat positiivisia tai neutraaleja. Kysymystä käsiteltiin yhdessä kristittyden pohdinnan kanssa: kun uskovaisia on muutenkin Suomessa vähemmistö kansasta, niin helluntailaisuuden marginaaliutta ei koettu negatiivisena kokemuksena. Vaikka itseä ei ensimmäiseksi esitelty helluntailaiseksi, nähtiin evankelioinnissa helluntailaisuuden marginaalius ja vähempi tunnettavuus positiivisena keskustelunavaajana. Tämä positiivinen kokemus liittyi luonnollisesti henkilöihin, jotka olivat helluntailaisuudestaan puhuneet. Toiset taas eivät sitä halunneet esille tuoda, jolloin ulkopuolisten suhtautumista käsiteltiin mielikuvien ja tilanteiden kautta, jossa nämä eivät tienneet henkilön vakaumuksesta. Vaikka helluntailaisiin suhtaudutaan Suomessa perinteisesti vain hiukan jehovan todistajia paremmin, ei haastatelluilla ollut negatiivisia kokemuksia ulkopuolisten suhtautumisesta. Enemmän he itse kritisoivat, tai toivat esille vierastamiaan esimerkkejä.

Yksi haastateltava (TTM-01-026) pohti myös, vastaako hänen nykyinen helluntaikänsä, pitkän opiskeluajan jälkeen, sitä todellisuutta, minkä hän seurakunnissa tulisi kohtaamaan. Kysymys ei tullut esille muiden haastateltavien kohdalla, mutta on mielenkiintoinen, eikä vähiten opistolaisille itselleen. Ylipäätään odotus tulevaisuudesta ja seurakuntayhteydestä oli kuitenkin positiivinen, vaikka eriävien mielipiteiden ja persoonallisuuksien todellisuus tiedostettiin.

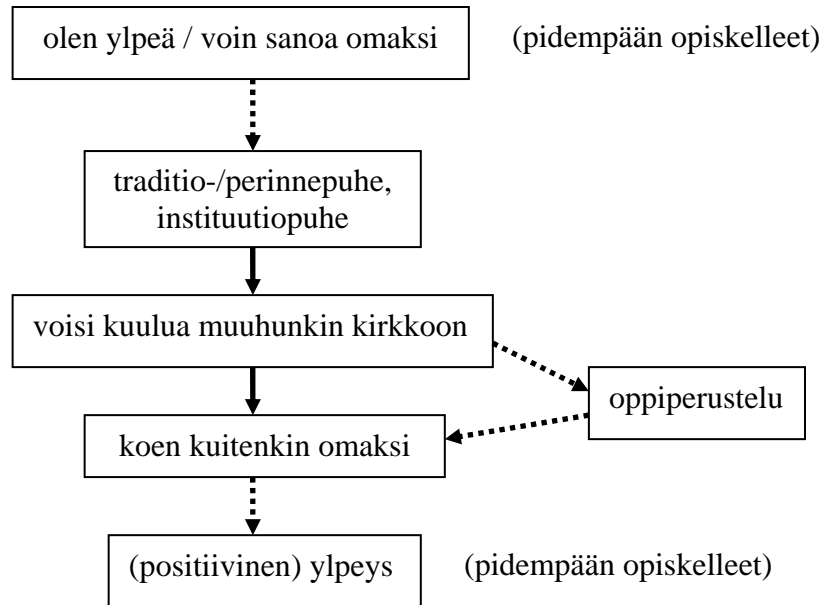
H: Mitä sulle sitten itelle taas henkilökohtaisesti merkitsee olla helluntalainen, mitä merkitsee helluntailaisuus, ja sitten kun sä katsot toisia helluntalaisia myös omassa seurakunnassa myös niin pystytkö sä samaistumaan mitä he edustavat niihin helluntalaisiin?

---

<sup>70</sup> Pystymättästä uskoon tulemisella tarkoitetaan kääntymistä, jossa yksilöllä ei ole mitään (tai äärimmäisen vähän) aiempaa uskonnollista taustaa itsellä tai omassa suvussa.

V: Hyvä kysymys, mä oon niinku, sanotaan et mä oon kasvanu tavallaan täs kulttuuris sisällä, et mä koen sen niinku, vähän niinku verenperintönä suurinpiirtein, et se on niinku [--] mä oon kauhulla oottanu sitä hetkeä ku mä täältä opistolta meen oikeeseen seurakuntaelämään, ku mä oon täällä tottunu semmoseen, miten mä sanosin, jos tää miten tää täällä opistolla on, tietyllä tavalla edustas helluntalaisuutta ni mä voisin tietyllä tavalla sitoutuu siihen, niinku avoimuuteen, semmoseen niinku, tarkoitan, et pitää pystyä puhumaan asioista niinku asioina. Ku sä meet helluntaseurakuntaan niin mul on kokemus et ku, puhutaan asioista niin kaikki vetää herneensä nenään ja kaikki vaan huutaa toistensa ohi korvien eikä, ei oo semmosta, ei pystytä keskusteleen asioista, ei oo semmosta keskustelukulttuuria. [--] (TTM-01-026.)

Esitän seuraavassa metakertomuksen helluntailaisesta identiteetistä. Huomioitavaa siinä on eri vuosikurssien välinen ero identiteettitietoudessa. Katkoviivat kuvaavat mahdollisia variaatioita. Identiteettipuheen yleistettävyydestä koko helluntailaisuuteen ei luonnollisesti voida paljoa sanoa ilman jatkotutkimuksia, mutta todennäköistä on jonkinasteinen ero vanhemman ja nuoremman polven välillä, koska aiemmin helluntailaisten suhtautuminen muihin kirkkokuntiin ei ole ollut niin suopeaa kuin nykyään. Identiteettipuhetta voidaan kutsua suomalaistuneeksi ja sovinnaituneeksi puheeksi. Aiemman jyrkän vastakkainasettelun sijaan muutkin kirkkokunnat nähdään käytännössä tasavertaisina, jolloin niihin voidaan suhtautua positiivisesti. Suomalaista puhetta kuvastaa oman kirkkokunnan merkityksen vähättely, vaikka siihen lopulta sitoudutaan. Kerrontaan saattaa vaikuttaa myös halu tehdä pesäeroa historiallisiin vastakkainasetteluihin ja helluntailaisuuden esilletuominen suvaitsevana muita kirkkokuntia kohtaan. Päällimmäisinä kertomiselementteinä kirkkokuntavalinnassa olivat kuitenkin henkilökohtaiset sitoutumiset ja valinnat.



Kaavio 5. Helluntailaisen identiteetin metanarratiivi

#### 4.7 Jumalasta puhuminen

Jumala on hyvin olennainen osa kristinuskkoa. Siksi oli luonnollista kysyä ja puhua myös jumalasta ja kertojien suhteesta jumalaan. Jumalan käsite on usein abstrakti ja arkikokemukseen nähden erilainen, outo. Miksi ihmiset uskovat näkymättömän ja kaikkialla läsnäolevan jumalan olemassaoloon ilman konkreettista kosketusta? Uskonntutkijoista esimerkiksi Pascal Boyer (2001/2007) on osoittanut, ettei uskomisen ole luonnotonta ja epänormaalia, vaan ihmisen toiminnalle ominaista ja ymmärrettävää. Jotta ihminen pitäisi jotain totena, ei hänellä tarvitse tietää täyttä selostusta asian metafysisestä järjestelmästä. Uskonnollisissa käsitteissä on sekä jotain tuttua, että jotain provokatiivista, joka kuitenkin pysyy kyseisen kulttuurin ja perinteen käsitejärjestelmässä ymmärrettävänä. Esimerkiksi jumalia tehdään ymmärrettävämmäksi attribuoimalla niille inhimillisiä ominaisuuksia; uskonnossa voidaan puhua jumalan kädestä, vaikka jumalaa pidetään ruumiittomana. Vastaavasti poikkeuksellisia asioita voidaan selittää jumalan teoiksi, ilman että sitä edeltäisi perinpohjainen tutkiminen, onko näin tapahtunut. Kulttuuriset mallit ohjaavat ensimmäisiä tulkintoja tapahtumista, ja sisäistettyinä ne toimivat käyvinä selityksinä, kunnes joku kyseenalaistaa ne. Tällöinkin niiden elinvoima on vielä olemassa. Kulttuuriset mallit jumalasta ja yliluonnollisista olioista ja tapahtumista ovat tarttuvia,

koska ne tarjoavat samalla jotain tuttua ja herättävää. Tällä ei ole tarkoitus poisselittää jumalaa, vaan esittää, kuinka jumalasta kertominen toimii, sekä miten merkitykset ja selitykset välittyvät, sosiaalisessa ympäristössä.

Aloitin jumalapuheen tutkimisen kysymällä, mitä vastaajalle tuli sanasta jumala mieleen, millainen kuva jumalasta haastatelluilla oli. Sen lisäksi pyysin kuvailemaan omaa suhdetta jumalaan. Aiheen abstraktius näkyi kerronnassa selkeästi. Hyviä muotoja ja kertomuksia haettiin, jotta luotaisiin tyydyttävä kertomus jumalasta. Kuten H. Porter Abbott (2003) totesi evoluution perustelemisesta<sup>71</sup>, näkymättömien, abstraktien ja monimutkaisten käsitteiden ja olioiden esittämisessä ja perustelemisessä käytetään usein narratiivista ilmaisua. Abstraktille asialle pyritään rakentamaan tarina, kiinnekohta konkreettiseen elämään. Haastatteluaineistossa tämä käy ilmi kun jumalasta kerrotaan paitsi tämän olemusten kuvausten, myös tekojen ja toiminnan kautta.

Mulle tulee mieleen [jumalasta], mm, rakkaus tietenkin et jumala on rakastava. Mutta sitte myös tulee mieleen pyhyys, et niinku, ettei, et ei oo niinku yhdentekevää et ku, et jumala on myös pyhyys et on myös se tuomio, et jumala niinku kattoo että, et ei, tai et ei voi elää silleen miten tykkää ja, et, et niinku... Mut kuitenkin silleen et, ja mitä tulee jumalasta mieleen ni tulee silleen et sillä on niinku kaikki hanskassa, et, et semmonen oikeudenmukaisuus, vaikka monesti musta tuntuu et joku ei oo oikein, mut sit mä tiedän kuitenkin ni sen et, voin luottaa siihen et jumala on se joka tietää mikä on niinku oikein ja mikä on parasta. Et niinku... Ja turva, no turvallisuus on se, et mul on esimerkiks omassa elämässä ollu sellasia läheis, läheisten niinku, tavallaan niinku läheisten kautta, että on ollu semmosia kriisejä et läheiset niinku omassaki perheessä, et, jotenki seki et jos sanotaan jumala, niin, mitä siitä tulee mieleen ni on sen kautta et on sellanen, on myöskin mahdollisuus ja on semmonen, no se turvallisuus on aik, ja turva, on aika iso asia ja sitten... (TTM-01-025.)

No se on aika kärsivällinen, sit se on huumorintajunen, se sietää tosi paljon, en tiedä, semmonen hyvä... Vaikka ite luulee et se joskus rankasee jostain asiasta niin ei se niin tee vaan itte siinä möhlii siinä vaiheessa ku... Sit se antaa anteeks ku on mennä kiukuttelemaan ja kumminkin antaa kaikkea hyvää vaikkei ansaitsiskaan. (TTM-01-011a.)

Pelkkien attribuuttien avulla määritely, oppirakenteiden jumala, jäisi yksilöille etäiseksi, ellei tätä nivottaisi muuhun elämään ja konkretiaan. Samoin päättelee Kaisa M. Kouri oman tutkimusaineistonsa perusteella: ”Käytännön elämässä ajattelu perustuukin konkreettisiin kokemuksiin, tähtää käytännön tehokkuuteen eikä pyri luomaan yleisiä teorioita” (Kouri 2008, 170). Uskosta kertomisen perinteisiin kuuluu helluntailaisuudessa olennaisena osana omista kokemuksista kertominen, johon

---

<sup>71</sup> Katso tarkemmin kohdasta 2.3.1.

kuuluvat erityisesti ne kokemukset jotka on koettu jumalan teoiksi, vaikutukseksi tai johdatukseksi<sup>72</sup>. Kuten aiemmin olen jo todennut, narratiivit tunteita sisältävistä kokemuksista ovat suosittuja ja tarttuvia. Siitä johtuen on uskonnollisen yhteisön jäsenille myös edullista kertoa jumalasta kokemuksiansa avulla – sen tosiasian lisäksi että juuri vaikuttavista kokemuksista (mistä tahansa sellaisista) muodostetaan narratiiveja automaattisesti ja niitä halutaan välittää.

H: Entä minkälainen näkemys sulla on jumalasta, joku sanoo sanan jumala niin mitä sulle tulee silloin mieleen?

V: [--] Ja turva, no turvallisuus on se, et mul on esimerkiksi omassa elämässä ollu sellasia läheis, läheisten niinku, tavallaan niinku läheisten kautta, että on ollu semmosia kriisejä et läheiset niinku omassaki perheessä, et, jotenki seki et jos sanotaan jumala, niin, mitä siitä tulee mieleen ni on sen kautta et on sellanen, on myöskin mahdollisuus ja on semmonen, no se turvallisuus on aik, ja turva, on aika iso asia ja sitten... (TTM-10-025.)

Jumalasta puhuminen aloitettiin fraasilla, jota syvennettiin ja avattiin. Kerronnassa käytettiin muutenkin paljon fraaseja oman elämän esimerkkien ja kertomusten ohella. Fraasit ovat osa jokaista kieltä, ja uskonnollisessa kielenkäytössä ne ovat selkeitä, koska länsimaissa ympäröivän maailman kieli on eriytynyt uskonnollisesta kielenkäytöstä huomattavasti. Vakiintuneet lauseet ja sanonnat voivat olla niin sosiaalisesti alusta asti rakennettuja, kuin poimintoja Raamatusta. Raamatun lainauksilla haetaan myös valmiita muotoja kertomaan itselle näkymättömästä asiasta. Merkillepantavaa kuitenkin on, että muita aiheita käsiteltäessä haastatellut eivät käyttäneet läheskään niin paljon vakiintuneita lauseita ja sanamuotoja. Olen seuraavasta haastattelupätkästä lihavoanut joitakin fraaseja.

H: [--] Miten sä näet jumalan, mikä näkemys, minkälainen jumala sulla on?

V: Et minkälainen jumala mulla on? Joo. **Jumala on rakkaus** ja, ja kyllä se varmasti semmonenkin homma on että ne kokemuksetkin jollain tavalla muokkaa sitä jumalakuva, mut kai jumalakuvan pitäis lähtee siitä että mitä Raamatussa sanotaan jumalasta, että, sen perusteella luoda, ne kokemuksetkin saattaa viedä harhaan ja se omantunnonkin ääni, mut mikä mulla on niin se on siitä et jumala on tosiaan rakkaus. Hän rakastaa ihmisiä, ja jumala on myös **jumala joka vihaa syntiä mutta rakastaa syntisiä**, ja niinku Jeesushan sano että **kuka on nähny minut on nähny isän**, että ku me luetaan Raamatusta **Jeesuksesta niin me saadaan nähä myös minkälainen on isä jumala**. (TTM-01-013b<sup>73</sup>.)

<sup>72</sup> Katso johdatus-käsitteestä myös Tuija Hovin tutkimus uskonliikkeen jäsenten kerronnasta (Hovi 2007, 139–185).

<sup>73</sup> Lihavointi fraasien havainnollistamiseksi on peräisin tutkijalta.

Kysymykset omasta jumalasuhteesta ja jumalan toiminnasta tuottivat esimerkkijohtoisia kertomuksia. Johdatuskertomukset ja isäsuhteen/rakkaussuhteen pohtiminen olivat yleisiä muotoja, joiden kautta niistä kerrottiin.

H: Minkälaisena sä näet Jumalan, mitä sulle tulee mieleen sanasta Jumala?

V: No nykyään mulle tulee mieleen että Jumala on sellanen tosi rakastava isä ja joka haluaa meille pelkästään hyvää, mutta joka välillä kuitenkin sallii meille jotain pahaa koska hän haluaa opettaa sen kautta meille jotain hyvää.

H: Sanoit että nykyään, mitä sitten aiemmin?

V: No aiemmin mä ehkä ajattelin, no en ajatellu niin, pidin Jumalaa, tai Jumala oli mulle aika sellanen etäinen. Niinku se masennus liittyy just mun isäsuhteeseen, niin ei osannu kuvitella Jumalaa isänä, mutta sitten kun kävi sen oman prosessinsa niin löys sen Jumalan niinku isäominaisuuden. (TTM-01-015a.)

H: Entä miten sä kuvailisit sun suhdetta jumalaan?

V: No tota, se on lähentyny, tosi paljon siitä mitä se on ollu joskus kolme vuotta sitten. Ja, tavallaan semmonen armo, että, et se vaik mä oon mikä mä oon persoonana, ja semmonen vähä vilkas, niin sit jumala on tehny musta sellasen. Sen mä oon ymmärtäny et, että, et jumala on tehny musta just tälläsen, et ei se olis halunnu tehdä musta toisenlaista. Ja se on kyllä tiänny mitä se on tehny sitte. Ja se on sitte... Kyl meil on jumalan kanssa läheinen suhde... (hiljasta naurua)

H: Entä kun sä uskot jumalaan, niin näkykö jumala maailmassa, näkykö jumalan teot ympärillä?

V: Näkyy kyllä. Ja tota, sitä ku on pohtinu täällä, ku on apologetiikkaa lukenu ni, tota, ja just näitä kaikkia argumentteja evoluutiosta ja näin, ni kyl se niinku, ihan erillä tavalla on alkanu kattoo, luontoo ja kaikkee niinku, et kyl se niinku... Oikeestaan se jumala ja jumalan teot se näkyy, näkyy kyllä koko ajan mun elämässä ja, ihan ihmeellistä, vaikka itte ei välillä yhtään oo uskollinen jumalalle ja sillai unohtaaki rukoilla ja tuntuu et joskus menee sillai ettei jaksu lukea Raamattua tai rukoilla, niin silti jumala, ihmisten kautta, jonku tapahtumien kautta, kyllä se jumala näyttää sen olemassaolonsa mulle, ja mul on sellanen varmuus kyllä ... koko ajan siitä et jumala on mun elämässä, vaik itte ei jaksais tehdä sille asialle mitään... (TTM-01-023.)

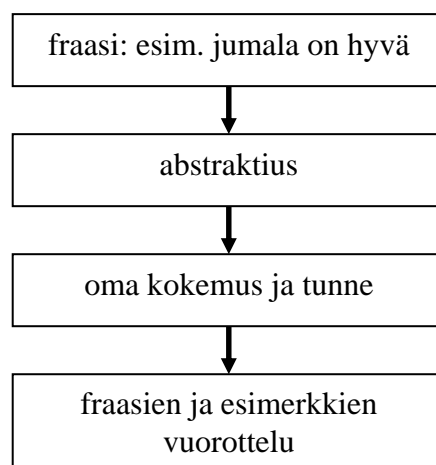
[--] se on suhteellisen läheinen suhde, sellanen niinku rakkaussuhde, että se ei oo sellanen väkinäinen, että mä niinku pelosta käsin palvelisin jumalaa tai, jotenkin niinku huonoista motiiveista, että vaan että mul on sellanen sisäinen halu niinku palvella jumalaa ja käytännössä niin on niinku että, niin haluan niinku rukoilla ja, ja ja ettiä jumalaa ja opiskella Raamattua [--] (TTM-01-016b.)

Jumalaa ei käsitelty lainkaan negatiivisten esimerkkien tai vasta-argumenttien käsittelemisen kautta. Tämä erosi selkeästi itseä koskevasta puheesta. Positiivinen käsittely heijastaa luonnollisesti uskoa täydelliseen ja hyvään jumalaan, mutta huomioitavaa on, ettei kerronnassa esitetty lainkaan vasta-argumentteja, joiden kumoamisen kautta jumalaa olisi lähestytty.



Vaikka jumalasta puhuttaessa turvauduttiin välillä abstrakteihin, opittuihin lauseisiin ja määritelmiin, eivät ne olleet haastateltaville riittäviä, jotta he olisivat olleet tyytyväisiä kerrontaansa. Abstraktit määreet vaativat konkreettisempaa sidettä arkeen ja arkikerrontaan, mikä on ihmisajattelulle luonnollista. Samoin on havainnut muun muassa Kaisa M. Kouri haastatellessaan Helsingin yliopiston teologisen tiedekunnan opiskelijoita. Jumalasta kertovien määreiden ja attribuuttien valinta kerronnassa on myös riippuvaista kontekstista ja kulloisestakin tarpeesta. Oppilauseiden jumala ei ole kerronnassa käytännöllinen, ellei määreitä voida soveltaa ymmärrettävällä ja sopivalla tavalla. (Kouri 2008.)

Jumalapuheesta ei ole muodostettavissa yhtä monimutkaista metanarratiivia kuin muista, mutta yhtenäisyyden vuoksi esitän seuraavassa lyhyen kaavion mahdollisesta rakenteesta. Fraasien runsaus johtui varmasti osittain myös siitä tosiasiasta, että haastateltavat opiskelivat helluntailaisessa opistossa teologiaa, jolloin heidän päivittäiseen symbolimaailmaansa kuului monia lauseita ja määritelmiä jumalasta ja kristinuskosta.



Kaavio 6. Jumalametanarratiivi

#### **4.8 Ristin Voitto -lehtien todistuskertomukset**

Ristin Voiton ensimmäisistä numeroista lähtien henkilökohtaiset kertomukset olivat osa julkista kuvaa helluntailaisuudesta. Kirjoitetut todistuskertomukset eroavat muodoltaan niin puhutuista todistuksista, kuin vapaasta uskosta kertomisesta, mikä täytyy analyysin yhteenvedossa huomioida. Kirjoitettaessa aikaa on käytettävissä enemmän, jolloin tekstiä voidaan korjata. Ensimmäisten Ristin Voiton numeroiden kohdalla kirjallinen ilmaisu ei kuitenkaan ollut vielä tuttua, minkä johdosta on syytä epäillä näiden kertomusten läheistä suhdetta suulliseen traditioon. Joka tapauksessa käsittelen kertomuksia vain pääpiirteiden kautta, verraten yhteenvedossa kerronnan elementtien vaihtuvuutta tai muuttumista historian kuluessa.

Valitsin Ristin Voiton henkilökohtaisista kertomuksista kaksi vuoden 1918 ensimmäisestä numerosta ja kaksi vuoden 1920 toisesta numerosta. Saman numeron kertomukset muistuttivat rakenteeltaan toisiaan, mutta vuoden 1918 kertomukset olivat muodoltaan jäsennellympiä ja pidempiä, kun taas vuoden 1920 kertomukset olivat lyhyempiä ja muistuttivat enemmän suullista esitystä.

Suurin ero lehtien numerojen välillä johtuu perspektiivistä ja rajauksesta: 1918 kertomukset ovat aktiivisia kertomuksia jumalan toiminnasta, etenkin menneessä, kun 1920 kertomukset muistuttavat kiitoskirjeitä Jumalalle siitä mitä hän on tehnyt, etenkin kääntymyksen jälkeen. Muuten niissä on havaittavissa samoja piirteitä. Jumala on aktiivinen toimija, joka johdattaa kohti pelastusta ja onnea. Jumalan toimintaa kuvataan voimakkailla ja tarkoilla ilmaisuilla: olin juuri vajoamaisillani, juuri näin täytyi sen tapahtua. Elämä ilman jumalaa kuvataan onnettomaksi: ilman sitä ei täyttä onnea voi saada.

Elämän vaikeudet kuuluivat kirjoittajien kerronnassa 'tähän aikaan'<sup>74</sup>. Niiden alkuperät ovat kertomuksissa yleensä synti (tai oma vastustus), Jumala (joka koettelee tai kasvattaa) sekä Saatana. Ihminen jää kertomuksissa pieneen rooliin, korkeintaan hän saa aikaan väriä tekoja, joita jälkeenpäin kadutaan. Jumalan armo ja hyvyys nousevat tätäkin vasten merkittäviksi teemoiksi, koska ilman niitä ei kertomusten ihminen pärjäisi. Toiset ihmiset, kristityt, saavat nekin suuremman roolin ihmisen kääntymisessä. Heidän rukoillessaan kertojakin on lopulta kyennyt vastaanottamaan jumalan lahjoja. Helluntailaisuuden muodostumisessa pinnalla ollut

---

<sup>74</sup> Aika maailmassa, ennen kuolemaa ja taivasta.

lopunaikojen korostus näkyy myös kertomuksissa. Jeesus tulee pian viemään lepoon, ja lukijaa kehoitetaan tekemään ratkaisunsa pian, koska kohta voi olla myöhäistä.

Ihmisen pienuus ja jumalan suuruus olivat kertomuksien kantava idea. Näiden lisäksi kertomusten funktiona oli selvästi kehottaa lukijoita kääntymykseen, tai syventämään suhdettaan jumalaan. Siinä ne yhtyvät suulliseen todistamisperinteeseen, tai kenties ne olisi ymmärrettävä perinteen ensimmäisiksi ilmentymisiksi.

Esitän seuraavassa kertomukset pelkistetyssä muodossa. Kertomukset etenivät selkeästi, kertojan kerratessa oman pienuuden ja syntisyyden löytämistä, mitä seurasi vapaus ja kiitos jumalalle. Lopuksi annettiin kehoitus lukijoille. Vertaan kertomuksia nykykerrontaan enemmän yhteenvedossa.

1918 a

(Otsikko: Kuinka Herra pelasti)

Olin kulkemassa perikatoa kohden.

Herra ilmestyi.

En ottanut vastaan.

Niin täytyi Herran koetella.

Murhe painoi.

Yöllä kuulin Herran kutsuvan.

Mutta maailma pelotti.

Kuinka voi uskova kestää?

Sisar todisti Herran rakkaudesta.

Omatunnon tuli syttyä.

Herra lähetti veljiä luokse.

He rukoilivat puolestani.

Silloin sain rukoiltua.

Sydämessä syttyi ilo.

Pitkittämisen vuoksi omaiset eivät pelastuneet.

Olisin voinut paljon enemmän.

En voi iloita siitä.

Pyydän: älkää jättäkö ratkaisua myöhemmäksi.

Aika voi kulua umpeen.

Tartu kiinni elämään.

Kiitos olkoon jumalalle.

1918 b

(Otsikko: Toinen veli todistaa)

Jumala herätti armossaan.

Olin synnin unessa.

Olin lapsuudesta herätetty.

Luisuin pois uskosta.

Olin jumalan kieltäjä.

Yksinäisyydessä järkkäsi mielen rauha.

Tutustuin toveriin joka puhui uskonnosta.

Toveri kirjoitti tulleen uskoon.

Hänen elämänsä oli nyt onnellista.

Tämä oli outo yllätys.

Tunsin että hän on onnellinen, minä onneton.

Kirjeet leikkasivat sydänjuuria myöten.

Rukoilin: Herra pelasta minut.

Luin että täytyy tulla tuntemaan syntinsä.

Rukoilin että saisin sen.

Kiitos jumalalle, hän kuuli.

Olin kovissa synnintuskissa.

Koetin tuskani salata.

Kunnes täytyi avautua.

Kiitos vapautuksesta.

Olin ajatellut uskoon tulevani toisin.

Näin täytyi tapahtua.

Monesti Saatana on yrittänyt ryöstää onnen.

Jeesus on aina rientänyt avuksi.

Nuori, joka kuljet maailmassa: palaja!

Olen katunut, että kuljin ilman jumalaa.

Kehotus: käy Jeesuksen luo.

1920 a

Jumalan iankaikkinen rauha! (tervehdys)

On suloista kuulua Jeesuksen joukkoon.

Matka tuntuu pitkältä ja väsyttävältä.

Mutta Jeesus johdattaa vesilähteille.

Tahtoisin kokonaan kuulua hänelle.

Hän on pelastanut minut.

Kuinka suloista on ylistää uusilla kielillä.

En vaihtaisi onneani.

Kannattaa taistella ja etsiä niin kauan kuin on  
aikaa.

Saamme pilkkaa ja ylenkatsetta.

Jeesuskin kulki pilkattuna ja hylättynä.

Hän voitti.

On suuri armo, että saa kulkea samoin.

Kärsin pitkällisestä taudista.

Jumalan vitsa lepää raskaana ylläni.

Uskon, että hän noutaa kotiin.

Silloin päättyy vaivat.

Halleluja.

Jumalan siunausta ja rauhaa. (lopetus)

1920 b

Armoa ja rauhaa. (tervehdys)

Ei mikään ole ihanampaa kuin saada synnit  
anteeksi.

Tahtoisin sanoa: rientäkää ristin juurelle.

Jeesus ottaa vastaan syntisiä.

Varma on ettet täyttä rauhaa saa ennen kuin olet  
Jeesuksen oma.

Olin juuri vajoamaisillani syvälle liejuun.

Jeesus nosti kalliolle.

Sain astua kasteelle.

Kiitos Karitsalle.

Uskon saavani henkikasteen.

Silloin vasta on iloni täydellinen.

Saakoon jumala puhdistaa ja virvoittaa, että  
kestämme.

Hän vie vihreille niityille ja vetten tykö.

Kiitos, Halleluja.

Amen. (lopetus)

## 4.9 Kokousäänitteet Turun Helluntaiseurakunnasta

Helluntaiseurakunnissa on harjoitettu tilaisuuksien äänittämistä jo useamman vuosikymmenen ajan. Äänitteitä on sekä jaettu ilmaiseksi, että myyty kokouksien ja juhlien yhteydessä. Yksi syy äänitysten tekemiseen ja kasettien (nykyään cd-levyjen) levittämiseen on ollut evankeliointi. Toinen on saarnojen opetusten välittäminen. Evankelioimisen vuoksi myös erityiset evankelointikokoukset (perinteisesti sunnuntai- tai lauantai-iltana) on äänitetty. Näissä tilaisuuksissa on myös esitetty paljon henkilökohtaisia todistuksia, minkä lisäksi musiikki ja vetoava saarna ovat pääosissa. Todistamisperinne onkin pitkälti säilynyt vahvana näiden evankelointikokousten kautta. Nykyään viikottaiset evankelointikokoukset eivät ole niin yleisiä, kuin aiemmin, minkä johdosta todistamisperinne ei ole yhtä yhtenäistä ja selkeää, vaikkakin vielä olemassa olevaa.

Tähän tutkimukseen otin mukaan neljä todistuspuheenvuoroa Turun Helluntaiseurakunnan sunnuntaisista Iltakokouksista (evankelointikokoukset) vuosilta 1981, 1982 ja 1984. Todistukset olivat selvästi evankelioimispuheiksi tarkoitettuja. Yksi merkittävin piirre oli pelastumisen painotus: kristillisyyden ja uskomisen ei ollut puhujien kerronnassa riittävä, ihmisen piti olla pelastettu, jumalan pelastama. Tämä teema toistui myös omissa haastatteluissa, mutta hieman toisella tavalla. Vastakohtaterminä ei haastatteluissa ollut kristitty ja pelastettu, vaan kristitty ja uskovainen. Molemmissa toistuu kuitenkin sama idea: pelkkä ulkoinen kristillisyyden ei riitä.

Kerronnat rakentuivat erittäin selvän suomalaisen itsensä vähättelyn sekä luterilaisen syntisyyspuheen ympärille. Pelastettu-termin lisäksi armo ja armosta pelastuminen olivat puheen kantavia termejä. Kerronnan eteneminen noudatti jokseenkin samaa kaavaa, kuin 60 vuotta vanhemmissa Ristin Voiton todistuksissa. Kertoja puhuu ensin luisumisestaan pois, tai elämästään kaukana jumalasta. Oman syntielämän sekä siihen heräämisen kautta päästään tilanteisiin, jossa jumala kutsuu – itse tai henkilöiden välityksellä – ihmistä, joka kääntymisen koettuaan kokee vapautuneensa. Uutta elämää keuhuttiin ja verrattiin vanhaan, minkä jälkeen seurasi kehoitus kuulijoille.

Erona Ristin Voiton kertomuksiin, todistuspuheenvuoroissa ei mainittu eskatologisia teemoja lainkaan. Tämä on huomionarvoista, koska etenkin 1970-lukua ja 1980-luvun alkua pidetään suomalaisessa helluntailaisuudessa eskatologisuuspuherikkaana aikakautena. Monet ovat jälkepäin muistelleet lopun ajoilla pelottelujen

runsausta. Jeesuksen tulemisesta puhuttiin paljon ja aiheeseen liittyviä kirjoja julkaistiin runsaasti. Ehkä otokseni oli poikkeus tänä aikakautena, tai sitten eskatologiset teemat jätettiin saarnoihin.

Seuraavassa esitän todistukset pelkistetyssä muodossaan. Todistusmuodot noudattivat samoja uomia, mikä kertoo todistamisperinteen vahvuudesta tuona aikana. Samanlaista yhtenäisyyttä ei enää haastatteluissani esiintynyt.

**Mies 1.**

Kuljin maailmassa uskovaisena  
Tietysti olin lapsena uskovainen  
Olen tullut epäluuloiseksi lapsiuskoon  
Lapsiushko voi olla auktoriteettiin perustuva  
Luisuin kauas  
Herran piti ottaa puhutteluun  
Herra ilmoitti: olet uskossa, mutta et pelastunut  
Evankeliumin tärkein sanoma on pelastuksen  
sanoma

**Mies 2.**

Todistus-tilanteen paradoksaalisuus, oman kyvyn  
kyseenalaistaminen  
Raamattu: jumalan Pyhä Henki todistaa  
Minäkin olen saanut sen todistuksen  
Jumala todistaa, en itse samanlaista todistusta voi  
antaa  
Jumala on todistukseksi antanut iankaikkisen  
elämän  
Ennen uskoontuloa keräsin maallista kunniaa:  
todistuksia  
Kilpailu – todistusten etsintä – oli stressaavaa  
elämää  
Maallisen elämän esitteleminen  
Elämäni miettiessä rupesin juttelemaan jumalalle  
Jumala puhui konkreettisesti  
Epäily tilanteen todellisuudesta  
Uskoontulo (sivuttiin lyhyesti)  
Nyt saan soittaa jumalan kunniaksi  
Jumala on antanut lahjan ja haluan käyttää sitä  
Halu välittää jotain jumalalta

Kehotus ottaa jumalan kutsu vastaan

**Mies 3.**

Tervehdys  
Viittaus television keskusteluohjelmaan  
Ohjelman ateistin mielipiteiden tuttuus omasta  
elämästä  
Lapsuus ateistiperheessä – omaksuin opetuksen  
Uskoin, että uskovaisuus on herkkäuskoisuutta  
Oma vähättely  
Vanhan kaveripiirin karut kohtalot pysäyttivät  
Syntielämästä puhuminen – alamäki-puhe  
Sisareni pyysi helluntailaisten kokoukseen  
En ollut kiinnostunut, enkä ymmärtänyt  
Puheen lopussa kysyttiin halua  
elämänmuutokseen  
Meinasin itkeä kysymyksen kuultua  
Läksin pois  
Nyt ymmärrän kokemuksen Jeesuksen kutsuksi  
Järki sanoi: sinne ei enää passaa mennä  
Halu oli mennä  
Samaan aikaan vaimoni tuli uskoon  
Lopulta annoin periksi ja menin kokoukseen  
Sinä iltana tulin jälleen synnintuntoon  
Rukoilin – halu muutokseen  
Kyllä elämä muuttui  
Tällaista se on ollut nyt kuusi vuotta  
Päivääkään en vaihtaisi pois  
Kiitos Jeesukselle

**Nainen 1.**

Viittaus lauluun: Jeesus maksoi synnit ja loi  
puhtaan mielen  
Se on totta minunkin kohdallani  
Olen saanut synnit anteeksi ja saan olla tänään  
pelastettu, jumalan lapsi  
Reilu kaksi vuotta sitten sain tulla Jeesuksen  
luokse  
Jeesus otti pois taakat, jotka oli painanut  
Sain armosta pelastua, omilla teoilla ei mitään  
tekemistä sen kanssa  
Jeesus on tehnyt kaiken täydellisesti, siihen ei ole  
lisäämistä

Raamattu: armosta te olette pelastetut  
Isän kuoleman kokemuksen yhteydessä huusin:  
jumala ilmesty  
Kului yhdeksän kuukautta, niin sain kohdata  
uskovan  
Hän kertoi, että voin saada saman rauhan mitä  
hänellä oli  
Olen saanut Jeesuksen seurassa kokea paljon  
Kaikkien murheiden ja ilojen keskellä saan iloita:  
olen jumalan lapsi, eikä hän minua jätä  
Lopetus: Amen

## 5 Yhteenveto

Haastatteluissani tutkin helluntailaisopiskelijoiden puhetta heidän uskostaan psykologisen narratiivisen tutkimuksen keinoin, sosiaalisen konstruktionismin näkökulmasta. Kerronnassa oli havaittavissa selviä konstruktionistisia aineksia, vaikka yhtenäiskulttuurin paine ei (helluntailaisuudessakaan) ole enää niin vahva kuin aiemmin. Myös muutokset aiempaan helluntailaiseen puheeseen saatiin puheista esille, kun niitä peilattiin vertailuaineistoon. Diskurssit ovat muuttuneet ja heijastavat nykyäänkin niin ulkopuolisia kuin ryhmän sisäisiä kehityksiä. Näin helluntailaisuuden sosiaalinen ja diskursiivinen rakentuminen hahmottui entisestään ja sai todistusta empiirisestä aineistosta.

Muodostan aineiston analyysin pohjalta – verraten niitä luvussa kolme esittämäni materiaaliin sekä lehtien ja äänitteiden todistuksiin – yhteenvedon tuloksista, jäsentäen ne tutkimuskysymysten mukaan. Ensiksi hahmotan helluntailaisopiskelijoiden kerrontaa yleensä, miten se haastatteluissa ilmeni. Yksityiskohtaisemmat selvitykset olen esittänyt edellisessä luvussa, josta ne ovat luettavissa. Seuraavaksi paikallistan mahdollisia muutoksia niin informanttien omassa puheessa opistoaikana, kuin helluntailaisessa puheessa verrattuna kokousäänitteisiin ja lehtitodistuksiin aiemmilta vuosikymmeniltä. Viimeiseksi pohdin, kuinka suomalaisena helluntailaisuus ja opiskelijoiden helluntailainen puhe näyttäytyy; eli mitä elementtejä liikkeessä ja kerronnassa löytyy, jotka viittaisivat liikkeen maastoutumiseen suomalaisuuteen ja suomalaiseen uskonnolliseen kenttään.

### 5.1 Puhe uskosta

Selvä tunnuspiirre opiskelijoiden kerronnassa oli normaaliuspuheen ja yläkäsitteiden yleisyys. Elämän vaikeus- ja uskon epäilypuheetkin voidaan nähdä normaaliuspuhetta korostavina ja tukevinä elementteinä helluntailaisessa puheessa. Samalla ne liittävät kerrontaa suomalaisuuteen ja luterilaiseen perinteeseen sekä protestanttiseen teologiaan. Normaaliuden ja vaatimattomien määrittelyjen lisäksi yläkäsitteitä suosittiin myös itsensä identifioimisessa sosiaalisiin viiteryhmiin. Opiskelijat identifioivat itsensä ensisijaisesti kristityiksi. Tätä seurasi myöhemmin tarkennuksia ja lisämääreitä, mutta puheessaan he halusivat silti käyttää maltillisempia ja laajempia käsitteitä. Vastakkainasetteluja pohdittiin, niitä ei yleensä esitetty itsestäänselvyyksinä.



Kategorisointi ja rajanvedot olivat narraatioissa olennaisia – onhan uskonnossa kyse osaltaan pyhän ja maallisen välisestä rajanvedosta. Helluntailais-identiteettiä pohdittiin luonnollisuuden kautta – se koettiin omaksi. Tunteen tai tietoisuuden korostus oli ominaista niin identiteettipuheelle kuin konversiokertomukselle. Emotionaalinen side onkin uskonnollisen vakaumuksen keskeinen piirre.

Konversion tärkeys helluntailaisessa puheessa oli ilmeinen. Selvän konversion puuttuminen helluntailaisten kotien lapsilla loi halua löytää elämästä hetki tai ajanjakso, jolloin tapahtui selvä uskonnollisuuden syveneminen. Tämän uudistumiskertomuksen pohjalla oli – ainakin useimmissa tapauksissa – oikeita tapahtumia, mutta kertomuksen tärkeys nosti sen kokonaistarinaan konversion korvaavaksi episodiksi. Toisin sanoen konversion puuttumista pyrittiin paikkaamaan toisilla elementeillä. Näiden asemaa kerronnassa pyrittiin myös perustelevaan.

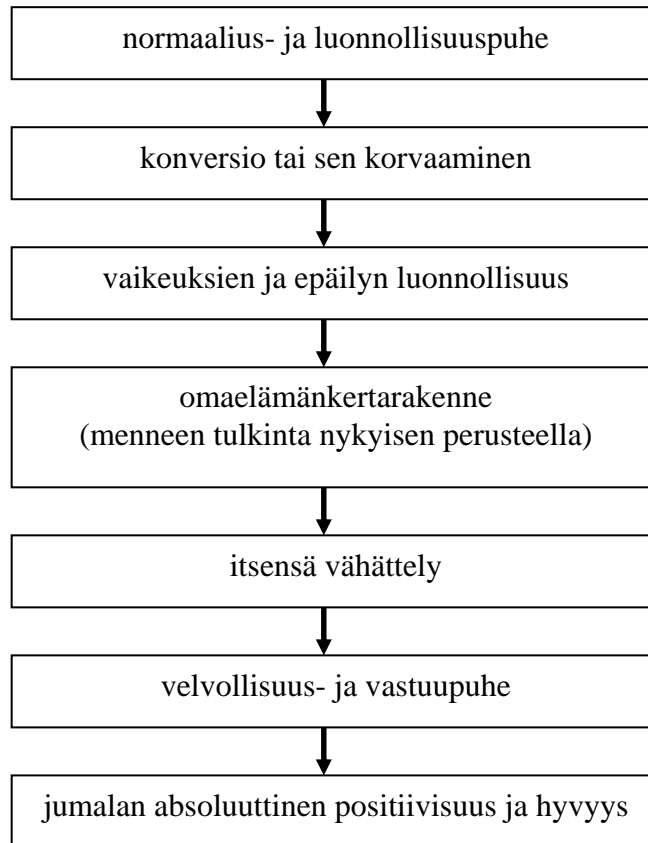
Uskonnollisuutta ja uskoa haastateltavat käsittelivät menneiden tapahtumien avulla, verraten itseään ja kehitystään nykyhetkeen. Omaelämäkertapuhetta rakennetaan yleensäkin saman prosessin kautta. Elämästä muodostetaan kerrontahetken perusteella ja valossa toimiva sekä merkityksellinen tarina. Opiskelijat pohtivat uskonnollisen taustan vaikutusta elämänvalintoihin ja nykyisyyteen, arvottaen menneisyyttä nykyisen ymmärryksen valossa. Uskoa ei nähty staattisena tilana, vaan sen muuttumista perusteltiin ja todisteltiin eri keinoin.

Opiskelijat puhuivat itsestään ja omista teoistaan vähättelyn kautta. Erityisesti vähättely korostui, kun vertailukohtaksi otettiin jumala, mutta vähättelyä myös seurasi itseä helpottava toteamus jumalan hyvydestä omista puutteista huolimatta. Ihmisen pienuuspuhe viittaa niin suomalaisuuteen kuin protestanttisen teologian perinteisiin. Jumalasta puhuttiin muutenkin positiivisen kautta, Vastakohtaesimerkkejäkin käytettiin hyvin niukalti, usein ei lainkaan. Jumalan absoluuttinen täydellisyys oli selvästi kertojien oletuksena. Jumalapuhetta rakennettiin abstraktin kautta konkreettisiin esimerkkeihin. Näkymättömän jumalan määrittelemiseksi haastateltavatkin käyttivät abstrakteja käsitteitä ja kulttuurisesti välittyneitä malleja. Konkreettisemmaksi jumala tuli, kun hänet liitettiin omaan elämään esimerkkien kautta. Jumalan vaikutuksella perusteltiin myös uskovan kasvumahdollisuuksia.

Opiskelijoiden puheessa esiintyi myös velvollisuus- ja vastuupuhe. Näitä käytettiin pyhityskertomuksissa, mutta etenkin todistamisnarratioissa. Pyhityskertomuksissa vastuupuhe tarkoitti vastuun ottamisen tärkeyttä. Vaikka jumala

olikin lopullisesti vastuussa uskossa kasvamisesta ja siinä edistymisessä, myös yksilöiden teoilla nähtiin olevan myötävaikuttava ja vapauttava vaikutus. Vastuun kiertämisen nähtiin tuottavan kehittymättömän uskon tilan, mitä ei haluttu itse kokea. Vastuunotolla taas varmistettiin ja selitettiin kasvua ja uskossa säilymistä. Todistamispuheessa sosiaaliset normit määräisivät syyllisyyden ja onnistumisen tunteita, tuntemista ja esittämistä. Omien valintojen lisäksi suhdetta todistamiseen käsiteltiin persoonallisuuspuheen kautta. Ulospäinsuuntautunut persoonallisuus teki todistamispuheesta muutenkin luonnollisempaa ja sujuvampaa. Tällöin siitä puuttui syyllisyyden pohdinta ja oman hiljaisuuden perustelu.

Lisään lopuksi muodostamani metanarratiivin helluntailaisesta puheesta. Lukijan on syytä muistaa, että tämä on puhtaasti tutkijan konstruktio. Se on karkea yleistys 18:sta haastattelusta, jonka soveltaminen muihin tapauksiin vaatii kulloistenkin olosuhteiden ja erityispiirteiden huomioonottamista. Lisäksi kaaviossa esiintyvät vain pääelementit, jotka toistuivat selvinä osina kaikissa haastatteluissa. Metanarratiivin pohjalta voisi muodostaa esimerkiksi seuraavanlaisen kertomuksen: Usko on osa elämääni. Sen jälkeen kun tulin uskoon, on ollut tietenkin heikkoja hetkiä ja epäilyä, mutta jumala on vaikeuksissa auttanut. Jälkeenpäin vain harmittelen, että en aiemmin tullut tuntemaan jumalaa. Osallistun seurakunnan toimintaan, koska sen kautta voin kasvaa uskossa. Onneksi jumala auttaa, vaikka en itse täydellinen olekaan.



Kaavio 7. Helluntailainen metanarratiivi.

## 5.2 Helluntailaisen puheen muutokset

Ympäristön ja henkilökohtaisen historian (opistolla oloajan) vaikutus oli havaittavissa haastateltujen puheessa lähinnä kahdessa kohdassa. Ensimmäinen – fraasien ja selkeän uskonnollisen erityiskielen käytön väheneminen – näkyi selvimpänä tuoreimman helluntailaisen puheessa ensimmäisen ja toisen haastattelun välillä. Toistenkin haastateltujen puheessa näkyi merkkejä kerronnan joustavuuden lisääntymisestä toisella tapaamiskerralla, mutta tämä oli usein tulkittavissa luonnolliseksi rentoutumiseksi tuttuun tilanteeseen palattaessa. Toisten puheissa ei esiintynyt yhtä paljon erityiskieltä ensimmäiselläkään kerralla. Kielen muuttuminen voidaan palauttaa paitsi yhteneväiseen kielenkäyttöön pyrkimisellä (toiset opistolla elävät käyttivät mitä ilmeisemmin vähäisempää slangia), myös oman vakaumuksen muotojen selkiytymisellä ja sisäistämällä. Mitä voimakkaammin ihminen haluaa samaistua tiettyyn ryhmään, sitä selvemmin hän pyrkii omaksumaan sen ryhmän ominaispiirteitä. Kielenkäyttö on ulkoisen pukeutumisen ja käyttäytymisen ohella yksi selvimmistä omaksumiskohteista.

Kun oma vakaumus ja ryhmän jäsenyys on varmemmalla pohjalla, vähenee tarve tietoiseen ja eksplisiittiseen pyrkimykseen. Osa tavoista on tällöin jo sisäistetty ja tullut itsestäänselväksi, mutta yksilö voi löytää alakulttuureja ja pienempiä ryhmiä, joiden kieleen hän jatkossa samaistuu. Näin on käynyt mitä ilmeisemmin myös kyseisen haastattelun kohdalla. Opistolla hän on ollut jatkuvassa yhteydessä samansuuntaisen vakaumuksen omaavien kanssa, ollessaan samassa tilanteessa opiston ulkopuolella vain muutamia kertoja viikossa. Näin kielenkäyttö on muodostunut luonnollisemmaksi ja sujuvammaksi.

Toinen muutos oli havaittavissa identiteettipuheessa. Samaan aikaan, kun kaikki identifioivat itsensä ensisijaisesti kristityiksi ja tavallisiksi ihmisiksi, näkyi helluntailaisuustietoisuus opiskelunsa pian päättävien kerronnassa selkeänä. Helluntailaisen identiteetin vahvistumiseen vaikutti varmasti suuntautuminen aktiiviseen uskonnollisuuteen ja seurakuntatyöhön, mutta selvästi myös opistolla vietetty aika. Tähän johtopäätökseen päästään, kun tarkastellaan myös ensimmäisen vuoden opiskelijoiden puhetta ensimmäisen ja toisen haastattelukerran välillä. Muutos on sikäli luonnollinen ja arvattava, että kaikki opiskelijat ovat olleet tiiviissä teologisessa opetuksessa, jonka painopiste on helluntailaisuudessa ja liikkeen oppimuodoissa ja -pohdinnoissa. Identiteettitietoisuus ei kuitenkaan poistanut kritiikkiä, vaan saattoi jopa lisätä kriittisyyttä. Tiedostamalla paremmin oman liikkeensä historian ja moninaisuuden, sekä oppimalla teologisia näkökantoja uskontoon ja uskonnollisuuteen, yksilöille tarjoutuu opistolla mahdollisuus tarkastella omaa uskoaan ja omaa liikettään aivan uudella tavalla. Kriittisyys ei silti poistanut halua kuulua helluntailaisuuteen, vaikka muihin kirkkokuntiin kuulumista pohdittiinkin. Näin ollen voidaan vetää myös se johtopäätös, että myös Iso Kirja on ilmeisesti onnistunut tässä suhteessa yhdistämään opetustilanteissaan kriittisen ajattelun ja helluntailaisuuden suosimisen. Tämä on luonnollisesti tärkeää opiston toimimiselle helluntaiherätyksen piirissä. Mutta se myös kertoo pyrkimyksestä perinteistä tieteellisempään ja kriittisempään opetukseen ja koulutukseen. Siihen, kuinka se on onnistunut, ei tutkimuksessa paneuduttu.

Mitä tulee helluntailaisuuden ja helluntailaisen puheen muutoksiin vuosisadan kuluessa, voidaan myös joitakin päätelmiä tehdä. Jo pienen historiallisen katsauksen perusteella voidaan sanoa, että suomalainen helluntailaisuus on muuttunut sadan vuoden aikana. Suurimmat muutokset liittyvät puheeseen itsestä (helluntailaisuudesta) ja Suomen evankelis-luterilaisesta kirkosta. Merkittävää on myös

todistuspuheiden muutos kokemuksi ja radikaaleja kannanottoja painottavista kohti normaaliuspuhetta. Maltillisuuden korostaminen ei ole poistanut vastakkainasetteluja, mutta niitä käydään nykyään läpi pohdinnan kautta, eikä niihin suhtauduta itsestäänselvyyksinä. Tämä johtopäätös on luonnollisesti nuoremman polven helluntailaisten puheesta johdettu. Vanhemman polven kerronnasta ei ole tutkimustuloksia, mutta voidaan olettaa sielläkin maltillistumista tapahtuneen. Herätyskristillinen henkilökohtaisen ratkaisun korostaminen ei esiinny enää niin jyrkkänä ja selkeänä, vaikka se esiintyy taustaoletuksena kerronnassa edelleen. Myös institutionalisoituminen ja karisman rutinisoituminen on tehnyt helluntailaisuudesta maltillisempaa ja selkeämuotoisempaa.

Alkuvuosien pesäeron tekeminen Kirkkoon oli luonnollista. Nykyään muihin kirkkokuntiin ja suuntiin suhtaudutaan helluntailaisuudessa huomattavasti positiivisemmin, vaikka teologisia eroja voidaankin luokitella. Parantuneista suhteista kertovat myös kirkkojen yhteistyöt (useimmilla paikkakunnilla). Myöskään ei voi olla vaikuttamatta se tosiasia, että myös Kirkon suhtautuminen helluntailaisuuteen on muuttunut. Yksilöiden suhtautumisessa helluntailaisuudella on paikoittain vielä vahva stigma, minkä johdosta helluntailaisnuoret identifioivat itsensä helposti yläkäsitteiden kautta; stereotyyppioita ei enää koeta omaksi, eikä osuvaksi kuvaukseksi itsestä, tai edes helluntailaisuudesta yleensä.

### **5.3 Suomalainen helluntailainen?**

Kansallisuudeltaan helluntailaiset ovat aina olleet suomalaisia (ylpeitäkin siitä)<sup>75</sup>. Mutta kuinka suomalaista helluntailaisuus on perinteiltään ja luonteeltaan? Ulkoinen kuva helluntailaisuudesta ei aina ole kovin yhteneväinen suomalaisuus-kuvan kanssa. Lähempi tarkastelu kertoo kuitenkin toisenlaisesta todellisuudesta, jossa suomalaiset uskovat puhuvat hyvin suomalaisella tavalla omasta uskostaan. Asiaan vaikuttavat luonnollisesti myös helluntailaisuuden suomalaisista uskonnollisista liikkeistä viime vuosisadan alussa omaksumat traditiot ja muodot. Monet käytännöt, rituaalit ja perinteet helluntailaisuudessa ovat luterilaista perua ja herätysliikkeiden vaikuttamaa. Pekka Brofeldt näki jo aikanaan lähetyssseuran toimintamuodoilla, kuten herätyskokouksilla, olleen vaikutus helluntailaisten toimintamuotojen, kuten herätyskokouksien

---

<sup>75</sup> Maanpuolustuksessa helluntailaiset ovat tosin luottaneet lähes poikkeuksetta aseiden sijasta rukoukseen.

muodostumiseen. Ehtoolliselle hiljentyminen, polvirukousten perinteinen asema, harras odotus tilaisuuksien alussa ja aikoinakin, Herran siunauksen ja muiden perinteisten rituaalimuotojen toistuvuus kertoo toiminnallisesta ja symbolisesta jatkuvuudesta uskonnollisuudessa, vaikka diskursiivisesti eroa haluttiinkin tehdä.

Yhteiset historian kehityspolut hämärtyvät nopeasti erimielisyyksien noustessa, samoin kävi aikoinaan helluntailaisten ja luterilaisten välillä. Nuori liike halusi vahvistaa omaa, erillistä identiteettiään ja tehdä eroa Kirkkoon, jossa myös nähtiin puutteita. Kirkkojen välillä on tapahtunut lähentymistä viime vuosikymmeninä, oman identiteetin ja erillisyyden korostamistarpeen vähentyessä. Samalla on jälleen alettu havaitsemaan yhteisiä piirteitä ja arvostamaan yhteisiä kristillisiä juuria.

Suomalaisuuden perinteisiä tunnuspiirteitä ovat olleet ulkoinen vaatimattomuus, itsensä ja mahdollisuuksien vähättely sekä pärjäämisen ja selviytymisen eetos. Lisäksi suomalaiset puhuvat itsestään yläkäsitteiden ja tavallisuuden sekä normaaliuden kautta. Yhteiskunta ja kulttuurinen puhe on muutoksessa, mutta perinteinen suomalaisuus on edelleen nähtävissä. Helluntailaisuus ei tee suomalaisista yksilöistä persoonaltaan jotain täysin muuta, vaan uskonto näyttäytyy sen kulttuurin mukaisesti, jossa ihminen elää. Näin ainakin helluntailaisuudessa, joka on vaikuttanut Suomessa omana liikkeenään kohta jo sata vuotta. Oman uskon esittäminen evankelioinnin muodossa ei tarkoita sillä ylpeilemistä, etenkin kun samaan aikaan julistetaan ihmisen pienuutta ja syntisyyttä jumalan edessä. Helluntailainen puhuu itsestään aivan kuin luterilainen: armosta pelastettuna syntisenä. Syntisyyden korostaminen on myös vaihdellut, yleensä laajempien sosio-kulttuuristen vaikutteiden mukaan. Sama prosessi toimii muissakin uskonnollisissa yhteisöissä, kun jäsenet pyrkivät vastaamaan muuttuvan ympäristön haasteisiin.

Suomalainen rauhallisuus ja maltillisuus ei välttämättä tule ensimmäisenä mieleen, kun puheenaiheeksi otetaan karismaattisuus ja sen ilmiöt. Hurmoskokemukset ovatkin poikkeuksellisia tunteenpurkauksia suomalaisessa mielenmaisemassa. Helluntailainen karismaattisuus ei useimmissa tapauksissa kuitenkaan ole eronnut perinteisestä lestadiolaisesta liikutuksesta. Molemmissa liikkeissä on tapahtunut hurmoskokemusten ja niistä puhumisen maltillistumista, lestadiolaisuudessa aiemmin ja ehkä enemmän. Hurmoskokemukset ovat kuitenkin vain hetkellisiä huippukokemuksia, minkä takana on havaittavissa laaja arkielämän kristillisuus. Mollivoittoinen pohja, jota sävyttävät hetkelliset kokemukset, näyttää samalla sekä perinteisen suomalaisen uskonnollisuuden muodon että sitä rikastuttaneen

karismaattisen kehityksen. Ihmeiden ja parantumisen uskominen luonnolliseksi ja niiden odottaminen, on joskus hämmentänyt kriittisimpiä luterilaisia tahoja.

Luterilaiseen enemmistöön nähden helluntailaisuus on samanlainen poikkeus kuin herätysliikkeet. Henkilökohtaisen ratkaisun ja yksityisyyden kysymykset ovat herätyskristillisille liikkeille tärkeitä, mutta näkökulma on erilainen kuin useimmilla suomalaisilla. Kaikki puoltavat uskonnonvapautta, toiset tosin positiivista ja toiset negatiivista vapautta. Helluntailaisuus on kuitenkin perinteisesti korostanut vapautta uskoa eri tavalla kuin ulkopuoliset (Kirkko), mikä ironisesti noudattaa samaa kaavaa kuin uskonnollisuuden yksityisyyden puolustaminen suomalaisuudessa yleensä.

Normaaliuspuhe on osa niin suomalaista kuin helluntailaista diskurssia. Itsestä ei haluta tehdä elämää suurempaa numeroa, vaikka jumalaa haluttaisiinkin mainostaa äänekkäämmin. Normaalius on suhteellinen käsite ja sitä määritellään eri ryhmissä eri tavalla, mutta suomalaisuudessa se puhuu vaatimattomuuspuheen luonnollisuudesta ja sisäistetystä kulttuurisesta muodosta. Tämä normaaliuden aspekti on helluntailaisuudessa lisääntynyt sen jälkeen, kun oma identiteetti liikkeenä on muodostunut ja vahvistunut. Kun erilaisuutta ei tarvitse korostaa helluntailaisuuden määrittelemiseksi, on seuraava askel samaistua laajempaan ympäristöön ja ihmisiin, joille uskontoa halutaan välittää.

Kristinuskon voidaan käsittää kenttänä, jossa on lukemattomia sitä määrittäviä diskursseja. Useat tulkinnat puhuvat samasta kentästä eri sanoin. Kunkin suunnan jäsenet rajaavat ja puolustelevat omaa kantaansa, välittäen neuvoteltuja merkityksiä jäsenilleen. Yhtenä konstruktiona kristinuskosta helluntailaisuus on muodostunut tietyissä sosiaalisissa ristipaineissa. Niissä eläen sosiaalinen yhteisö on jäsentänyt maailmaa vuorovaikutuksessa toistensa kanssa, muodostaen diskursseja. Merkityksiä on välitetty kielessä ja kieli kertoo konstruktoiden elämästä. Helluntaiherätyksen vakiintuminen edesauttoi kielen vakiintumista ja yhtenäisten ilmaisumuotojen leviämistä. Edellä esittelemäni haastateltavat ovat omaksuneet helluntailaisen tavan puhua kristinuskosta, omasta uskostaan. Näin ilmaistuna helluntailaisuus voidaan käsittää kristinuskon representaatiotapana; tai laajemmin uskonnon representaationa. Uskonnon rajat, säännöt miten niitä muovataan, toimintatavat ja tavat joilla merkityksistä puhutaan ovat rakentuneet vuorovaikutusprosesseissa ryhmän sisällä ja suhteessa ulkopuolisiin. Se mitä helluntailaisuus on tänään, on kehityksen tulos. Tulevaisuus on auki keskustelulle.

## 6 Loppusanat ja tulevaisuusnäkymät

Katsoessani taaksepäin tutkimusprosessiani, olen kohtuullisen tyytyväinen aikaansaamiini tuloksiin. Opinnäytetyön yhtenä tarkoituksena on ammattitaidon osoittamisen lisäksi kattavan tutkimuksen tekeminen ja siinä edelleen oppiminen. Täydellisyyteen en ole päässyt, mutta hyvään välietappiin, josta tutkimusta voidaan jatkaa. Paljon materiaalia olisi käsiteltävänä ja paljon alkuperäisaineistoa pengottavana. Olen tässä työssä hahmottanut helluntailaisuuden suomalaista kehitystä ja niitä kulttuurisia puhetyylejä, mitä liikkeen piirissä esiintyy. Yhtenäiskulttuurin hitaasti murentuessa Suomessa, myös helluntailaisuus muuttuu ja monimuotoistuu (jälleen), vaikka yhteisiä piirteitä on vielä havaittavissa helluntailaisten parissa.

Seuraavia ja helluntailaisuuden tutkimista täydentäviä aiheita on useita. Tämän tutkimuksen ydintä laajennettaessa voidaan tutkia vanhempien helluntailaisukupolvien kerrontaa, sekä paikallisseurakuntien ja tavallisten helluntailaisten kerrontaa yleensä. Nyt käsittelemieni teemojen lisäksi voidaan tutkia puhetta muista aiheista: esimerkiksi karismaattisuudesta, lopun ajoista (eskatologiasta) ja yhteiskunnallisista kysymyksistä. Puhetta voidaan tutkia myös eri metodein, narratiivisen tutkimuksen lisäksi vaikka keskustelun-, retoriikan ja diskurssianalyysillä.

Helluntailaisuuden suomalaisuutta, maastoutumista suomalaiseen uskonnolliseen kenttään, aion itse tutkia vielä jatkossakin. Samoin helluntailaisuuden (ja uskonnon yleensä) diskursiivista rakentumista. Ne voivat pitää sisällään niin puheen ja kerronnan tutkimista, toiminnallisten ja rituaalisten elementtien metsästämistä, kuin sisällöllistä merkityksien tutkimista. Yksi mielenkiintoinen aihe olisi identiteettipuheen rakentuminen ja muuttuminen historiallisesti, sekä ulkopuolisten puheen helluntailaisuudesta ja helluntailaisista rakentuminen ja muuttuminen ajan kuluessa. Tämä onnistuisi esimerkiksi uskonnollisten lehtien retorisella tutkimisella. Kaiken kaikkiaan helluntailaisuuden tutkimusta tulisi viedä vieläkin lähemmä tavallisia rivijäseniä. Julkisuuskuvan hahmottaminen on tärkeää, mutta sen takana on usein löydettävissä arkipäivän uskonnollisuus, joka kattaa helluntailaisuudessakin suurimman osan elämästä.



## Lähteet

Haastattelut:

Teemu T. Mantsisen arkisto:

TTM-01-011a           nainen, 19v.

TTM-01-011b

TTM-01-012a           mies, 29v.

TTM-01-012b

TTM-01-013a           mies, 21v.

TTM-01-013b

TTM-01-014a           nainen, 20v.

TTM-01-014b

TTM-01-015a           nainen, 25v.

TTM-01-015b

TTM-01-016a           mies, 20v.

TTM-01-016b

TTM-01-021            mies, 34v.

TTM-01-022            mies, 28v.

TTM-01-023            nainen, 22v.

TTM-01-024            mies, 23v.

TTM-01-025            nainen, 25v.

TTM-01-026            nainen, 28v.

Kokousäänitteet:

Turun Helluntaiseurakunta, Iltakokous, sunnuntai 24.10.1982: Mies 1 ja mies 2.

Turun Helluntaiseurakunta, Iltakokous, sunnuntai 13.12.1981: Mies 3.

Turun Helluntaiseurakunta, Iltakokous, lauantai 7.1.1984: Nainen 1.

Muut:

**Abbott, H. Porter**

2002 *The Cambridge Introduction to Narrative*. Cambridge, Iso-Britannia: Cambridge University Press.

2003 Unnarratable Knowledge: The Difficulty of Understanding Evolution by Natural Selection. Teoksessa David Herman (toim.). *Narrative theory and the cognitive sciences* (143–162). Stanford, USA: CLSI Publications.

**Ahonen, Lauri K.**

1994 *Suomen helluntaiherätyksen historia*. Hämeenlinna: Päivä Oy.

**Ahonen, Risto**

1987 *Amerikkalaisen herätyskristillisyyden edistysoptimismi. Herätyssaarnaajien evankelioimisnäkemys 1700-luvulta Billy Grahamiin*. Helsinki: Kirjapaja.

**Allport, Gordon W.**

1950/1969 *The Individual and His Religion*. Toronto, Kanada: The Macmillan Company.

**Anderson, Alan**

2004 *An Introduction to Pentecostalism. Global Charismatic Christianity*. Cambridge, Iso-Britannia: Cambridge University Press.

**Anttonen, Veikko; Taira, Teemu**

2004 Uskontotiede uskonnollisuuden paikantajana. Teoksessa Outi Fingerroos, Minna Opas, Teemu Taira (toim.): *Uskonnon paikka. Kirjoituksia uskontojen ja uskontoteorioiden rajoista*, 18–50. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

**Apo, Satu**

1998 Suomalaisuuden stigmatisoinnin traditio. Teoksessa Pertti Alasuutari ja Petri Ruuska (toim.): *Elävänä Euroopassa. Muuttuva suomalainen identiteetti*, 83–128. Tampere: Vastapaino.

**Augoustinos, Martha; Walker, Iain; Donaghue, Ngaire**

2006 *Social Cognition. An Integrated Introduction*. Toinen laitos. Lontoo, Iso-Britannia: SAGE Publications.

**Baddeley, Alan**

1997 *Human Memory. Theory and Practice*. Hove, Iso-Britannia: Psychology Press.

**Barrett, David B.**

2001 The Worldwide Holy Spirit Renewal. Teoksessa Vinson Synan (toim.): *The Century of the Holy Spirit. 100 Years of Pentecostal and Charismatic Renewal, 1901-2001*, 381–414. Nashville, USA: Thomas Nelson.

**Bauman, Zygmunt**

1996 *Postmodernin lumo*. Suomentanut Jyrki Vainonen. Tampere: Vastapaino.

1997 *Sosiologinen ajattelu*. Suomentanut Jyrki Vainonen. Tampere: Vastapaino.

2002 *Notkea moderni*. Suomentanut Jyrki Vainonen. Tampere: Vastapaino.

**Benedict, Ruth**

1938/1966 *Kulttuurin muodot*. Suomentanut Kai Kaila. Helsinki: WSOY.

**Berger, Peter L.**

1967 *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York, USA: Anchor Books.

**Bertger, Peter L. & Luckmann, Thomas**

1966/1994 *Todellisuuden sosiaalinen rakentuminen: tiedonsosiologinen tutkielma*. Suomentanut Vesa Raiskila. Helsinki: Gaudeamus.

**Blumer, Herbert**

1969 *Symbolic Interactionism. Perspective and Method*. Berkeley, USA: University of California Press.

**Boyer, Pascal**

2001/2007 *Ja ihminen loi jumalat. Kuinka uskonto selitetään*. Suomentanut Tiina Arppe. Helsinki: WSOY.

**Bruner, Jerome**

1990 *Acts of Meaning*. Cambridge, USA: Harvard University Press.

**Carr, Edward hallett**

1961 *What Is History? The George Macaulay Trevelyan Lectures Delivered at the University of Cambridge January-March 1961 by Edward Hallett Carr*. New York, USA: Vintage Books.

**Clandinin, D. Jean & Connelly, F. Michael.**

2000 *Narrative Inquiry. Experience and Story in Qualitative Research*. San Francisco, USA: Jossey-Bass.

**Currie, Mark**

1998 *Postmodern Narrative Theory*. New York, USA: St. Martin's Press.

**Dayton, Donald W.**

1987 *Theological Roots of Pentecostalism*. Metuchen, USA: The Scarecrow Press Inc.

**Donovan, Peter**

1999 Neutrality in Religious Studies. Teoksessa Russell T. McCutcheon (toim.): *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion*, 235–247. Lontoo, Iso-Britannia: Cassell.

**Douglas, Mary**

1966/2000 *Puhtaus ja vaara. Ritualistisen rajanvedon analyysi*. Tampere: Vastapaino.

**Dundes, Alan (toim.)**

1984 *Sacred Narrative. Readings in the Theory of Myth*. Berkeley, USA: University of California Press.

**Durkheim, Émile**

1915/2008 *The Elementary Forms of the Religious Life*. Kääntänyt englanniksi: Joseph Ward Swain. Minneola, USA: Dover Publications.

**Edwards, Derek**

1997 *Discourse and Cognition*. Lontoo, Iso-Britannia: SAGE Publications.

**Eysenck, Michael W.; Keane, Mark T.**

2005 *Cognitive Psychology. A Student's Handbook*. Hove, USA: Psychology Press.

**Firth, Raymond**

1999 An Anthropological Approach to the Study of Religion. Teoksessa Russell T. McCutcheon (toim.): *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion*, 114–123. Lontoo, Iso-Britannia: Cassell.

**Flunderik, Monika**

2005 Histories of Narrative Theory (II): From Structuralism to the present. Teoksessa James Phelan ja Peter J. Rabinowitz (toim.): *A Companion to Narrative Theory*, 36–59. Malden, USA: Blackwell Publishing.

**Foucault, Michel**

1969/1972 *The Archaeology of Knowledge*. Kääntänyt ranskasta englanniksi A. M. Sheridan Smith. Lontoo: Tavistock.

**Franzoi, Stephen L.**

2006 *Social Psychology*. Neljäs laitos. New York, USA: McGrawHill.

**Geertz, Clifford**

1986 Uskonto kulttuurijärjestelmänä. Teoksessa Juha Pentikäinen (toim.): *Uskonto, kulttuuri ja yhteiskunta*, 88–138. Helsinki: Gaudeamus.

**Ganiel, Gladys; Mitchell, Claire**

2006 Turning the Categories Inside-Out: Complex Identifications And Multiple Interaction In Religious Ethnography. *Sociology of Religion*, 67 (1), 3–21. Galva, USA.

**Gergen, Kenneth J.**

1999 *An Invitation to Social construction*. Lontoo, Iso-Britannia: SAGE Publications.

2001 *Social Construction in Context*. Lontoo, Iso-Britannia: SAGE Publications.

**Gross, Rita M.**

2001 Passion and Peril: Transgressing boundaries as a feminist scholar practitioner. *Method and Theory in the Study of Religion*, 13 (2), 224–242. Talahassee, USA.

**Guidano, V. F.; Liotti, G.**

1983 *Cognitive Processes and Emotional Disorders. A Structural Approach to Psychotherapy*. New York, USA: The Guilford Press.

**Hacking, Ian**

1999 *The Social Construction of What?* Cambridge, USA: Harvard University Press.

**Hall, Stuart**

1999 *Identiteetti*. Suomentaneet ja toimittaneet Mikko Lehtonen ja Juha Herkman. Tampere: Vastapaino.

**Harter, Susan**

2001 *The Construction of the Self. A Developmental Perspective*. New York, USA: Guilford Press.

**Hartikainen, Esko**

2005 *Heränneitä ja nukahtaneita. Kulttuuri, kontrolli ja herätys 1800-luvun Liperissä*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.

**Heininen, Simo; Heikkilä, Markku**

1996 *Suomen kirkkohistoria*. Helsinki: Edita.

**Heinonen, Riitta-Maija**

- 2004 *Perinteen voima. Uskonnollisen tradition siirtyminen helluntailaisperheissä.* Pro gradu -työ. Turku: Turun Yliopisto.

**Helander, Eila**

- 1987 *Naiset eivät vaienneet. Naisevankelistainstituutio Suomen helluntailiikkeessä.* Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura.
- 2007 Keitä ovat kirkon uskovaiset? Teoksessa Aku Visala (toim.): *Kirkko ja usko tämän päivän Suomessa. STKS:n symposiumissa marraskuussa 2006 pidetyt esitelmät*, 147–159. Helsinki: Suomalainen teologinen kirjallisuusseura.

**Helluntaikansa** [www.helluntaikansa.fi](http://www.helluntaikansa.fi), viitattu 19.11.2008.

**Herman, David**

- 2003a Introduction. Teoksessa David Herman (toim.): *Narrative theory and the cognitive sciences* (1–30). Stanford, USA: CLSI Publications.
- 2003b Stories for thinking. Teoksessa David Herman (toim.): *Narrative theory and the cognitive sciences* (163–192). Stanford, USA: CLSI Publications.
- 2005 Histories of Narrative Theory (I): A Genealogy of early Developments. Teoksessa James Phelan ja Peter J. Rabinowitz (toim.): *A Companion to Narrative Theory*, 19–35. Malden, USA: Blackwell Publishing.

**Holm, Nils G.**

- 1976 *Tungotal och andedop. En religionspsykologisk undersökning av glossolali hos finlandssvenska pingstväänner.* Uppsala, Ruotsi: Acta Universitatis Upsaliensis.
- 1978 *Pingströrelsen. En religionsvetenskaplig studie av pingströrelsen I Svenskfinland.* Turku: Åbo Akademi.

**Honko, Lauri**

- 1984 The Problem of Defining Myth. Teoksessa Alan Dundes (toim.): *Sacred Narrative. Readings in the Theory of Myth*, 41–52. Berkeley, USA: University of California Press.

**Hovi, Tuija**

- 2007 *Usko ja kerronta. Arkitodellisuuden narratiivinen rakentuminen uskonliikkeessä.* Turku: Turun Yliopisto.

**Hyvönen, Jenni**

2006 Urbaanin kristityn nuoren aikuisen spiritualiteetti. Teoksessa Teija Mikkola, Kati Niemelä, Juha Petterson (toim.): *Urbaani usko. Nuoret aikuiset, usko ja kirkko*, 84–103. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.

**James, William**

1890 *Principles of Psychology*. New York, USA: Henry Holt.

**Jokinen, Arja**

2002 Diskurssianalyysin suhde sukulaistraditioihin. Teoksessa Arja Jokinen, Kirsi Juhila, Eero Suoninen (toim.): *Diskurssianalyysi liikkeessä*, 37–53. Tampere: Vastapaino.

**Junkkaala, Timo**

1986 *Hannulan herätys. Tutkimus Lounai-Suomen lähetysherätyksestä 1894-1914*. Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura.

**Juslenius, Daniel**

1703/1994 *Suomalaisten puolustus*. Suomentanut ja toimittanut Juhani Sarsila. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

**Kamppinen, Matti**

1995 *Kaaos&Kosmos. Kognitiivisen kulttuurintutkimuksen metodiikka ja metodologia*. Turku: Turun Yliopisto.

**Keltikangas-Järvinen, Liisa**

1994 *Hyvä itsetunto*. Helsinki: WSOY.

2004 *Temperamentti. Ihmisen yksilöllisyys*. Helsinki: WSOY.

**Knott, Kim**

1995 Women Researching, Women Researched. Teoksessa Ursula King (toim.): *Religion and Gender*, 199–218. Oxford, Iso-Britannia: Blackwell Publishing.

2005 *The Location of Religion. A Spatial Analysis*. Lontoo, Iso-Britannia: Equinox Publishing Ltd.

**Kopperi, Kari**

2007 Uskovien yhteisö vai koko kansan kirkko? Teoksessa Aku Visala (toim.): *Kirkko ja usko tämän päivän Suomessa. STKS:n symposiumissa marraskuussa 2006 pidetyt esitelmät*, 160–170. Helsinki: Suomalainen teologinen kirjallisuusseura.

**Kortteinen, Matti**

1992 *Kunnian kenttä, suomalainen palkkatyö kulttuurisena muotona*. Helsinki: Hanki ja jää.

**Kouri, Kaisa M.**

2008 Jumala mielessä – miten Jumalasta ajatellaan? Teoksessa Kimmo Ketola, Ilkka Pyysiäinen, Tom Sjöblom (toim.): *Uskonto ja ihmismieli*, 153–175. Helsinki: Gaudeamus.

**Kroger, Jane**

1993 Identity and Context. How the Identity Statuses Choose Their match. Teoksessa Ruthellen Josselson ja Amia Lieblich (toim.): *The Narrative Study of Lives. Volume 1*, 130–162. Newbury Park USA: SAGE Publications.

**Kunda, Ziva**

1999 *Social Cognition. Making Sense of People*. Cambridge, USA: MIT Press.

**Kurki, Eija**

2005 *Näkyvä ja näkymätön: nainen Suomen helluntailiikkeen kentällä*. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.

**Kuurne, Juhani**

1946 *Hengen tuulta Karjalassa. Pielisen seudun herännäisyys 1800-luvulla*. Helsinki: WSOY.

**Kuusela, Pekka**

2002 *Sosiaalipsykologian maailmanhypoteesit. Tieteenalan historia ja sosiaalisen konstruktionismin muodot*. Kuopio: UniPress.

2007 Ihmisen sosiaalisuus ja sosiaalipsykologian suuntaukset. Teoksessa Pekka Kuusela (toim.): *Sosiaalipsykologia. Yksilöstä yhteiskuntaan*, 25–66. Kuopio: UniPress.

**Kuusi, Matti**

1980 Suomalainen tutkimusmenetelmä. Teoksessa Outi Lehtipuro (toim.): *Perinteentutkimuksen perusteita*. Helsinki: WSOY.

**Kärkkäinen, Veli-Matti**

1998 *Spiritus ubi vult spirat. Pneumatology in Roman Catholic-Pentecostal Dialogue (1972-1989)*. Helsinki: Luther-Agricola-seura.



**Kääriäinen, Kimmo; Niemelä, Kati; Ketola, Kimmo**

2003 *Moderni kirkkokansa. Suomalaisten uskonnollisuus uudella vuosituhanella.* Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.

**Kääriäinen, Kimmo**

2007 Vaikuttaako usko elämässä? Teoksessa Aku Visala (toim.): *Kirkko ja usko tämän päivän Suomessa. STKS:n symposiumissa marraskuussa 2006 pidetyt esitelmät, 9–19.* Helsinki: Suomalainen teologinen kirjallisuusseura.

**Labov, William**

1972a *Language in the Inner City. Studies in the Black English Vernacular.* Philadelphia, USA: University of Pennsylvania Press.

1972b *Sociolinguistic Patterns.* Philadelphia, USA: University of Pennsylvania Press.

**Laitila, Teuvo**

2004 Kokemus, merkitys, historia. Teoksessa Outi Figerroos, Minna Opas, Teemu Taira (toim.): *Uskonnon paikka. Kirjoituksia uskontojen ja uskontoteorioiden rajoista, 71–114.* Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

**Latourette, Kenneth Scott**

1975/1997 *A History of Christianity. Reformation to the present. Volume II.* New York, USA: Prince Press.

**Lawless, Elaine J.**

1988a *God's peculiar people: women's voices and folk tradition in a Pentecostal church.* Lexington, USA: The University Press of Kentucky.

1988b *Handmaidens of the Lord. Pentecostal women preachers and traditional religion.* Philadelphia, USA: University of Pennsylvania Press.

1996 *Women preaching revolution: calling for connection in a disconnected time.* Philadelphia, USA: University of Pennsylvania Press,.

**Lehtonen, Mikko**

1996 *Merkitysten maailma.* Tampere: Vastapaino.

**Liebkind, Karmela**

1998 Ryhmien väliset suhteet ja sosiaalinen identiteetti. Teoksessa Klaus Helkama, Rauni Myllyniemi, Karmela Liebkind (toim.): *Johdatus sosiaalipsykologiaan, 290–322.* Helsinki: Edita.

**Lundelin, Lauri** (toim.)

1994 *Helluntaituulia Varsinais-Suomessa. Varsinais-Suomen helluntaiherätyksen historiikki*. Turku: Turun Helluntailähetys ry.

**Luther, Martin**

1984 *Lutherin vähä- ja isokatekismus sekä Schmalkaldenin opinkohdat*. Helsinki: Suomalainen teologinen kirjallisuusseura.

**MacIntyre, Alasdair**

1999 Is Understanding Religion Compatible With Believing? Teoksessa Russell T. McCutcheon (toim.): *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion*, 37–49. Lontoo, Iso-Britannia: Cassell.

**McCutcheon, Russell T.**

2003 *The Discipline of Religion. Structure, Meaning, Rhetoric*. Lontoo, Iso-Britannia: Routledge.

**McGee, Gary B.**

2001 To the regions Beyond: The Global Expansion of Pentecostalism. Teoksessa Vinson Synan (toim.): *The Century of the Holy Spirit. 100 Years of Pentecostal and Charismatic Renewal, 1901-2001*, 69–95. Nashville, USA: Thomas Nelson..

**McGuire, Meredith B.**

1982 *Pentecostal Catholics. Power, Charisma, and Order in a Religious Movement*. Philadelphia, USA: Temple University Press.

1992 *Religion: The Social Context*. (3. laitos.) Belmont, USA: Wadsworth.

2002 *Religion: The Social Context*. (5. laitos.) Belmont USA: Wadsworth.

**Mead, George Herbert**

1934 *Mind, Self and Society. From the Standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago, USA: University of Chicago Press.

**Monikasvoinen kirkko**

2008 *Monikasvoinen kirkko. Suomen evankelis-luterilainen kirkko vuosina 2004–2007*. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.

**Myllyniemi, Rauni**

1998 Sosialisaisuuden yleiset selitysmallit. Teoksessa Klaus Helkama, Rauni Myllyniemi, Karmela Liebkind (toim.): *Johdatus sosiaalipsykologiaan*, 63–80. Helsinki: Edita.

**Mäkelä, Klaus**

- 1996 Itsen esittäminen Suomessa. Teoksessa Pekka Laaksonen ja Sirkka-Liisa Mettomäki (toim.): *Olkaamme siis suomalaisia*, 226–231. Toimittaneet. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura,.

**Niemelä, Kati**

- 2003 Uskonnonharjoitus. Teoksessa Kimmo Kääriäinen, Kati Niemelä, Kimmo Ketola (toim.): *Moderni kirkkokansa. Suomalaisten uskonnollisuus uudella vuosituhanella*, 165–186. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.
- 2004 *Uskonko niin kuin opetan? Seurakuntatyöntekijä uskon ja elämän ristipaineessa*. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.

**Niiniluoto, Yrjö**

- 1957 *Mitä on olla suomalainen*. Helsinki: Otava.

**Niiniviita, Sini**

- 1999 *Uskon territorio. Tutkimus uskon sisä- ja ulkopuolisuudesta toisen polven helluntailaisilla*. Pro gradu -työ. Turku: Turun Yliopisto.

**Nikander, Pirjo**

- 2001 Kenneth Gergen. Konstruktionistinen ja postmoderni sosiaalipsykologia. Teoksessa Vilma Hänninen, Jukka Partanen, Oili-Helena Ylijoki (toim.): *Sosiaalipsykologian suunnannäyttäjät*, 275–298. Tampere: Vastapaino.

**Ochberg, Richard L.**

- 1994 Life Stories and Storied Lives. Teoksessa Amia Lieblich, Ruthellen Josselson (toim.): *The Narrative Study of Lives. Volume 2. Exploring Identity and Gender*, 113–144. Thousand Oaks USA: SAGE Publications.

**O'Connor, June**

- 1995 The Epistemological Significance of Feminist Research in Religion. Teoksessa Ursula King (toim.): *Religion and Gender*, 45–63. Oxford, Iso-Britannia: Blackwell Publishing.

**Olrik, Axel**

- 1992 (1921) *Principles for Oral Narrative Research*. Kääntänyt tanskasta englanniksi: Kirsten Wolf ja Jody Jensen. Bloomington, USA: Indiana University Press.

**Opas, Minna**

- 2004 Mitä on uskontoetnografia? Teoksessa Outi Figerroos, Minna Opas, Teemu Taira (toim.): *Uskonnon paikka. Kirjoituksia uskontojen ja*

*uskontoteorioiden rajoista*, 153–182. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

***Opinto-opas***

2007 Keuruu: Iso Kirja -opisto.

***Opistoinfo***

2007 Keuruu: Iso Kirja -opisto.

**Pike, Kenneth L.**

1999 Etic and Emic Standpoints for the Description of Behavior. Teoksessa Russell T. McCutcheon (toim.): *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion*, 28–36. Lontoo, Iso-Britannia: Cassell.

**Pope, Liston**

1986 Lahkon muuttuminen kirkoksi. Teoksessa Juha Pentikäinen (toim.): *Uskonto, kulttuuri ja yhteiskunta*, 171–173. Helsinki: Gaudeamus.

**Propp, Vladimir**

1984 *Theory and History of Folklore*. Kääntänyt venäjämästä englanniksi: Adriana Y. Martin ja Richard P. Martin. Manchester, Iso-Britannia: Manchester University Press.

***Pyhä Raamattu***

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokouksen vuonna 1992 käyttöön ottama suomennos. Helsinki: Suomen Pipliaseura.

**Raittila, Pekka**

1976 *Lestadiolaisuus 1860-luvulla. Leviäminen ja yhteisönmuodostus*. Helsinki: Akateeminen Kustannusliike.

**Rambo, Lewis R.**

1993 *Understanding Religious Conversion*. New Haven, USA: Yale University Press.

**Rantanen, Päivi**

1994 Hevosenkaltainen kansa. Teoksessa Marjo Kylmänen (toim.): *Me ja muut. Kulttuuri, identiteetti, toiseus*, 17–24. Tampere: Vastapaino.

**Remes, Viljo**

1995 *Herännäisyyden nousu ja hajoaminen*. Lapua: Herättäjä-yhdistys.

**Riessman, Catherine Kohler**

1993 *Narrative Analysis. Qualitative Research Methods, Volume 30*. Newbury Park, USA: SAGE Publications.

2008 *Narrative Methods for the Human Sciences*. Newbury Park, USA: SAGE Publications.

**Ristin Voitto**

1912–1920 Helluntaiherätyksen piirissä julkaistu lehti. Vuosikerrat 1912–1913, 1918–1920.

**Rosenthal, Gabriele**

1993 Reconstuction of Life Stories. Principles of Selection in Generating Stories for Narrative Biographical Interviews. Teoksessa Ruthellen Josselson ja Amia Lieblich (toim.): *The Narrative Study of Lives. Volume 1*, 59–91. Newbury Park, USA: SAGE Publications,.

**Ruohotie, Pentti**

1975 *Suomen helluntaiherätyksen organisaatiosysteemi*. Lisensiaattityö. Turku: Turun Yliopisto.

**Salmivalli, Christina**

2005 *Kaverien kanssa. Vertaissuhteet ja sosiaalinen kehitys*. Jyväskylä: PS-kustannus.

**Scherer, Ross P.**

1980 *American Denominational Organization. A Sociological View*. Pasadena, USA: William Carey Library.

**Seppänen, Eija**

2008 *Nuorten tulevaisuuskuvat*. Helsinki: Sitra ja Tekes.

**Shore, Bradd**

1996 *Culture in Mind. Cognition, Culture, and the Problem of Meaning*. Oxford New York, USA: University Press.

**Siikala, Anna-Leena**

1996 Suomalaisuuden tulkintoja. Teoksessa Pekka Laaksonen, Sirkka-Liisa Mettomäki (toim.): *Olkaamme siis suomalaisia*, 139–149. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

**Sintonen, Teppo**

1999 *Etninen identiteetti ja narratiivisuus. Kanadan suomalaiset miehet elämänsä kertojina*. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.

**Sjöblom, Tom**

2008 Narratiivit ja narratiivisuus. Teoksessa Kimmo Ketola, Ilkka Pyysiäinen, Tom Sjöblom (toim.): *Uskonto ja ihmismieli*, 62–77. Helsinki: Gaudeamus.

**Ski, Martin**

1990 *T. B. Barratt – helluntaiapostoli*. Suomentanut Lauri Öhrnberg. Vantaa: Ristin Voitto ry.

**Sperber, Dan**

1996 *Explaining Culture. A Naturalistic Approach*. Oxford, Iso-Britannia: Blackwell Publishers.

**Springer, Kevin** (toim.)

1990 *Kolmas aalto*. Suomentanut Merja Pitkänen. Hämeenlinna: Päivä Oy,.

**Sulkunen, Irma**

1999 *Liisa Eerikintytär ja huurmosliikkeet 1700-1800-luvulla*. Helsinki: Gaudeamus.

**Suomen Helluntakirkko** [www.suomenhelluntaikirkko.fi](http://www.suomenhelluntaikirkko.fi), viitattu 19.11.2008.

**Suojanen, Päivikki**

1975 Uskonnollinen kieli. Teoksessa Juha Pentikäinen (toim.): *Uskonnollinen liike*, 230–260. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

**Synan, Vinson**

2001a *The Century of the Holy Spirit. 100 Years of Pentecostal and Charismatic Renewal, 1901-2001*. Toimittanut Vinson Synan. Nashville, USA: Thomas Nelson.

2001b Streams of Renewal at the End of the Century. Teoksessa Vinson Synan (toim.): *The Century of the Holy Spirit. 100 Years of Pentecostal and Charismatic Renewal, 1901-2001*, 349–380. Nashville, USA: Thomas Nelson.

2001c Charismatic Renewal Enters the Mainline Churches. Teoksessa Vinson Synan (toim.): *The Century of the Holy Spirit. 100 Years of Pentecostal and Charismatic Renewal, 1901-2001*, 149–176. Nashville, USA: Thomas Nelson.

2001d The "Charismatics": Renewal in Major Protestant Denominations. Teoksessa Vinson Synan (toim.): *The Century of the Holy Spirit. 100 Years of Pentecostal and Charismatic Renewal, 1901-2001*, 177–208. Nashville, USA: Thomas Nelson.

**Söderholm, Stig**

1982 *Profeetta, profetoiminen ja kielilläpuhuminen helluntailaisuudessa, uskontoantropologinen tutkimus*. Lisensiaattityö. Joensuu: Joensuun korkeakoulu.

**Taira, Teemu**

2006 *Notkea uskonto*. Turku: Eetos.

**Talonen, Jouko**

1988 *Pohjois-Suomen lestadiolaisuuden poliittis-yhteiskunnallinen profiili 1905–1929*. Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura.

1993 *Esikoislestadiolaisuus ja suomalainen yhteiskunta 1900-1944*. Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura.

**Terho, Toni**

2005 *Helluntailiikkeen spiritualiteetti. Tilastollinen tutkimus Helsingin Saalemseurakunnan tilaisuuksiin osallistuvien spiritualiteetista*. Pro gradu -työ. Helsinki: Helsingin Yliopisto.

**Tolonen, Tarja**

2002 Suomalaisuus, tavallisuus ja sukupuoli nuorten näkemyksissä. Teoksessa Tuula Gordon, Katri Komulainen, Kirsti Lempiäinen (toim.): *Suomineiton hei! Kansallisuuden sukupuoli*, 246–266. Tampere: Vastapaino.

**Trice, H. M.**

1971 The "Outsider's" Role in Field Study. Teoksessa William J. Filstead (toim.): *Qualitative Methodology: Firsthand Involvement with the Social World*, 77–90. Chicago USA: Markham Publishing Company.

**Valsiner, Jaan; Van der Veer, René**

2000 *The Social Mind. Construction of the Idea*. Cambridge, Iso-Britannia: Cambridge University Press.

**Vilaça, Helena**

2008 *Pilgrimages as a trait of contemporary rituals and new form of spirituality*. Puhe Nordic Conference in Sociology of Religion -konferenssissa Turussa 15.8.2008.

**Vygotski, Lev Semjonovitš**

1934/1982 *Ajattelu ja kieli*. Suomentanut Klaus Helkama ja Anja Koski-Jännes. Espoo: Weilin + Göös.

**Yamane, David**

2000 Narrative and Religious Experience. *Sociology of Religion*, 61 (2), 171–189.  
Holiday, USA.



## **Lista kuvista ja kaavioista**

Kuva 1. Caravaggio (1606): Emmauksen ateria. Pinacoteca di Brera, Milano.	26
Kaavio 1. Konversiometanarratiivi	102
Kaavio 2. Uskon merkitysmetanarratiivi	112
Kaavio 3. Pyhitysmetanarratiivi	116
Kaavio 4. Todistamismetanarratiivi	121
Kaavio 5. Helluntailaisen identiteetin metanarratiivi	128
Kaavio 6. Jumalametanarratiivi	133
Kaavio 7. Helluntailainen metanarratiivi	143

# **Liitteet**

## **Liite 1.**

### **Helluntaiseurakunnan uskon pääkohdat**

1. Pyhä Raamattu on Pyhän Hengen innoituksesta syntynyt Jumalan sana ja oppimme ainoa perusta.
2. On yksi, iankaikkinen Jumala kolmessa persoonassa: Isä ja Poika ja Pyhä Henki. Jumala on taivaan ja maan luoja.
3. Jeesus Kristus on Jumalan Poika, joka sikisi Pyhästä Hengestä, syntyi ihmiseksi neitsyt Mariasta ja eli synnittömän elämän opettaen ja tehden tunnustekoja. Ristinkuolemallaan Jeesus sovitti maailman synnin, nousi kuolleista ja astui ylös taivaaseen Isän oikealle puolelle.
4. Jumala loi ihmisen omaksi kuvakseen ja yhteyteensä, mutta syntiinlankeemuksessa ihminen joutui eroon Jumalasta. Uskomalla Jeesukseen ihminen saa lahjaksi vanhurskauden ja uudestisyntyä Jumalan lapseksi.
5. Pyhä Henki herättää ihmisen hengellisesti, niin että hän voi ottaa vastaan Jumalan valmistaman pelastuksen, jolloin Pyhä Henki tulee häneen asumaan. Jeesus Kristus kastaa uskovan Pyhällä Hengellä, joka jakaa armolahjoja seurakuntaan rakentumiseksi niin kuin apostolien aikana. Uskova on tarkoitettu elämään Pyhän Hengen täyteydessä Hengen hedelmää kantaen.
6. Seurakunta on Kristuksen perustama ja johtama, apostolien opetukselle rakennettu uskoviensa yhteisö. Kaikki uskovat kaikkialla ja kaikkina aikoina kuuluvat yhteen ja yhteiseen seurakuntaan, joka näkyvällä tavalla ilmenee paikallisseurakuntana. Jeesus Kristus käski seurakuntaansa tekemään kaikista kansoista opetuslapsia, kastamaan ja opettamaan heitä. Seurakunta muodostaa hengellisen papiston, jonka tehtävänä on palvella Herraa ja osoittaa kristillistä rakkautta kaikkia ihmisiä kohtaan.
7. Jeesuksen asettama kaste liittyy Jumalan pelastustyöhön. Kaste toimitetaan uskovalle Jeesuksen Kristuksen käskystä Isän ja Pojan ja Pyhän Hengen nimeen veteen upottamalla. Kastettu liitetään paikalliseen seurakuntaan.

8. Ehtoollinen on Jeesuksen seuraajilleen asettama muisto- ja yhteysateria, jossa hän on uskon kautta itse läsnä. Ehtoollinen julistaa Jeesuksen sovitustyötä ja on osallisuutta hänen kuolemaansa ja ylösnousemukseensa.

9. Kaikki ihmiset kokevat ruumiillisen ylösnousemuksen. Vanhurskaat nousevat elämän ylösnousemuksessa ja jumalattomat tuomion ylösnousemuksessa.

10. Jeesus Kristus tempaa lupauksensa mukaan seurakuntansa luokseen, minkä jälkeen hän tulee kuninkaana hallitsemaan koko maailmaa. Jumala luo uuden taivaan ja uuden maan. Tämä on vanhurskaiden ikuinen osa.

Tämän lisäksi apostolinen uskontunnustus mainitaan Helluntaikirkon sivuilla tunnustuksen mukaisena tekstinä.

(Suomen Helluntaikirkko.)