

Rukouskieli ja merkitys

Miten lähestyä rukousta kognitiivisen lingvistiikan ja us- kontotieteen menetelmin

Turun yliopisto
Historian, kulttuurin ja taiteiden tutkimuksen laitos
Uskontotieteen pro gradu -tutkielma
Toukokuu 2010
Anna Nurminen

TURUN YLIOPISTO

Historian, kulttuurin ja taiteiden tutkimuksen laitos/ Humanistinen tiedekunta

NURMINEN ANNA: Rukouskieli ja merkitys. Miten lähestyä rukousta kognitiivisen lingvistiikan ja uskontotieteen menetelmin

Pro gradu- tutkielma, 148 s., 3 s.

Uskontotiede

Toukokuu 2010

Pro gradu- tutkielman aiheena on selvittää, miten kieltä tutkimalla on mahdollista nostaa esiin tietoa ihmisen uskonnollisista käsityksistä ja skeemoista sekä representaatioista, joiden ohjaamina käsitteellistämme ja hahmotamme ympäröivää maailmaa. Tutkielman tarkoituksena on määritellä kognitiivisen lingvistiikan ja uskontotieteen metodien yhteensovittamisen rajoja ja rakentaa teoreettista sekä metodologista viitekehystä uskonnollisen kielen tutkimuksen uusille kysymyksenasetteluille.

Tutkielma sisältää esimerkkiaineiston analyysin. Aineisto on äänitetty vuosina 1973 ja 1974 Turun Helluntaiseurakunnan ja Turun Siion-seurakunnan viikoittaisissa kokouksissa. Aineiston litteroidut rukoukset käsiteltiin määrittelemällä lauseiden sisäisten viitetaussuhteiden tasot predikaatiosuhteiden selvittämiseksi. Esimerkkiaineisto toimii metodologisten ja teoreettisten kysymyksenasettelujen vertailukohtana ja osoittaa alkupe räisen kysymyksenasettelun mielekkyyden. Tutkielmassa kognitiivisen lingvistiikan ja uskontotieteen teoriat tuodaan yhteyteen varhaisempien kieli- ja uskontoteorioiden kanssa sekä yhdistetään esimerkkiaineiston analyysin tulosten kanssa.

Skemaattiset mallit ohjaavat ihmistä havainnoimaan ympäristöstään toimijoita ja niiden toiminnan rajoitteita ja mahdollisuuksia. Representaatioiden tasolla jako kahteen statuksiltaan erilaisiin toimijoihin (ihminen – Jumala) korostuu rukouskielessä. Jumala toimijana on yliverlainen suhteessa ihmiseen. Representaatiot Jumalan ontologiasta määrittelevät rukousta vuorovaikutteisena, rituaalisena ja uskonnollisena toimintana.

Analyysin tulosten perusteella voidaan todeta, että ihminen operoi rukousvuorovaikutuksessa yliluonnolliseksi mielletyn toimijan kanssa samoilla käsitteillä kuin hän operoi ollessaan tekemisissä ei-yliluonnollisten toimijoiden kanssa. Rukouksessa välittyvät merkityssisällöt eivät kerro vain ihmisen tavasta hahmottaa maailmaa, vaan ne kertovat myös kielellisten ja mentaalisten prosessien maailmaa rakentavista ominaisuuksista. Nämä kielelliset ja mentaaliset prosessit ohjaavat ja rajaavat hahmottamista sekä selittävät maailman ilmiöiden taustalle miellettyjä syy-vaikutussuhteita.

Metodologisena ratkaisuna kognitiivisen lingvistiikan ja uskontotieteen yhdistäminen mahdollistaa uutta tietoa tuottavan lähestymisen, ei vain rukouksen, vaan ihmisen uskonnollisuuden tutkimukseen. Havainnoimme ja käsitteellistämme maailmaa kognitiomme ohjaamina, mutta kognitiomme muokkautuu vuorovaikutuksessa maailman kanssa. Samalla tavalla kuin kieli ja mieli ovat sidoksissa toisiinsa, ohjautuvat kulttuuriset ilmauksemme kognitiostamme ja ohjaavat kognitiotamme. Ihminen on enemmän kuin kognitionsa, historiansa tai kulttuurinsa summa. Jatkotutkimuksessa huomio tulisi erityisesti kiinnittää teorioiden ja metodologisten ratkaisujen interaktionistiseen yhdistämiseen siten, että ihminen sosiaalis-kulttuurisena ja kognitiivisena toimijana tulisi kuvatuksi mahdollisimman tarkasti ja monipuolisesti.

SISÄLLYS

1. JOHDANTO	1
1.1 Alkusanat	1
1.2 Tutkimuksen ongelmanasettelu.....	3
1.3 Ymmärrystä vai selittämistä: metodin haasteellisuus	9
1.4 Aineistona rukous	11
1.5 Vapaan rukouksen määrittely.....	15
2. HELLUNTAILAISUUDEN KONTEKSTUALISOINTI	20
2.1 Helluntailaisuuden juurilla	20
2.1.1 Reformaatio ja uskovon ihmisen rooli	23
2.1.2 Evankelikaalista karismaattisuutta?	25
2.2 Paikallinen helluntailaisuus.....	29
2.2.1 1970-luku: kasvun ja herätyksen aikaa	34
2.2.2 Rukous Turun Helluntiseurakunnassa ja Siion-seurakunnassa	38
3. RUKOUSANALYYSI	43
3.1 Miten kieltä käsitteellistetään: terminologiaa ja jäsenystapoja.....	43
3.2 Kognitiivinen kielentutkimus.....	47
3.3 Kieli ja kommunikaatio.....	51
3.4 Rukous kommunikaationa.....	55
3.5 Jumala ja skemaattiset verkot.....	61
3.6 Ihmisen ja Jumalan toimijuus rukouksessa	65
4. RUKOUS JA IHMINEN: RAJANVETOJA JA MÄÄRITELMIÄ	76
4.1 Uskonnon ja rukouksen ylikulttuurisuus.....	76
4.2 Yhteisö, yksilö ja uskonnollinen kieli	81
4.3 Rukous rituaalina	87
4.4 Tiedollinen toimija	94
4.5 Ihminen rajalla, jota ei voi ylittää	100
4.6 Pyhää kohtaamassa.....	106
5. MERKITYS TUTKIMUKSEN KOHTEENA	110
5.1 Lingvistinen merkitys	110
5.2 Merkitsijän ja merkityn suhteen arbitraarisuus	112
5.3 Merkitys intensionaalisenä viittaussuhteena	115
5.4 Merkitys maailmaa rajaavan subjektin totuusfunktiona	118
5.5 Ihmisen ontologian ja merkitysilmiöiden sidoksellisuus	122
5.6 Uskonnollisten emootioiden, kokemusten ja merkityksen suhde	125
6. MAHDOLLISUUS JA SEN RAJAT	132
LÄHTEET	139
KUVALUETTELO	149
LIITTEET	150

1. JOHDANTO

1.1 Alkusanat

Ja kun hän oli eräässä paikassa rukoilemassa ja oli lakannut, sanoi eräs hänen opetuslapsistansa hänelle: 'Herra, opeta meitä rukoilemaan, niin kuin Johanneskin opetti opetuslapsensa'.¹ Niinpä minäkin sanon teille: anokaa niin teille annetaan; etsikää niin te löydätte; kolkuttakaa niin teille avataan. Jos siis te, jotka olette pahoja, osaatte antaa lapsillenne hyviä lahjoja, kuinka paljon enemmän taivaallinen isä antaa Pyhän Hengen niille, jotka sitä häneltä anovat.²

TT: Rukoushan kuuluu kristityn elämään luonnollisena osana. Sitä on joskus kuvattu, minunkin mielestäni erittäin hyvin hengityksenä, uskovaisen hengityksenä. Eli annetaan ohje: jokainen rukoilkaa lakkaamatta, ja se merkitsee sitä, että meidän tulisi elää rukouksen hengessä kristittyinä [...].³

Rukous on läsnä meitä ympäröivässä maailmassa, viitteitä rukouksesta voidaan nähdä kaikkialla. Tutustumalla sanoma-, aikakausi- ja ilmaisjakelulehtien ilmoituspalstoihin voi pikaisella silmäyksellä laskea kymmeniä erilaisia uskonnollisten ja aatteellisten yhteisöjen rukouskokouskutsuja. Nopea kävely kaupungin keskustassa tarjoaa tarkkaavaiselle huomioijalle mahdollisuuden osallistua päivittäin useisiin hartaus- ja rukoustilaisuuksiin: ilmoituksia on aidoissa, lämpökaapeissa ja lyhtypylväissä. Rukousryhmiä koontuu työpaikoilla, oppilaitoksissa, harrastepiireissä, ja yksityisasunnoissa. Moni meistä myös painaa päänsä iltarukoukseen kaikessa hiljaisuudessa. Rukouksella on selvästi merkittävä asema yhteiskunnassamme: rukous näkyy mutta ei kuulu. Vaikka rukouksella ja rukoilemisella on kiistaton osa monien elämässä, on rukous kuitenkin korostetun yksityistä ja tavallaan myös arkipäiväistä. Se on jotakin, jonka olemassaolo on meille niin itsestään selvää ja tavanomaista, ettemme tule sitä ajatelleeksi saatikka problematisoineeksi.

Vuonna 1994 Kirkon tutkimuskeskus teki yhteistyössä *Kotimaa*-lehden ja Suomen Gallupin kanssa laajan haastattelututkimuksen, jonka tarkoituksena oli kartoittaa suomalaisia uskonnollisuutta.⁴ Jumalakuvatutkimuksessa (1994) selvitettiin myös, miten ihmiset kokivat saavuttavansa yhteyden Jumalaan. ”Omatunnon äänen kuunteleminen” (69%) ja ”rukoileminen” (64%) olivat varmimmat keinot olla yhteydessä Jumalan kanssa. Jos

¹ Luuk. 11:1.

² Luuk. 11: 9, 13.

³ TKU/A/09/22: 8.

⁴ Heino 1995, 196. Vuoden 1994 tutkimuksen vastasi 1226 henkilöä ikäjakaumalla 15–69 vuotta.

tarkastelun kohteeksi otettiin vain ne henkilöt, jotka kävivät kirkossa vähintään kerran kuukaudessa, ”rukoileminen” (95%) oli varmin keino saavuttaa yhteys Jumalaan.¹ Huomio kiinnittyy rukouksen merkittävään asemaan osana ihmisen uskonnollista elämää. Se on yksi varmimmista keinoista olla yhteydessä/dialogissa omnipotentin ja transsendentin Jumalan kanssa. Rukous on Jumalan ja uskovan välinen yksityinen, henkilökohtainen ja dialoginen yhteys.

Yli kymmenen vuotta sitten koleana kevätpäivänä minut kutsuttiin erään karismaattisen ja evankelikaalisen uskonnollisen yhteisön rukouskokoukseen. Rukouskokous järjestettiin yksityisasunnossa. Saavuin kiinnostuneena paikalle, jossa läsnäolijat olivat kerääntyneet olohuoneeseen muodostaen piirin, jonka keskelle kukin asetui vuorollaan muiden rukoillessa hänen puolestaan. Ääneen rukoili vain yksi ihminen kerrallaan muiden kuunnellessa. Rukous oli vapaata, omin sanoin muotoiltua puhetta Jumalalle. Rukouskokous teki minuun erittäin suuren vaikutuksen. Olin tutustunut vieraaseen maailmaan, jossa puhe ei noudattanut tavanomaisia sääntöjä vaan oli painavaa ja latautunutta merkityksillä, jotka eivät olleet minun tunnustettavissani. Tämä kokemus ei jättänyt minua rauhaan kuluneiden vuosien aikana. Se tavallaan ohjasi minua tiettyyn suuntaan, oli läsnä ratkaisujen hetkillä. Olen paljosta velkaa näille ystävällisille henkilöille, jotka ennakkoluulottomasti kutsumalla minut viikoittaiseen kokoontumiseensa saivat minut heräämään. Hengellisen herätyksen sijaan minussa heräsi kiinnostus rukouskieltä kohtaan. William H. Swatos kiteyttää tutkimukseni ongelmakentän osuvalla tavalla:

Ihmisten tapoja palvoa Jumalaa on tutkittu lukemattomilla tavoilla, mutta heidän puheensa, se mitä he sanovat, on jäänyt huomiotta – aivan kuin se ei ansaitsisi tutkijan mielenkiintoa osakseen. Itse asiassa paljon enemmän kiinnostusta on kohdistettu kielilläpuhumiseen kuin niihin, jotka puhuvat ”tunnetuin kielin”.²

Tässä työssä kohdistan katseeni juuri siihen, mitä ihmiset sanovat ja erityisesti, mitä he sanovat rukoillessaan, mitä merkityksiä he muodostavat, toistavat ja edelleen välittävät rukouksessa. Rukousta ei tarvitse tutkia vain rituaalisena ja uskonnollisena toimintana, vaan sitä voidaan lähestyä myös kielellisen merkityksen ulottuvuuden kautta, sillä se, mitä sanotaan on aivan yhtä tärkeää kuin se, miten ja, missä nuo lauseet sanotaan.

¹ Heino 1995, 208.

² Swatos 1982, 154. Tekijän käänös.

1.2 Tutkimuksen ongelmanasettelu

Kieli on osa fysikaalista todellisuutta (ääniaallot, viittomat, myös kognitiivisten toimintojen neuraalinen perusta¹), mutta se on myös osa kognition mentaalista toimintaa eli prosesseja ja representaatioita. Tämä mahdollistaa kielen avautumisen tietoiselle mentaaliseen kokemusmaailmalle. On kuitenkin huomioitava, että kieli ei ole yksittäisen ihmisen yksityinen kokemus vaan vuorovaikutuksessa omaksuttava ja siten intersubjektiivinen toimintatapa. Kieli on sosiaalisen todellisuuden ja ihmisyhteisöjen käsitemaailman ilmiö.² Samaa kieltä puhuvat jakavat samankaltaisen todellisuuden mallin. Yksilöt eivät ole riippuvaisia vain suoran aistihavainnon tarjoamasta tiedosta vaan juuri kielen välityksellä he pystyvät olemaan osallisina muiden kokemuksissa ja hyödyntämään näitä tehokkaasti. Kielellinen kommunikaatio on kognitiivista toimintaa. Me kommunikoimme mieleemme sisällöistä: representaatioista, mielen tiloista ja uskomuksista. Kommunikatiiviset ja kognitiiviset toiminnot kulkevat käsikädessä.³ Kun kieli mielletään kommunikatiiviseksi toiminnaksi, niin rukouskieli on ihmisen ja Jumalan välistä kommunikaatiota. Puhe ei ole puhetta sinällään vaan sillä on lähtökohta, suunta ja kohde. Puhe välittää merkityksiä ja kantaa niitä itsessään, se ei ole vain merkkejä peräkkäin. Kun puhe (rukous) mielletään rakenteellisesti ja sisällöllisesti latautuneeksi, avautuu tutkimuksen kannalta mielenkiintoisia ovia.

Kielentutkimuksen keskeisiä – ja ratkaisemattomia – kysymyksiä onkin juuri kielen ja kognition välisen suhteen laatu. Ajattelumme on suurelta osin kielellistä, ja osa tutkijoista uskoo ihmisen tietoisuuden perustuvan kieleen. Kielen ja kognition apriori ja aposteriori suhteesta tarkemmin kirjoittanut Esa Itkonen kritisoi voimakkaasti käsitystä vastaan, jonka mukaan kognitiivisten prosessien edellytyksenä on kielellinen ajattelu ja minkäänlaisia esikielellisiä toimintoja ei ole tai ne ovat irrelevantteja.⁴ En pyri tässä työssä edes etsimään vastauksia tähän kysymykseen vaan enemmän pitämään ongelman lähellä, kosketusetäisyydellä, eräänlaisena tienviittana. Kuten Tiina Onikkikin toteaa, ei jatkotutkimukselle ole mahdollisuuksia, jos tutkimuksen kysymyksenasettelussa ei ole otettu huomioon kielen ja kognition ongelmallista suhdetta, sillä kielentutkimus

¹ Neuraalisella perustalla tarkoitetaan aivojen ja hermoston toimintaa esimerkiksi neuronien ja synapsien aktivoitumista ja niiden välittämiä impulsseja tietyn toiminnan aikana, kuten puheentuottamiseen ja kuuntelemiseen liittyvät neurologiset tapahtumat.

² Onikki 2000, 90.

³ Györi 2002, 134.

⁴ Itkonen 2001, 375–395.

tuottaa analyyseja, joiden pohjalle kognitiotieteilijä rakentaa hypoteeseja. Nämä analyytit ovat teoriakuormitteisia eli tutkimuksessa saadut vastaukset ovat sidoksissa siihen teoreettiseen näkökulmaan, josta kysymykset on asetettu ja sinällään ne eivät ole välitön esitys todellisuudesta.¹

Tarkoitukseni on kognitiivisen semantiikan ja kognitiivisen lingvistiikan tarjoamien tutkimuksellisten työkalujen avulla perehtyä tarkemmin rukouskieleen. Kognitiivislingvistiset ja -semanttiset analyysit tarkastelevat kielen rakenteita sekä rakenteiden ja merkityssisältöjen välisiä suhteita. Tutkijan tehtävänä on omien teoreettisten työkalujensa avulla erotella, jäsentää ja analysoida sanatarkasti litteroiduista puheaktien nauhoitteista osia sekä paljastaa näiden osien välisiä yhteyksiä. Kielen ollessa kognitiivista toimintaa kielen rakenteen ymmärtämisen ohjaamana saavutetaan tiedostettujen piirteiden lisäksi myös taustalla vaikuttavat jaetut ja toistuvat piirteet. Kielen rakenteiden ja yksikköjen tutkimus etenee yksityisestä kohti yleistä. Tarkoitukseni on jotakin ainutkertaista tutkimalla saavuttaa jotakin, mikä ei ole ainutkertaista eli rukouskielen rakennetta analysoimalla paljastaa puheen taustalla olevia uskonnollisia representaatioita. Pelkät lingvistiset analyysit eivät voi kuitenkaan ottaa kantaa kielen ja kognition väliseen suhteeseen, sillä ne saattavat herkästi johtaa kehäpäätelemään, joka tunnetaan nimellä *virtus dormitiva*: todetaan kielessä esiintyvän yleisen rakenteen tai prosessin A, oletetaan sitä vastaavan kognitiivisen rakenteen tai prosessin B. Kun B:n olemassaolosta on näin saatu kohtalainen varmuus, selitetään (kausaalisesti) A B:n perusteella. Tämä on vaarana eritoten sellaisen tutkimuksen kohdalla, jossa kysymyksenasettelussa korostuu kielellisten merkitysten käsitteellinen ja mentaalinen luonne.² Pyrkimyksenäni ei siis ole todistaa tiettyjen lingvististen rakenteiden ja uskonnollisten representaatioiden välistä kausaalisuhdetta, vaan kielen rakenteita analysoimalla nostaa esiin niitä yleisiä representaatioita, joilla ihmiset hahmottavat maailmaa.

Tutkimuskysymykseni kuuluu seuraavasti:

- 1) Miten kieltä tutkimalla on mahdollista nostaa esiin tietoa ihmisen uskonnollisista käsityksistä ja jopa niistä perustavanlaatuisista skeemoista ja representaatioista, joiden ohjaamina käsitteellistämme ja hahmotamme ympäröivää maailmaa?

¹ Onikki 2000, 98.

² Itkonen 1994, 181.

Tämä ongelmanasettelu määrittää pro gradu -tutkielmani osaksi sekä kognitiivista uskonnontutkimusta että kielentutkimusta. Kognitiiviset selitysmallit kohdistuvat kulttuurisiin representaatioihin ja niistä pyritään antamaan selvitys kontekstualisoimalla ne. Pyrkimyksenä on löytää representaatioiden taustalla olevia rakenteellisia malleja, skeemoja sekä muita ajattelua ohjaavia jäsennyksiä, jotka usein ovat tutkittaville itselleen tiedostamattomia. Kognitiivisessa tutkimuksessa kiinnitetään huomiota niin tutkittavien itsensä tiedostamiin piirteisiin kuin näiden taustalla vaikuttaviin jaettuuihin ja toistuviin piirteisiin. Tämänkaltaisen lähestymistapa ei tee väkivaltaa tutkittavan ryhmän kulttuurisille erityispiirteille, vaikka ryhmän representaatioihin, tiedostettuihin ja tiedostamattomiin, sovelletaan teoreettisia selitysmalleja. Kognitiotieteilijöiden mukaan ihmisen kognitiivisista kyvyistä ja ominaisuuksista on löydettävissä kulttuurirajat ylittäviä piirteitä, joihin näitä teoreettisia selitysmalleja voidaan soveltaa.¹ Stewart Guthrie sanookin, ettei uskonto sinällään ole *sui generis*², että se vaatisi itselleen erityisen aseman tai erityisiä tapoja tutkia sitä.³ Ne työkalut, jotka tiedeyhteisöllä on käytettävissään ei-uskonnollisten representaatioiden tutkimiseen, soveltuvat myös uskonnollisten representaatioiden tutkimukseen.

Vaikka tietyt mentaaliset valmiudet ovat oleellisia uskonnon kannalta, ei ole olemassa minkäänlaista apriorisesti määrittyvää uskonnollista kognitiota. Uskonnollisuus on ennemminkin tiettyjen spesifien käsitteiden ja niiden referenttien välisten suhteiden muodostamista tietyissä valta- ja arvomääritteisissä sosiokulttuurisissa konteksteissa. Kognitio asettaa rajat ihmisen kulttuurisille, sosiaalisille ja uskonnollisille toiminnoille. Uskonto voidaan nähdä kulttuurisesti rakentuneena silloin, kun kulttuuri käsitetään merkitysten tuottamiseksi.⁴

Ihmiset tuottavat toiminnallaan monenkaltaisia asioita, joiden joukossa merkityksillä ei ole suinkaan vähäistä sijaa ja siten semanttinen tarkastelu suhteessa tuotettuun kieleen avaa eteemme monimutkaisen kuvan ihmisen uskonnollisuudesta. Ihmisen suhde maailmaan, muihin toimijoihin ja myös itseensä on paljolti kielellisesti välittyvää ja siten

¹ Ketola 1998, 269.

² Lat. omaa luokkaansa. Tällä tarkoitetaan sitä, ettei uskonnolla tai uskonnollisilla ilmiöillä ole mitään sen kaltaisia ominaisuuksia, jotka tekisivät niistä muista mahdollisista ihmismaailman ilmiöistä eroavia niin perustavalla tavalla, että uskonnot tai uskonnolliset ilmiöt vaatisivat omia erityisiä tapoja käsitellä niitä.

³ Guthrie 2001, 98. Ks. myös Taves 2009, 16–55.

⁴ Anttonen 2007, 66.

tämän toiminnan tarkastelu irrotettuna ihmisen kognitiosta johtaa vinoutuneeseen teoretisointiin. Toisaalta kulttuuristen tuotteiden (merkitysten) näkeminen pelkästään kognitiivisina ja irrallisina prosesseina vääristää kuvaa yhtäläillä. Monin tavoin ontuvassa, mutta siltikin hyvin osuvassa vertauksessa voimme ajatella ihmisen kognitiota tietokoneen kovalevynä ja kulttuuria tälle kovalevylle asennettavina ohjelmistoina. Mielenkiintoiseksi tämän vertauksen tekee se, että päinvastoin kuin reaali maailmassa, nämä ohjelmistot kykenevät muokkaamaan ja muuttamaan kovalevyä.¹

Rukouskieltä tutkittaessa emme voi irrottaa sitä kontekstistaan, jossa se on syntynyt, siis siitä kulttuurisesta todellisuudesta, jonka tuote se on. Emme myöskään voi irrottaa sitä ihmisen ominaisuuksista: hänen kognitiostaan. Ihmisten ja heidän välittämiensä merkitysten tutkimus saavuttaa korkeamman informatiivisuuden asteen, kun kohdetta lähestytään monitasoisesti yhdistäen syvä kuvaus *thick description* vahvaan teoretisointiin *thick theorizing*.² Näin ollen rukousta tulee lähestyä, ei vain uskonnollisena ja kontekstisidonnaisena ilmiönä, vaan myös kielellisenä ilmiönä, siis kielellisen ja mielellisen ihmisen merkityksiä kantavana toimintana.

Lähestyn ongelmaa tuomalla lähdeaineistoni dialogiseen yhteyteen kommunikaatio-, rituaali- ja merkitysteorioiden kanssa pyrkien kartoittamaan sen kentän, jossa tämänkaltaisen tutkimus metodologisesti mahdollistuu. Lähdeaineisto toimii siten eräänlaisena tapaustutkimuksena ja esimerkinomaisena lähestymisenä, jonka avulla voin nostaa esiin tutkimuskysymykseni kannalta tärkeitä metodologisia ratkaisuja. Esitän lähdeaineistoleni varsinaiseen tutkimuskysymykseeni liittyviä osakysymyksiä, jotka kuuluvat seuraavasti:

- 1) Miten rukousvuorovaikutuksen osapuolien (ihminen – Jumala) erilaiset statukset toimijoina näkyvät rukouskielen rakenteissa ja sisällöissä?
- 2) Miten rukousvuorovaikutuksen eri osapuolien (ihminen – Jumala) temporaaliset ja spatiaaliset kytkökset ja rajoitteet näkyvät rukouskielellä?
- 3) Minkälaisia representatiivisia erotteluja rukoilijat tekevät ihmisen ja Jumalan välillä?

¹ Jensen 2002, 203–205.

² Jensen 2002, 205.

Kysymys sisältää kaksi esioletusta, jotka perustuvat kielen kognitiiviseen ja kommunikatiiviseen luonteeseen:

- 1) Rukoilijoilla on olemassa käsitteellinen ero ihmisen ja Jumalan erilaisista statuksista toimijoina sekä ihmisen ja Jumalan erilaisuudesta suhteessa aikaan ja tilaan.
- 2) Tämä ero on nähtävissä kielessä

Osakysymykset liittyvät voimakkaasti toimijuuden käsitteeseen. Ihmisen kyky erotella toimijat, toimijoiden motivaatiot ja toiminnan kausaaliset vaikutukset on yksi keskeisimmistä kognitiivisista ominaisuuksistamme.¹ Tämä kyky on ensiarvoisen tärkeä, koska valtaosa vastaanottamastamme informaatiosta tulee muilta ihmisiltä. Ihminen on olemuksellisesti ympäristönsä kanssa vuorovaikutuksessa elävä olio, jonka toiminnasta valtaosa on jollain asteella kommunikatiivista. Pyrkimyksemme välittää ja vastaanottaa merkityksiä on meille luontaista. Me olemme vuorovaikutteisia olentoja. Kognitio voidaan nähdä joko yksilöllisenä, päänsisäisenä tilana tai kykynä, joka syntyy aivoissa, mutta on silti jossain määrin itsenäinen tai kognitio toteutuu vain yksilön ja ympäristön vuorovaikutuksessa eikä sitä voida paikantaa pään sisään edes metaforisesti. Hedelmällisin lähestymistapa on käsittää kognitiiviset prosessit vuorovaikutussuhteeseen ulkomaailman ei-kognitiivisten prosessien kanssa, siten ratkaisevaa on syntykö kognitio jonkin sisäisen välttämättömyyden perusteella.² Esimerkiksi kirjaimet saavat merkityksensä sopimuksenvaraisesti ja edustavat tiettyä asiantilaa yhteisten sääntöjen perusteella, kun taas kognitiiviset tilat eivät perustu sopimuksenvaraisuudelle eivätkä sosiaaliseen konventioon.³ Kognitio ei siis ole yksilön sopimuksenvarainen tai konventioiden alaisuudessa syntyvä tila/kyky olla vuorovaikutussuhteessa itsensä ulkopuolisten ilmiöiden kanssa. Se on jotakin, mitä voimme arkitermeillä kuvata myötäsyttyiseksi.

¹ Ks. Boyer 2007 ja Brattico 2008.

² Ketola & al. 2008, 16–19.

³ Ketola & al. 2008, 17.

Kognitiotieteilijät puhuvat mielellään mielen representaatioista eli mentaalisista representaatioista, jotka ovat ikään kuin mielen perusyksiköitä. Osa kognitiotieteilijöistä määrittelee nämä perusyksiköt mielen rakennuspalikoiksi, jotka muodostavan eräänlaisen tilannesidonnaisen mosaiikin, jossa kuikin pala edustaa tiettyä representaatiota. Toiset tutkijat lähestyvät aihetta näkökulmasta, jonka mukaan tämän kaltaisia representaatioita ei ole olemassa vaan aivot ohjaavat toimintaamme kokonaisvaltaisesti. Tutkimuksellisista syistä tyydyn käyttämään representaatio termiä miltei samoin kuin uskonnon-tutkijat Kimmo Ketola, Ilkka Pyysiäinen ja Tom Sjöblom teoksensa ”*Uskonto ja ihmismieli*” johdannossa. Heidän mukaansa representaatio käsitteenä tarkoittaa mitä tahansa mielessä (tai muualla) olevaa ideaa, joka edustaa jotakin, mutta ei sinänsä ole mielen rakennuspalikka. Ketola, Pyysiäinen ja Sjöblom toteavat myös mielen mekanismien koostuvan omia operaatioitaan suorittavista osista, jotka orkestroituvat siten, että kokonaismekanismin päämäärä saavutetaan.¹

Tämä mielen arkkitehtuuri ei tarkoita sitä, että aivojen neurofysiologiset rakenteet ja toiminnot sekä kognitiiviset rakenteet ja toiminnot olisivat sama asia. Niinpä tämä mekanistinen selittäminen paljastaa tapahtumien taustalla vaikuttavia rakenteita väittämättä kuitenkaan vain näiden rakenteiden olevan todellisia, vaan tunnustamalla myös niiden varassa olevien ilmiöiden todellisuuden. Tämä ei tarkoita sitä, että kognitiotieteilijät ottaisivat kantaa uskontojen jumalolentojen, myyttien ja maailmanselitysten todellisuuteen, vaan ainoastaan tunnustavat uskontojen olemassaolon ja uskonnollisten ilmiöiden tutkittavuuden.² Uskonnolla ei ole yksinoikeutta ideoihin, ilmiöihin ja representaatioihin, vaan uskonnot osallistuvat kulttuurisiin ja sosiaalisiin prosesseihin. Kognitiivisessa uskontotieteessä ei siis voida käsitellä kohdetta vain ihmisen tiedollisena ominaisuutena vaan on myös tuotava tämä ihmismieleen fokusoiva lähestymistapa kontaktiin sosiaalisen todellisuuden kanssa. Ihmismieli toimii aina jossain kontekstissa ja mielen ja ympäristön välinen raja ei ole yksiselitteinen. Mieltä ei voi ymmärtää erotettuna siitä todellisuudesta, jonka osa se on.³

¹ Ketola & al. 2008, 17–18.

² Ketola & al. 2008, 17–18.

³ Pyysiäinen 2002, 2; Ks. myös Boyer 1994 ja McCauley & Lawson 1996.

1.3 Ymmärrystä vai selittämistä: metodin haasteellisuus

Kognitiivista uskontotiedettä pidetään pitkälti selittävänä tutkimuksena. Se ei kuitenkaan tarkoita sitä, että aineistojen tulkitseminen olisi poissuljettua tai täysin marginaalissa asemassa. Jyrkkä vastakkainasettelu selittämisen ja ymmärtämisen välillä on todettu hedelmättömäksi uudemmassa tieteenfilosofiassa, samalla selittämisen kytkös positivismiin¹ on asetettu ankarasti kyseenalaiseksi. Tämä kytkös kuitenkin elää yhä edelleen monien käsityksissä. Luonnontieteissä on pyritty kausaaliselityksiin ja sitä kautta muotoilemaan ja löytämään yleisiä lakeja, joissa tutkittava kohde ei ole yksittäistapaus vaan syy–vaikutussuhteen alaisuudessa tapahtuva ilmiö. Selittämisen ei kuitenkaan nykykäsitusten mukaan tarvitse kohdentua ilmiöihin, jotka ovat yleistettävissä, vaan tutkimus voi käsitellä myös yksittäistapauksia. Ihmistieteissä on mahdollista pyrkiä myös selittävään ja yleistävään tutkimukseen. Tästä esimerkkinä voidaan pitää sosiologista tutkimusta, jossa laajalla otannalla pyritään löytämään ihmisjoukkoja luonnehtivia piirteitä tilastollisen tutkimuksen avulla. Kausaliteetti toteutuu kahtalaisesti: syyllä voi olla kokonaisvaikutus jossain tietyssä yhteydessä tai syyksi nimetyt tekijät ajatellaan mekanismiksi, joka aiheuttaa seurauksen missä tahansa ihmisjoukossa, jos muut tekijät pysyvät samoina.²

Ymmärtämisen kertoessa asian merkityksen selittäminen kertoo, miksi jokin tapahtuu siten kuin se tapahtuu. On huomattava, että merkitysten tulkitseminen on osa jokaista tutkimusta, on se sitten selittävää tai ymmärtävää. Selittävä tutkimus pyrkii ymmärtämisen ohella vastaamaan myös muunlaisiin kysymyksiin ja siten ymmärrys on selittämisen välttämätön ehto. Selittävä ja ymmärtävä tutkimus suhtautuvat kuitenkin eri tavoin tutkittavien itseymmärrykseen. Kun ymmärtävässä tutkimuksessa keskitytään tutkittavien itsensä vaalimiin käsityksiin asioista, niin selittävä tutkimus painottaa ihmisen käyttäytymiseen vaikuttavien tiedostamattomien tekijöiden vaikutusta. Toisin sanoen selittävässä tutkimuksessa todetaan, että se, mitä ihmiset sanovat syyksi toiminnalleen, ei välttämättä pidä paikkaansa tai se on vain osatotuus. Tämä ajatus lähtee kognitiotieteissä siitä käsityksestä, että suurin osa mielen prosesseista on spontaaneja ja automaattisia, eivätkä siten ole ihmisyksilöiden hallittavissa.³

¹ Positivismin yleisenä määritelmänä voidaan pitää tiedon ja tietämisen voimakasta kytkemistä vain aisti-havaintoihin.

² Ketola & al. 2008, 19–20.

³ Ketola & al. 2008, 21–22.

Monet näistä tutkimuksellisista selitysmalleista nojaavat tekijöihin ja mekanismeihin, joilla uskonnonharjoittajat itse eivät kuvaa toimintaansa. Kyseessä on reduktionismi, jossa asia palautetaan joksikin muuksi. Tieteenfilosofiassa eritellään reduktiota eri tavoin. Puhutaan ontologisesta reduktiosta, jossa objektit ja ominaisuudet osoitetaan joksikin muuksi kuin miltä ne näyttävät, sekä teoriareduktiosta, jossa tieteellinen (redusoitu) teoria tai lakiväittäjä dedusoidaan jonkin toisen teorian vastaavista (redusoiva) lisäväitteiden avulla. Kimmo Ketola, Ilkka Pyysiäinen ja Tom Sjöblom kuitenkin lähestyvät reduktiota pluralistisemmasta näkökulmasta ja toteavat, että asioiden käsittely ja selittäminen yhtä aikaa usealla ontologisella tasolla edistää kaikkien tasojen tutkimusta. Tällöin kohdetta ei lähestytä eliminaatioiden vaan monitieteellisyyden kautta, jolloin reduktio on välttämätöntä. On kuitenkin olennaista kysyä, minkälaista tietoa on mahdollista saavuttaa milläkin reduktiolla. Reduktion vastaisessa kritiikissä on esitetty selittävien uskontoteorioiden vääristävän kohteitaan. Uskonnollisten ilmiöiden selittäminen luonnollisilla tekijöillä ja mekanismeilla herättää pelkoa, että käsitykset, joissa uskonnonharjoittajien katsotaan olevan väärässä uskoessaan ilmiöiden vaikutusten lähteenä oleviin yliluonnollisiin jumaluuksiin, saavat vallan. Tämä kysymys on kuitenkin irrelevantti kognitiivisessa uskontotieteessä, sillä selittämään pyrkivät teoriat eivät ota kantaa transsendenttien entiteettien olemassaoloon, vaan tutkimuksen kohteina ovat ihminen ja hänen uskonnolliset käsitteellistyksensä.¹ Kognitiivinen uskontotiede siis tutkii ja selittää miten uskonnollisia käsityksiä omaksutaan, representoidaan ja edelleenvälitetään.²

Tässä työssä ymmärtäminen ja selittäminen konkretisoituvat monella tasolla. Tiukka jako kahteen, eräänlainen metodinen dualismi ei toimi vaan kohdetta on lähestyttävä samanaikaisesti monelta suunnalta. Uskonnon, kielen ja kulttuurin suhteesta kirjoittaneet tutkijat E. Thomas Lawson ja Robert N. McCauley lähestyvät selittämisen ja ymmärtämisen välistä ongelmaa interaktionismin käsitteen avulla. Heidän mukaansa selittäminen ei ole vapaa ymmärtävistä elementeistä, eikä ymmärtäminen mahdollistu ilman selittämistä.³ Ymmärtäminen ja selittäminen ovat (kognitiivisina) prosesseina eriytyneitä mutta suhteessa tiedon kartuttamiseen, ne toimivat toisiaan tukien ja yhteistyössä – interaktiossa.⁴ Empiirisesti ja systemaattisesti rakentunut tietiedustuksemme lisääntyy selittämisen ja syvenee sekä uudelleen järjestyy ymmärtämisen/tulkinnan avulla siten,

¹ Ketola & al. 2008, 22–23.

² Pyysiäinen 2003, 8.

³ Lawson & McCauley 1996, 23.

⁴ Sperber 1985, 10; Lawson & McCauley 1996, 30.

että ymmärtävät tulkinnat paljastavat odottamattomia yhteyksiä valmiina olevasta tiedustuksesta, kun taas selittäminen avaa uusia ovia tarkempaan tietoon.¹ Uudet selitykset muokkaavat, korvaavat ja täydentävät olemassa olevia konseptuaalisia skeemoja, tulkinnan/ymmärryksen tunnistaessa nämä skeemat luoden pohjan selittämislle. Tämä interaktio on jatkuvaa.²

Aineistonani olevat rukoukset ovat puhujien itsensä muotoilemia. Voidaan jopa sanoa, että ne ovat yksittäisten ihmismielten kontekstisidonnaisesti tuottamia aktuaalisia puhunnoksia, jotka ovat ainutkertaisia mutta samalla yleistä kaavaa noudattavia. Jos kohdistaisin mielenkiintoni vain rukoilijan mielen liikkeisiin pyrkimättä ymmärtämään kontekstia, merkityksiä tai sisältöjä, en pääsisi pitkälle aineistoni kanssa. Siispä valintani on ontologinen pluralismi, jossa reduktio, niin teoreettinen kuin ontologinen, saa oman perustellun sijansa. Tämä ei tarkoita kritiikitöntä ”lainailua” sieltä täältä vaan pyrkimystä jatkuvaan testaukseen ja kritiikkiin. Vaikka lähestymistapani onkin kognitiivisesti painottunut, ei se kuitenkaan merkitse sitä, että pyrkisin kohteeni poisselittävään tutkimukseen, vaan minulle tutkimuskohteeni ymmärtäminen on selittämisen edellytys. Selittäminen ja tulkinta toimivat interaktiossa.³ Tällä tarkoitan sitä, että ilman tutkimuskohteeni – sen kulttuurisia, sosiaalisia ja uskonnollisia erityispiirteitä – ei minulla olisi mitään. Vaikka pyrinkin kohti tiettyä yleistettävyyttä, on kuitenkin muistettava, että ihmismaailman ilmiöt ovat mitä suurimmissa määrin kontekstisidonnaisia.

1.4 Aineistona rukous

Primaariaineistonani on vuonna 1974 Turun Helluntaiseurakunnan ja Turun Siioniseurakunnan erilaisista hengellisistä tilaisuuksista tallennetut nauhoitteet. Olen valinnut aineistoni juuri kyseiseltä ajalta kahden merkittävän syyn takia. Ensimmäiseksi 1960-luvulla alkanut anarkistinen⁴ sekä armolahjoja korostava uudistusliike ei rajoittunut vain helluntailiikkeen sisälle, vaan se levittäytyi laajalti evankelikaalisiin karismaattisiin kirkkokuntiin. Tätä uutta ja erilaista hurmoshenkisyttä alettiinkin kutsua yleisesti

¹ Lawson & McCauley 1996, 30.

² Lawson & McCauley 1996, 31.

³ Lawson & McCauley 1996, 22–31.

⁴ Uudistusliikkeen määrittelyminen anarkistiseksi kertoo ennemminkin uskonnollisten yhteisöjen reaktiosta kuin todellisesta tilanteesta. Olen kuitenkin säilyttänyt tämän arvolatautuneen määritelmän tekstissä, koska se mielestäni kuvaa hyvin muutoksen esiin nostamia vastareaktioita.

'Hengen uudistukseksi'¹ ja se saavutti myös Suomen sekä Turun 1970-luvulla suurten nuorisoherätysten² muodossa. Toiseksi tuolta ajalta oli saatavana kahden samaan aikaan Turun seudulla vaikuttaneen helluntaiseurakunnan kokouksista nauhoitettua aineistoa, mikä mahdollisti laajemman vertailun sekä syvemmän analyysin tekemisen.

Herätyskristillisyydessä uskonkokemuksen merkitys korostuu uskomisen muodon, *fides qua*, sen miten uskotaan, painottuessa. Karismaattiset liikkeet ovat nostaneet esille Pyhän Hengen toiminnan seurakunnan keskuudessa. Helluntailaisuudessa ja pyhityskristillisyydessä on usein puhuttu kahdentasoisesta kristillisyydestä, jossa kääntymystä seuraa henkikaste³. Armolahjojen merkitys on korostunut karismaattisissa liikkeissä, kuten armolahjoja merkitsevästä *kharisma*-sanasta tuleva nimikin antaa ymmärtää.⁴ Karismaattinen uskonnollisuus korostaa uskonkokemusta ja kannustaa puhumaan omasta uskostaan muodostaen hedelmällisen tutkimuskohteen rukouskielen tutkimukselle.

Tutkimusmateriaalini nauhoitteet sijaitsevat Turun yliopiston Historian, kulttuurin ja taiteiden tutkimuksen laitoksen, folkloristiikan ja uskontotieteen äänitearkistossa. Turun Helluntaiseurakunnan tilaisuuksien äänitteet alunperin ovat nauhoittaneet Nina Lepokorpi ja Stig Söderholm. Äänitteitä oli yhteensä 13 kappaletta ja ne oli nauhoitettu yhteensä 8. kokouksessa Turun Helluntaiseurakunnan tiloissa vuonna 1974. Turun Siion-seurakunnan äänitteet (3 kappaletta) ovat nauhoittaneet Kari Virtanen ja Stig Söderholm. Tämän aineiston äänitteet on nauhoitettu 2. eri kokouksessa Turussa Siion-seurakunnan tiloissa vuonna 1973. Söderholm käytti nauhoittamaansa materiaalia liseniaattityönsä⁵ lähdeaineistona. Aineistoni koostuu siis näiltä nauhoilta kerätyistä vapaista rukouksista. Sekundaarilähdeaineistonani on Turun Helluntaiseurakunnan johtavan pastorin haastattelu, jonka tarkoituksena oli luoda katsaus helluntaiherätyksen historiaan Turun alueella ja valottaa 1970-luvun tilannetta tarkemmin. Nauhoite haastattelusta sijaitsee Turun yliopiston Historian, kulttuurin ja taiteiden tutkimuksen laitoksen folkloristiikan ja uskontotieteen äänitearkistossa. Seuraavaksi käsitellen

¹ Walker 2000, 234–235.

² TKU/A/09/22: 6.

³ Henkikasteella tarkoitetaan tilannetta, jossa uskova täyttyy Pyhällä Hengellä ja saavuttaa pyhityksessään korkeamman hengellisen tason. Henkikasteen saaneet saavat usein myös armolahjoja, kuten profetoiminen tai kielillä puhuminen.

⁴ Ahonen 2003, 142–148.

⁵ Söderholm 1982.

primaarilähdeaineistooni liittyviä kysymyksiä, jonka jälkeen syvennyn tarkemmin itse tekemäni haastattelun lähdekritiikkiin.

Lähestyin primaariaineistoani kuuntelemalla nauhat ja litteroimalla nauhoilta tunnistamani rukoukset ensin sanatarkasti käyttäen Jeffersonin notaatiota (LIITE 1) soveltuvien osien. Erityisesti keskusteluanalyysiin perehtynyt tutkija Gail Jefferson on alunperin kehittänyt tämän spesifin tavan markkeerata aktuaalisten puhunnosten erityispiirteitä litteroitaessa. Valitsin kyseisen notaatiotavan erityisesti siksi, että se osoittautui joustavaksi ja informatiiviseksi työvälineeksi rukouskielen analyysiä ajatellen.¹ Jätin notaatiosta pois foneettiset merkinnät (intonaatioiden nousut ja laskut sekä puhenopeuden ja äänenvoimakkuuden merkinnät), koska tässä työssä mielenkiintoni kohdistui puheesta (kielestä) löydettävissä oleviin merkityksiin foneettisten muutosten analyysin sijaan. Analyysivaiheessa keskityin puhunnosten (vapaiden rukousten) rakenteelliseen ja semanttiseen analyysiin sekä merkityssisältöjen esiin nostamiseen siten, että oli mahdollista tunnistaa mielenkiintoni kohteena olevat representatiiviset erottelut.

Tutkimusta tehtäessä on otettava huomioon niin aineistoon liittyvät, tekijänoikeudelliset kuin tutkimuseettiset kysymykset. Erityisesti tämän tutkimuksen kohdalla on painotettava tosiasiaa, etten ole itse kerännyt primaariaineistoani, vaan tämän työn ovat tehneet toiset tutkijat, toisena aikana, omaa tutkimustaan varten. Vaikka aineiston rakenne ja muoto määrittyvät osaltaan tutkijasta käsin² ja siten aineisto ei ole alistettavissa mille tahansa näkökulmalle tai kysymyksenasetteluille, kohdistuu mielenkiintoni kuitenkin sellaiseen aineiston osaan, joka on syntynyt havainnoinnin ja läsnäolon ohella. Tällä tarkoitan tilannetta, jossa tutkija nauhoittaa tilaisuuden kulun puuttumatta sen sisältöön muutoin kuin olemalla läsnä. En kuitenkaan voi tuudittautua hyväksymään aineistoa sellaisenaan, vaan on jatkettava pidemmälle. Jo pelkästään tutkijan läsnäolo vaikuttaa tilaisuuden kulkuun ja siellä käsiteltäviin asioihin. Ulkoryhmäläisen ollessa paikalla ei sisäryhmä toimi kuten se keskenään toimisi. Koska en pysty tästä hetkestä käsin saavuttamaan välitöntä tietoa menneisyydestä, on

¹ Atkinson & Heritage 1987, ix..

² Tällä tarkoitan sitä, että tutkija tavallaan etukäteen editoi sen mitä tutkii. Hän asettaa kysymykset, valitsee aineiston ja määrittelee ajankohdan, jolloin keruu tapahtuu. Aineiston rakenne on tapa (äänite, kuvamateriaali, videotallenne jne.) sekä laajuus (kolmen kuukauden kenttätyö, vuosien materiaalien keruu, kuukauden sanomalehtiartikkelit tietystä aiheesta jne.) ja muoto hahmottuu kysymyksenasettelun premissien alaisuudessa (Miten aineisto vastaa kysymykseen).

aineistoni otettava annettuna samalla kuitenkin tiedostaen ne ongelmat, jotka johtuvat sen luonteesta.

Olennaista on myös tämän tutkimuksen kannalta on myös säilyttää tutkittavien anonymiteetti. Vaikka aineiston keruusta on kulunut jo useita vuosikymmeniä, on muistettava, että kyseessä olivat rajatut uskonnolliset yhteisöt. Sisäryhmäläiset eli ne henkilöt, jotka nauhoilla useimmiten ovat esirukoilijan asemassa, ovat kuitenkin tunnistettavissa ainakin oman yhteisöönsä jäsenten keskuudessa. Litteroinnin seurauksena häviävät kuitenkin keskeisimmät tunnistettavuustekijät kuten ääni. Anonymiteetin suojelemiseksi olen poistanut litteroiduista rukouksista kaikki nimet tai viittaukset henkilöihin. Puhemaneerit ja spesifit sekä tunnistettavat ilmaisutavat olen säilyttänyt litteroidussa tekstissä, koska liiallinen muokkaaminen vaikeuttaisi analyysia.

Sekundaariaineistoni keruun tein 1.4.2009. Sain mahdollisuuden haastatella Turun Helluntaiseurakunnan johtavaa pastoria Taisto Toivolaa. Pyrkimyksenä oli haastattelun avulla tarkentaa Turun Helluntaiseurakunnan kontekstualisointia ja luoda historiallinen katsaus paikallisen helluntaiseurakunnan kehitykseen. Haastattelua varten tein teemoitetun haastattelukaavion (LIITE 2), jossa kartoitin helluntailiikkeen paikallishistoriaa Turun alueella, mahdollisia muutoksia seurakuntaelämässä, Turun Helluntaiseurakunnan ja Siion-seurakunnan yhteistyötä sekä hengen uudistuksen vaikutuksia 1970-luvun Turussa. Teemahaastattelu on puolistrukturoitu haastattelumenetelmä, jossa haastattelun teema-alueet on suunniteltu etukäteen. Siitä puuttuvat tarkat kysymykset tai kysymysten järjestys. Tämä mahdollistaa vapaamman keskustelun syntymisen siten, että se sallii tutkimuksen kohteeksi valittujen henkilöiden mahdollisimman luontevan reagoinnin.¹ Haastattelutilanteessa seurasin haastattelukaaviota siten, että keskustelun edetessä kaikki osa-alueet tulivat käsitellyiksi. Teemoitetun haastattelukaavion etuna on joustavuus, jolloin keskusteluissa esiin nousevat aiheet eivät ole sidottuja, vaan niihin on mahdollista palata myös myöhemmin. Pyrin pitämään tilanteen mahdollisimman keskustelunomaisena ja antamaan haastateltavalle paljon liikkumatilaa vastauksissaan. Johtava pastori Taisto Toivola osoittautui avaininformantiksi pitkän työuransa (vuodesta 1970 Turun Helluntaiseurakunnan työntekijänä) ja asemansa vuoksi. Haastattelun kokonaiskesto oli

¹ Hirsjärvi & Hurme 1979, 49–52.

46 minuuttia. Litteroin haastattelun kokonaisuudessaan sanatarkasti. Johtava pastori Taisto Toivola antoi minulle luvan viitata omalla nimellä tutkimuksessa.

Vaikka käyttämäni haastattelumetodi pyrkii mahdollisimman luonnolliseen kommunikaatioon tutkittavan ja tutkijan välillä, on otettava huomioon muutamia olennaisia seikkoja. Kuten jo aiemmin primaarilähdeaineistoni kohdalla mainitsin, tutkija aina jollain asteella editoi tutkimuskohdettaan. Hän asettaa kysymykset, etsii informantit ja määrittelee hyvin pitkälti haastattelun kulun. Ei myöskään pidä unohtaa tutkijan asemaa akateemisen yhteisön jäsenenä, joka tuo mukanaan tiettyjä valtarakenteita, jotka saattavat vaikuttaa henkilöiden väliseen vuorovaikutukseen. Haastateltavaa, informantia, tulee kohdella oman alansa asiantuntijana, jolla on arvokasta tietoa tutkimuskohteesta. On tärkeää, että vuorovaikutuksessa pyritään tasa-arvoisuuteen, jossa informantin hiljainen tieto muuttuu tutkimusmateriaaliksi siten, että haastateltava voi vapaasti ilmaista itseään tutkijan rajaamalla alueella.

Tutkimuksessa on otettava tutkijan motiivien lisäksi huomioon haastateltavien motiivit, joiden selvittäminen jää parhaimmillaankin vain arvailujen varaan. Turun Helluntaiseurakunnan edustajan kohdalla haastatteluun suostuminen saattaa olla viime vuosien avoimemman politiikan seurausta. Haastattelun aikana johtava pastori Taisto Toivola mainitsi helluntailaisten leimautuvan yhä edelleen julkisessa keskustelussa ”kummajaisiksi” huolimatta monien uusien uskonnollisten yhteisöjen rantautumisesta Suomeen.¹ Pyrkimys muuttaa yleisiä käsityksiä ja karistaa ”kummajaisen” viitta harteiltaan voidaan nähdä myös yhtenä syynä myönteiselle vastaukselle haastattelupyyntöön.² Syiden ja seurausten miettimien myös lähdekritiikin kohdalla auttavat tutkijaa ymmärtämään kohdettaan paremmin.

1.5 Vapaan rukouksen määrittely

Tulen tässä tutkimuksessa käyttämään käsitettä *vapaa rukous*, joka on ongelmallinen koska käsitteenä se hämärtää todellisuutta. Rukous ei ole vapaata kaikilta osin, vaan se on tiettyjen kulttuuristen, kielellisten ja traditionaalisten rajoitteiden alaisuudessa tapahtuva ilmiö. Vapaa rukous toisaalta toimii käsitteenä hyvin, sillä se markkeeraa

¹ TKU/A/09/22:11.

² Ks. Mantsinen 2009. Haastattelua ei voida suoraan pitää historiallisena todistusaineistona sillä helluntailiikkeen keskiluokkaistumisen myötä sen johto haluaa korostaa liikkeen kytkentää suomalaiseen yhteiskuntaan ja tulkita historiaa tästä pyrkimyksestä käsin.

selkeää eroa esim. rituaaliseen rukoukseen ja se voi olla niin kiitos-, ylistys- kuin pyyntörukousta. Uskonnon ja kielen välillä on yhteys ja tämä yhteys nostaa esille kysymyksiä, jotka liittyvät uskonnollisen kielen kulttuuri- ja uskontosidonnaisiin ominaisuuksiin sekä tyyli- ja erityispiirteisiin. Huomio kiinnittyy niin uskonnon kielen ja symboliikan oppimiseen, ymmärtämiseen, käyttöön kuin sen eroavaisuuksiin yleispuhekielestä. Tässä kohtaa on erottelun tekeminen olennaista myös uskonnollisen liturgisen ja/tai sakraalin kielen sekä uskonnon arkikielen välille.¹

Voimme tarkastella helluntaiseurakunnan saarnaajan puhetta suhteessa kahden uskovan väliseen viestintään rukoukokouksen jälkeen ja huomata, miten saarnaajan puhe edustaa astetta muodollisempaa ja rajoitetumpaa tapaa käyttää uskonnollista kieltä kuin vapaamuotoinen keskinäinen uskonnollinen sisäryhmäviestintä. Ensimmäisessä tapauksessa olemme tekemisissä uskonnon rituaalikielen kanssa ja jälkimmäisessä kyse on uskonnon kasuaalikielestä. Uskonnollisen kielen ja viestinnän piirteet ovat sidoksissa sekä aiheisiin, jotka nostetaan esille uskonnollisissa yhteyksissä, että luonnolliseen kieleen, jota kyseessä olevalla alueella puhutaan. Keskeistä on, että uskonnollisen viestinnän kohteena on yleensä Jumala, jota palvotaan, ylistetään, kiitetään tai rukoillaan.²

Rukouksen teologinen perusta on Jumalan käskyssä. Martti Lutherin mukaan rukous on spontaani vastaus Jumalan hyvyyteen, mutta se on myös kristityn velvollisuus.³ Lutherin teologia on ristin teologiaa, *theologica cruxis*, jossa pelastuksen reaali-perusta on Kristus ja sen vastaanottamisen väline usko. Armo ei siis ole ulkoapäin tuleva, ihmiseen vuodatettava, vaan se on Kristuksen vanhurskauden julistamista ihmisen omaksi. Syntinen on vanhurskautettu taivaallisella vapautustuomiolla, jolloin vanhurskautettu ihminen on samanaikaisesti itsessään täysin syntinen ja Kristuksessa täysin pyhä. Ihminen ei voi mitenkään vaikuttaa armon saamiseen mutta hän voi kuitenkin torjua armon.⁴

Rukous on keino oppia ymmärtämään Raamatun merkitystä. Lutherin teologinen metodi käsittää kolmijakoisen mallin uskonelämän harjoittamiseen ja toteutumiseen:

¹ Suojanen 2000, 148.

² Suojanen 2000, 157–158.

³ Vainio 2008, 105.

⁴ Tiililä 1968, 90–91.

oratio, meditatio ja *tentatio*. *Oratio* on rukousta, jossa uskova pyytää Jumalalta, että ymmärtäisi Jumalan sanan oikein. *Meditatio* on Jumalan sanan kuuntelemista ja siihen vastaamista, se on ääneen lukemista ja puhumista. *Tentatio* on ahdinkoa, johon uskova joutuu sielunvihollisen kiusatessa häntä. Tämä ahdinko edesauttaa uskossa, sillä sen avulla on mahdollisuus saavuttaa todellinen Jumalan tuntemus, jota ei voi tavoittaa pelkästään lukemalla sanaa. Se ohjaa ihmistä turvautumaan Jumalaan ja hänen sanaansa.¹ Luther kuitenkin suositteli rukouksessa käytettäväksi Raamatun psalmeja ja muita tekstejä, sillä hänen mukaansa omin sanoin rukoileva ihminen on heikompi ja alttiimpi tekemään myönnytyksiä, koska ei hädän hetkellä turvaudu Jumalan sanaan.² Lutherin perintönä on ohje tukeutua Jumalan sanaan, mutta vapaa, itse muotoiltu, rukous on vakinaistanut asemansa keskeisenä uskonelämän osana, ei vain herätysliikkeiden vaan myös evankelis-luterilaisen kirkon jäsenten keskuudessa.

Helluntailaisuutta Suomessa tutkineen Stig Söderholmin mukaan (rukous)glossolia ja profetoiminen olivat rituaalisia välineitä, joiden avulla pidettiin yhteyttä supranormaaliin maailmaan.³ Söderholm keskittyi lisensiaattityössään juuri näihin kahteen paljon tutkittuun uskonnollisen puheen muotoon rukouksen jäädessä vähemmälle huomiolle. Rukouksesta ja eritoten sen vaikutuksista⁴ on tehty runsaasti tutkimusta ja sitä on lähestytty monista eri näkökulmista.⁵ Osalle tutkijoista keskeistä on ollut luoda rukoilijan typologia, eritellä toisistaan eroavat rukoilijatyypit.⁶ Rukousta tutkineet Kevin L. Ladd ja Bernard Spilka sekä Christine den Draak, Joep de Hart ja Jacques Janssen toteavat kuitenkin ettei rukousta ole vielä pystytty määrittelemään tarkasti. Sitä on käsitelty osana muuta tutkimusta ja siten sen teoretisoinnissa on puutteellisuuksia. He kritisoivat artikkeleissaan rukouksesta tehtyä tutkimusta teoriattomaksi tai ei johdonmukaiseksi siinä mielessä, että siinä on sekoitettu kritiikittömästi useita eri näkökulmia.⁷ Laddin ja Spilkan ratkaisu rukouksen määrittelyssä nojaa rukoilijatyypien jaotteluun. Heidän tarkoituksenaan on luoda

¹ Veijola 2003, 204–206.

² Vainio 2008, 108.

³ Söderholm 1982, 131. Sanoman supranormaalina lähettäjänä oli Kristus tai Jumala ja sen ensisijaisena välittäjänä oli Pyhä Henki, jolla on kyky liikkua supranormaalisissa ja normaalissa maailmassa ja joka on olemukseltaan transsendentti ja immanentti. Profeetta tai kielilläpuhujia ja tulkitsijia olivat sanoman toisia välittäjiä, sillä sanoman kertominen seurakunnalle tapahtui sessioitilassa eli hengen vaikutuksen alaisena.

⁴ Esimerkiksi rukouksen vaikutusta kasvien kasvunopeuteen, rukous terapiana jne.

⁵ Wulff 1991, 167–172.

⁶ Ks. esim. Wulff 1991, Suojanen 2000 ja Ladd & Spilka 2002.

⁷ Ks. den Draak & al. 1990 ja Ladd & Spilka 2002.

yhtenäistetty ja selkeä teoreettinen malli rukoilijatyypien välisistä suhteista ja rukouksen aikana tapahtuvista kognitiivisista ilmiöistä.¹

Miten käsitellä rukousta, joka ei ole puhtaasti liturgista tai kasuaalista vaan sisältää elementtejä molemmista. Vapaa rukous on ihmisen – uskovan – puhetta Jumalalle, sen perustelut löytyvät Raamatusta, mutta sen sisältö ei ole etukäteen määrätty vaan rukoilija voi muotoilla rukouksensa vapaasti omin sanoin. Aineistoni perusteella vapaassa rukouksessa voi olla osia, jotka toistuvat eri rukoilukerroilla. Tämänkaltaisia toistuvia elementtejä voivat olla tietyt aloitukset kuten aloitusfraaseihin kuuluvat esirukousaiheiden kyselyt, Herran ylistys ja kiittäminen. Standardilopetukset riippuvat kokoustyyppistä ja rukouksen sijoittumisesta kokouksen alkuun tai loppuun. Alkurukouksissa pyydetään yleisesti Jumalalta siunausta, varjelusta tai suojelua kokoukselle. Kokouksen lopuksi rukoilijat jättävät asiansa (rukouspyyntönsä) Jumalan päätäntävällän alle tai ylistävät Jumalaa. Rukouksen sisältö on jossain suhteessa riippuvainen kokouksen sisällöstä. Kokouksien saarnoissa ja julistuksissa läpikäytyt raamatunkohdat nousevat myös rukouksissa esille. Rukous seuraa kokouksen teemaa, mutta ei ole sidottu siihen, vaan rukoilijat saattavat nostaa tärkeäksi kokemiaan aiheita esille. Yhteisen rukouksen aikana kullakin rukoilijalla on mahdollisuus rukoilla omien mieltymystensä ja toiveidensa mukaisesti hiljaa omalla paikallaan.

Yleisesti rukouksen ajatellaan olevan tulkintaa, toisin sanoen uskova tulkitsee tapahtumia opittujen ja koettujen uskonnollisten premissien alaisuudessa, hän näkee Jumalan vaikutuksen kaikkialla. Rukoukseen liittyy voimakkaasti käsitys siitä, että rukouksen kuulee omnipotentti voima, jolla on mahdollisuus vaikuttaa tapahtumien kulkuun. Rukoilija kokee vahvistuvansa ja rohkaistuvansa, hänellä on taho, johon luottaa ja vedota hankalissa tilanteissa.² Rukouksen taustalla on Jumalan käsky³, joka velvoittaa jokaisen uskovan rukoilemaan sekä Jumalan lupaus⁴ siitä, että hän kuuntelee

¹ Ladd & Spilka 2002. Rukoilijatyypit jaotellaan seuraaviin: sisäänpäin suuntautunut rukoilija, ulospäin suuntautunut rukoilija ja ylöspäin suuntautunut rukoilija. Ensimmäisessä ryhmässä rukoilija harjoittaa rehellistä itsetutkiskelua ja rukous on spontaania. Toisessa ryhmässä rukoilijat keskittyvät fyysiseen maailmaan ja sen asukkaisiin sekä näiden välisiin vuorovaikutussuhteisiin. Tähän ryhmään kuuluvat rukoilijat, jotka pyytävät/ anovat apua Jumalalta. Kolmannessa ryhmässä rukoilijat keskittyvät jumaluuden ja ihmisen välisen suhteen mietiskelyyn, meditaatioon. Suomennos kirjoittajan. Artikkelissa esiintyvät seuraavasti: *inward prayer*, *outward prayer* ja *upward prayer*.

² Hood & al. 1996, 397–399.

³ Ks. Fil. 4:6–7.

⁴ Ks. 1. Tim. 2:1–4; Matt 7: 7; Room 8:26–27.

niitä, jotka rukoilevat. Koska rukouksen taustalla on jumalallinen käsky, on rukoilijan mahdollista pitää yllä rukouselämää myös silloin, kun rukoileminen on vaikeaa. Rukous on siis ennen kaikkea kuuliaisuuden teko, jota seuraa Jumalan lupaus ja siksi ajatellaan, että uskovan tulisi rukoilla joka tapauksessa myös ilman tätä lupaus.¹

Palatakseni määrittelyn ongelmaan voin todeta, että rukouksessa rajoitteiset² ja liturgiset elementit muodostavat rukouksen pohjarakenteen. Aloitus- ja lopetusfraasien käyttö, ylistys- ja kiitoshuudahdukset sekä eri osien vuorottelu keskenään mahdollistavat rukouksen tunnistettavuuden. Sisällöllisesti varioivat ja tilannesidonnaiset vapaat puhunnokset saavat näin pohjan, jota vasten rakennettuna rukous saa yhteisöllisen hyväksynnän. Vapaa rukous tuotetaan tunnistettavassa formaatissa, jossa muoto on määritelty sisällön ollessa vapaa. On huomioitava, että vapaus kätkee salakarini. Aineistonani olevat vapaaksi määrittelemäni rukoukset ovat vapaita tietyssä mielessä, sillä ne muotoutuvat spontaanisti paikan päällä, mutta lienee turvallista olettaa, ettei tämä vapaus ole aivan rajatonta. Yhteisissä kokoontumisissa rukoileminen ei kuitenkaan ole niin vapaamuotoista kuin sen voisi ajatella olevan oman kodin yksityisyydessä. Rajoitteista huolimatta aineisto muodostaa kysymyksenasetteluni kannalta hedelmällisen lähtökohdan analyysille, jonka tarkoituksena on eritellä Jumalan ja ihmisen erilaisuutta vuorovaikutussuhteen toimijoina, sillä niin muoto kuin sisältö paljastavat representatiiviset erottelet eri toimijoiden välillä. Merkitykset välittyvät rukouksesta kokonaisuudessaan, sillä se on kokonaisuutena tuotettu ja kokonaisuutena kuultu. Vapaa rukous voidaan mieltää dialogiseksi puheeksi ihmisen ja Jumalan välillä, missä vuorovaikutussuhteen toisen osapuolen perustava erilaisuus (transsendentti ja omnipotentti Jumala) on rukousta voimakkaimmin määrittelevä tekijä. Rukoilijat artikuloivat erittäin selkeästi niin omaa osuuttaan tämän vuorovaikutuksen toisena osapuolena kuin Jumalan roolia hallitsevana toimijana.

¹ Jolkkonen 2003, 102–103.

² Rajoitteisilla elementeillä tarkoitan spesifejä aloitus- ja lopetusfraaseja sekä rukouksen rakennetta, joka muodostaa pohjan vapaille osioille. Käsittelen rukouksen rakennetta tarkemmin analyysiluvussa.

2. HELLUNTAILAISUUDEN KONTEKSTUALISOINTI

2.1 Helluntailaisuuden juurilla

Tämän työn aineisto koostuu vuosina 1973–1974 kerätyistä Siion-seurakunnan ja Turun Helluntaiseurakunnan kokousnauhoitteista. Aineisto ei ole historiasta, kulttuurisista erityispiirteistä ja yhteiskunnallisesta tilanteesta irrallinen ja riippumaton kokonaisuus, vaan sitä on luettava siinä kontekstissa, jossa se on syntynyt. Tämä tausta – konteksti – muodostuu helluntailaisuuden historiallisesta kehityksestä, opillisesta viitekehyksestä ja paikallisista erityispiirteistä. Aineiston selittämisen ehtona on myös sen ymmärtäminen, vaikka työni fokus onkin pyrkiä yleistävään teoretisointiin. Mikään tässä maailmassa ei tapahdu irrallaan vallitsevista olosuhteista ja niin muodoin helluntailaisuuden kontekstualisointi on rukouskielen tarkastelun kannalta ensiarvoisen tärkeää.

Kristinuskko ei ole vain yksi kokonaisuus, vaan sisällyttää itseensä eri aikakusia, konteksteja, olosuhteita, ryhmiä ja yksilöitä, jotka vaikuttavat ja ovat vaikuttaneet siihen, miten usko ja sen ilmenemismuodot näkyvät kristillisyydessä. Kristinuskon sijaan on parempi puhua kristinuskosta tai kristillisyydestä.¹ Kristinuskon vahvimpina linnakkeina on perinteisesti pidetty länsimaita, mutta tämä mielikuva länsimaisesta kristillisyydestä on muuttumassa väestöllisen painopisteen siirtyessä uusille alueille. Kirkkojen rinnalla vaikuttavat maailmanlaajuiset joukkoliikkeet, joiden vahvuutena ovat nopeampi sopeutumiskyky ja joustavuus. Näillä tarkoitetaan yleensä kirkkojen sisällä ja rinnalla vaikuttavia liikkeitä, joiden juuret ovat puritanismissa ja pietismissä.² Helluntailaisuutta kuvataan usein juuri näillä edellä mainituilla kriteereillä.

Helluntailiikkeen satavuotinen historia jaotellaan yleisesti kolmeen tai neljään vaiheeseen, mutta tämänkaltaiset jaottelut ovat usein ongelmallisia, joskin analyysia helpottavia työkaluja. Helluntailaisuuden kaksi ensimmäistä vaihetta on suhteellisen helppo erottaa toisistaan, mutta toisen ja kolmannen vaiheen välinen raja on keskustelunalainen. Ensimmäistä vaihetta kutsutaan yleisesti klassiseksi helluntailaisuudeksi ja se sijoittuu 1900-luvun alkuvuosista noin 1960-luvulle saakka,

¹ Woodhead 2009, 327.

² Walker 2000; Bebbington 2000; Ahonen 2003, 129–135 ja Anderson 2004, 1–15.

jolloin karismaattisuus ja Hengen Uudistus nousevat maailmanlaajuisiksi ilmiöiksi ja toisen helluntailaisuuden vaiheen katsotaan alkaneeksi. Tämän liikehdinnän huippu osuneen vuoden 1977 tienoille. Kolmannen vaiheen nimittäjäksi ovat jotkut nostaneet John Wimberin johtaman Vineyard-liikkeen nousun. Nimittäjäksi on myös ehdotettu armolahjoihin kriittisesti suhtautuvien¹ seurakuntayhteisöjen ilmaantumisen klassisen ja karismaattisen helluntailaisuuden rinnalle. Jaotteluja tehtäessä on kuitenkin muistettava, että karismaattinen uskonnollisuus on tietyllä tapaa pragmaattista. Ihmiset seuraavat aktiivisesti, mitä uskonnollisessa kentässä tapahtuu ja aika ajoin nousee esiin henkilöitä, jotka vaikuttavat laajalti ja saavat seuraajia nopeaan tahtiin. Näiden ”vaikuttajien” sidokset kirkkokuntiin eivät kuitenkaan ole merkittävässä asemassa, vaan heidän julistamansa sanoma ylittää uskonnollisten yhteisöjen rajat. Juuri tämä pragmaattisuus tekee rajanvedoista ja määrittelyistä vaikeita. Vaikka tämänkaltainen erottelu olisikin analyttisesti hyödyllistä, se jättää kuitenkin huomiotta monia erityispiirteitä monitahoisessa helluntailaisuudessa.²

Modernin helluntailaisuuden isäksi voidaan kutsua Charles Fox Parhamia (1873–1929), johon vaikutti voimakkaasti protestanttisen evankelikalismien ja 1800-luvun lopun adventismin opetus pyhityksestä. Vuonna 1901 Kansasissa Parham koki Pyhän Hengen vuodattamisen ja puhui kielillä ensimmäistä kertaa. Tämän kokemuksen innoittamana Parham loi helluntailaisuuden opinkappaleet, joihin olennaisena osan kuului ”Pyhän Hengen kaste” eli kääntymystä seuraava toinen siunaus. Helluntailainen sanoma levisi myös Eurooppaan lukuisien hurmoshenkisten saarnaajien välityksellä. Erityisesti mainittakoon Cecil Polhill (1860–1938) ja norjalainen Thomas Ball Barratt (1862–1940), joka toi helluntailaisen ”hurmahenkisyyden” myös Suomeen.³ Helluntailaisuuden juuret ulottuvat kuitenkin kauas kristinuskon historiaan huolimatta siitä, että perinteisesti helluntailaisen herätyskristillisyyden on katsottu syntyneen vuonna 1901.⁴

¹ Pyhän Hengen ja kielilläpuhumisen opillisen yhteyden kieltäminen tai sen epäileminen.

² Terho 2006, 279–280; sekä jaottelun ongelmasta tarkemmin Walker 2000, 232–239.

³ Walker 2000, 232–234 ja Mantsinen 2009, 51.

⁴ Walker 2000, 232–234 ja Parhamista tarkemmin Anderson 2004, 33–35.

Helluntailaisen uskonnonharjoituksen merkittäviä ja tunnusomaisia piirteitä ovat glossolalia¹, jumalallinen parantaminen, yhteiset virret ja kuorolaulut.² Helluntailainen uskonnollisuus korostaa kokemusta ja elävää uskoa. Helluntailaisuuden eri ilmenemismuotojen on katsottu olevan ensisijaisesti 1900-luvun ilmiöitä ja ne luokitellaan yleisesti osaksi karismaattista kristillisyyttä, jonka erottaa muusta kristillisyydestä vakaumus Pyhän Hengen voiman mahdollisuudesta täyttää samalla tavoin nykypäivän kristityt kuin Uuden testamentin ajan opetuslapset.³ Toisaalta helluntailaisuuden voidaan katsoa kuuluvan evankelikaaliseen kristilliseen liikkeeseen, jonka keskeisenä ajatuksena on Raamatun, kääntymyksen ja sovituksen korostaminen uskonelämässä.⁴ Helluntailaisuudessa on siten piirteitä, jotka on mahdollista jäljittää useisiin erilaisiin uskonnollisiin liikkeisiin. On kuitenkin muistettava, että jaottelut ja tiukat opilliset rajanvedot ovat keinotekoisia ja koskettavat vain marginaalisesti aktiivisessa seurakuntayhteydessä elävää uskovaista ihmistä. Ne ovat ikään kuin taustahälyä, jotain minkä tiedostaa ja johon voi halutessaan kiinnittää huomionsa, mutta minkä voi myös jättää vaikuttamaan taustalle.

Helluntailaisuuden kontekstualisointi niin historiallisesti kuin opillisesti on kuitenkin välttämätöntä, sillä uskonnollisten liikkeiden taustalla olevat historialliset, kulttuuriset ja yhteiskunnalliset tekijät vaikuttavat liikkeisiin sitoutuneen ihmisen representaatioihin ihmisen ja Jumalan vuorovaikutusrooleista, vaikka hän ei niitä aktiivisesti tiedostaisikaan. Helluntailaisuudessa uskonkokemuksen voimakas korostaminen nousee tärkeään asemaan tarkasteltaessa rukouksista välittyviä uskonnollisia representaatioita. Kokemuksellisten tunnusmerkkien samankaltaisuuden korostuminen on huomattava huolimatta tarkastelun kohteen kontekstista, tarkoittaa se sitten perinteisiä helluntailaisia kirkkokuntia, suurten kirkkokuntien herätysliikkeitä tai itsenäisiä karismaattisia liikkeitä.⁵ Tässä mielessä on ensiarvoisen tärkeää kuvata helluntailaisuuden suhdetta karismaattisuuteen, evankelikaalisuuteen ja reformaatioon.

¹ Charles Fox Parham alkoi pitää kielilläpuhumista olennaisena todisteena toisesta siunauksesta, henkikasteesta. Parham kuitenkin sekoitti keskenään ksenolalian (vierailta kielillä puhumisen) ja glossolalian (Paavalin tarkoittamaa ekstaattista ja käsittämätöntä kielilläpuhumista). Sekaannuksella on oma erityinen merkityksensä, sillä perinteisessä helluntailaisuudessa uskottiin uusien kielten sekä ennakoivan lopun aikoja että kaatavan Babylonin kielten sekaannuksessa syntyneet kielimuurit. Ks. Walker 2000 ja Anderson 2004.

² Ks. tarkemmin helluntailaisuuden tunnusomaisista piirteistä: Walker 2000.

³ Walker 2000, 231.

⁴ Evankelikaalisuudesta tarkemmin mm. Ahonen 2003, 129–135; ks. myös Walker 2000; Bebbington 2000 ja Anderson 2004, 1–15.

⁵ Walker 2000, 231.

2.1.1 Reformaatio ja uskovan ihmisen rooli

Helluntailaisuuden kirkkojärjestyksestä on mahdollista löytää viitteitä 1500- ja 1600-lukujen reformaatiokirkkojen mukaisesta mallista.¹ Reformaatio kulki käsi kädessä kirjapainotaidon kehityksen kanssa ja mm. Luther oli tuottelias kirjoittaja, joka suosi kansankielen käyttöä latinan sijaan muiden reformaattorien tapaan. Uskon uudistajille pamflettien kirjoittaminen oli opillisen tiedon levittämisen ja vaikuttamisen väline, samalla uskonnon aiemmin sisäiset teologiset kiistat siirtyivät kirkkosaleista ja munkkiloustareista markkinapaikoille tavallisen kansan piiriin.² Lutherin mukaan laki ja evankeliumi olivat toisistaan erillisiä, mutta kummallakin oli oma tehtävänsä: laki valmistaa tietä evankeliumille, joka osoittaa ihmiselle hänen syyllisyytensä (syntinsä) ja tämän tajuttuaan ihminen on valmis vapautumaan siitä. Hänen mukaansa Jumala ei ole ihmisen ymmärrettävissä tai tutkittavissa vaan salattu, mutta Hän on kuitenkin ilmaissut itsensä Kristuksessa ja ristissä. Niiden ohjaamina ihminen pelastuu – *propter Christum per fidem* – Kristuksen tähden, uskolla.³ Helluntaiseurakunnan opinkappaleissa viitataan useassa kohdassa Kristuksen merkittävään asemaan ihmisen pelastajana. Pelastus kulminoituu Jeesuksessa: ”Uskomalla Jeesukseen ihminen saa lahjaksi vanhurskauden ja uudestisyntyä Jumalan lapseksi.”⁴

Vaikka Luther suhtautui karismaattiseen uskonnollisuuteen, erityisesti kielillä puhumiseen, torjuvasti, reformaatio avasi ovet myös muille katolisen kirkon laitamilla vaikuttaneille uskonnollisille, reformisesti suuntautuneille yhteisöille.⁵ Kirkko ei ollut Lutherille hierarkkinen instituutio ja myöskään siten ei ihmisiä tullut jakaa kahteen – maalliseen ja hengelliseen – säätyyn. Pappuus oli yleinen eli kaikkia koskeva ja kirkko uskovien yhteisö.⁶ Kun tarkastelemme Turun Helluntaiseurakunnan oppia seurakunnan asemasta ja olemuksesta nousee esille yhtymäkohta Lutherin teologiaan:

Seurakunta on Kristuksen perustama ja johtama, apostolien opetukselle rakennettu uskovien yhteisö. Kaikki uskovat kaikkialla ja kaikkina aikoina kuuluvat yhteen ja yhteiseen seurakuntaan, joka näkyvällä tavalla ilmenee paikallisseurakuntana. Jeesus Kristus käski seurakuntaansa tekemään kaikista kansoistaan opetuslapsia, kastamaan ja opastamaan heitä.

¹ Ks. Walker 2000.

² Smart 2003, 332.

³ Tiililä 1968, 90–91.

⁴ Turun Helluntaiseurakunnan kotisivut – Opin pääkohdat, viitattu 6.2.2009.

⁵ Andersson 2004, 23–30.

⁶ Tiililä 1968, 90–91.

*Seurakunta muodostaa hengellisen papiston, jonka tehtävänä on palvella Herraa ja osoittaa kristillistä rakkautta kaikkia ihmisiä kohtaan.*¹

Toimintamme perustuu *yleiseen papputeen*, seurakunnan jäsenten vahvaan vapaaehtoiseen panokseen.²

Maallikkouden korostaminen ja seurakunnan kytkeminen ajalliseen jatkumoon, jonka alkupiste on Kristuksen perustamassa ensimmäisessä seurakunnassa, on tyypillinen piirre tarkasteltaessa herätysliikkeiden oppia. Paluu alkuun, eräänlaiseen opilliseen puhtauteen, on myös luettavissa katolista kirkkoa kritisoineiden reformistien kirjoituksista. Reformistisella teologisen ajattelun murroksella oli kauaskantoiset seuraukset: vaikka pelastuminen oli yhä edelleen Jumalan kädessä, jäi ihmiselle itselleen vapaa tahto, joka oli avain niin pelastukseen kuin kadotukseenkin.³

Luther puolestaan käsitti uskon ja rukouksen ennen kaikkea teoksi. Uskon herääminen oli kuitenkin ylivoimainen teko rajalliselle ihmiselle, sillä Jumala herätti uskon ihmisessä, jonka osaksi jäi vastata kutsuun. Uskovan ja kutsuun vastanneen ihmisen velvollisuutena oli rukoilla ja jotta ihminen voisi rukoilla, oli hänen uskottava yli tiedon, havaitsemisen ulkopuolella olevaan, näkymättömään.⁴ Ihminen pelastui siis yksin armosta ja yksin uskosta mutta ei passiivisesti. Vaikka maanpäällisillä teoilla ei voinut lunastaa taivaspaikkaa, oli ihmisen silti aktiivisesti haluttava uskoa, kaivattava Jumalan ääneen. Vaikka usko ja rukous määriteltiin teoksi, ei kyse ollut teosta sen tavanomaisessa merkityksessä, vaan ennemminkin halun manifestaatiosta, joka oli Jumalan ja uskovan välinen asia, eikä niin muodoin verrattavissa ns. hyviin tekoihin tai ihmistenvälisessä toiminnassa esiintyviin tekoihin. Kyse on ennemminkin tahdon ilmaisusta ja pelastuksen vastuun siirtymisestä ihmisen, uskovan, harteille.

On tärkeää huomata, miten yleisen pappuden idea, kansankielen käyttö uskonnollisissa konteksteissa, Kristuksen kautta pelastuminen ja vapaan tahdon antama malli ovat osaltaan vaikuttaneet ääneen puhuvan ja uskonnollista kieltä käyttävän maallikon syntymiseen. Ihmisen itsensä aktiivinen rooli uskavana ja uskossa kilvoittelevana on luonut perinteen, jossa uskonnollinen kieli on siirtynyt ”kirkkolatinanasta” kohti

¹ Turun Helluntaiseurakunnan kotisivut – Opin pääkohdat, viitattu 6.2.2009. Kursivointi kirjoittajan.

² Turun Helluntaiseurakunnan kotisivut – Yleiskatsaus seurakuntaa, viitattu 6.2.2009. Kursivointi kirjoittajan.

³ Huuhtanen 1989, 38.

⁴ Huuhtanen 1989, 38.

ihmistä. On totta, että useimmiten uskonnosta puhuvat juuri uskonnolliset specialistit, papit, mutta osaltaan reformistien vaikutuksesta kenellä tahansa oli mahdollisuus sekä lupa puhua uskosta ja käyttää uskonnollista kieltä. Ihminen ei ollut passiivinen, vaan hänellä itsellään oli oikeus ja velvollisuus pukea sanoiksi uskonsa ja ahdistuksensa suoraan Jumalalle ilman välikäsiä. Reformaation aiheuttama pyhimysten roolin kaventuminen, ja jopa katoaminen, taivaallisina esirukoilijoina, oli merkittävä muutos. Ihminen ajallisena ja epätäydellisenä saattoi rukoilla suoraan ikuista ja täydellistä Jumalaa. Siten reformistiset käsitykset ihmisestä oman uskonsa tulkitsijana ja uskostaan vastuullisena ovat vaikuttaneet suuresti kuvaan ihmisen roolista ihmisen ja Jumalan välisessä vuorovaikutuksessa, samoin käsitykset profaanin ja sakraalin toimijan välisen suhteen mahdollisuudesta ja ehdoista muuttuivat. Nämä ajatukset eivät ole vaikuttaneet vain reformistissa kirkossa vaan myös reformaation jälkeen syntyneissä herätyskristillisissä yhteisöissä kuten helluntailaisuudessa.¹

2.1.2 Evankelikaalista karismaattisuutta?

Helluntailaisuutta perinteisesti määritellyt karismaattinen kristillisyys ei ollut mitenkään uutta tai vierasta helluntailaisuuden syntyhetkillä, vaan karismaattiseksi luonnehdittavaa uskonnollisuutta on esiintynyt läpi kristinuskon historian. Alkukirkko mielletään usein uskovien yhteisöksi, joka eli Pyhän Hengen ”täyteydessä” Jumalaa palvellen. Varmoja todisteita karisموjen (glossolalia, parantaminen, profetia) ilmenemisen yleisyydestä alkukirkon aikana ei ole. Voidaan kuitenkin olettaa karisموjen, Pyhän Hengen lahjojen, olleen tunnettuja ja myös jossain määrin osa uskonelämää. Tätä teoriaa tukevat Uuden Testamentin² useat viittaukset karisموjen ilmenemiseen ja apostoli Paavalin ohjeet³ armolahjojen oikeasta käytöstä. Karismaattinen kristillisyys joutui kuitenkin vastatuuleen 200–300-lukujen taitteessa ja keskiajalle tultaessa länsimaisen kristillisyyden hurmoksellisuus jäi pyhimysten, uskonnollisten specialistien ja autuaiden erikoisoikeudeksi.⁴

Reformatoriset uskonnolliset liikkeet näyttivät miltei unohtaneen karismaattisen kristillisyyden 1500-luvulla. Vakiintuneet protestanttiset kirkot vastustivat uskonnollista

¹ Ks. myös Anderson 2004.

² Ks. erit. Apostolien teot ja Paavalin ensimmäinen kirje Korinttolaisille.

³ I Kor 1:12–14.

⁴ Anderson 2004, 21–23.

hurmoksellisuutta enemmän kuin katolinen kirkko oli koskaan vastustanut ja Hengen lahjat jäivät unohduksiin miltei neljäksi vuosisadaksi, lukuun ottamatta muutamia äärimmäisyyksiin meneviä ja/tai protestantismin periferiassa vaikuttavia uskonnollisia lahkoja. Karismaattisuus uskonelämässä nousi kuluvien vuosisatojen saatossa aika ajoin pinnalle, mutta uuden esiinmarssin käännekohtaksi muodostui 1800-luvun pyhitysliike, joka perustui englantilaisen metodistivaikuttajan John Wesley'n (1703–1791) ja metodistiteologi John Fletcherin (1729–1785) oppeihin. Metodismin voimakas henkilökohtaisen uskonkokemuksen ja vapauden korostaminen vaikutti myös myöhemmin helluntailaisuuden opinkappaleiden muotoutumiseen. Pyhitysliikkeen opinkappaleista voidaan löytää vaikutteita varhaisesta saksalaisesta pietismistä. Myös 1700- ja 1800-lukujen pietismi ja luterilaisuus painottivat henkilökohtaisen uskonelämän tärkeyttä ja uudelleen syntymistä Pyhässä Hengessä, vaikka suhtautuminen armolahjoihin olikin toinen.¹

Karismaattisuus käsitteenä sulkee sisäänsä lukemattomia mahdollisia variaatioita. Yleisesti ajatellaan karismaattiseen uskonnolliseen tilaisuuteen osallistuvien jakavan käsityksen Jumalan välittömästä läsnäolosta, odottavan jumalallista väliintuloa² ja rohkaisevan seurakuntaa yhtenäisesti osallistumaan jumalanpalvelukseen rukouksin, ylistyksin ja lauluin. Tämä on kuitenkin vain osa totuudesta, sillä karismaattiset liikkeet eivät välttämättä jaa yhtä yhteistä ja tunnistettavaa piirrettä keskenään. Ainoa yhdistävä tekijä lienee suullisen liturgian korostuminen ja suosiminen jumalanpalveluksissa.³ Karismaattisuutta käsitteenä voidaan ajatella ns. avoimena luokkana, joka mukautuu kontekstisidonnaisesti. Helluntailaisuuden karismaattisuus määrittyy voimakkaimmin juuri armolahjojen ja spontaanin jumalanpalvelusperinteen korostuksena. Yksi helluntailaisuuden erityispiirteistä suhteessa karismaattisuuteen on erityisesti evankelioiminen, sillä sen avulla liike pyrkii laajentumaan, mikä taas ei ole normatiivinen pyrkimys herätyskristillisessä karismaattisuudessa.⁴

Helluntailaisuuden katsotaan kuuluvan myös evankelikaalisiin liikkeisiin. Terminä evankelinen on lähtöisin 1500-luvulta, jolloin sitä käytettiin puhuttaessa niistä katolisista teologeista, jotka halusivat uudistaa myöhäiskeskiajan kirkon uskoa ja

¹ Anderson 2004, 23–25.

² Tällä tarkoitetaan ns. hengen lahjojen ilmaantumista seurakunnan jäsenten keskuudessa.

³ Anderson 2004, 9.

⁴ Ks. Walker 2000.

käytänteitä vastaamaan tarkemmin evankeliumien ilmoitukseen. Yleisessä käytössä se oli 1520-luvulla, kun termiä käyttivät varhaisimmat reformaattorit poleemisissa kirjoituksissaan, joiden vastustajat alkoivat 1530-luvulle tultaessa käyttää näistä uudistajista nimitystä protestantti. Evankelikaalisuuden keskeisimmät teesit olivat:

- 1) Raamatun auktoriteetti ja riittävyys,
- 2) ristikuolemassa tapahtunut pelastus ja sijaiskärsimystä korostava sovitus,
- 3) henkilökohtaisen kääntymyksen välttämättömyys sekä
- 4) evankelioimisen ensiarvoisuus.¹

Evankelikaalinen kristillisyys on kääntymystä, sovitusta ja Raamatun auktoriteettia korostavaa. Varsinaisesti kyseinen liike sai alkunsa 1730-luvulla ja sen alkuperäisenä tarkoituksena oli elvyttää oppi ”uskon kautta vanhurskauttamisesta”. Evankelikaalinen liike ei ole oma kirkkokuntansa, jolla olisi oma ekklesiologia, vaan se vaikuttaa pääkirkkokuntien sisällä.²

Evangelikalismiin voidaan liittää tietyin rajauksin myös ekumenia, sillä liikkeen sisällä arvostetaan niitä kristillisiä yhteisöjä, jotka perustavat oppinsa Uuteen testamenttiin ja kristilliseen traditioon, siksi kysymykset kirkkojärjestyksen tai hallinnon eroavaisuuksista ovat toissijaisia.³ Evangelikalismin teologia korostaa evankeliumia, joka tulkitaan lupaukseksi yksilöllisestä uudestisyntymisestä, joka tapahtuu suhteessa Jeesukseen Kristukseen. Persoonallisen uskon ja sisäisen kokemuksen painottuminen sekä syntisen ihmisen muutokseen ja Jumalan armoon uskomisen ovat evankelikaalisuuden perusta. Luottamus Raamatun täydelliseen auktoriteettiin erottaa evangelikalismin muista liikkeistä ja sitoo sen läheisesti konservatiivisuuteen⁴, oikeaoppisuuteen ja pietismiin. Kuitenkaan evankelikaalisuuden mukaan pelkkä oppi ei riitä pelastamaan ketään, vaan siihen tarvitaan persoonallinen kokemus Jeesuksesta.⁵ Turun helluntaiseurakunnan opin pääkohdista ja kotisivujen seurakuntaa esittelevistä

¹ Bebbington 2000, 164.

² Bebbington 2000,164–165.

³ Evangelikalismi ei ole koskaan sitoutunut tiettyyn kirkkojärjestykseen, vaan katsoo Uuden testamentin olevan avoin erilaisille käsityksille ja siten se ei määrittele mitään tarkkaa kirkollisen hallinnon muotoa, jonka voitaisiin katsoa sitovan kaikkia kristittyjä. Evankelikaalit eivät kieltäydy sitoutumasta kirkkoon, vaikka kysymykset kirkkojärjestyksestä jne. ovatkin toissijaisia. Bebbington 2000, 164–165.

⁴ Evankelikaalisuuden konservatiivisuus nousee esille käsityksessä, jonka mukaan Jumala on antanut ihmisille kauttaaltaan normatiivisen ilmoituksen (Raamattu), ja siksi oppia/ opetusta on suojattava modernin ajattelun mukanaan tuomalta rappiolta. Erickson 2000, 171.

⁵ Erickson 2000, 171 ja Woodhead 2009 356–363.

teksteistä on mahdollista löytää liittymäkohtia historialliseen evankelikaaliseen kristillisyyteen:

- 1) Pyhä Raamattu on Pyhän Hengen innoituksesta syntynyt Jumalan sana ja oppimme *ainoa perusta*.
- 2) [...] *Ristinkuolemallaan Jeesus sovitti maailman synnin* [...] Uskomalla Jeesukseen ihminen saa lahjaksi vanhurskauden ja *uudestisyntyy* Jumalan lapseksi.
- 3) Jeesuksen asettama *kaste liittyy Jumalan pelastustyöhön*. Kaste toimitetaan *uskovalle* Jeesuksen Kristuksen käskystä Isän ja Pojan ja Pyhän Hengen nimeen veteen upottamalla.¹
- 4) Strategiset panopisteet: *evankeliointi elämäntavaksi* [...] ja Tavoitteet: [...] *tarveperusteinen evankeliointi*.²

Evankelikaalisuuden sisällä voidaan tehdä ero karismaattisten ja ei-karismaattisten evankelikaalisten liikkeiden välillä. Ero on huomattava ja joskus niitä pidetään jopa erillisinä liikkeinä.³ Karkeasti voidaan sanoa, että karismaattinen evankelikaalisuus syntyi, kun perinteinen helluntailaisuus kehittyi karismaattiseksi helluntailaisuudeksi.⁴ Evankelikaalisuuden piiriin lasketaan nykyisin esimerkiksi joukko metodistikirkkoja, Missouri-synodi ja helluntailiike.⁵

Karismaattisuuden ja evankelikaalisuuden keskinäisen suhteen määrittäminen ei ole helppoa, sillä usein niiden keskeiset piirteet yhdistyvät erilaisina variaatioina riippuen kirkkokunnasta. Kysymys ei niinkään ole ylä- ja/tai alakäsitteestä vaan ennemminkin eräänlaisista sateenvarjotermeistä, jotka mahdollistavat yksittäisten ryhmien kontekstualisoinnin oppia, kirkkojärjestystä tai uskonelämää koskevien painotusten mukaan. Yleistäen voidaan sanoa, että karismaattisille evankelikaalisille liikkeille on ominaista uskon ja uskonkokemuksen voimakas konkretisoiminen, jossa usko näkyy, kuuluu ja vaikuttaa jokaisen uskovan ihmisen elämässä. Uskonkokemuksessa painottuu myös pyhityksen, Pyhän Hengen kasteen, ns. toisen siunauksen ja armolahjojen merkitys. Karismaattiset evankelikaaliset uskonnolliset liikkeet ovat kasvaneet viimeisinä vuosikymmeninä jäsenmäärältään eniten verrattuna muihin uskonnollisiin liikkeisiin.⁶

¹ Turun Helluntaiseurakunnan kotisivut – Opin pääkohdat, viitattu 6.2.2009; Ks. myös kohta Pyhän Hengen työstä.

² Turun Helluntaiseurakunnan kotisivut – Ydintehtävä ja Näky, viitattu 6.2.2009. Kursivointi kirjoittajan.

³ Erickson 2000, 172–173.

⁴ Erickson 2000, 172–175.

⁵ Tarkemmin määrittelyn ongelmasta ja aiemmista tutkimuksista ks. Anderson 2004.

⁶ Ahonen 2003, 129–135, Ks myös Walker 2000 ja Bebbington 2000 ja Anderson 2004, 1–15.

Näissä esimerkeissä yhdistyvät niin karismaattiset kuin evankelikaaliset uskonpiirteet ja siten ne kuvaavat hyvin sitä ongelmakenttää, jossa pyritään määrittelemään helluntailaisuutta suhteessa laajempiin uskonnollisiin liikkeisiin. Vaikka helluntailaisuudella, evankelikaalisuudella ja karismaattisuudella on monia yhteisiä piirteitä¹, on kuitenkin huomattava, että erojen merkitseminen tarkoittaa kuvaa paremmin. Helluntailaisuudessa on painotettu huomattavasti enemmän opillista perustaa kuin karismaattisissa liikkeissä yleensä ja helluntailiikkeelle ominaisia fundamentalistisia korostuksia ja tiettyä eksklusivisuutta ei yleensä liitetä luonnehdintoihin karismaattisista liikkeistä. Toisaalta vakaumusta Pyhän Hengen voiman aikaansaamista armolahjojen ilmenemisistä seurakunnan keskuudessa ei yleisesti liitetä puhtaasti evankelikaalisiin liikkeisiin.²

Näin tarkasteltuna helluntailiike sijoittuu länsimaisen, reformistisen uskonnollisen tradition ja evankelikaalisuuden ja karismaattisuuden välimaastoon. Se nojaa perinteisiin ja oppiin, mutta identifioituu karismaattiseksi herätysliikkeeksi. Helluntailaisuudella ei kuitenkaan ole yhtä kiinteää ja määriteltävää muotoa ja hedelmällisempää olisikin puhua ”helluntailaisuuksista”, sillä monet kirkot helluntaisuuden ja/tai karismaattisuuden nimekkeen alla eroavat toisistaan. Ei myöskään ole havaittavissa mitään yhtenäistä oppia tai opetusta, johon kaikki helluntailaiset kirkkokunnat nojautuisivat. Tämän keskeisen ongelman takia kunkin tutkittavan helluntailaisyhteisön paikallinen kontekstualisoiminen on ensiarvoisen tärkeää.³

2.2 Paikallinen helluntailaisuus

Helluntailiikkeen leviäminen Euroopan alueella ja sen aseman vakiintuminen eroavat mm. Pohjois- ja Etelä-Amerikan tilanteesta. Helluntaiherätys levittyi Eurooppaan samoihin aikoihin kuin Azusan herätys⁴ oli voimakkaimmillaan Pohjois-Amerikassa. Eurooppalaisessa helluntaiherätyksessä oli kuitenkin piirteitä, jotka tekivät siitä

¹ Tällaisiksi piirteiksi voidaan katsoa mm: terminologian samankaltaisuus, kokemuksellisuuden, pneumatologian ja armolahjojen korostaminen sekä maallikkous.

² Ahonen 2003, 134.

³ Anderson 2004, 9–15. Tarkemmin evankelikaalisuuden ja karismaattisuuden kytkeytymisestä helluntailaisuuteen Woodhead 2009, 356–366.

⁴ Azusa Street revival oli helluntailiikkeen voimakkaimpia herätyksiä Pohjois-Amerikassa. Aiheesta tarkemmin mm. Walker 2000 ja Anderson 2004.

poikkeavan verrattaessa Pohjois-Amerikan tilanteeseen saman ajanjakson aikana. Vaikka eurooppalaisen helluntaiherätyksen juuret olivat amerikkalaisessa helluntailaisuudessa, valtionkirkkojen pietistisyys ja paikalliset herätysliikkeet vaikuttivat voimakkaasti eurooppalaiseen helluntailaisuuteen.¹ Eurooppalaiseen helluntailaisuuteen vaikuttaneista paikallisista herätyksistä useimmiten mainitaan Walesin herätys², joka sijoittui vuosille 1904 ja 1905.³ Perinteinen helluntailaisuus sai myös vaikutteita 1900-luvun alkupuolella vaikuttaneesta ja valtaansa kasvattaneesta fundamentalistisesta liikkeestä. Tämän nivoutumisen mukana helluntailaisuus sai yhä enemmän separatistisia, intellektualismin vastaisia ja eri kirkkokuntien välistä ekumeniaa vieroksuvia sävyjä.⁴

Monien eurooppalaisten helluntaiseurakuntien alku juontaa juurensa norjalaisen metodistipastorin Thomas Ball Barrattin (1862–1940) voimakkaaseen evankelioimistyöhön. Pyhän Hengen kasteen Yhdysvalloissa saanut Barratt kulki ahkerasti saarnaamassa ympäri Eurooppaa ja oli kirjeenvaihdossa monien seurakuntien ja uskonnollisten yhteisöjen jäsenten kanssa. Helluntaiherätys levisi hiljalleen Oslostaa muualle Eurooppaan ja Suomeen ensimmäiset merkit siitä saapuivat 1900-luvun alkuvuosina.⁵ Virallisesti helluntailaisuuden katsotaan saapuneen Suomeen vuonna 1911, jolloin Thomas B. Barratt saapui herännäis- ja lestadiolaisryhmien kutsumana saarnamatkalle. Saarnat tuottivat tulosta ja ensimmäinen kaste helluntaiseurakunnan jäseneksi tehtiin vuonna 1912.⁶

Turun Helluntaiseurakunnan kotisivuilla olevassa historiikissa mainitaan helluntailiikkeen alkaneen Turun seudulla vuonna 1911, jolloin saarnamatkallaan ollut Barratt poikkesi myös Turussa.⁷ Vakiintuneet seurakunnat eivät hyväksyneet uutta

¹ Anderson 2004, 83–84. Mm. Suomessa herätyskristillisen liikehdinnän pitkät perinteet vaikuttivat helluntailaisuuden juurtumiseen ja valtionkirkon suhtautumiseen. Tarkemmin: Niiniviita 1999 ja Mantsinen 2009.

² Herätys lähti liikkeelle walesinkielisestä kaivosyhteisöstä ja kokonaisuudessaan 32 000 ihmistä Walesin alueella kääntyi helluntailaisuuteen tämän herätyksen aikana. Tieto herätysaalosta levisi ympäri maailmaa ja kokousten emotionaalisia kokemuksia, liikutuksia ja karismaattisia sekä spontaaneja uskonjulistuksia pidettiin todisteina Pyhän Hengen läsnäolosta.

³ Anderson 2004, 35–36.

⁴ Walker 2000, 234.

⁵ Anderson 2004, 85. Ks. myös Mantsinen 2009, 63–70.

⁶ Anderson 2004, 86.

⁷ TKU/A/09/22: 3 ja Turun Helluntaiseurakunnan kotisivut – Historia, viitattu 6.2.2009.

opetusta ja uskonnollista hurmahenkisyyttä, mikä johti Helluntaistäviksi¹ kutsutun ryhmän muodostumiseen. Varsinaisesti Turun Helluntaiseurakunta perustettiin 69:n (67)² helluntaistävän aloitteesta vuonna 1921.³ Turun Helluntaiseurakunnan pastori Taisto Toivola kuvaa seurakunnan alkuvaiheita ja konfliktia niin evankelis-luterilaisen kirkon kuin yhteiskunnan kanssa seuraavasti:

TT: [...] Meidän täytyy mennä sinne alkuaikoihin 1920-luvulle, siihen aikaan kun helluntaiherätys rantautui Suomeen. Se sai osakseen voimakasta vastustusta evankelis-luterilaisen kirkon puolelta. Voimakkaat opilliset näkemyserot kuten kastekysymys tai Pyhän Hengen toiminta, aiheuttivat riitoja. Helluntailaisuus leimattiin hurmahenkisyydeksi ja jopa hulluudeksi. Loppujen lopuksi jopa yhteiskunta kääntyi helluntaiherätystä vastaan, kokoustiloja suljettiin ja helluntailaisia painostettiin. Tämänkaltaista toimintaa aiheutti kierteen, jossa konfliktin jälkeisinä vuosikymmeninä sovintoa ei saatu aikaiseksi ja riitoja jatkettiin, vaikka se ei olisi ollut tarpeellistakaan. Ajan kuluessa tunteet laimenivat molemmin puolin ja samanaikaisesti opittiin ymmärtämään, että uskomme samaan Jumalaan ja samaan peruskirjaan, Raamattuun.[...].⁴

Turun alueella 1940-luvulla vaikuttivat Smyrna- ja Siion-seurakunnat. Molemmilla seurakunnilla oli yhteinen historia, mutta toiminta oli pitkään erillistä. Yhdistyminen seurakuntien välillä tapahtui vasta 1940-luvun loppupuolella jolloin muodostettiin Turun Helluntaiseurakunta, joka ei kuitenkaan jäänyt ainoaksi helluntailaisyhteisöksi Turussa. Helsinkiläisen Siion-seurakunnan saarnamiehellä Vilho Soinisella oli kannattajia Turun alueella ja he perustivat Turkuun tytärseurakunnan (Siion-seurakunta), joka jäi jäsenmäärältään pieneksi. Turun Helluntaiseurakunnalla ja Siion-seurakunnalla ei ollut yhteistyötä, vaikka molemmat yhteisöt vaikuttivat samalla alueella ja kuuluivat helluntailiikkeen piiriin. Kyse ei niinkään ollut opillisista eroavaisuuksista vaan ennemminkin tietyistä kynnyskysymyksiksi muodostuneista asioista sekä henkilökemioiden yhteensopimattomuudesta.⁵

Turun Helluntaiseurakunta kasvatti jäsenmääräänsä tasaisesti ja 1950–1960-lukujen taitteessa ja pelkästään seurakunnan pyhäkouluissa oli 2300 lasta.⁶ Vuosina 1973–1975 Turussa vaikutti kolme helluntaiyhteisöä, joista säännöllistä toimintaa oli Suomen

¹ Helluntailaisuus oli pitkään herätyskristillistä toimintaa, jossa kokoontumisiin osallistuvien ihmisten katsottiin voivan jäädä omaan seurakuntaansa ”kirjoille”. Aiheesta tarkemmin mm. Mantsinen 2009.

² Turun Helluntaiseurakunnan kotisivuilla perustajajäsenten määrä on 69, mutta informantti mainitsi luvun 67.

³ TKU/A/09/22: 3 ja Turun Helluntaiseurakunnan kotisivut – Historia, viitattu 6.2.2009.

⁴ TKU/A/09/22:12.

⁵ TKU/A/09/22:7. Ks. tarkemmin Turun Helluntaiseurakunnan alkuvaiheista mm. Ahonen 1994.

⁶ TKU/A/09/22:5.

Helluntaiherätystä edustavalla Turun Helluntaiseurakunnalla ja Vapaaseen Helluntaiherätykseen kuuluvalla Siion-seurakunnalla.¹ Turun Helluntaiseurakunta kasvatti kokoaan tasaisesti ja ennen pitkää sen vaikutus ulottui laajalle Varsinais-Suomen alueella ja se oli yli neljän vuosikymmenen ajan ainoa vakiintunut helluntaiyhteisö Turussa ja ympäristökunnissa. Pyrkimys laajentumiseen oli voimakasta ja tuotti tuloksia, mutta samalla vaikeutti seurakunnan asioiden hoitoa. Ensimmäiset itsenäiset tytärseurakunnat perustettiin vasta 1970- ja 80-luvuilla Naantaliin ja Uuteenkaupunkiin. Näiden seurakuntien perustaminen oli osa laajempaa strategista suunnitelmaa, jota toteutetaan yhä tänä päivänä.²

AN: Oliko uusien seurakuntien perustamisen syynä silloisen seurakunnan liiallinen kasvu?

TT: Minä olen aika paljon syyllinen tähän koko hommaan, koska silloin kun minä joskus työntekijäaikana, olin pastorina muiden kantaessa suuremman vastuun, koin äärettömän suurta riittämättömyyttä seurakunnan hengellisen hoidon taholta. Esimerkiksi Laitila, tuolla noin muutaman kymmenen kilometrin päässä, oli meidän seurakunnan työaluetta ja lähde sinne katsomaan jotain sairasta vanhusta, tai jotakin muuta mm. merkkipäiväjuhlaan osallistumaan ja siihen lisäksi kaikki muut alueet, jotka kuuluivat meidän alueeseemme. Se jotenkin teki ihan jo maantieteellisesti mahdottomaksi hoitaa seurakuntaa hyvin ja silloin minä sydämessäni päätin, et jos minä joskus pystyn vaikuttamaan niin nämä kaukana olevat seurakunnat on saatava itsenäisiksi seurakunniksi, jolloin ne pystyvät itse hoitamaan seurakuntansa asiat. Olihan siellä tietysti toimihenkilöitä, mutta kuten tiedämme tämän luterilaisen perinnön omaavina, me helluntailaisetkin jollakin tavalla, et jos ei ole pappi paikalla niin sitten ei ole käynyt kukaan..³

Turun Helluntaiseurakunnan ohjelma 1970-luvulla oli monipuolista ja uskonnollisia tilaisuuksia riitti koko viikon ajalle. Sunnuntaisin järjestettiin kaksi tilaisuutta: päivätilaisuus, joka oli tarkoitettu uskoon tulleille ja iltatilaisuus, jota Taisto Toivola kuvasi: ”sellainen kiinniottotilaisuus, [jonne] yritettiin saada näitä uskosta osattomia”.⁴ Molemmat tilaisuudet olivat pitkälti normaaleja jumalanpalveluksia. Joka viikko pidettiin myös seurakunnan kokous, kaksi nuorisotilaisuutta ja erinäisiä rukouskokouksia. Keskiviikkoisin oli jumalanpalvelustyyppinen kokous, joka oli suunnattu myös seurakunnan ulkopuolelta tuleville ihmisille, perjantaina järjestettiin rukouskokous ja lauantaina nuortentilaisuus kirkolla. Tämän viikko-ohjelman ohessa

¹ Söderholm 1982, 22. Turun Helluntaiseurakunnan jäsenmäärä oli noin 1600 henkilöä ja Siion-seurakunnan jäsenmäärä oli noin 70 henkilöä.

² TKU/A/09/22: 3 ja Turun Helluntaiseurakunnan kotisivut – Historia, viitattu 6.2.2009.

³ TKU/A/09/22:13.

⁴ TKU/A/09/22:14.

Turun helluntaiseurakunta ylläpiti myös teetupa-toimintaa ja seurakunnan jäsenet kulkivat aktiivisesti evankelioimassa kaupungin alueella.¹

Siion-seurakunnan ollessa pienempi, oli sen toiminta myös pienimuotoisempaa mutta kuitenkin säännöllistä. Keskeisinä jokaviikkoisina kokousnimikkeinä olivat: 1) raamattutunti, 2) herätyskokous, 3) raamattupiiri ja 4) päiväkokous. Kokoukset alkoivat yleensä hengellisellä laululla, jota seurasi puhe (alkusanat). Tämän jälkeen vuorossa oli rukous, todistukset ja saarna. Tilaisuuden päättivät puhe (loppusanat) ja rukous. Kokoukset eivät olleet niin formalisoituja kuin isommassa seurakunnassa ja kokoontumisissa oli enemmän tilaa spontaaneille ohjelmajaksoille. Siion-seurakunta oli ryhmänä labiili, eikä sillä ollut tarkkaa jäsenmäärää. Kävijät kuuluivat muihin seurakuntiin ja Söderholm kuvaakin heitä uskonnollisiksi moniosallistujiksi, jotka kiersivät useissa Turun kristillisissä laškoissa.² Toisaalta Siion-seurakunnassa oli tiivis ydinryhmä, sisäpiiri, joka vastasi pääsääntöisesti seurakunnan toiminnasta.³

Molemmat seurakunnat vaikuttivat maantieteellisesti ja väestöllisesti rajatulla alueella ja olivat samankaltaisten vaikutteiden alaisuudessa. Helsinkiläisjohtoisuus ei Siion-seurakunnan kokouksissa juuri tullut esille, alunperinhän Siion-seurakunnan perustajat olivat paikallisia asukkaita. Oman värinsä 1970-luvun seurakuntaelämään toivat myös kiertävät ja tunnetut saarnamiehet, joiden vierailut keräsivät kuulijoita myös muista kirkkokunnista, tilanne, joka ei ole muuttunut tänä päivänäkään:

TT: [...] riippuu hyvin paljon siitä vierailevasta julistajasta, että jos on joku sellainen, joka tunnetaan eri piireissä, niin se on merkillepantavaa, että aina on sitten semmoista joukkoa joka sitten kiertää suorastaan ihan nämä kaikki tämmöiset [...]⁴

Uskonelämä ei ole erillään ihmisten muusta elämästä, siksi se, mitä tapahtuu ympäröivässä maailmassa, olkoonkin se sitten yksityistä tai yleistä, vaikuttaa myös seurakuntaelämään.⁵ Uskon ja seurakuntaelämän kytkeminen vallitsevaan yhteiskunnalliseen tilanteeseen sekä tiettyihin muutoksen hetkiin auttaa selkeyttämään kuvaa tutkimuskohteesta, kuten johtava pastori Taisto Toivola toteaa:

¹ TKU/A/09/22:14.

² Söderholm 1982, 30–31.

³ TKU/A/09/22.

⁴ TKU/A/09/22:18.

⁵ Anderson 2004, 158 ja 168.

TT: [...] Seurakuntaelämää aina muovaa myöskin yhteiskunta, jossa me elämme. Me emme pääse siitä mihinkään. [...] Seurakunta ei ole semmoinen tasapaksu, yhtä suoraa viivaa, vaan se on tätä näin ihan niin kuin yhteiskunnassakin, koska me elämme tässä yhteiskunnassa ja se vaikuttaa meidän toimintaamme.¹

Lähdeaineistoni keruun aikoihin suuret muutokset olivat pyyhkäisseet yli Turun ja karismaattinen Hengen uudistus sekä voimakas nuorisoherätys olivat huippukohdassaan. Tämä uudistuminen pakotti myös Turun Helluntaiseurakunnan jäsenten arvioimaan uudestaan uskonnon harjoittamiseen liittyviä kysymyksiä, kuten johtava pastori Taisto Toivola muotoili ”Totta kai tämmöiset, jotka on äsken kääntyneitä, niin niil on semmonen oma tulensa ja oma palonsa.”². Kokoukset muotoutuivat entistäkin spontaaneimmiksi ja uskon kokemuksellisuus näkyi ja kuului seurakunnassa aiempaa selvemmin. Samaa vapautunutta hurmoksellisuutta on myös kuultavissa Siion-seurakunnan tilaisuuksista kerätyissä materiaaleissa. Seuraavassa tarkastelen lähemmin 1970-luvun tilannetta.

2.2.1 1970-luku: kasvun ja herätyksen aikaa

Allan Andersonin mukaan on mahdotonta erottaa eri yhteisöjen hengellisiä kokemuksia ja uskonelämää siitä sosiaalisesta ja poliittisesta kontekstista, jossa se syntyy ja kasvaa.³ 1970-luku oli monessa mielessä poikkeuksellista aikaa myös uskonnollisten yhteisöjen piirissä. Yksi merkittävimmistä nuorisoherätyksistä oli niin sanottu ”Jesus People”-liike, joka syntyi vuonna 1967 Pohjois-Amerikassa. Tämä karismaattinen uskonnollinen herätys sai alkunsa entisten hippiliikkeen jäsenten keskuudessa. Entiset hippiliikkeeseen kuuluneet narkomaanit hakivat apua huumeriippuvuuteensa uskonnollisten yhteisöjen ylläpitämistä kahviloista. Sielunhoito tuotti tulosta ja herätys kosketti monia ihmisiä. Voimakas herätys, vapauten ja solidaarisuuteen perustuva aate ja uskonnolliset kommuunit olivat suora jatke hippiliikkeen kannattamille teemoille, mutta yhdistettynä karismaattiseen kristillisyyteen.⁴ Samalla tavalla helluntailainen uskonnollisuus muotoutui ja mukautui yhteiskunnan muutosten seurauksena. Turun Helluntaiseurakunta aloitti teetupa-toiminnan vastauksena ensimmäisiin suuriin Suomea

¹ TKU/A/09/22:9.

² TKU/A/09/22:6.

³ Anderson 2004, 158 ja 168.

⁴ Anderson 2004, 149.

koskettaneisiin huumeaaltoihin. Vaikutteet levisivät maailmalta Turkuun ja muutos alkoi.¹

Keskeisiä sanoman levittäjiä, eritoten 1960-luvulla, olivat matkasaarnaajat. Vaikka helluntailaisuus oli aiempina vuosikymmeninä levinnyt juuri maasta maahan ja seurakunnasta seurakuntaan kiertävien saarnaajien mukana, oli toiminta 1970-luvulle tultaessa erilaista kuin aiemmin. Tätä uutta ja erilaista hurmoshenkisyttä alettiinkin kutsua yleisesti ”Hengen uudistukseksi”. Spontaani sekä armolahjoja korostava uudistusliike ei rajoittunut vain helluntailiikkeen sisälle, vaan se levittäytyi laajalti evankelikaalisiin karismaattisiin kirkkokuntiin. Yksittäiset keskusjärjestöt eivät pyrkineet suitsimaan liikettä, vaan se sai vapaasti muotoutua ja muuttua. Uudistus vaikutti kulkevan menestyksen viitoittamalla tiellä ja sen sanotaan saavuttaneen huippunsa vuonna 1977 Kansas Cityssä pidetyssä konferenssissa, jossa ekumeeninen karismaattinen kristillisyys ja Hengen uudistus olivat voimakkaasti läsnä. Uusi helluntailaisuus kohtasi teologista kritiikkiä muutamien evankelikaalisten johtajien taholta, mutta hekin ikään kuin kulkivat uudistusten aallonharjalla huolimatta penseästä suhtautumisestaan armolahjoihin.²

Helluntailaisuuden evankelikaaliset piirteet korostuivat 1970-luvun nuorisoherätyksen ja Hengen uudistuksen aikaansaamien voimakkaiden joukkoliikkeiden myötä. Pastori Taisto Toivola kuvaa tilannetta seuraavasti:

TT: [...] Jälleen palaan siihen että, mitä oli yhteiskunnassa niin sitä oli myöskin hyvin paljon seurakunnassa. Muistat varmaan sen, että vallattiin ylioppilastalo Helsingissä

AN: Joo.

TT: ja oli erittäin voimakasta toimintaa ja varsinkin vasemmisto jyräsi silloin. Julistus oli äärettömän kohtikäyvää, jopa loukkaavaa, ja sanoisin näin että meillä oli samoin. Jos ei nyt niin loukkaavaa, niin kuitenkin oli samanlaiset aseet. Että se oli semmoista hyökkäävämpää tämä evankeliointi, että käytiin tuolla kadullakin suoraan asiaan. Jos nyt ei sanottu ihan suoraan, et jos et tee parannusta niin helvettiin menet, niin kuitenkin se oli tuolta suoraan kuten yhteiskunnallisen äärilaidan toimintaa sivistyneemmässä tai hengellisemmässä muodossa [...].³

Voimakkaaseen evankelioimiseen eivät vaikuttaneet pelkästään uskonnolliset joukkoliikkeet vaan myös ”ajan henki”. 1970-luvun yhteiskunnallinen aktivismi ulottui

¹ TKU/A/09/22:4–9.

² Walker 2000, 234–235 ja Anderson 2004, 155–159.

³ TKU/A/09/22: 9.

myös uskonnolliseen elämään ja vaikutti seurakunnan toimintaan. Tämä uusi karismaattinen liikehdintä ei rajoittunut vain helluntailaisuuteen tai vapaisiin suuntiin, vaan se vaikutti myös vakiintuneiden kirkkojen piirissä kuten katolilaisuudessa ja evankelis-luterilaisuudessa.¹ Monet saarnaajat ja uskonnollisten yhteisöjen johtohenkilöt mukauttivat oppia ja sanomaa vallitsevien olosuhteiden mukaisesti. Helluntailaisuus sai yhä enenevässä määrin paikallisväriä.² Hengen uudistus saavutti myös Turun Helluntaiseurakunnan ja vaikutukset olivat huomattavia:

TT: Se on muuten jännä juttu että jos yleensäkin uudistusta koetaan niin se koetaan kaikkialla. Se koskettaa kaikkia[...] Se koskettaa suurta luterilaista kirkkoa, se koskettaa pieniä herätysliikkeitä, vapaita suuntia, kaikkia. [...] Niin silloin oli se nuorisoherätys ja me kastoimme nuoria noin sata per vuosi.[...] siinä oikein suurimpana hurmoskautena. Ja se ei ollut vain meidän seurakunta, joka kastoi. Se oli baptistit, se oli vapaakirkko, se oli ev.lut. kansanlähetys. Liikehdintä oli äärettömän voimakasta silloin ja seurakuntiin kasvoi jatkuvasti joukkoa lisää. Että se koskettaa, kyllä nämä karismaattisuuden ilmiöt koskettaa kaikkia.³

Seurakunnan jäsenmäärä kasvoi nuorisoherätyksen, voimakkaan evankelioinnin ja yhteiskunnallisen tilanteen takia. Huumeidenkäytön lisääntymisen nostattama huoli ohjasi myös seurakunnan toimimaan nuorten parissa ja teetupatoiminta alkoi. Tällä nuoriin kohdistuvalla evankelioimistyöllä oli myös vaikutuksensa:

TT: Se oli kasvun aikaa, se oli kasvun aikaa ja siihen vaikuttivat monet tekijät. Seitsemänkymmenluvun puolessavälissä oli niin sanottu nuorisoherätys ja samaan aikaan ensimmäinen voimakkaampi huumeaalto tuli nuorten pariin Suomeen. Sieltä tuli hyvin paljon uskoon ja seurakunnassa meillä oli teetupatoimintaa, joka oli äärettömän voimakasta.⁴

Voimakkaat herätykset, laajat joukkoliikkeet ja huomattava seurakunnan jäsenmäärän kasvu toivat muutoksia myös seurakuntaelämään:

TT: Totta kai ihmiset, jotka ovat äsken kääntyneitä niillä on oma tulensa ja oma palonsa, että kyllähän ne tuo niitä aamen-huutojaan ja halleluja-huutojaan meidän tilaisuuksiin. Yksi helluntailaisuuden tuntomerkki takavuosina on ollut, että siellä huudetaan aamen ja hallelujaa julistajan todistuksen oikein siunatuissa kohdissa. Yksi vapaakirkollinen saarnamies kertoi, että seitsemänkymmenluvun aikana, kun he olivat Seinäjoella hyvässä nuorisoillassa olleet ja sitten he menivät nakkikioskille ja nakinmyyjä kysyi että tuleeko ketsuppia ja sinappia. niin AAMEN HALLELUJAA tuli välittömästi sieltä. Että se kertoo siitä ilmapiiristä,

¹ Anderson 2004, 148–149.

² Anderson 2004, 158 ja 168.

³ TKU/A/09/22:6.

⁴ TKU/A/09/22:5.

että tätä toivat nämä uskoon tulleet juuri tämänkaltaista nostetta siihen tilaisuuteen.¹

Seurakuntaelämä oli toiminnallisesti myös erilaista kuin nykyään. Vaikka viikoittaista ohjelmaa oli huomattavasti enemmän ja osallistujamäärät olivat korkeampia kuin tänä päivänä, oli toiminta kuitenkin tietyssä mielessä suppeampaa verrattuna tämänhetkiseen tilanteeseen, jossa seurakunta mukauttaa tarjontaansa herkemmin jäsenten tarpeita vastaavaksi.

TT: Onhan toki eroja siis jos ajatellaan puhtaasti toiminnallisesti, niin silloin se toiminta oli paljon paljon paljon... Se ei ollut niin laajaa kuin se on tänä päivänä. Se oli paljon pienempää. Oli päätoiminta-alueet, oli jumalanpalvelukset eri muodoissaan eri ikäryhmille ja sitten meillä oli hyvin voimakas lapsityö ja nuorisotyö juuri seitsemänkymmentäluvulla. Meillä oli pitkälti yli tuhat lasta meidän pyhäkouluissamme. [...] Se oli, se oli rytinää silloin.²

Aineistoni keruun ajankohta osuu siis voimakkaan muutoksen ja kasvun aikaan. Muutos pakottaa uudelleen tarkistamaan ja määrittelemään niitä sääntöjä ja käytänteitä, joiden perusteella tietty yhteisö toimii. Kuten Veikko Anttonen kirjoittaa: ”Minkä tahansa yhteisön/yhteiskunnan kulttuurin järjestys ja jatkuvuus perustuu sekä kategorioita määrittäviin rajoihin että niiden ylityksiin.”³ Voimme ajatella tämän voimakkaan uskonnollisen liikehdinnän pakottaneen helluntaiyhteisön mukauttamaan seurakuntaelämäänsä (teetupa-toiminta, jumalanpalvelusten määrän lisääminen jne.) sekä vastaamaan spontaaniin hengellisyyteen uudella tavalla. Helluntailaisuuden karismaattiset ja evankelikaaliset piirteet voimistuivat ja uskon ilmaisemisen tavat monipuolistuivat. Turun Helluntaiseurakunta reagoi näihin kategoriarajojen ylityksiin onnistuneesti ja kasvatti jäsenmääräänsä Siion-seurakunnan jäsenmäärän säilyessä miltei samana.

Söderholm kuvaa Siion-seurakunnan kävijöitä uskonnollisiksi moniosallistujiksi, jotka kuuluivat eri seurakuntiin, mutta kävivät Siionin kokouksissa.⁴ Taisto Toivolan mukaan Siion-seurakunta oli tiettyjen voimakastahtoisten ja -uskoisten henkilöiden johtama ja siten sisänpäinlämpiävämpi kuin jo suureksi kasvanut Turun Helluntaiseurakunta.⁵ Siion-seurakunnasta piirtyvä kuva jää vielä hämäräksi, mutta joitain viitteitä on

¹ TKU/A/09/22:6.

² TKU/A/09/22:5.

³ Anttonen 1996, 95.

⁴ Söderholm 1982, 30–31.

⁵ TKU/A/09/22:7 ja 16.

mahdollista jäljittää kokoamalla eri lähteistä saatuja tietoja.¹ Huomionarvoista on, että Siion-seurakunta ei kasvattanut jäsenmääräänsä missään vaiheessa. Siitä voidaan päätellä, että sisäryhmä oli sulkeutunut. Mahdollisuudet uusien jäsenten hankintaan olivat 1970-luvulla hyvät, mutta seurakunta ei pyrkinyt aktiivisesti kasvuun. Siion-seurakuntaa vaikuttaisi määrittelevän eksklusiivisuus sekä fundamentalistisuus ja seurakunnan vastaus muutokseen oli pitäytyä sisäpiirin asettamissa rajoissa. Turun Helluntaiseurakunnan reaktio muutokseen oli hedelmällisempi, vaikka seurakunnan vanhimmat ajoittain vastustivat ekumeenista yhteistyötä ja Hengen uudistuksen mukanaan tuomia muutoksia.²

Turun Helluntaiseurakunnan ja Siion-seurakunnan voimakkain ero on juuri aineistoni perusteella tavassa vastata muutokseen. Kuten kaikki voimakas liikehdintä niin myös uusi helluntailaisuus laimeni ajan saatossa. Länsimaissa karismaattinen uudistus on jo pidemmän aikaa ollut keskiluokkaistunutta. Helluntailaisuuden ja karismaattisen uudistuksen välinen kytkös on voimakas, mutta on otettava huomioon, että helluntailaisuus säilytti uudistuksesta huolimatta aiemmin omaksumansa separatistiset piirteet.³ Tämä muuri on hiljalleen murtumassa Turun Helluntaiseurakunnan piirissä ja seurakunnan johtava pastori osallistuu aktiivisesti vuosittaiseen Turun ja Kaarinan alueen kirkkoherrojen ja seurakuntien johtajien yhteiseen palaveriin sekä toimii yhteistyössä monien uskonnollisten yhteisöjen kanssa.⁴

2.2.2 Rukous Turun Helluntaiseurakunnassa ja Siion-seurakunnassa

Vapaa rukous on ihmisen – uskovan – puhetta Jumalalle, sen perustelut löytyvät Raamatusta mutta sen sisältö ei ole etukäteen määrätty vaan rukoilija voi muotoilla rukouksensa vapaasti omin sanoin. Vapaassa rukouksessa voi olla osia, jotka toistuvat eri rukoilukerroilla. Tämänkaltaisia toistuvia elementtejä voivat olla tietyt aloitukset kuten Herran ylistys ja kiittäminen, esirukousaiheiden esittelyt ja kyselyt sekä standardilopetukset, joiden sisältö on riippuvainen rukouksen sijoittumisesta kokouksen aikana. Molempien seurakuntien kokouksista kerätyissä nauhoitteissa rukous painottui eri tilaisuuksissa samoin tavoin. Jumalanpalveluksissa ja jumalanpalvelusten kaltaisissa

¹ Mm. Söderholm 1982 ja TKU/A/09/22.

² TKU/A/09/22:10.

³ Walker 2000, 234–235.

⁴ TKU/A/09/22:12.

tilaisuuksissa vakiintuneen käytännön mukaisesti tilaisuuden alussa lausuttiin alkurukous. Päätösrukouksessa rukoiltiin kaikkien kirjallisena jätettyjen esirukousaiheiden puolesta joko siten, että esirukoilija luki esirukoukset tai ne luettiin hänelle. Esirukoilija seisoi seurakunnan edessä kateederilla. Rukouskokoukset olivat muodoltaan vapaampia ja esirukoilija saattoi kulkea seurakunnan joukossa tai seistä heidän edessään. Rukouskokouksissa oli kenen tahansa seurakuntalaisen myös mahdollista osallistua rukoukseen tai rukoilla ääneen muiden seurakuntalaisten edessä ja joskus siihen jopa kehoitettiin.¹

Turun Helluntaiseurakunnan kokoukset seurasivat pitkälti samaa kaavaa, jossa alkulaulun ja -sanojen jälkeen rukoiltiin. Kokoukset etenivät todistusten, laulun ja saarnojen vuorotellessa ja lopuksi seurakunta rukoili yhdessä. Tilaisuudet päättyivät lauluun. Herätys-, kaste- ja rukouskokoukset sekä jumalanpalvelukset varioivat tietyiltä osin, mutta alku- ja päätösrukoukset luettiin aina. Rukouskokouksissa rukous oli keskiössä. Alkurukouksissa pyydettiin yleisesti siunausta kokoukselle ja seurakunnalle kun taas päätösrukouksissa keskityttiin esirukousaiheiden käsittelyyn. Kutakin rukousta johti(vat) esirukoilija(t), jonka/joiden vapaamuotoinen rukous seuraili löyhästi kokouksen teemaa. Esirukousaiheita seurakuntalaiset saattoivat jättää ennen kokousta, mutta myös kokouksen ja jopa rukouksen aikana. Tyypillistä oli, että esirukoilija pyysi rukouksensa aikana useaan kertaan rukousta kaipaavia seurakuntalaisia ilmaisemaan itsensä. Joissain tapauksissa seurakuntalaisia kehoitettiin saapumaan salin etuosaan, jossa he saattoivat jättää huolensa vapaaehtoisten esirukoilijoiden huomaan.²

Yhteisöllisellä rukouksella oli myös merkittävä rooli kokouksien osana. Esirukoilijan tehtävänä oli johtaa rukousta ja kannustaa kutakin seurakuntalaista rukoilemaan omalla paikallaan. Rukous ei ollut hiljaista, vaan kaikki, jotka niin halusivat, rukoilivat ääneen. Näissä tilanteissa salin täytti kakofonia, josta erottuivat ylistys- ja kiitoshuudahdukset ylitse tasaisen äänimaton. Yhteisien päätösrukousten aikana oli kuultavissa myös kielillä puhumista ja profetointia. Tilaisuudet ikään kuin huipentuivat yhteiseen rukoukseen. Saarnat, laulut ja todistukset tavallaan kivesivät tien huipulle, jossa ihmisen oli mahdollista kääntyä suoraan Jumalan kasvojen puoleen.³

¹ TKU/A/09/22:15.

² Esimerkiksi: TKU/A/74/36 ja TKU/A/73/43.

³ Esimerkiksi: TKU/A/74/28.

Rukouksien rakenne ei juurikaan varioinut keskeisiltä osiltaan. Rukouksen alussa esirukoilija markkeeraa seurakunnan ja jumalyhteyden. Ilmoittaa rukouksen alkaneeksi ja kiittää Jumalaa. Päätöslauseissa yleisesti ylistetään ja kiitetään Jumalaa. sekä jätetään seurakunnan postuloimat pyynnöt Jumalan päätäntävällän alle.

Ja noustaan ylös ja rukoillaan ja kiitetään Herraa, kuinka ihmeellinen apu meillä on jokaiselle. Kiitos Jumala.[...]Onko esirukousaiheita jollain tänä iltana? Voi kun teillä on monella. Tulkaa rakkaat ystävät. Unohtakaa kaikki muu ja kiittäkää Herraa.¹

Ja kiitos siitä, että sinä voit vaikuttaa tahtomiseen ja tekemisiimme ihmissieluissa. Herra, me rukoilemme vielä puhettasi jälkikokoukseen, jossa kuulemme kuorolaulua ja suot meille ilon siitä, että sinä olet voimallinen ilmestymään tänne. Isä siunaa jokaista kuulijaa, joka tänä iltana on ollut kuulemassa. Kiitos Isä Jeesuksen nimessä. Siunaa myös kuoroa täällä, päätöslaulun laulajia. Amen²

Turun Helluntaiseurakunnan rukoukokoukset poikkesivat hyvin vähän perinteisestä kokouskaavasta, jossa alkulaulun, -sanojen ja -rukouksen jälkeen alkaa varsinainen ohjelma, joka puolestaan päättyy loppulauluun, -sanoihin ja -rukoukseen. Rukoukokouksessa ohjelman tilalla oli kuitenkin intensiivisempiä rukousjaksoja, jotka alkoivat hyvin spontaanisti. Kokouksen puheenvuorot käsittelivät rukouksen teologiaa ja käytänteitä, sekä rukouksen tärkeyttä henkilökohtaisen uskonelämän osana.³

Siion-seurakunnan rukoukokoukset erottuivat muista kokoustyypeistä koska ne olivat ensisijaisesti suunnattu sisäryhmäläisille, jo kääntyneille, ja olivat muodoltaan ja ohjelmaltaan yksinkertaisempia kuin muut kokoukset. Rukoukokous alkoi alkutervehdyksellä ja laululla, jonka jälkeen tuli saarna. Esi- ja kiitosrukousaiheiden tiedustelun jälkeen alkoi kollektiivinen polvirukous ja tilaisuus päättyi lauluun. Statussidonnainen tilankäyttö ei ollut niin eriytynyttä kuin muissa kokouksissa ja saarnaaja puhui lattialta, samalta tasolta, seurakunnalleen eikä kateederilta kuten muissa kokouksissa. Seurakunnan yhteisessä polvirukouksessa osa rukoilijoista siirtyi salin etuosaan ja osa seurakunnasta jäi omille paikoilleen. Salin etuosaan kerääntyivät tilannekohtaiset johtajat, kielilläpuhujat ja profetoijat. Jako oli selvä, henkikasteen saaneet ja armolahjoin varustetut henkilöt kokoontuivat erikseen muista tilaisuuteen

¹ TKU/A//74/35:1.

² TKU/A/74/27:1.

³ Esimerkiksi: TKU/A/74/28.

osallistujista ja toimivat rukouksen aikana rukouksen johtajina. He rukoilivat kasvot käännettyinä alttarille päin ja omilla paikoillaan rukoilevat polvistuivat rukoukseen kasvot käännettyinä salin takaseinää päin. Polvirukous antoi kuitenkin kaikille osallistujille mahdollisuuden osallistua rukouksen kulkuun, omille paikoilleen jääneet rukoilivat hiljaisuudessa osallistuen välillä kiittämällä Jumalaa ääneen. Rukous oli kollektiivinen ja muodoltaan vapaa, sen kulkua ohjasivat vain esi- ja kiitosrukousaiheet, joita tiedusteltiin aluksi ennen polvirukouksen alkua.¹

Siion-seurakunnan tilaisuuksissa aloitusfraaseihin kuuluvat esirukousaiheiden kyselyt, Herran ylistys ja kiittäminen.² Standardilopetukset riippuvat kokoustyyppistä ja rukouksen sijoittumisesta kokouksen alkuun tai loppuun. Alkurukouksissa pyydetään yleisesti Jumalalta siunausta, varjelusta tai suojelua kokoukselle. Kokouksen lopuksi rukoilijat jättävät asiansa (rukouspyyntönsä) Jumalan päätäntävällän alle tai ylistävät Jumalaa:

Herra me oman tarpeemme ja yhteiset tarpeemme tahdomme näin sinun eteesi kantaa ja jäädä odottamaan Herra sinulta vastauksia ja jotka sinä olet sanassasi luvannut. Jeesuksen Kristuksen Nasaretilaisen nimeen.³

Kiitos vapahtaja, että tänäkin iltana saamme tähän nimen nimen huutaa avuksi. Kiitos, että se ei häpeään todella joudu. Me uskomme Herraan Jeesukseen Kristukseen⁴

Siion-seurakunnassa rukouksen sisältö oli riippuvainen kokouksen sisällöstä. Kokouksien saarnoissa ja julistuksissa läpikäytyt raamatunkohdat nousivat myös rukouksissa esille. Rukous seurasi kokouksen teemaa, mutta se ei ollut sidottu siihen, vaan rukoilijat saattoivat nostaa tärkeäksi kokemiaan aiheita esille. Yhteisen polvirukouksen aikana kullakin rukoilijalla oli mahdollisuus rukoilla omien mieltymystensä ja toiveidensa mukaisesti hiljaa omalla paikallaan. Rukoilijat artikuloivat erittäin selkeästi, niin omaa osuuttaan tämän vuorovaikutuksen toisena osapuolena kuin Jumalan roolia hallitsevana toimijana.

Molemmissa seurakunnassa järjestettiin erityisesti vain rukoukseen keskittyvää toimintaa, mutta rukous oli olennainen osa jokaista kokousta. Erot Turun

¹ Söderholm 1982, 100–102.

² Esimerkiksi: TKU/A/773/164/1 ja TKU/A/73/168:1.

³ TKU/A/73/167:1.

⁴ TKU/A/73/168:1.

Helluntaiseurakunnan ja Siion-seurakunnan välillä niin kokousten rakenteeseen ja sisältöön liittyen olivat marginaalisia. Aineistoni vapaat rukoukset seurasivat tiettyä kaavaa, jossa tunnistettavat traditionaliset osuudet loivat pohjan vapaalle rukouspuheelle. Rukoukset ajoittuivat pääsääntöisesti kokousten alkuun ja loppuun paitsi rukouskokouksissa, joissa paikoin rukousten välillä ei ollut muuta ohjelmaa. Aineistoni pohjalta tekemäni rukousanalyysin perusteella on mahdollista luoda malli rukouksen rakenteesta:

- 1) Rukouskutsu/ aloitus.
- 2) Esirukousaiheiden kysely.
- 3) Kokouksen teemaa seuraavat vapaat rukouspuhunnokset.
- 4) Kiitos- ja ylityspuhunnokset.
- 5) Rukouksen lopetus.

Kohdat 2, 3 ja 4 saattoivat toistua rukouksen aikana useaan kertaan ja niiden paikat vaihdella suhteessa toisiinsa. Katson aineistoni perusteella, että nämä elementit perustuvat niin uskonnolliselle kuin kielelliselle traditiolle.

Kristillisessä ja helluntailaisessa perinteessä rukouksella on vahva rooli. Johtava pastori Taisto Toivola viittasi rukoukseen uskovan hengityksenä ja Raamatun kehoitus rukoilla lakkaamatta kuvastaa rukouksen keskeistä asemaa ihmisen uskonelämässä. Rukous on vuosituhantisen historiansa aikana muokkautunut omaksi tavakseen käyttäen kieltä, sillä on oma todellisuusalueensa, jolla on oma mallinsa. Tämä kokemukseen ja käyttöön perustuva konventio auttaa sekä rukoilijaa että kuulijoita tunnistamaan ja hahmottamaan niin rukouksen itsensä kuin sen etenemisen. Joka kerran kun tiettyä ilmaisua tai rakennetta käytetään se aktivoi tietyt representaatiot ja skeemat ja mitä useammin tämä tapahtuu, sitä varmemmin se johtaa tilanteeseen, jossa kyseinen ilmaus tai rakenne muuttuu konventionaaliseksi.¹ Rakennetta voidaan ajatella eräänlaisena karttana, joka näyttää suuntaviivat, mutta johon on helppo lisätä yksityiskohtia aina uudestaan sen joustavuuden takia. Rukous ei ole vain kulttuurisesti spesifiä ja ritualisoitunutta toimintaa vaan se sisältää yleistettäviä ominaisuuksia. Rukous operoi rajalla, joka rakentuu ihmisen ja Jumalan erilaisuuden ja samankaltaisuuden välille. Rukous tapahtuu ihmismielen premissien alaisuudessa vaatien ymmärtämisen/tulkinnan ja selittämisen kohdistamisen kielelliseen ihmiseen.

¹ Croft & Cruse 2004, 292.

3. RUKOUSANALYYSI

3.1 Miten kieltä käsitteellistetään: terminologiaa ja jäsennostapoja

Kieli on osa kokemusmaailmaamme, se koetaan niin luonnolliseksi ja universaaliksi ilmiöksi, ettei sitä pysähdytä miettimään. Kyky viestiä toisten saman lajin edustajien kanssa ei ole vain ihmisen etuoikeus, mutta ihmisen viestintäjärjestelmä on rakenteellisesti monimutkainen, perusmerkkien määrässä sekä niiden käytössä vivahteikas ja vaihteleva.¹ Yhtenä ihmiskielen erityispiirteenä voidaan pitää referentiaalisuutta, jolla tarkoitetaan ääntelyä, joka viittaa yksilön itsensä ulkopuolelle. Yksilö ei siten ilmaise tunnetilojaan, vaan viittaa kielellisesti ulkomaailman todellisiin tai kuviteltuihin asioihin tai olentoihin.² Eläinmaailmassa referentiaalisuus on suhteellisen harvinaista, mutta suurin osa ihmisen kielestä on luonteeltaan referentiaalista, jota luonnehtii sen lähes täydellinen irtautuminen välittömistä ärsykeistä. Kielellä on mahdollista viitata huomiseen, äärettömyyteen, ikuisuuteen ja muihin entiteetteihin, joita on mahdotonta havaita tai kokea aistimalla.³

Sanalla *kieli* voidaan viitata puhutun ja kirjoitetun kielen lisäksi myös muihin samantyyppisiin koodijärjestelmiin kuten tietokonekieliin tai logiikan symbolijärjestelmiin. *Luonnollisista kielistä* puhutaan silloin kun halutaan yksiselitteisesti viitata ihmisten kieliin, jotka ovat syntyneet ja kehittyneet satojentuhansien vuosien ajan ilmaisemaan juuri sitä, mikä kulloisessakin kulttuuri- ja fyysisessä ympäristössä on ollut tarkoituksenmukaista. Luonnolliset kielet omaksutaan ensikielenä äidinkieleksi ”luonnollisesti” ilman muodollista opetusta.⁴ Ensikielen omaksumisen jälkeen ihmiset käyttävät sitä arkitilanteiden yhteydenpitovälineenä ja ympäröivän maailman verbaalisena hahmotustapana.⁵

¹ Karlsson 1994, 1.

² Esimerkiksi morfeemeilla {*valkoinen*}, {*kissa*} ja {*istuu*} sekä {*jumala*}, {*näkee*}, {*sydämeesi*} voidaan muodostaa referentiaalisia lauseita *Valkoinen kissa istuu* ja *Jumala näkee sydämeesi*, jotka viittaavat todelliseen tai kuviteltuun ulkomaailmaan ja siinä esiintyviksi havaittuihin tai miellettyihin asioihin tai olentoihin.

³ Brattico 2008, 76.

⁴ Häkkinen 2001, 9.

⁵ Karlsson 1994, 1–2. Lukumäärä on arvio ja saattaa vaihdella huomattavasti laskentavasta riippuen.

Kieli on laaja ja mutkikas järjestelmä, jota on käytännössä mahdoton tutkia ja kuvata kokonaisuutena. Tutkimuksessa tarkoituksenmukaisinta on jakaa se eri tasoihin ja osajärjestelmiin, jotka ovat yhteydessä toisiinsa. Kun puhutaan kaksoisjäsenyyksestä, tarkoitetaan erottamista, jossa kielen äännetaso ja merkitystaso mielletään erillisiksi yksiköiksi.¹ **Morfologia** käsittelee sanan laajuisia yksiköitä ja sen osa-alueita ovat sekä taivutus- että johtomorfologia². Sanojen yhdistyminen lauseiksi kuuluu **syntaksin** piiriin, mutta morfologian ja syntaksin välillä on useissa suhteissa kiinteät yhteydet ja niiden välistä rajaa on vaikea määritellä. **Morfeemi** voidaan määritellä kieliopillisesti pienimmäksi yksiköksi, jolla on itsenäinen merkitys tai kieliopillinen tehtävä. Morfeemit voidaan jakaa semanttisiin ja kieliopillisiin pääryhmiin, jossa semanttiset morfeemit ovat jakamattomia merkityskokonaisuuksia, joilla on selvä viittaussuhde kielenulkoiseen maailmaan, esim. {*kissa*} tai {*talo*}.³ Morfeemi on siis järjestelmän yksikkö, joka aktuaalisessa kielenkäytössä reaalistuu erilaisina **allomorfeina** eli variantteina.⁴ Lauseen kannalta voidaan ajatella, että semanttiset morfeemit ilmaisevat lauseen asiasisällön kieliopillisten morfeemien osoittaessa lauseen ainesten välisiä suhteita.⁵

Lauseoppi eli **syntaksi** keskittyy sanojen laajempiin jaksoihin, jotka muodostavat rakenteellisen kokonaisuuden. Lauseen ytimen muodostaa predikaatiosuhde eli on jotakin, josta puhutaan, ja jotakin, mitä tästä puheenaiheesta sanotaan. Tämä, jo Aristoteleen muotoilema määritelmä, on käyttökelpoinen syntaktinen lähtökohta yhä tänä päivänä. Syntaktisessa analyysissä pyritään selvittämään ja määrittelemään kaikkien lauseen osien tehtävät, mutta on huomioitava, että jokainen lauseen osana esiintyvä sanamuoto ei ole kokonaisrakenteen kannalta yhtä keskeinen. Lauseenjäseniä määriteltäessä voidaan kiinnittää huomiota morfologisiin eli sanakohtaisiin muotoopillisiin tunnusmerkkeihin tai laajemmissa kokonaisuuksissa ilmenevien syntaksin osien vaikutusta toisiinsa osoittaviin keinoihin eli koodausominaisuuksiin sekä

¹ Häkkinen 2001, 79.

² Taivutusmorfologia tutkii ja kuvaa sanojen taivutusmuotojen muodostamista ja näiden muotojen funktioita ja johtomorfologia selvittää, miten uusia sanoja voidaan muodostaa kieleen ennestään kuuluvien ainesten avulla. Häkkinen 2001, 113.

³ Morfeemin statusta on vakiintuneen käytännön mukaan tapana osoittaa aaltosulkeilla.

⁴ Häkkinen 2001, 80.

⁵ Häkkinen 2001, 113–115. Viittauksen kohteen eli referentin ei kuitenkaan tarvitse olla konkreettinen olio, vaan se voi olla myös jokin abstrakti käsite, tila, toiminta tai suhde. Kieliopillisiä morfeemeja ovat päätämorfemit, esim. akkusatiivin {*n*}; taivutuspäätteet, esim. {*lle*} ja tietyt johtimet, joilla on hyvin erilaisia funktioita, esim. {*la*}, jolla ilmaistaan lokaalisuutta kuten sanassa *kanala*, joka ilmaisee paikkaa, jossa on kanoja.

semanttisiin ominaisuuksiin eli lauseen kunkin jäsenen merkitystehtävien ja roolien selvittämiseen. Mahdollisia jäsenyskriteerejä on siis useita ja ristiriitailanteissa tutkijan tehtäviin kuuluu selvittää, mille niistä annetaan etusija.¹

Perinteisen lauseopin mukaisesti lauseet voidaan jakaa yksinäislauseisiin ja yhdyslauseisiin, joita molempia voidaan kutsua virkkeiksi. Lauseen rakenteellisen ytimen muodostaa predikaatti, joka yleensä on finiittimuotoinen verbi. Lauseensisäisten rakennesuhteiden määrittelyminen puolestaan muodostaa lauseiden analysoinnin ytimen. Lauseet tai lauseen osat voivat olla keskenään samanarvoisessa eli **paraktisessa suhteessa** tai ne voivat olla keskenään eriarvoisia siten, että suhde on alisteinen eli **hypotaktinen**. Nämä syntaktiset konstruktiot voidaan jakaa **endosentrisiin** ja **eksosentrisiin**. Endosentrisissä konstruktioissa rakenteen toinen osapuoli on sellaisessa asemassa, että se voi toimia yksinään samassa syntaktisessa funktiossa kuin koko konstruktiokin². Eksosentrisissä konstruktioissa rakenteen kumpaakaan osapuolta ei voi jättää pois rakenteen funktion muuttumatta. Lauseen perusjäsenien, erityisesti subjektin ja predikaatin, välisestä suhteesta käytetään termiä **neksus**.³

Lingvistiikassa sanastosta käytetään usein termiä **leksikko**, joka on teoreettisesti asennoituneen kielenkuvauksen osa ja, joka käytännössä on ollut monesti morfosyntaksin sekundaarinen jatke.⁴ Syntyperäinen puhuja hallitsee kymmeniätuhansia äidinkiелensä sanoja. Hänellä on tiedot sanojen korrektista käytöstä puheessa ja kirjoituksessa sekä hallitsee niiden aktiivisen tuottamisen ja ”passiivisen” ymmärtämisen. Tällöin puhujalla on seuraavat lekseemikohtaiset tiedot:

1. sanan ääntämysmuunnokset ja niiden suhteet,
2. sanan oikeinkirjoitus,
3. sanan taivutustiedot,

¹ Häkkinen 2001, 146–151.

² Attribuutin ja pääsanan tai predikaattiverbin ja siihen liittyvän valinnaisen adverbiaalinen muodostamat kokonaisuudet kuten (*pieni poika*) (*juoksee nopeasti*). Tällöin attribuutin ja adverbiaalinen poistaminen ei muuta lauseen funktiota (*poika juoksee*).

³ Häkkinen 2001, 152–153.

⁴ Karlsson 1994, 170–171. Lingvistit ovat kuitenkin alkaneet yhä enenevässä määrin kiinnostua leksikaalisen kuvauksen luonteesta ja erityisesti leksikaalisista edustumista eli representaatioista. Sanoista puhutaan useilla erilaisilla abstraktiotasoilla. Graafiset ja fonologiset sanat erottuvat lekseemeistä, joka on yhteenkuuluvien sananmuotoesiintymisien luokka. Riippuen kielen morfologiasta ja taivutusjärjestelmästä lekseemi voi toteutua englannin neljästä graafisesta muodosta (*cat*, *cats*, *cat's*, *cats'*) aina suomen 1500-2000 graafiseen muotoon saakka. Lekseemit eivät voi sellaisenaan esiintyä teksteissä, vaan ne toteutuvat jonakin sanamuotona. Sanakirjamuoto esitetään yksikön nominatiivissa, tällöin puhutaan hakumuodosta.

4. sanan syntaktiset erityispiirteet,
5. sanan kollokaatiot eli taipumus yhteisesiintymiseen tiettyjen muiden sanojen kanssa,
6. sanan vakiintuneet päämerkitykset,
7. sanan sivumerkitykset,
8. sanan keskeiset semanttiset suhteet muihin sanoihin,
9. sanan suhde nimeämiinsä maailman olioihin ja näitä lähellä oleviin muihin olioihin.

Leksikkoa ja kielioppia ei voida tarkastella toisistaan erillisinä maailman ilmiöinä, sillä leksikaalisessa kuvauksessa joudutaan tekemään oletuksia siitä, miten ilmiöiden kieliopillinen kuvaus suoritetaan.¹ Leksikaalinen tietuedustus ei muodosta mitään hakuteoksen kaltaista mallia kognitiivisessa systeemissä vaan kielelliset ratkaisut ovat luova prosessi. Kielellinen luovuus mielletään usein luonteeltaan kombinatoriseksi.² Tämän näkemyksen mukaan kielijärjestelmä tarjoaa puhujan käyttöön äärettömän määrän vaihtoehtoisia ilmaisuja, joista puhuja valitsee kulloiseenkin tilanteeseen sopivimman käytettävän ilmaisuuden, mutta miten ja miksi tietty ilmaisu valitaan äärettömästä tapausjoukosta, on vielä valkoinen alue kartalla. Kieleen on kerrostunut kulttuurisidonnaisia ominaisuuksia, jotka kiinnittyvät pääsääntöisesti sanastoon (leksikkoon) komputionaalisten ydinoperaatioiden reunamille. Näiden komputionaalisten järjestelmien ominaisuudet tunnetaan osittain, mutta kielen käyttö sen kaikissa monivaihteisissa muodoissa on hankalammin tavoitettava ilmiö.³

Lingvistisen analyysin moninaiset tavat ja tiettyä kielen todellisuusaluetta koskevat painotuserot mahdollistavat useiden eri näkökulmien tuomisen tutkimuskohteeseen. Kieliopilliset jäsennykset paljastavat kohteestaan vain rakenteellisia seikkoja, jättäen merkitykset ja niiden välittymisen toisarvoiseen asemaan. Rakenteellista jäsennystä ja lingvistisen terminologian hallintaa tarvitaan myös merkityksiä ja niiden välittymistä painottavassa tutkimuksessa. Kieliopilliset jäsennykset ja kielen rakenne ovat sopimuksenvaraisia ja kokemukseen sekä käyttöön perustuvia. Kieli ei ole staattinen

¹ Karlsson 1994, 172–173. Leksikkoa voidaan pitää sinä paikkana, jossa kohtaavat fonetiikka, fonologia, grafematiikka, morfologia, syntaksi, semantiikka sekä ensyklopedinen eli maailmantieto (arkitieto).

² Brattico 2008, 99–100.

³ Brattico 2008, 314–316. Komputionaalisuus kielen ominaisuutena liittyy generatiiviseen transformaatiokielioppiin sekä biolingvistiikkaan. Komputionaalinen malli on saanut runsaasti kritiikkiä osakseen. Kritiikistä tarkemmin mm.: Sampson, Geoffrey 2002: *Empirical linguistics. Open linguistics*. Continuum: International Publishing Group.

järjestelmä vaan jatkuvan muutoksen alaisuudessa ja siten jäsenryhmittä ja -kriteerit voidaan ennemmin mieltää avoimiksi luokiksi.¹

3.2 Kognitiivinen kielentutkimus

Generatiivinen kielioppi kuuluu kognitiivisen kielentutkimuksen alueelle, mutta mieltää kielen ensisijaisesti muodollisella tavalla. Kieli on järjestelmä, joka muodostuu formaalisista, syntaktisista rakenteista ja säännöistä tai ennemminkin niiden asettamista rajoitteista.² Amerikkalainen kielentutkija Noam Chomsky loi *generatiivisen transformaatiokieliopin*, joka pohjautuu osittain strukturalistiseen lauserakennekielioppiin ja matematiikasta juontuvaan muodollisten kielten teoriaan. Pyrkimyksenä oli erottaa lauseen abstrakti syvärakenne ja konkreettinen pintarakenne. Kielioppimallissa kytkettiin sääntöjen avulla toisiinsa kaikki kielen osajärjestelmät äännetasoa ja sanastoa myöten.³ Standarditeoria oli tarkoitettu kuvaukseksi ideaalin kielenpuhujan kielellisestä kompetenssista eli äidinkieltään koskevasta intuitiivisesta tiedosta.⁴

Chomsky erottaa toisistaan kielellisen kompetenssin ja todellisen puhe-suorituksen (performanssin). Kielioppimallin abstraktius aiheuttaa ongelmia ja näyttää johtavan luontevasti hypoteesiin, jossa kielen syvärakenne on universaali. Samoin syvä- ja pintarakenteen suhde osoittautuu hankalasti määriteltäväksi eikä transformaatio-suhteessa olevilla pintarakenteilla ole välttämättä samaa merkitystä. Chomsky oletti myös, että subjekti olisi syvärakenteeseen kuuluva kategoria, mutta hyvinkin yksinkertaisissa pintalauseissa subjektin tehtävä näyttää vaihtelevan suhteessa predikaattiverbiin ja predikaattiverbin ilmaisemaan toimintaan. Vastustusta herättää myös näkemys, jonka mukaan syntaktinen eli lauseen muodollisiin ominaisuuksiin perustuva syvärakenne olisi koko kielenkuvauksen lähtökohta. Chomsky jätti huomiotta

¹ Ks. tarkemmin Geeraerts 2006.

² Geeraerts 2006, 3.

³ Chomsky 1975 ja 1980; Lawson & McCauley 1996, 73–77; Häkkinen 2001, 73–77 ja Brattico 2008, 80; 84–85; 302.

⁴ Häkkinen 2001, 73–77.

kontekstin, niin kielenulkoisen kuin kielellisenkin, eikä huomionut kielen riippuvuussuhdetta kulloisestakin käyttötilanteesta.¹

Chomskyn pyrkimyksenä oli siis luoda universaali malli, johon kaikki luonnolliset kielet olisi mahdollista redusoida. Tämä syvärakenne – kuten kielentutkija Kaisa Häkkinen huomauttaa – ei kuitenkaan korreloi pintarakenteen monimutkaisten merkityssuhteiden kanssa. Chomskyn mallissa kielen rakenteellinen, abstrakti taso korostuu jättäen analyysin ulkopuolelle sen, mikä mielestäni kielessä on oleellista: kieli toteutuu käytössään, se muotoutuu ja painottuu puhujan motiivien mukaan siten, että se kantaa merkityksiä ja niiden välisiä suhteita sisällään. Se ei ole irrallinen ja etäännytetty järjestelmä, josta puhujat ottavat käyttöönsä sopivia rakenteita kuten valitsisivat asuja erilaisiin tilaisuuksiin.² Tämä Chomskyn muotoilema komputationaalinen, transformaatioihin ja generatiivisuuteen perustuva malli kielestä avasi tietä mm. biolingvistiikaksi kutsulle tieteenalalle, jossa pyritään selvittämään kielen biologisia, kognitiivisia ja evolutiivisia ominaisuuksia.³ Kognitiivinen kielentutkimus ei ole pelkästään keskittynyt edellä kuvatun kaltaisiin matemaattisiin ja evolutiivisiin malleihin, vaan se voidaan kuvata enemmän rajoiltaan joustavaksi ja ajattelua ohjaavaksi kehykseksi kuin tiukasti määrittelyksi yksittäiseksi kieliteoriaksi. Se sisältää useita toisiaan sivuavia näkökulmia sen sijaan, että se tiukasti tukeutuisi yhteen kaanoniin, sulkien ulkopuolelle sen, mikä ei täytä tiettyjä esioletuksia.⁴

[...]kieli ei ole pelkästään muotoja, eikä se ole myöskään vain merkityksiä: se on luonteeltaan symbolinen ja kytkee muodon ja merkityksen erottamattomasti toisiinsa.⁵

Tämä kielentutkijoiden Pentti Leinon ja Tiina Onikin määritelmä osoittaa kielen käsitteellistysten ongelmakentän erittäin tarkasti. Emme voi lähestyä pelkkää lingvististä muotoa tai paljasta merkitystä, vaan meidän on tunnistettava kielen monikerroksellisuus ja joustavuus sekä rakenteiden ja merkityssisältöjen

¹Häkkinen 2001, 73–77. Lauseita *Pihalla on koira* ja *Koira on pihalla* ei voi käyttää samoissa yhteyksissä. Ensimmäisessä lauseessa esitetään asia, joka on uusi, ennen tuntematon ja mainitsematon (koira) ja toisessa lauseessa oletetaan tiedetyksi, mistä koirasta on kysymys. Esimerkkinä subjektin tehtävän muutoksista lauseissa: *Noora saa paketin*, *Noora syö appelsiinin*, *Noora nukkuu tunnin* ja *Noora saa raivokohtauksen* on kaikissa subjektina Noora, mutta sen osallistumistapa predikaatin ilmaisemaan toimintaan vaihtelee suuresti.

²Häkkinen 2001, 73–77.

³Brattico 2008, 302.

⁴Geeraerts 2006, 2.

⁵Leino & Onikki 1994, 9–10.

sidoksellisuus.¹ Kognitiivinen lingvistiikka käsitteenä voidaan määritellä sen omin keinoin: ajatellessamme lintuja, emme sulje pois sellaisia lintuyksilöitä, jotka eivät pysty lentämään tai joilla höyhenten tilalla on epämääräistä nukkaa, vaan toteamme myös niiden olevan lintuja, ei ehkä aivan niin prototyyppeiksi kuin talitiaiset, mutta lintuja yhtä kaikki. Samoin kognitiivinen lingvistiikka sisällyttää itseensä näkökulmia, jotka sisältävät tiettyjä yhteisiä piirteitä mutta nämä piirteet eivät ole kaikille yhteisesti jaetut, samat.²

Psykolingvistiikkaan ja kognitiivisen lingvistiikkaan erikoistunut tutkija Raymond W. Gibbs kuvaa kärjistäen kognitiivista lingvistiikkaa kognitiivisemmaksi orientaatioltaan kuin muita kognitiivisesti suuntautuneita tieteenaloja. Gibbs perustelee näkemyksensä kognitiivisen lingvistiikan pyrkimyksellä ymmärtää tutkimiansa kohteiden sisältöjä, ei vain rakenteita.³ Vaikka Gibbs on mielestäni kuvauksessaan mennyt liian pitkälle, on hän kuitenkin oikeassa korostaessaan kognitiivisen lingvistiikan pyrkimystä paljastaa kognitiivisten rakenteiden lisäksi (merkitys)sisältöjä. Tähän ymmärtämisen ja selittämisen problematiikan ympärille kietoutuu hyvin paljon sekä kognitiotieteen sisäistä että sitä kritisoivaa tai haastavaa ulkopuolista keskustelua.

Sekaannus kielenkäytön ja -rakenteiden sekä niihin liittyvien kognitiivisten rakenteiden ja prosessien roolien määrittelyjen saralla on hämärtänyt entisestään kuvaa kielen ja mielen keskinäisestä relaatiosta. Ongelma kulminoituu ennen kaikkea niiden kysymyksien ympärille, joissa epäonnistuneet erottelut ja määrittelyt eivät tunnusta mielen ja kielen monimutkaista suhdetta, vaan kuvaavat tämän relaation yksinkertaistaen. Gibbsin mukaan käsitteellisen ajattelun ja kielen suhteen kuvaukset voidaan jakaa karkeasti neljään luokkaan:

- 1) käsitteellisellä ajattelulla on rooli sanojen ja ilmauksien merkityksen muutosprosesseissa pitkällä aikavälillä kuitenkin siten, etteivät nämä prosessit vaikuta kieltä nimenomaisella hetkellä käyttävän ihmisen kielen käyttöön tai ymmärtämiseen,
- 2) käsitteellinen ajattelu vaikuttaa niihin lingvistisiin merkityksiin, joilla voidaan katsoa olevan tiettyä jatkuvuutta lingvistisissä yhteisöissä tai joilla voidaan katsoa olevan jokin rooli idealisoidun puhujan – kuulijan

¹ Leino & Onikki 1994, 9–10.

² Geeraerts 2006, 2.

³ Gibbs 1996, 49–50.

- kielentajussa, kuitenkin siten, ettei käsitteellinen ajattelu vaikuta yksittäisen puhujan kykyihin käyttää, prosessoida tai ymmärtää kieltä,
- 3) käsitteellinen ajattelu vaikuttaa siihen, miten yksittäinen puhuja käyttää ja ymmärtää tiettyihin sanoihin liittyvät tietyt merkitykset, mutta kuitenkin vaikuttamatta siihen, miten arkikieli toteutuu aktuaalisissa kielenkäyttötilanteissa,
 - 4) käsitteellinen ajattelu toimii jatkuvassa, interaktiivisessa ja automaattisessa yhteydessä kielen prosessien kanssa siten, että se vaikuttaa aktuaalisista kielenkäyttötilanteista aina lingvististen merkitysten ymmärtämiseen saakka.¹

Monet lingvistit, myös kognitiivisesti suuntautuneet, kiertävät näiden edellä esitettyjen vaihtoehtojen ympärillä määrittelemättä kuitenkaan tarkasti näkemystään kognitiivisten prosessien ja kielen prosessien välisestä suhteesta. Kognitiivisen lingvistiikan saralla tehtyjen tutkimuksien tulokset tukevat kolmea ensimmäistä väitettä, mikä ei luonnollisesti johda neljännen väitteen totuudenmukaisuuteen. Se saanee todistusvoimansa vasta huolellisesti suoritettujen ja pitkien tutkimusprojektien tuloksena. Toisaalta on myös väärin väittää, että kielelliset prosessit toimivat irrallisena ja omaehtoisena erillään ihmisen käsitteellisen ajattelun prosesseista, kognitiosta.²

Vaikka mielen ja kielen suhteen määritelmän saavuttaminen vaikuttaa miltei tavoittamattomalta, on tärkeää pohtia tätä erityislaatuista relaatiota. Tällä hetkellä enin, mitä voimme sanoa tästä aiheesta on: voi olla mahdollista, että jokin osa kielestä, sen prosesseista ja rakenteista, on autonominen kognitiivisiin ja käsitteellisiin prosesseihin nähden. Tästä minimimääritelmästä huolimatta autonominen käsitys kielestä ei saa ohjata tutkimusta, vaan tutkijoiden on tunnistettava tämän autonomisuuden ja käsitteellisen ajattelun vaikutusten asteiden mahdollinen variaatio. Kieli ja mieli ovat kytkeytyneet jollain tavalla toisiinsa, mutta tarkempi määrittely antaa vielä odottaa itseään. Kognitiivisen lingvistiikan tehtävänä on ohjata tutkimusta suuntaan, jossa ymmärryksemme kielen, mielen ja kehon suhteista tarkentuu ja kirkastuu.³

Itse lähden ajattelusta, jossa kielen ja kognition prosessit kohtaavat. Kieli ei ole itsellinen tai erillinen repertuaari, vaan se toteutuu käytössään. Ilmauksien ymmärtäminen kytkeytyy ihmisen kognitiiviseen kapasiteettiin. Vaikka annamme ja

¹ Gibbs 1996, 35–36.

² Gibbs 1996, 36. Tarkemmin mielen ja kielen suhteesta ks. Brattico 2008.

³ Gibbs 1996, 50.

ymmärrämme merkityksiä kognitiivisten prosessien kautta, ei kieli kuitenkaan ole vain väline näiden merkitysten välittämiseen vaan se osaltaan toimii interaktiossa kognitiivisten prosessien kanssa, mutta sillä on myös autonomista toimintaa. Siten kielen rakenteita tutkimalla on mahdollista paljastaa ihmisen kognitiivisia merkityksenantoprosesseja ja kuvantaa mahdollisia malleja uskonnollisista representaatioista.

Koska olemme käsitteelliseen ajatteluun kykeneväisiä, spatiaalisesti ja temporaalisesti sitoutuneita olentoja, on sanomattakin selvää, että suuri osa mentaalisista prosesseistamme ja käsitteellistyksistämme kytkeytyy olemiseemme ja ruumiillisuuteemme.¹ Kielessä esiintyvät metaforiset ilmaisut ovat sidoksissa mielen metaforisiin käsitteisiin. Ihmisen spatiaalinen ja ruumiillisesti koettu sijoittuminen ympäröivään maailmaan ohjaa orientaatioon ja olentojen ontologiaan liittyvää metaforamuodostusta.² Yksi selvimmän ontologiseen metaforamuodostukseen liittyvistä metaforista on personifikaatio, kohtelemme kielellisesti objekteja kuten kohtelisimme ihmistoimijoita kyseisen objektin luonteesta – sen luonnollisuudesta, yliluonnollisuudesta, elollisuudesta tai elottomuudesta – huolimatta. Tämänkaltainen metaforinen edustuma kielessä – ja mielessä – mahdollistaa maailmassa esiintyvien ilmiöiden ja asioiden järjeistämisen. Ihminen operoi omilla käsitteillään ja projisoi itsensä maailmaan.³ Kuvaamme ja kielellistämme maailmaa suhteessa itseemme. Näiden käsitteellisten ja kielellisten prosessien vastaavuussuhteet indikoivat kielen ja mielen sidoksellisuutta. Kieli ei ole vain väline tai irrallinen repertuaari, josta valitsemme sopivia ilmaisuja kulloiseenkin käyttötarkoitukseen. Rukouskieli pyrkii viestintään referentiaalisesti yliluonnolliseksi mielletyn olennon kanssa. Sillä on oma erityinen maailmaa rakentava ja rajaava merkityksensä.

3.3 Kieli ja kommunikaatio

Kielen avulla viestimme toisten ihmisten kanssa, välitämme ajatuksiamme, tunteitamme ja kokemuksiimme, toisin sanoen kommunikoimme muiden olentojen kanssa. Kommunikaation käsitteeseen liittyy muutamia mielenkiintoisia ongelmia, joihin täytyy

¹ Lakoff & Johnson 1980, 3–6.

² Lakoff & Johnson 1980, 25.

³ Lakoff & Johnson 1980, 33–34.

myös tässä tutkimuksessa puuttua erityisesti suhteessa merkitysten välittymiseen ja ymmärtämiseen. Valaisua aiheeseen tuo filosofi Ludwig Wittgensteinin myöhäisvaiheen filosofian kielipeli-käsite. Kielipeleillä Wittgenstein tarkoittaa niitä merkkien käyttötapoja, jotka ovat yksinkertaisempia kuin käyttämämme puhekielen merkit. Kielipelit ovat siis niitä muotoja, joiden avulla lapsi oppii käyttämään kieltä ja siten kielipelien tutkiminen on kielen primitiivisten muotojen tutkimusta. Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, että tutkimus kohdistuisi vain kielen alkeellisimpien muotojen tutkimukseen, vaan kielipelien tutkimus luo pohjan, eräällä tavalla riisuu kielen monimutkaisuuden, kielenkäytön tutkimukselle. Kielipelien käsitteen aukeamisessa keskeistä on ymmärtää pelin käsite. Voimme ajatella erilaisia pelejä: shakkia, jalkapalloa, pasianssia, kirkonrottaa tms., tunnistamme kaikki edellä mainitut peleiksi, mutta mikä tekee niistä pelejä? Joitain on mahdollista pelata yksin, toisiin tarvitaan useita ihmisiä. Kaikkia pelejä yhdistävää yksittäistä piirrettä ei ole olemassa, vaan ne kuuluvat pelin käsitteen perheeseen. Kyse on perheyhtäläisyydestä, jossa samaan kategoriaan liitetyt oliot/asiat jakavat yhteisiä piirteitä siten, että kaikkien mahdollisten piirteiden ei ole välttämätöntä toteutua jokaisen perheenjäsenen kohdalla.¹ Sanalla kielipeli Wittgenstein tähdentää sitä, että kielen puhuminen on osa ihmisen toimintaa ja elämänmuotoa, toisin sanoen jotain sellaista, joka on ihmiselle luontaista.²

Pyrimme siis välittämään merkityksiä muille ihmisille. Se, mitä kerromme, perustuu pitkälti havaintoihimme. Wittgenstein selventää havaitsemisen ja ilmauksen välistä kuilua esimerkillä piilokuvista. Jos sinulle näytetään kuvaa, jossa on puu, jonka oksat kaartuvat lammen ylle, voit todeta kuvan esittävän maisemaa. Jos sen jälkeen sinulle osoitetaan kuvan olevan piilokuva, jossa oksat muodostavat Napoleonin kasvot ja näet ne, voit sanoa: ”Se on Napoleon”, mitä silloin tapahtuu maisemakuvalle? Et sano: ”Se on nyt Napoleon”, ilmaistaksesi asiantilan muutoksen vaan yksinkertaisesti ilmaiset näkemäsi piilokuvan, kuvan todelliseksi ilmaukseksi (”Se on Napoleon”). Havainto ohjaa ilmausta.³ Ilmauksemme eivät siis missään mielessä ole totuuksia vallitsevista asiantiloista, vaan maailman tapahtumat suodattuvat mielemme kautta; valitsemme miten näemme maailman. On kuitenkin muistettava, että tämän valinnan ei ole tarpeen olla tiedostettu akti.

¹ Wittgenstein 1999a, 48.

² Wittgenstein 1999b, 36.

³ Wittgenstein 1999b, 306–308.

Kielen sanat muodostavat joukon instrumentteja, joita niiden käyttö luonnehtii. Kaikki, mitä sanomme, voidaan ymmärtää vain, jos ymmärrämme miten monia eri pelejä näiden sanojen muodostamille lauseilla voidaan pelata.¹ Sanan merkitys voidaan määrittellä siten, että määrittely kattaa mahdollisimman suuren tapausten luokan, mutta se ei voi kuvata kaikkia mahdollisia käyttötapoja, sillä sana saa merkityksensä kielessä.² Lauseet ovat kielipelien täydellisiä merkkejä, jotka muodostuvat sanoista, mutta lause voi sisältää myös vain yhden sanan. Erotamme toisistaan käskyt, kysymykset, selitykset ja kuvaukset, sen mukaan, mikä rooli lauseilla on kielipelissä.³ Opimme kielipelit samalla tavoin kuin opimme kielen, kommunikoimalla muiden ihmisten kanssa. Pelin säännöt aukeavat kommunikaatiossa, mutta niiden seuraamisella siten kuin niitä seurataan ei tarvitse olla mitään perustetta. Säännöt ovat tavallaan arbitraarisia, mutta sitovia. Varsinainen ongelma näiden kielipelien pelaamisessa muodostuu juuri kahden mielen/toimijan välille. Peli on mahdollista tunnistaa ja molemmat osapuolet voivat mieltää pelaavansa samaa peliä, mutta se ei ole välttämätöntä. Viestiminen on perusteiltaan epävarmaa ja kuten Wittgenstein sanoo:

Olemme taipuvaisia sanomaan, että kun viestimme tunnetta jollekin, toisessa päässä tapahtuu jotakin, mitä emme voi koskaan tietää. Voimme vastaanottaa häneltä jälleen vain jonkin ilmaisun.⁴

Kieli on kuin labyrintti, jossa tien voi löytää perille, mutta aloittaessasi uudesta paikasta, et voi seurata jälkiäsi.⁵ Tällöin tunnettu asiantila, peli tai tapa antaa meille säännöt, joita seuraamme. Kieli ei siis muodosta pysyvää järjestelmää, joka välittäisi viestit aina samanlaisina. Siten myös yleiseen inhimilliseen toimintatapaan kuuluu tulkita vieras kielijärjestelmä tutussa viitejärjestelmässä.⁶ Tämä joustavuus – pelien loputon variaatio – mahdollistaa kommunikaation.

Kommunikaatio on siis jotain, mikä on luontaista ihmiselle. Pyrimme viestimään – pelaamaan kielipelejä – muiden ajattelevien olioiden kanssa. Jokainen kielipeli lähtee esioletuksesta, jossa puhuja uskoo vuorovaikutuksen toisen osapuolen tunnistavan

¹ Wittgenstein 1999a, 122–123.

² Wittgenstein 1999b, 49.

³ Wittgenstein 1999a, 143.

⁴ Wittgenstein 1999a, 292.

⁵ Wittgenstein 1999b, 137.

⁶ Wittgenstein 1999b, 137.

pelattavan pelin. Sanojen, lauseiden ja puhunnosten välittämien merkitysten ymmärtäminen riippuu siis kyvystä tunnistaa pelattava peli, mutta se ei ole välttämätön ehto, sillä kuten kaikissa perheyhtäläisyyttä koskevissa tapauksissa, voimme soveltaa ja mukauttaa jo tuntemiemme asiantilojen sääntöjä pyrkien ymmärrykseen. Rukous ihmisen ja Jumalan välisenä kielipelinä voidaan mieltää aina onnistuneeksi, sillä vuorovaikutuksen toinen osapuoli on yliverlainen, superagentti, joka ei olemuksellisesti voi olla väärässä toisin kuin ihminen. Tämä aspekti tekee ihmisen ja Jumalan välisestä kommunikaatiosta poikkeuksellisen suhteessa muihin ihmisen kielellisiin vuorovaikutustilanteisiin ja kytkeytyy voimakkaasti kielipelin osapuolien ontologiseen statukseen.¹

Mielenkiintoisen yhtymäkohdan Wittgenstein kielipeliteoriaan ja rukoukseen tarjoaa kielitieteilijä J. L. Austin, joka käsittelee artikkelissaan ”Other Minds” kommunikaatioprosessin edellytyksiä suhteessa ihmisen käsityksiin vuorovaikutuksen toisen osapuolen ontologiasta. Austin kyseenalaistaa tietämiseen linkittyvät kielen ilmaukset erottelemalla tietämis- ja uskomisaktin toisistaan. Austinin mukaan tietämisessä on itse asiassa kyse uskomisesta/luottamisesta, joka on hänen mukaansa olennainen osa kommunikaatiota. Vaikka ilmaisimme tietävämme jonkin asiantilan olevan olemassa varmasti juuri tietyllä tavalla, olemme kuitenkin mahdollisesti väärässä, sillä erehtyminen on jotain, mikä on hyvin luontaista ihmiselle.² Austinin mukaan tämä aistihavaintojen sekä mielen erehtyväisyys ja epätarkkuus on jotain, mikä on sisäsyntyistä. Tämä puute ei kuitenkaan ole määräävä ominaisuus siten, että kaikki havaintomme olisivat väärä: Austinille se on ikään kuin mahdollisuus olla oikeassa tai väärässä, mutta se on kuitenkin jotain, mikä tulee ottaa huomioon kommunikaatiotilanteissa.³

Koska emme voi ikinä kokea todella, mitä vuorovaikutuksen vastapuoli kokee, emme myöskään voi koskaan tietää, olemmeko tulkinneet hänet oikein. Tietämisakti ei siis olekaan tietämistä sanan varsinaisessa merkityksessä, vaan se on uskomista ja luottamista: uskomme havaintoon, viestiin ja merkitykseen sekä kykyymme ymmärtää niitä. Uskomalla muihin persooniin, niiden olemassaoloon ja viesteihin, saavutamme

¹ Vrt. Lakoff & Johnson 1980 (ontologiset metaforat) ja Gibbs & Colston 2006 (skemaattisuus).

² Austin 1979, 97.

³ Austin 1979, 112.

valtavan edun: jatkuva epäily johtaa kommunikaation/vuorovaikutuksen tyrehtymiseen kun taas usko kokemustemme ja ymmärryksemme oikeudellisuuteen mahdollistaa kommunikaation jatkumisen. Tämä usko on olennainen osa kommunikaatiota sekä jotain, joka on ihmisen toiminnassa vähentämätöntä ja muuttamatonta.¹ Nämä rajoitteet pätevät ihmistenvälisessä kommunikaatiossa. Merkityksien välittyminen ja niiden tulkinta on uskoa samankaltaisuuteen. Jumalarepresentaatioissa superagenttia ei tulkita yli-inhimilliseksi vain intuitiivisten tai intuitionvastaisten ominaisuuksien perusteella, vaan kuva Jumalasta rakentuu käsityksillemme niistä toimijoista, jotka tunnemme eli käsityksillemme ominaisuuksista, jotka määrittävät ihmistä toimijana.²

Rukousta voidaan siis ajatella spesifinä kielipelinä, jonka säännöstö perustuu kokemukseen ja traditioon ja, joka opitaan kommunikaatiossa: rukoilemalla. Tapa viestiä Jumalan – toisen – kanssa on määritelty ja se seuraa omia sääntöjään, jotka ovat perusteiltaan arbitraarisia, mutta sitovia. Jumalan ihmisenkaltaiset piirteet vahvistavat kommunikaation mahdollisuuksia ja pystymme lähestymään transsendentiksi käsitettyä olentoa samojen mentaalisten mallien ohjaamina kuin lähestyisimme toisia ihmisiä pyrkiessämme välittämään viestejä ja merkityksiä heidän kanssaan. Jos kommunikaatiomme perustuu uskolle, kuten Austin³ sanoo, ei ole mitenkään merkittävää, että koemme pystyvämme kommunikoimaan myös sellaisten entiteettien kanssa, joiden olemassaoloa ei voida yhteismitallisesti todistaa. Kognition irtikytkytyneisyyden ja kielen referentiaalisuuden mahdollistamina voimme kommunikoida asioista, jotka eivät ole läsnä toimijoiden kanssa, jotka eivät ole havaittavissa.⁴

3.4 Rukous kommunikaationa

Rukous voidaan mieltää kommunikaatioksi ihmisen ja Jumalan, mutta myös rukoilijan ja seurakunnan välillä. Määrittelen aineistooni perustuen rukouksen kolmitasoiseksi kommunikaatioksi, jonka osapuolina ovat rukoilija, Jumala ja seurakunta siten, että rukouksessa välitettävät viestit kulkevat akseleilla:

¹ Austin 1979, 114–116.

² Skeemojen ja representaatioiden pohjautumisesta ihmisen ontologisiin käsitteisiin itsestään ks: Johnson 1987, 1991, 1993; Lakoff 1987, 1990; Talmy 1988; Onikki 1994, 71 ja Gibbs & Colston 2006, 239.

³ Ks. Austin 1979.

⁴ Ks. Brattico 2008 ja Boyer 2007.

rukoilija – Jumala,

Herra sinä tiedät kuinka monta vuotta olen minäkin rukoillut.¹

rukoilija – seurakunta ja

Vielä täällä on ystäviä, jotka koette hyvin todellisena sen omassa elämässänne, mitä Paavali koki: Tahtoa kyllä on, mutta voimaa hyvän toteuttamiseen ei. Ystäväni, me haluamme osoittaa sinulle mistä löydät voiman, mistä saat voiman tulla Jumalan lapseksi.²

seurakunta – Jumala.

Oi kiitos Herra että sinä tahdot antaa meille soimaamatta kun me pyydämme sinulta mukaan ja me koko sydämisesti sinulta anomme.³

Rukouksessa nämä dialogisen yhteyden eri muodot varioivat vapaasti. Rukoilija osoittaa sanansa vuoroin seurakunnalle vuoroin Jumalalle lisäten väliin myös itsensä ja Jumalan välistä viestintää.

Voimme ajatella rukousta, ja tarkoitan tässä nimenomaan aktuaalista puhuttua rukousta, performatiivisena puheena. Performatiiviset lauseet/puhunnokset ovat J. L. Austinin mukaan väitelauseita, jotka ilmoittavat onkin asiantilan tapahtuvaksi sillä nimenomaisella hetkellä ja siten, että puhuja sanallistaa toimintansa samalla vahvistaen toimintaan liittyvää aietta. Esimerkiksi lauseen ”Tahdon.” sanominen vihkimisen aikana konstituoit itse tekoa ja aietta sekä vahvistaa toiminnan, performanssin, ilmauksella: performatiivilla.⁴ Esimerkiksi lauseessa: ”Käydään Herran eteen ja rukoillaan ja Herra vastaa meidän rukouksiin.⁵”, rukoilija konstituoit niin rukousta tekona kuin Jumalan lupauksista vastata uskovien rukouksiin. Rukous ikään kuin itsessään vahvistaa itsensä ja toistamalla performatiivisia ilmaisuja tämä vahvistumisprosessi jatkuu koko rukouksen ajan. Rukoilija tavallaan muistuttaa kuulijakuntaansa Jumalan lupauksesta, artikuloit rukoukseen liittyvän aikeen ja perustelee sen toimintana sekä vahvistaa mielletyn kommunikaation transsendentin toimijan kanssa. Rukous sisältää useita performatiivisia⁶ elementtejä, joissa rukoilija artikuloit hyvin selkeästi kokoontuneen seurakunnan toimintaa:

Käyimme aluksi täällä kiittämään ja ylistämään Herraa.⁷

¹ TKU/A/74/28:4.

² TKU/A/74/29:2.

³ TKU/A/73/167:2.

⁴ Austin 1975, 1–8.

⁵ TKU/A/74/26:1.

⁶ Austin 1975, 1–8.

⁷ TKU/A/73/164:1.

Tämä kokoaa seurakunnan yhteisen asian alle ja muotoilee aikeen sekä vahvistaa sen. Toisaalta rukoilijat hyvin usein myös viittaavat Jumalaan performatiivisilla puhunnoksilla:

Herra siunaa tänä iltana, tällä sanomalla, että meillä on lupaus annettu: Jeesuksessa Kristuksessa on iänkaikkinen elämä [...] Käydään Herran eteen ja rukoillaan ja Herra vastaa meidän rukouksiin.¹

Seuraavassa rukousesimerkissä korostuvat rukouksen performatiiviset ominaisuudet:

Yhdymme alkurukoukseen: rakas Taivaallinen Isä me kiitämme sinua siitä, että sinä olet lähtenyt tänne maan murheitten keskelle etsimään yhtä ainutta kadonnutta ihmislasta ja jos näet täällä sellaisen tänä iltana, Herra me rukoilemme, että tänä iltana evankeliumin sanoma lauluin ja puhein saavuttaa sellaisen ystävän ja me rukoilemme, että tämä ystävä voisi tuntea tänä iltana, että sinä olet se, joka voit antaa pelastuksen ja todellisen ilon ja jätämme tämän esirukouspyynnön sinulle tietäväksi ja kiitos siitä että sinä jälleen kerran olet velvollinen vastaamaan ja kiitos siitä että tämän äidin ei tarvitse pettyä rukouksissaan ja kiitos Herra, että sinä tahdot auttaa tässä asiassa väkevällä voimallasi. Ja kiitos Herra, että annat armon tämän asian ylle laskeutua ja silloin jokainen, jokainen kuulija uskoo. Kiitos siitä että jälleen kuulla sinun sanojasi Herra siunaa sanoja joita tulee sanottaman, väkevää ja voimallista pyhässä hengessä julistettua. Herra kiitos siitä, että näin saamme jättää tämän juhlan pyhän henkesi johdatukseen.²

Alleviivatut katkelmat osoittavat rukoilijan korostamaa aietta ja toimintaa sekä vahvistaa ne. Rukous on suoraa puhetta Jumalalle, se on kommunikaatiota transsendentin toimijan kanssa, mutta se on myös puhetta rukoukseen yhtyneille kuulijoille. Vahvistamisprosessi ei kohdistu Jumalaan vaan toimii rukoukseen liittyvien konnotaatioiden merkitysvälittäjänä ihmisyhteisölle, joka on kokoontunut yhteiseen rukoukseen.

Performatiivinen puhe määrittelee ihmisten toiminnan rajat ja artikuloi Jumalan toiminnan rajattomuutta. Ihmiset eivät voi suorittaa aikeen muodostelemaa tiettyyn lopputulokseen pääsevää toiminnan kaarta loppuun, vaan he tarvitsevat toiminnan loppuunsaattajaksi agentin, jota eivät rajoitteet sido. Ihmiset rukouksessa saavat passiivisia toimintamorfeemeja: {yhdymme}, {kiitämme}, {rukoilemme}, {jätämme}, {uskoo} ja {saamme jättää}. Jumalan toiminta on kuvaukseltaan loppuunsaattavaa: {olet lähtenyt}, {etsimään}, {näet}, {voit antaa pelastuksen}, {olet velvollinen vastaamaan}, {tahdot auttaa tässä asiassa}, {annat armon laskeutua}, {siunaa} ja

¹ TKU/A/74/26:1.

² TKU/A/74/25:1. Alleviivaus kirjoittajan.

{*pyhän henkesi johdatukseen*}. Nämä performanssin kuvaukset eroavat toisistaan tietyn aktiivisuuden asteella. Ihmisen rukouksessaan artikuloima aie/halu saa toivotun lopputuloksensa Jumalan toiminnan kautta. Tämä kommunikaatio ei välitä vain ihmisen toiveita mielletylle toimijalle, vaan se samanaikaisesti vahvistaa rukoukseen liittyviä merkityksiä ja edelleen välittää niitä.

Rukoilijat jakavat ja ääneen lausuvat Jumalan lupauksen vahvistaen rukouksen toimintana. Sillä on Jumalan asettama paikka jokaisen uskovan elämässä ja Jumala on luvannut kuulla kaikkia rukouksia, jotka pyyteettömässä uskossa lausutaan. Usko Jumalan olemassaoloon ja lupaukseen tekee rukouksesta tosipuhetta. Sillä on totuusarvo suhteessa uskovan subjektin kielellistettyyn ja rajattuun maailmaan. Usko ei kuitenkaan ole vain uskoa transsendenteihin entiteetteihin vaan se on uskoa näiden entiteettien samankaltaisuuteen. J. L. Austinin mukaan uskomme kykyymme välittää ja ymmärtää muiden välittämiä merkityksiä.¹ Tämä usko – käsitys – on vuorovaikutuksen ja kommunikaation edellytys. Rukouksessa korostuvat puheen kommunikatiiviset piirteet sillä se pyrkii dialogiin onnipotentin ja transsendentin entiteetin kanssa. Rukoilijoiden rukouspuheen rakenteet korreloivat ihmistenvälisen kommunikaation rakenteiden kanssa kuten valtaosa tuottamastamme puheesta pyrkii välittämään informaatiota itsen ja muiden välillä. Rukoilijat tekevät selkeän eron ryhmän (me) ja toisen (Jumala) välille ja määrittelevät tarkasti pyrkimyksensä kommunikaatioon Jumalan kanssa:

Tänään me rukoilemme Herran siunausta ja, että Hänen henkensä laskeutuisi voimakkaana tämän kokouksen ylle. Halumme kantaa myöskin tämän esirukouspyynnön Herran kasvojen eteen. Täällä on tällainen esirukouspyyntö, pyydetään esirukousta N.N:n puolesta.²

Minäkin tahdon Jeesus lähestyä sinua siinä asiassa, mikä veljen sydämellä on. Herra ilmesty hänelle.³

Kommunikaation edellytyksenä on siis käsitys toisen osapuolen samankaltaisuudesta. Tällä tarkoitan sitä, että puhujan esioletuksena on, että kuulija ikään kuin kykenee pelaamaan samaa kielipeliä tai ainakin kykenee soveltamaan siihen perheyhtäläisesti samankaltaista mallia.⁴ Saman asian voi ilmaista myös kognitiotieteellisin termein, jolloin puhuja olettaa toimivansa samankaltaisin kognitiivisin ominaisuuksin varustetun

¹ Austin 1979, 114–116.

² TKU/A/74/44:1.

³ TKU/A/73/164:1.

⁴ Ks. Wittgenstein 1999a.

olennon kanssa.¹ Rukouspuhe sisältää useita Jumalan ihmisenkaltaisia ominaisuuksia korostavia elementtejä:

Herra sinä olet kuullut seurakuntasi rukoukset.²

Herra näkee sinun kätesi.

Tule Herran Jeesuksen luokse.³

Herra etsii sinua, Herra kuuntelee sinua.⁴

Herra on nähnyt myös sinun kätesi, Hän voi tulla auttamaan.⁵

Haluamme kantaa esirukouksen Herran eteen.⁶

Ja jos jonkun sydämellä on joku erikoinen rukous tai kiitosaihe, niin kannamme sen yhdessä Herran kasvojen eteen.⁷

Jumala saa ihmisenkaltaisia ominaisuuksia, hänellä on tiettyjä fyysisiä piirteitä (kasvot), hän näkee, hän kuulee, hänen eteensä on mahdollista asettua, hän voi liikkua et cetera. Vaikka lauseet on mahdollista tulkita metaforisina, on kuitenkin huomattava, etteivät nämä ihmisenkaltaiset piirteet ole mielestäni seurausta pelkästään tietyistä retorisista valinnoista, vaan sisältävät viitteitä rukoilijoiden jumalarepresentaatioista. Rukoilija puhuu Jumalasta, siten kuin puhuisi itsestään, hän operoi omilla käsitteillään. Koska ihminen on spatiaalisesti ja temporaalisesti maailmaan sijoittunut fyysinen olento, suuri osa kognitiivisista käsitteellistyksistämme kytkeytyy ruumiilliseen kokemukseen.⁸ Operoimme niillä skeemoilla ja representaatioilla, joilla operoimme koko ajan arkipäivässämme. Siten ei ole lainkaan omituista, että Jumalaan liitetään meille tuttuja ominaisuuksia. Tämä samankaltaisuuden oletus kytkeytyy voimakkaasti juuri kommunikaation mahdollisuuksiin. Jos jumalakäsitykset korostaisivat vain ja ainoastaan transsendenteja ja omnipotentteja piirteitä, eivät rukoilijat kykenisi luomaan kommunikatiivista yhteyttä Jumalan kanssa. Mieleemme on rakentunut toimimaan yhteydessä samankaltaisten psykososiaalisten olentojen kanssa ja niin muodoin kommunikaatio jonkin toisen – täydellisesti erilaisen – kanssa on ihmiselle mahdoton tehtävä.⁹

Pascal Boyer puhuu tässä kohtaa irtikytkeytyneestä kognitiosta, jonka mukaan ihmiset ovat kykeneväisiä luomaan mentaalisia simulaatioita mahdollisista tilanteista ilman

¹ Ks. Barrett 2002, 93–96.

² TKU/A/74/28:4.

³ TKU/A/74/29:2.

⁴ TKU/A/74/33:5.

⁵ TKU/A/74/33:5.

⁶ TKU/A/74/44-2:1.

⁷ TKU/A/73/164.

⁸ Johnson 1987, 1991, 1993; Lakoff 1987, 1990; Talmy 1988 ja Gibbs & Colston 2006, 239.

⁹ Ks. Mm. Boyer 2007.

välitöntä aistihavaintoa kyseisistä asiantiloista. Tämä irtikytkeytynyt kognitio mahdollistaa mm. tarinoiden, satujen, legendojen ja uskomusten ylläpitämisen sekä edelleenvälittämisen. Uskomalla ”muihin mieliin”, niiden olemassaoloon ja ihmisenkaltaisuuteen sekä näiden mielten kykyyn tunnistaa pelattavat kielipelit mahdollistamme merkityksien välittymisen olioilta toisille. Vaikka kommunikaatio ja vuorovaikutus superagentin kanssa saa rajoitteensa tämän täydellisen toimijan ontologisista piirteistä, se ei olisi mahdollista ilman käsitystä tietystä ja perustavanlaatuisesta samankaltaisuudesta. Usko ei ole vain uskoa siihen, että ihminen on Jumalan kuva, vaan myös siihen, että Jumala on ihmisen kuva.¹

Jos jumalakäsitykset sisältäisivät vain ihmisenkaltaisuutta korostavia piirteitä, ei spesifille puheentavalle – rukoukselle – olisi perusteita. Aineistoni rukouspuheessa Jumalan voimaan, kykyyn vaikuttaa ja havainnoida vastoin kokemuksellisesti määrittyviä käsityksiämme viitataan hyvin usein.² Jumalan kyvyt ylittävät ihmisen kyvyt moninkertaisesti. Omnipotentti ja transsendentti entiteetti kykene vaikuttamaan tämän maailman asioihin etäältä, hän näkee ihmisten aiheet ja toiveet ja jopa tietää ne edeltä käsin. Jumala on kaikista spatiaalisista ja temporaalisista rajoitteista vapaa ja voi olla läsnä kaikkialla.³ Jotta kommunikaatio olisi mahdollista on Jumalan oltava läsnä seurakunnan rukoillessa. Raamatussa annettu lupaus lunastetaan seurakunnan rukoillessa ja rukouspuheessa viitataan usein niin tähän lupaukseen kuin Jumalan oletettuun läsnäoloon:

Herra Jeesus on tässä huoneessa.⁴

Tiedän, että Hän, Jeesus, on mukanaamme täällä kokouksessa.⁵

Herran mahti on täällä, tällä hetkellä.⁶

Jeesuksen voima on täällä.⁷

Ihmisen sijoittuminen aikaan ja tilaan, aikaympäristöön, on voimakkaasti ruumiillinen kokemus. Emme voi irrottautua ympäröivästä todellisuudesta tai vaikuttaa asioihin etäältä. Intuitiiviset käsityksemme olentojen ontologiasta ja niiden mahdollisuuksista toimia suhteessa ympäristöönsä ja siinä esiintyviin asioihin, asiantiloihin tai olentoihin

¹ Boyer 2007, 151–153.

² Esimerkiksi: TKU/A/74/43:1–2.

³ Ks. Boyer 2007.

⁴ TKU/A/74/29:2.

⁵ TKU/A/74/32:1.

⁶ TKU/A/74/33:1.

⁷ TKU/A/74/33:5.

rajaavat edellä esiintyvien tavoin myös jumalarepresentaatioita, mutta intuitionvastaiset jumalarepresentaatioihin liitetyt mielteet mahdollistavat tämän superagentin laajemman toiminnan skaalan.¹ Jumala on läsnä, mutta häntä ei voi nähdä. Hän kutsuu luokseen, mutta hänen ääntään ei voi kuulla. Hänen voimansa ja mahtinsa vaikuttaa seurakunnan keskuudessa, mutta kukaan ei voi sitä toiselle näkyvänä osoittaa.

Tämänkaltaista yliluonnollista toimijaa, superagenttia, ei voida lähestyä tavanomaisin kommunikatiivisin välinein. Vastaus tähän tavoittamattomuuden ongelmaa on spesifi puhe, rukous, joka on ihmisen keino kommunikoida Jumalan kanssa. Ei kuitenkaan voida sanoa, että tämä olisi rukouksen ainoa funktio tai sen perimmäinen merkitys, mutta se on yksi keskeisimmistä. Rukous rajaa toisen ihmisyyteen ulkopuolelle korostamalla superagentin yliluonnollisia piirteitä ja uudelleen liittää sen yhteisöön nostamalla esiin Jumalan ihmisenkaltaisia piirteitä.² Rukous on puhetta, joka kuvaa uskoviin perimmäisiä representatiivisia erotteluja ihmisen ja Jumalan erilaisen statuksien välillä ja välittää näitä toimijoihin (ihminen – Jumala) liitettäviä merkityksiä. Jumala on pyhä, mutta pyhän merkitys ei ole olennon ominaisuus vaan se on nimenomaisesti viittaussuhde.³ Merkitys on maailmassa esiintyvien (tai tarkemmin oletettujen) olentojen ja asiointien sekä niitä havainnoivan ihmisen välinen intentionaalinen suhde. Jumalaan liitetyt attribuutit (ilmiöitä selittävät ja usein entiteettien toimintaa korostavat käsitteellistykset), kuvaukset, mielteet ja oletukset kantavat itsessään tätä viittaussuhdetta, merkitystä. Koska ihmismieli on rakentunut havaitsemaan (attribuoimaan) erityisesti toimijoita, ja näiden toimijoiden toimintaa sekä toiminnan kohteita⁴, liittyvät myös kielellisten merkitysten viittaamat jumalarepresentaatiot ensisijaisesti Jumalan ontologisiin ja toiminnallisiin piirteisiin.

3.5 Jumala ja skemaattiset verkot

Rukouskielen rakenteellisen analyysin tuottama materiaali asettaa tutkijan eteen kuvan monikerroksellisista skemaattisista verkoista. Merkityksen tavoittamiseksi täytyy tuntea merkitykseen liittyvät laajemmat käsitteet, eräänlainen tausta, jota vasten merkitys

¹ Barrett 2002, 93–96 ja Boyer 2007, 151–153.

² Rajaamisen ja yhteenliittämisen ongelmasta ks. tarkemmin Veikko Anttonen 'pyhä'-teoria. Anttonen 1996.

³ Ks. Anttonen 1996.

⁴ Azari & Birnbacher 2004, 912.

piirtyy. Tämä tarkoittaa niitä kulttuurisia tulkintoja, joita liitetään tiettyyn merkitykseen. Siten Jumalan toimijuuden ja ihmisen toimijuuden välinen merkitysero ei ole vain yksittäisissä ilmauksissa vaan se on osa laajempaa kokonaisuutta, jossa kulttuuriset merkityksenannot ja tulkinnat muodostavat skemaattisen verkon, johon tietyt spesifit ilmaukset liittyvät. Kognitiivisen semantiikan näkemyksen mukaan rajaa kielitiedon ja maailmantiedon – leksikon ja ensyklopedian – välille ei voida vetää, vaan ilmauksen merkitykseen kuuluu kaikki sitä ja sen tarkoitetta koskeva tieto.¹ Tämän merkitysrakenteen taustatiedon kuvaus on usein ongelma, jossa tähän taustatietoon viitataan tai sitä pyritään selventämään vain niiltä osin, jotka ovat välttämättömiä ilmauksien eri merkitysten selvittämiseksi. Abstraktinen käsitteistys perustuu mielikuvaskemaattisiin merkitysrakenteisiin, joiden lähtökohta on ruumiillisessa kokemuksessa.²

Ruumiilliseen kokemukseen perustuvat skeemat heijastuvat polysemiassa ja metaforissa, mutta kielellinen käsite ei välttämättä suoraan ilmennä spesifiä mielikuvaskemaa, vaan se voi olla yhdistelmä erilaisia skemaattisia rakenteita. Skeemat yleisesti kuvaavat spatiaalis-visuaalisia ja voimadynaamisia perussuhteita ja niistä ilmenee perusjako olioihin ja prosesseihin. Ne ilmentävät myös osa-kokonaisuus, sijainti- ja prosessuaalisuhteita sekä liikkeen mahdollistavia / estäviä väyliä tai voimia.³ Lingvistisen analyysin ja kuvailun perimmäisenä tarkoituksena on kognitiivisesti määrittellä ne rakenteet ja kyvyt, jotka muodostavat puhujan lingvistisen kapasiteetin. Tämä ei kuitenkaan tarkoita generatiivista tai konstruktivistista lähestymistapaa vaan ensisijaisesti kieli tarjoaa puhujalle symbolisten mahdollisuuksien reservin, jossa skeemat ja representaatiot muodostavat sovittujen kieliopillisten muotojen ja monimutkaisten symbolisaatioiden verkon.⁴

Yhtenä perusskeemana, erityisesti kielessä esiintyvänä, voidaan pitää EDESSÄ-TAKANA -skeeman toteutumaa, joka kielellisessä käytössä esiintyy usein merkin ja taustan välisessä erottelussa.⁵ Ihmisillä on kyky tehdä merkin ja taustan välisiä

¹ Onikki 1994, 70.

² Onikki 1994, 71. Ks. myös: Johnson 1987, 1991, 1993; Lakoff 1987, 1990; Talmy 1988 ja Gibbs & Colston 2006, 239.

³ Onikki 1994, 71. Ks. myös: Johnson 1987, 1991, 1993; Lakoff 1987, 1990; Talmy 1988 ja Gibbs & Colston 2006, 239.

⁴ Langacker 2006, 44–45.

⁵ Skeemajaotteluista tarkemmin Lakoff & Johnson 1980 ja Johnson 1987.

hierarkkisia jaotteluja. Muuttuja ja kiintopiste korreloivat myös merkki/tausta-jaottelun kanssa: voit kuvitella kuvan, joka on jaettu mustaan ja valkoiseen samankokoiseen alueeseen, voit tarkastella kuvaa joko korostamalla mustaa (merkki) aluetta suhteessa valkoiseen (tausta) tai päinvastoin. Lauseensisäisessä hierarkiassa korostuu samankaltainen jaottelu, on aivan eri asia sanoa X:n olevan (merkki) Y:n alapuolella (tausta) kuin Y:n (merkki) olevan X:n (tausta) yläpuolella. Verbit, jotka viittaavat fyysiseen liikkeeseen tai ovat muodoltaan aktiivisia, mielletään useimmissa tapauksissa prototyypisiksi johtuen juuri niiden esittämästä selkeästä merkki/tausta-jaottelusta, mutta verbit, jotka viittaavat havaintoihin, aistimuksiin, mentaalisiin tai emotionaalisiin tiloihin, antavat paljon vähemmän perusteita selkeälle merkki/tausta-jaottelulle, niinpä subjektin valinta sekä lauseen sisäisen hierarkian tunnistaminen on joustavampaa ja riippuu valitun merkin määrittämästä rakenteesta.¹ Esimerkkilauseessa {*sinä*} nousee merkin asemaan ja korostuu suhteessa taustaan, jonka muodostavat kaikki paikalla olevat rukoilijat.

Kiitos vapahtaja, että sinä olet tänä päivänä elävä todellisuus meidän keskuudessamme.²

Subjektiasema suosii viittauksia elementteihin, jotka ovat tunnistettavissa niin kuulijalle kuin puhujalle sekä ovat tarkasti muotoiltuja, rajattuja ja eroteltuja erilaisten entiteettien muodostamasta potentiaalisten diskurssien universumista.³ Yksi perustavista skemaattisista erotteluista on jako toimijaan ja toiminnan kohteeseen.⁴ Rukouksissa subjektitoimijat olivat tarkasti määriteltyjä, yhteisesti tunnettuja ja tunnustettuja. Rukoilijoihin viitataan yleisesti kollektiivisesti morfeemilla {*me*} ja rukousvuorovaikutuksen toiseen osallistujaan, Jumalaan viitataan yleisesti morfeemeilla {*herra*}, {*sinä*}, {*vapahtaja*}, {*jeesus*} {*jeesus kristus*} ja {*taivaallinen isä*}.⁵

Polyseemisten kielen yksiköiden useat merkitykset muodostavat kompleksisen kategorian, jonka rakenne ja sisäiset suhteet on mahdollista kuvata skemaattisena verkkona.⁶ Substantiivi *jumala* voidaan erotella rukousnauhoitteista merkityspäätteisesti seuraavalla tavalla:

¹ Langacker 1983, 24–243.

² TKU/A/73/168:1.

³ Langacker 1983, 241–243.

⁴ Ks. esim. Boyer 2007 ja Brattico 2008.

⁵ Ks. esim. TKU/A/73/168:1 ja TKU/A/73/164:1.

⁶ Leino 1994, 14.

- a) [JUMALA₁]: Sinä olet elävä Jumala.
- b) [JUMALA₂]: Jeesus sinä olet kuollut meidän syntiemme tähden.
- c) [JUMALA₃]: Sinä olet rukouksia kuuleva Jumala.
- d) [JUMALA₄]: Sinä voit vaikuttaa tahtomiseen ja tekemisiimme ihmisieluissa.
- e) [JUMALA₅]: Herra sinä vastaat rukouksiin.
- f) [JUMALA₆]: Herra näkee ojentuneet kädet.
- g) [JUMALA₇]: Herra sinä olet tänäkin iltana halukas ja valmis antamaan kaikki synnit anteeksi.
- h) [JUMALA₈]: Herra Jeesus kutsuu sinua tänä iltana.
- i) [JUMALA₉]: Herran ääni kuuluu sieluusi ja sydämesi maailmaan.
- j) [JUMALA₁₀]: Jumala siunatkoon teitä.

Jos merkitysverkko pelkistetään staattiseksi, muodostuu kuvaus, jossa luokitussuhteet perustuvat joko täyteen tai osittaiseen skemaattisuuteen. Morfeemit ovat joko täsmennetyssä suhteessa (*elaboraatio*) tai laajentuneessa suhteessa (*ekstensio*).¹ Esimerkiksi morfeemi {*jumala*} saa täsmennetyn kuvauksen juuri synonyymisten morfeemiensa {*herra*}, {*sinä*}, {*vapahtaja*}, {*jeesus*}, {*jeesus kristus*} ja {*taivaallinen isä*}, mutta myös skemaattisen verkon yläkategorioitten perusteella. Morfeemit [JUMALA₁₋₄] kuvaavat merkityssisältöä ontologisessa kategoriassa ja morfeemit [JUMALA₅₋₁₀] kuvaavat toiminnallista kategoriaa siten, että morfeemit [JUMALA_{1,2,10}] ovat täsmennetyssä suhteessa alkuperäiseen morfeemiin ja laajentuvat morfeemien [JUMALA₃₋₉] avulla.

Tämänkaltaisessa kielen merkityssisältöjen skemaattisessa kuvauksessa on mahdollista nähdä, miten morfeemi {*jumala*} ei saa merkitystään yksiselitteisesti vaan merkityksen kuvauksessa korostuvat ne käsitteellistykset, jotka liittyvät ontologiaan ja toimijuuteen. Mielikuvaskemojen rakenne heijastaa fyysisen todellisuuden spatiaalisten suhteiden ja voimadynamiikan havaitsemista.² Tämä oletus mielikuvaskemoista tarjoaa tien selvittää, minkälaiset merkitysrakenteet ovat niin korosteisia, että ne konventionaalistuvat kielellisiksi merkityksiksi, toisin sanoen mitkä merkitysrakenteet erottuvat taustasta.³ Tässä mielessä {*jumala*} morfeemi saa kaksi taustasta korostuvaa merkitysrakennetta, jotka vastaavat skemaattista perusjakoa olioihin ja prosesseihin. Ontologiset ja toiminnalliset skeemat ovat yhteydessä toisiinsa merkitystä laajentavilla tasoilla. Jumala siis on ja toimii skemaattisissa yläkategorioissa kuten mikä tahansa olio ja saa erityispiirteensä laajennettujen merkityssisältöjensä kautta. Kommunikaation

¹ Leino 1994, 15.

² Onikki 1994, 87.

³ Onikki 1994, 127.

lainalaisuudet määrittyvät niin Jumalaan kuin ihmiseen liitettävien miellettyjen ominaisuuksien avulla. Nämä skemaattiset mielikuvaverkot ja niihin liittyvät representatiiviset erottelut määrittävät ihmisen ja Jumalan toiminnan rajat.

Rukouksessa merkitys ei siis ole yksiselitteinen morfeemiin liitettävä asiasisältö, käsitteellistys tai kuvaus, vaan merkitys muodostuu kompleksisessa prosessissa, jossa kohtaavat spatiaalis-temporaalinen kokemus ihmisen sijoittumisesta maailmaan, käsitykset olemassa olevien toimijoiden toiminnan mahdollisuuksista, esteistä ja voimasuhteista sekä historiallisesti konventionalisoituneet tavat käyttää kieltä¹. Taustalla vaikuttavat skeemat ohjaavat representaatiomuodostusta, ne ilmentävät luokitussuhteita ja toimivat kategorian jäsenten yhteisten ominaisuuksien pelkistysinä. On kuitenkin muistettava, että kielelliset ilmaukset ovat harvemmin täysin tarkkoja ja siten niitä tulisi kohdella ennemminkin vihjeinä asiantilojen tulkintaan. Kognitiivinen kielioppi käsittelee skeemaa ennemminkin kielellisen rakenteen yleistyksenä.² Olioihin ja voimasuhteisiin (toimintaan) liittyvät skeemat kuitenkin kytkeytyvät kaikkeen ihmisen havaintoon ja käsitteellistykseen hänen itsensä ja muiden miellettyjen olentojen olemisesta maailmassa. Jako toimijaan ja toiminnan kohteeseen on ihmiselle elintärkeää. Pyrimme erottelemaan toimijat, toiminnan ja oliot koska selviytymisemme riippuu ja on riippunut muista toimijoista kehityksemme ajan ja pyrimme vuorovaikutukseen näiden oletettujen toimijoiden kanssa.³ Ihminen on siis vuorovaikutukseen ja kommunikaatioon pyrkivä olento, jolle toiminnallisuuden ymmärtäminen on sisäsyntyistä.

3.6 Ihmisen ja Jumalan toimijuus rukouksessa

Kognitiivisen lingvistiikan tutkijan, erityisesti merkitysrakenteiden ja verkkomallien tutkimukseen keskittyneen, Ronald W. Langackerin semanttis-kognitiivinen kielen malli käsittelee kielen rakennetta ja siitä löydettävissä olevia merkityksiä mielenkiintoisella tavalla. Hänen mukaansa semanttinen rakenne ei ole universaali vaan se on riippuvainen tiettyyn pisteeseen asti kielialueesta. Kielen abstrakti, rakenteellinen,

¹ Tähän liitetään niin merkin ja merkitsijän suhteen arbitraarisuus kuin uskonnollisten traditioiden oppisisällöt ja kielellisten ilmaisujen muokkautuneet käytänteet.

² Langacker 1987 136–137 ja Onikki 1994, 113–116.

³ Ks. Brattico 2008.

taso ei muodosta autonomista kokonaisuutta, eikä siten ole välitön esitys todellisuudesta vaan se on ennen kaikkea kauttaaltaan symbolinen. Tämä symbolisaatio on sopimuksenvarainen ja käyttöön perustuva. Leksikon, morfologia ja syntaksi muodostavat symbolisten rakenteiden jatkumon, joka muuntautuu tiettyjen oletusten mukaisesti ja voidaan jakaa eri osiinsa vain arbitraarisesti.¹ Näin ollen rakenteen taso ei ole stabiili ja irrallinen vaan se esittää lingvistisen ilmauksen siten että tietyt piirteet vahvistuvat toisten väistyessä, perspektiivisyys korostuu tai ilmaus rakentuu tiettyjen metaforien asettamien oletusten mukaan. Esimerkiksi lauseissa *Me - - pyydämme Jumalalta siunausta*² ja *Me - - pyydämme siunausta Jumalalta*³, voisi ajatella puhuttavan samasta asiasta mutta lauseiden semanttisessa rakenteessa ja kieliopillisessa (abstraktissa) rakenteessa on eroja. Ensimmäisessä lauseessa suora objekti {*Jumalalta*} korostuu pyynnön kustannuksella, toisessa esimerkklauseessa itse pyydetty asia nostetaan lauseessa voimakkaampaan asemaan kuin se kenelle pyyntö kohdistetaan. Rakenne ja merkityssisältö korreloivat keskenään. Kielen rakenteen irrallisena näkevät tutkijat eivät huomioisi lauseen merkityksen ja kieliopillisen rakenteen välistä muutosta vaan kohtelisivat lauseita kieliopillisina variantteina.⁴

Keskeistä Langackerin kielikäsitteistössä on lauseen eri osien jakaminen predikaatiosuhteen⁵ määrittämällä tavalla. Langacker puhuu *muuttuja/kiintopiste-*epäsymmetriasta, jossa muuttuja on kuvailusuhteessa oleva olio, asiantila, määre tai suhde ja kiintopiste on muu merkittävä ja keskeinen lauseenjäsen. Tämä jaottelu antaa tutkijalle huomattavasti laajemmat sovellusmahdollisuudet kuin yleinen subjekti-objekti-jaottelu. Langackerin mukaan mikä tahansa olio voi toimia muuttujana tai kiintopisteenä, mikä tahansa predikaatiosuhde kuuluu niiden sisäiseen rakenteeseen ja tämä muuttuja/kiintopiste-epäsymmetria on olemassa jokaisessa predikaatiosuhteessa.⁶ Käsitykseni mukaan Langacker pyrkii jaottelullaan irti perinteisistä kieliopillisista luokista, jotka rajoittavat lauseitten sisäisten viittaussuhteiden perinpohjaista analyysia, koska ne ovat tiukasti rajattuja ja joustamattomia. Otetaan esimerkiksi lause *Herra Jeese rakas, anna meille vastaanottavainen sydän*⁷. {*Herra*}, {*anna*} ja

¹ Langacker 1983, 3–4 ja Langacker 2006, 29.

² TKU/A/73/168/1.

³ TKU/A/73/168/1. Muutos lauseessa kirjoittajan tekemä.

⁴ Langacker 1983, 36–37.

⁵ Ks. tässä työssä s. 38.

⁶ Langacker 1983, 238–239.

⁷ TKU/A/73/164:1.

{*vastaanottavainen*} osoittavat tiettyä suhdetta, joka viittaa vaikutuspiirissään oleviin entiteetteihin, näin ollen parit muodostuvat seuraavasti:

MUUTTUJA *Herra* – KIINTOPISTE *Jeese ja rakas*;
MUUTTUJA *anna* – KIINTOPISTE *meille*
MUUTTUJA *vastaanottavainen* – KIINTOPISTE *sydän*.

Esimerkkianalyysia on mahdollista jatkaa vielä määrittelemällä lauseen korkeampien tasojen relaatiot:

MUUTTUJA *anna meille* – KIINTOPISTE *vastaanottavainen sydän*
MUUTTUJA *Herra Jeese rakas* – KIINTOPISTE *anna meille vastaanottavainen sydän*.

Perinteinen subjekti–objekti-jaottelu ei antaisi tutkijalle niin perusteellista tietoa kuin predikaatiosuhteiden ja niiden viittauskohteiden selvittäminen edellä osoitetulla tavalla. Langackerin kielimallin rakenne sisältää useita prototyyppisiksi luokiteltavia ominaisuuksia. Kahden komponentin rakenteessa toinen on relationaalinen ja toinen nominaalinen: muuttujan nominaalisen predikaation ja kiintopisteen suhdepredikaation välillä on perustavanlaatuinen epäsymmetria, jossa predikaatiot karakterisoivat osallistuvia elementtejä eri tavoin. Tunnustamalla nämä ominaisuudet prototyyppisiksi lainomaisuuden sijaan on mahdollista saavuttaa tarvittava joustavuus rakenteiden analyysissä.¹

Seuraavassa rukousesimerkissä korostuvat Jumalan toimijuuteen liittyvät käsitteellistykset lauseiden korkeampien tasojen relaatioissa (MUUTTUJA (M)/KIINTOPISTE (K)):

Herra Jeesus(M), sinä olet Jumalan iankaikkisen rakkauden ilmentymä(K)[..]
isoiten kulit sen raskaan tien meidän edessämme (M) meille tieksi, totuudeksi ja elämäksi.(K)
Sinä(M) vielä elät(K), sinä(M) vielä parannat(K), sinä(M) vielä pudistat(K),
sinä(M) vielä vapautat(K), sinä(M) vielä kutsut Jumalan lapsen iloon ja elämään.(K)
Sinä(M) johdatat ja hallitset.(K)²

Jumalan ja rukoilijan/seurakunnan välisessä kommunikaatiossa Jumala saa subjekti-asemaa korostavia merkitysrakenteita siten, että toiminnallisuus korostuu rukoilijan/seurakunnan toimintamarkkereiden varioidessa enemmän:

¹ Langacker 2006, 55.

² TKU/A/74/36:1.

Tänään jos kuulet Herran äänen(M), älä paaduta sydäntäsi.(K) Sinä tiedät(M), että olemme Jumalan kutsun alla.(K) Minun sydämeni on murtunut(K) Jumalan kutsun edessä.(M) Älä ystäväni päästä tätä tilaisuutta(M) ohitsesi.(K) Tartu kiinni iankaikkiseen elämään(M) nyt, juuri nyt.(K)¹

Tämä epäsuhta osallistuvien elementtien karakterisoinnissa indikoi käsitteellistä eroa jumalarepresentaatioissa johtaen vastaavaan päätelmään Jumalan toimijuuden korostuneisuudesta kuin skemaattisten verkkojen tapauksessa.

Langacker puhuu myös episteemisestä ja semanttisesta hallinnasta, joilla hän tarkoittaa predikaatiolauseiden merkityksenantoprosesseita, joissa määritellään predikaatioon liittyvä toimijuuden taso. Episteemisestä kontrollista puhutaan silloin kun kyseessä oleva toimija muodostaa kontrollin mentaalisisella tasolla. Lause voidaan määritellä siten, että se sijoittuu jollekin episteemisen kontrollin tasolle.

Nämä tasot ovat:

- 1) muotoilu
- 2) arviointi
- 3) aie

ja niitä seuraavat

- a) toiminta
- b) lopputulos.²

Tämä jaottelu voidaan kuvata seuraavanlaisella kaaviolla, jossa predikaatioon liittyvä lopputulos saavutetaan mentaalisisella kontrollilla. Seuraavassa rukousskatkelmassa rukoilija muodostaa episteemisen kontrollin suhteessa käsiteltävään aiheeseen (ihminen – rukous – Jumala).

(1)Käydään Herran eteen ja rukoillaan ja (2)Herra vastaa meidän rukouksiin. Taivaallinen isä annamme kiitoksen ylistyksen kunniaista sinulle, joka olet rakastanut maailma ja joka antanut tilaisuuden jokaiselle ihmiselle täällä ajassa, Herra, (3) kääntyä sinun puoleesi, (a) ottaa vastaan pelastus, ottaa vastaan taivas, ottaa vastaan rauha ja ilo niin kuin siellä Ilmestyskirjan viimeisessä luvussa sanotaan: Joka tahtoo (b) ottakoon lahjaksi elävää vettä.³

Rukoilija muotoilee (1), arvioi (2), esittää aikeensa (3), toimii (a) ja saavuttaa lopputuloksen (b). Tällöin merkityksenantoprosessi kuvastaa ihmisen ja Jumalan

¹ TKU/A/74/44/2:1.

² Langacker 2004, 538–542.

³ A/74/26:1. Muutokset kirjoittajan.

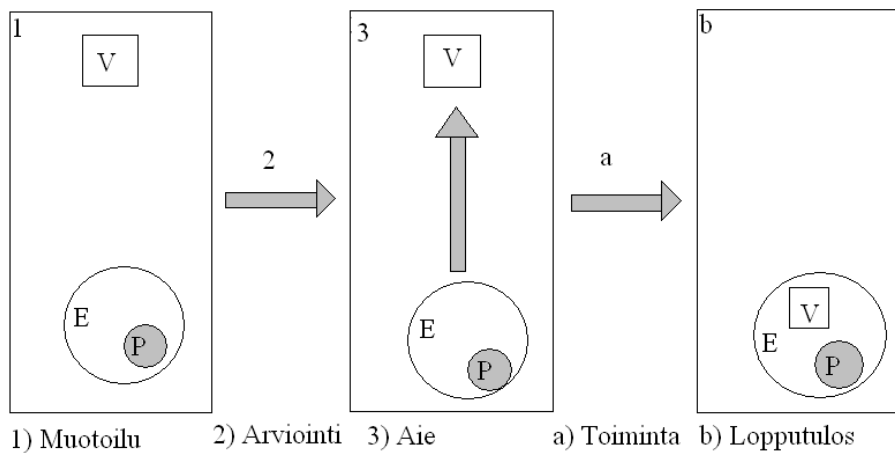
suhteen erityislaatuista sekä sitä, miten ja millä edellytyksillä tämä suhde on mahdollinen.

Kuva 1. Episteemisen kontrollin kenttä¹

Käsitteellistäjä: P

Kohde: V

Episteemisen kontrollin kenttä: E



Aiepredikaation eli inkliinaation aikana tehdään määritelmä siitä, miten ja millä asteella kohde (prosessi / propositio) voidaan ottaa osaksi puhujan episteemistä hallintakenttää, tällöin käsitteellistäjä (P) saa muuttujan ominaisuudet ja kohde (V) toimii kuten kiintopiste. Lopputulospredikaatio muodostaa staattisen suhteen käsitteellistäjän (muuttuja/P) ja kohteen (kiintopiste/V) välillä, jossa kohde on jo otettu osaksi käsitteellistäjän episteemistä kenttää.²

Persoonalauseissa voidaan puhua myös semanttisesta kontrollikentästä. Tällä tarkoitetaan kenttää, jonka alueelle lauseen toimijan fyysinen vaikutus ulottuu. Kenttä saa neljä erilaista muotoa:

- 1) perustila,
- 2) mahdollisuustila,
- 3) toimintatila ja
- 4) lopputulos.

¹ Langacker 2004.

² Langacker 2004, 542–543.

Seuraavassa Siion-seurakunnan kokouksessa rukousten välissä olleesta alustuksesta voidaan tavoittaa semanttisen hallinnan kaari valaisevalla tavalla:

- 1) olen ollut tänä päivänä masentunut ja tuolla olin polvillani ennen tänne kokoukseen tuloa ja niin
- 2) minä rukoilin Jumalalta erästä asiaa oikein vakavasti ja sanoin, että Herra että
- 3) anna minulle tänä iltana vastaus ja
- 4) sisaremme kautta tuli vastaus minun asioihin ja vielä ratkesivat kerta kaikkiaan.¹

Jumala vastaa esitettyihin rukouksiin käyttämällä voimaansa siten, että rukousvastaus saapuu seurakunnan keskuuteen Pyhän Hengen läsnäolon ja jumalallisen voiman liikuttaman rukoilijan kautta. Sisar N.N. toimii Jumalan kanavana vastaukselle rukoukseen. Jumala toimii semanttisen kontrollin alueella ja hänen toimintansa perustuu voimaan. Koska kyseessä on transsendentti ja omnipotentti toimija, ei toiminnalla ole samoja fyysisiä rajoituksia kuin ihmisen toiminnalla. Puhujan oma toiminta (masennus, rukous ja tiedon saaminen) eivät ole semanttista kontrollia, vaan kuvastavat puhujan episteemistä kontrollia, jossa puhuja saavuttaa kohteen (rukousvastaus) hallinnan mentaalisisella tasolla.

Rukous itsessään on toimintaa, mutta se ei ole samalla tavalla aktiivista toimintaa kuin Langackerin muotoilema semanttisen kontrollin vaatima toiminta sillä semanttisessa kontrollissa toimija saavuttaa halutun kohteen käyttämällä voimaa. Predikaatio osoittaa halutun aktiivisuuden asteen korkeaksi. Semanttisen kontrollin malli voidaan kuvata seuraavalla tavalla²:

¹ A/73/166:1.

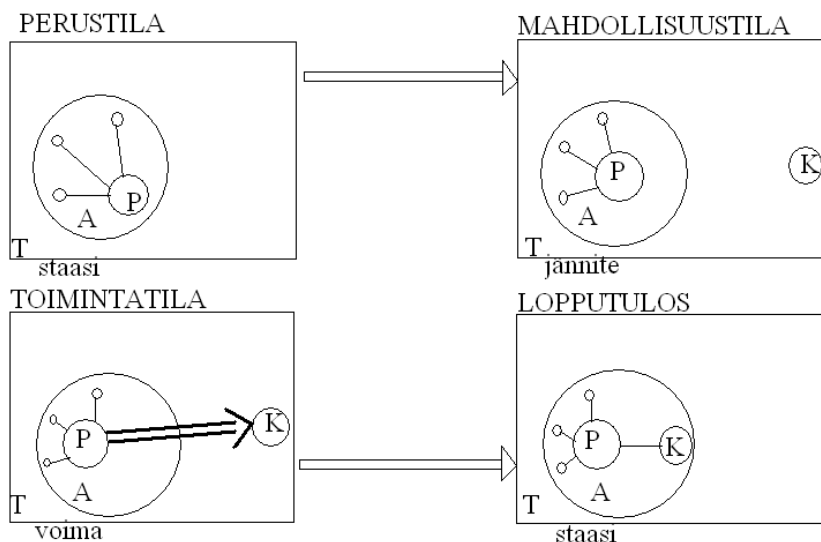
² Langacker 2004, 542–543.

Kuva 2. Semanttisen kontrollin kenttä¹

Toimija: P

Semanttisen kontrollin alue: A

Kohde: K



Perustilassa toimija hallitsee kentän sisäpuolella olevaa tilaa, jota voidaan kutsua hallintatilaksi. Tämän tilan sisäpuolella olevat entiteetit ovat toimijan välittömän vaikutuksen alaisena. Mahdollisuustilassa toimijan semanttisen kontrollikentän alueelle ilmestyy kohde, joka aiheuttaa jännitteisyyttä ja vaatii toimijaa reagoimaan jollain tavalla. Toimintatilassa toimija aktivoituu ja voimaa käyttäen reagoi kohteeseen. Lopputuloksessa palataan alun staattiseen tilanteeseen mutta kohde on siirtynyt semanttisesta kontrollikentästä toimijan hallintatilan alueelle.²

Jumalaan liitettävä predikaatio viittaa vahvaan sidonnaisuuteen ja saavuttaa episteesin kontrollikentän kaksi viimeistä tasoa, toiminnan (a) ja lopputuloksen (b), huomattavasti useammin kuin rukoilijoilla. Jumala {on}, {kuulee}, {näkee}, {huomioi}, {ilmestyy}, {pelastaa}, {voitelee}, {antaa}, {avaa}, {tulee}, {rakastaa}, {auttaa}, {lupaa} jne., jolloin predikaation vaatima aktiivisuuden (voiman) aste on korkeampi kuin rukoilijan episteesin kontrollin predikaation vaatima aktiivisuus. Seuraavat otteet rukouksista havainnollistavat episteesin ja semanttisen hallinnan jakautumista rukousvuorovaikutuksen eri osapuolien välille:

¹ Langacker 2004.

² Langacker 2004, 535–536.

- 1) Me tunnustamme sen ja tiedämme sen, että sinä olet meissä hyvän työn aloittanut.¹
- 2) Herra me tarvitsemme sinun pyhän henkesi voimaa, emme ainoastaan voiteluna vaan, että se täyttäisi sydämemme.²
- 3) Herra, me oman tarpeemme ja yhteiset tarpeemme tahdomme näin sinun eteesi kantaa.³
 - a) Herra sinä olet kuullut kaikki nämä esirukousaiheet.⁴
 - b) Herra sinä voit vastata siihen.⁵

Rukouksessa välittyvät merkitykset kulminoituvat näissä esimerkeissä toimijuuden käsitteeseen. Toimijuus määrittyy yksittäisten agenttien ontologian perusteella. Se, mikä on ihmiselle mahdotonta on Jumalalle mahdollista. Samalla kun rukoilijat artikuloivat näitä toimijuuteen liitettäviä aste-eroja, he kuvaavat Jumalan ontologiaa, käsityksiään Jumalasta. Kun tarkastelemme niitä eri predikaatiosuhteita, joita ihminen (rukoilija) ja Jumala saavat rukouskielessä, nousee esille mielenkiintoisia seikkoja. Rukouksessa puhujat eli rukoilijat seurakuntana saavat subjektimorfeemin {*me*}, joka on persoona- eli finiittilauseissa muuttuja ja P. Predikaatio viittaa heikkoon sidonnaisuuteen ja saavuttaa episteemisessä kontrollikentässä enintään toiminnan (a) tason, useimmiten jääden kuitenkin aikeen (3) tasolle. Seuraavia predikaatiolauseita voidaan pitää esimerkkeinä:

- 1) - - me kiitämme, että sinä olet ihmeitten Jumala - -⁶
- 2) - - meh tunnem suurta kiitollisuutta - -⁷
- 3) - - me rukoilemme sinulta - -⁸
- 4) - - me saamme uskoa sinuun - -⁹
- 5) Me tunnustamme sen - -¹⁰
- 6) - - me tarvitsemme sinun pyhän henkesi voimaa - -¹¹
- 7) - - saamme uskoa sinuun pelastajanamme - -¹²
- 8) - - me kokosydämisesti sinulta anomme - -¹³
- 9) - - me rukoilemme sinu...sinulta että sinä tulisit pian - -¹⁴

¹TKU/A/73/167:1.

²TKU/A/73/167:1.

³TKU/A/73/164:1.

⁴TKU/A/73/164:1.

⁵TKU/A/73/164:1.

⁶TKU/A/73/164:1.

⁷TKU/A/73/164:1.

⁸TKU/A/73/164:1.

⁹TKU/A/73/164:1.

¹⁰TKU/A/73/167:1.

¹¹TKU/A/73/167:1.

¹²TKU/A/73/167:1.

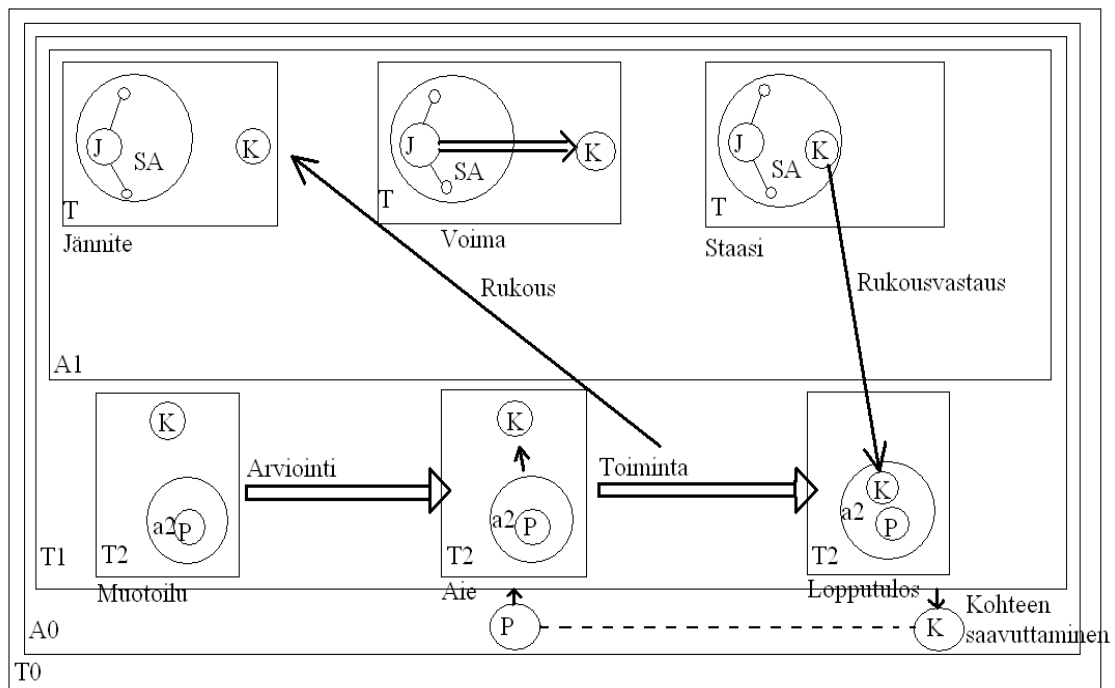
¹³TKU/A/73/167:1.

¹⁴TKU/A/73/168:1.

10) - - pyydämme Jumalalta siunausta - - ¹
 Rukouksen rakenteellisen ja sisällöllisen lingvistisen analyysin perusteella on mahdollista kuvata toimijuuteen liittyviä representatiivisia erotteluja seuraavalla tavalla:

Kuva 3. Rukoilijan representaatio rukousvuorovaikutuksen eri osapuolien erilaisista statuksista toimijoina²

Kenttä: T
 Episteemisenhallinnanalue: A
 Ihminen toimijana: P
 Jumala toimijana: J
 Semanttisenhallinnanalue: SA
 Kohde: K



Rukouksessa puhuja (P /muuttuja) sijoittuu tietyllä kentällä³ (T₀), jonka alueella mahdollistuu episteeminen hallinta (A₀). Kun rukoilijan pyrkimyksenä on kommunikaatio Jumalan kanssa, muodostuu hänelle kuva toiminnan mahdollisuuksista ja rajoitteista eli kuva toiminnan kentästä (T₁). Jos toiminnan päämääränä on vaikuttaa tiettyihin asiantiloihin tavalla, joka ei ole ihmiselle mahdollinen, rukoilijan on turvauduttava episteemiseen hallintaan, jossa hän muotoilee aluksi sen kohteen (K),

¹ TKU/A/73/168:1.

² Kuva kirjoittajan tekemä pohjautuen Ronald W. Langackerin semanttisen ja episteemisen kontrollin kentämalleihin. Langacker 2004.

³ Kenttä voi muodostua mm. rukoukokouksesta, jumalanpalveluksesta, kodista, työpaikasta eli jostain spatiaalisesta alueesta, johon toimija sijoittuu ja jonka määrittelemien premissien alaisuudessa hän toimii.

jonka haluaa saada kontrollin alueelle (T_2). Arvioinnin tasolla kohde aktualisoituu ja muuttuu reaalisesti. Aietasolla subjekti (P/muuttuja) suuntautuu kohti negatiivista tai positiivista ratkaisua kuitenkin vielä pystymättä määrittelemään kohteen hallintaa. Toiminnan tasolla (rukous) kohdetta lähestytään tarkoituksena ottaa se haltuun. Rukoilija ei kuitenkaan rukouskielessä esiintyvien predikaatorakenteiden perusteella pysty saavuttamaan täyttä episteemistä hallintaa yksin vaan kentän loppuunsaattamiseksi tarvitaan Jumalaa. Rukous saattaa Jumalan tietoisuuteen kohteen (K) olemassaolon. Jumalan toimijana on mahdollista vaikuttaa asiantiloihin toisin kuin ihmisen. Tätä representaatiota kuvaa korkeamman episteemisen tason alue A_1 . Jumala voimaa käyttäen ottaa kohteen semanttisen hallinnan kenttäänsä (SA) ja rukousvastauksen muodossa palauttaa kohteen rukoilijan episteemisen kontrollin alueelle (T_2). Tämä representaatio rukouksen voimasuhteista mahdollistaa lopputuloksen tasolla episteemisen hallinnan ja saavutettu kohde on siirtynyt puhujan episteemisen kontrollikentän alueelle (A_0). Rukoilijan representaatio ihmisen ja Jumalan erilaisista statuksista toimijoina tuo esiin käsityksen Jumalasta aktiivisena toimijana, jolla on valta saattaa niin episteemisen kuin semanttisen kontrollikenttensä avulla rukoilijan episteemisen hallinnan kaari takaisin staattiseen tilaan, jossa haluttu kohde on siirtynyt rukoilijan episteemisen hallinnan kenttään. Rukoilija saa rukousvastauksen muodossa rukouksessaan muotoilemansa kohteen Jumalan toiminnan kautta.

Käsitykset Jumalan ja ihmisen erilaisista statuksista toimijoina sekä käsitykset olemuksellisesta erilaisuudesta ja tietynasteisesta samankaltaisuudesta mahdollistavat rukouspuheen. Nämä käsitykset juontavat juurensa helluntailaisuuden historiaan ja opillisiin kysymyksiin, mutta ne kertovat myös niistä yleisistä käsitteellistyksistä, joita liitetään jumalan ja ihmisen eroavaisuuksiin kristillisissä traditioissa. Tämä konventionalisoitunut kommunikaatio¹ on uskonelämän kulmakivi, tai kuten pastori Toivola ilmaisi, uskovon hengitystä. Se on jotain hyvin oleellista ja perustavaa.

Jo käsitteellinen jako toimijaan ja toiminnan kohteeseen on yksinomaan jotain, mikä on meissä kaikissa sisäsyntyisenä olemassa. Niin muodoin ihmisen representaatio rukouksesta, sen mahdollisuudesta ja siinä esiintyvistä toimijoista, ei kuulu mihinkään erityiseen ”uskonnolliseen mieleen”, vaan perustuu ihmisen kognitiiviseen

¹ Croft & Cruse 2004, 292.

kapasiteettiin, jota käytämme myös ei-uskonnollisissa tilanteissa. Erityiseksi sen tekevät merkitykset, jotka ikään kuin laajentavat alkuperäisiä skeemoja ja tarkentavat representaatioita. Ihminen ja Jumala kohtaavat rukouksessa, mutta ihmisen rukousrepresentaation mukaan, he eivät ole toimijoina statukseltaan samanarvoisia. Mielletyt perustavat erot ihmisen ja Jumalan ontologiassa määrittelevät rukousta. Rukouspuhe välittää näitä merkityssisältöjä, se kantaa itsessään tätä erotteluprosessia.

Olen vastannut tutkielmani osakysymyksiin tässä rukousanalyysissä, mutta pääkysymykseni tämänkaltaisen tutkimuksen metodologisista mahdollisuuksista on vielä käsittelemättä. Vastaus kietoutuu ihmisen, kulttuurin ja uskonnon välisen suhteen problematisointiin ja merkityksen olemukseen. Esimerkinomainen analyysi osoittaa tämänkaltaisten kysymyksenasettelujen olevan mahdollisia. Oleellista onkin kääntää katse kysymykseen: missä suhteessa ne ovat mahdollisia eli millä perusteilla voimme olettaa mielen ja kielen sidoksellisuuden olemassaolon ja pystymmekö kielen rakenteita tutkimalla paljastamaan tietoa ihmisen uskonnollisista käsityksistä ja jopa niistä perustavanlaatuisista skeemoista ja representaatioista, joiden ohjaamina käsitteellistämme ja hahmotamme ympäröivää maailmaa? Ihmisen oleminen tässä maailmassa on spatiaalisesti ja temporaalisesti sidokselinen ruumiillinen kokemus, mutta se on abstraktimpia sosiaalisia ja kulttuurisia suhteita. Se, miten representaatiomme muodostuvat ja minkälaisen ilmiön ne saavat kommunikaatiossa ja muussa toiminnassa, on monitasoinen ongelma. Käsittelemäni ihmisen ontologisia mahdollisuuksia ja paneudun sen jälkeen merkityksen käsitteen ongelmalliseen luonteeseen. Pyrin saattamaan nämä metodologiset pohdinnat yhteyteen esimerkkiaineistoni ja sen analyysin kanssa sekä keskustelemaan keskenään tavoitteenani *thick description* ja *thick theorizing*.¹

¹ Jensen 2002, 205.

4. RUKOUS JA IHMINEN: RAJANVETOJA JA MÄÄRITELMIÄ

4.1 Uskonnon ja rukouksen ylikulttuurisuus

Ihmisen kuva maailmasta ei ole erillään siitä henkisestä ja aineellisesta kulttuuriympäristöstä, joiden vaikutuksen alaisuudessa ihminen on kehittynyt. Ihminen, maailma ja kulttuuri sisältyvät toisiinsa.¹ Tässä mielessä on ensiarvoisen tärkeää tarkemmin pohtia tähän yhteyteen liittyviä rajanvetoja ja määritelmiä. Kulttuuri käsitteenä on siten avoin, että sitä voidaan lähestyä moninaisin teoreettisin työkaluin.² Tämän avoimuuden ja joustavuuden myötä määrittely muuttuu ongelmalliseksi. Kulttuuri ihmismaailman ja -mielen ilmiönä on monimutkainen ja hankalasti hahmotettava. Tieteellisessä kysymyksenasettelussa käsitteiden tarkkuus palvelee tutkimusta, mutta miten käsitteellistää jotain, mikä on kaikki.

Kognitiivinen kulttuurinen systeemi voidaan mieltää myötäsyntyiseksi ohjautuvuudeksi omaksua, toteuttaa ja välittää kulttuuria. Kulttuurisessa kognitiivisessa systeemissä omaksuminen sisällyttää itseensä niin systeemin yhdistymisen affektiivisiin käsitteisiin ja käyttäytymisen malleihin kuin näiden mallien ja käyttäytymisen oppimisen siten, että toiminnalliset ilmiöt muokkautuvat abstrakteiksi malleiksi. Kulttuurinen toteuttaminen sisältää omaksuttujen mallien käyttöönoton, niiden muokkaamisen ja uusien sovellusten hyväksymisen tai hylkäämisen. Kognitiivinen kulttuurinen systeemi ohjaa yksilöitä suorittamaan tiettyjä toimia, jotka mahdollistavat kulttuuristen mallien välittymisen.³

Roger Keesing kritisoi kognitiotieteilijöitten näkemystä, jossa kulttuuri mielletään ensisijaisesti tiedolliseksi järjestelmäksi. Keesingin ratkaisu määrittelyn ongelmaan on kulttuurin ja kielen samankaltaisuuden tunnustaminen. Kielitieteessä kielen todellisuusalue jaetaan kompetenssiin ja performanssiin: spesifiä kieltä osaavalla henkilöllä on kompetenssi tuottaa ja tunnistaa kielen ilmaisuja, sanoja ja rakenteita, mutta hänen ei ole välttämätöntä osata niitä kaikkia. Kompetenssi on eräänlainen kielen edustuma, performanssin ollessa aktuaalisia puhunnoksia eli kieltä käytössään.

¹ Anttonen 1996, 19.

² Anttonen 1996, 22.

³ Talmy 2001, 373–375. Tarkemmin kognitiivisesta kulttuurisesta systeemistä Talmy 2001, 378–400.

Kompetenssin ollessa yleinen performanssi on yksityinen ja nämä alueet ovat jatkuvassa vuorovaikutuksessa keskenään. Tietyllä kulttuurialueella kasvaneen ja asuvan ihmisen käsitys kulttuuristaan on kompetenssinomainen ja hänen ei ole tarvetta tuntea koko kulttuurin kirjoa, siten kulttuurinen performanssi on kyseisen ihmisen toimintaa valitsemillaan kulttuuritavoilla. Kulttuuriset käsitykset muodostavat ihmisen ja ympäristön kompleksisen vuorovaikutusverkon, josta ajattelun ja luokittelujen periaatteet ovat riippuvaisia.¹

Uskonto voidaan käsittää kulttuurisesti muotoutuneeksi, mutta silloin kulttuuri itsessään pitää ymmärtää merkityksien välittäjäksi. Ihmisen (uskonnollisen) toiminnan tuloksena ei synny vain spesifejä kulttuurin ilmauksia, vaan näillä toimilla pyritään välittämään merkityksiä. Kyse on semanttisesta prosessista, jossa merkitysten välittäminen ei ole sidottu vain kieleen vaan koko ihmisen toimintaan.² Siten voidaan todeta, että kognitio asettaa rajat kulttuurisille ilmauksille. Aistikokemuksemme, käsityksemme ja representaatiomme maailmasta ohjaavat havaintojamme, mutta myös sitä, miten toimimme maailmassa.³

Kulttuuriset materiaalit ovat riippuvaisia ihmismielistä. Kärjistäen voidaan todeta, että kulttuuri on olemassa siksi, että ihmisiä on olemassa, mutta toisaalta voidaan todeta, että ihmismieli ei olisi sellainen kuin se on, jollei sillä olisi käsiteltävänä semanttisten, symbolisten ja kulttuuristen materiaalien kirjoa kaikessa laajuudessaan.⁴ Ikuisuuskyseisestä kulttuurin ja mielen suhteesta ja vaikutuksen suunnasta voidaan keskustella loputtomasti, mutta kuten Veikko Anttonen asian ilmaisee: ”Kulttuuri on nimeke paitsi kaikelle sille, jonka varaan arkielämän tieto, taito, usko ja käyttäytyminen perustuvat, myös sille, miten tiedon, taidon, uskon ja käyttäytymisen mallit hankitaan, siirretään ja ilmaistaan.”⁵ Tässä kohtaa kognitiivisen lingvistiikan käsitys kielestä kohtaa edellisen määritelmän kulttuurista. Kuten kieli, ei kulttuurikaan ole olemassa itsellisenä ja erillisenä entiteettinä vaan toteutuu käytössään. Mutta miten käsitellä uskontoa tiedollisena ja kulttuurisena ilmiönä?

¹ Keesing 1974, 88–90. Ks. myös Anttonen 1996, 22.

² Jensen 2002, 203.

³ Strauss & Quinn 2001, 5–8 ja Jensen 2002, 203.

⁴ Jensen 2002, 210.

⁵ Anttonen 1996, 21.

Lähestyttäessä uskontoa ihmismaailman ilmiönä törmätään usein ajatukseen, jonka mukaan uskonto on kaikkialla inhimilliseen olemassaoloon kuuluva ominaisuus tai kyky ja uskontojen eroavaisuudet selittyvät kulttuuristen tai historiallisten tekijöiden perusteella. Tämä oivallus on myös uskontotieteen tieteenalan taustalla. Problematiikka ei uskontotieteen historiassa ja nykyisyydessä kuitenkaan kietoudu niinkään tämän keskeisen ajatuksen ympärille, vaan ennemminkin eri tutkimustraditioiden korostamiin ylikulttuuristen ja kulttuurisidonnaisten piirteiden painotuseroihin. Uskonnotutkimuksessa ylikulttuurisiin piirteisiin keskittyvää tutkimusta on voimakkaasti kritisoitu väittämällä uskontojen olevan joko perimmältään yhteismitattomia tai kiistämällä uskonnollisesti neutraalin käsitejärjestelmän luomisen mahdollisuudet. Tämänkaltaiset asenteet johtivat teoreettisen uskontotieteen kehityksen pysähtymiseen useaksi vuosikymmeneksi. Paneutumatta tarkemmin tässä uskontotieteen historiallisiin teoreettisiin kiistoihin voidaan kuitenkin todeta, että tällä hetkellä vallitsee tietty teoreettinen pluralismi, joka sallii myös ylikulttuurisiin piirteisiin ja niiden tutkimukseen johtavan teoretisoinnin, jossa uskontoa lähestytään inhimillisesti universaalina ilmiönä.¹

Kognitiivisen uskonnotutkimuksen perusideana on, että uskonnollinen ajattelu ja käyttäytyminen mahdollistuvat kehittyneen kognitiivisen kapasiteetin takia. Tämä kapasiteetti on sama kaikille ja kaikkialla ja siksi on mahdollista sekä selittää että löytää toistuvia rakenteita uskonnollisista representaatioista. Uskonnolliseksi luokiteltavan käyttäytymisen selittäminen perustuu riippumattomalle tiedolle ihmismielestä. Tämänkaltaista tietoa ei voida johtaa vain uskonnolliseksi luokiteltavista aineistoista ja vain ymmärtämällä niitä, vaan tarvitaan systemaattista lähestymistapaa, joka määrittyy koherentin ihmismielen teorian mukaisesti. Siten uskonto ei ole ilmiö, jota tarvitsisi erottaa muista ihmismaailman ilmiöistä erilleen omaksi alueekseen ja, jota tarvitsisi tutkia sen itsensä määrittelemistä lähtökohdista käsin.² Uskontoa ihmismaailman ylikulttuurisena ilmiönä korostavissa tutkimuksissa on löydettävissä vähintään kuusi ylikulttuurista uskonnon osa-alueita, jotka ovat:

¹ Ketola & al. 2008, 11–13.

² Pyysiäinen 2002, 1. Ks. myös Boyer 1994. Tässä mielessä uskonnon käsitteen määrittely lähestyy tietyin rajoittein kielen ja kulttuurin käsitteen määrittelyä. Voidaan sanoa, että ihmisellä on uskonnollinen kompetenssi (tiedollinen edustus), joka toteutuu käytössä uskonnollisina (kielellisinä/rituaalisina) performansseina.

- 1) oletukset yliluonnollisista olennoista eli uskomuksellinen aspekti
- 2) yksilön ja ryhmän käyttäytymiskoodisto eli moraalinen aspekti
- 3) käsitykset ryhmäidentiteetistä eli sosiaalinen aspekti
- 4) erityislaatuiset toiminnot eli rituaalinen aspekti
- 5) erityislaatuiset psykofyysiset tilat ja kokemukset eli kokemuksellinen aspekti
- 6) erityislaatuiset narratiivit eli myyttinen aspekti.¹

Kognitiivisessa uskonnontutkimuksessa pyritään löytämään selitys näille yleismaailmallisille piirteille. Taustalla vaikuttaa näkemys siitä, että mielen rakenteet ovat kuten joen uomat, jotka ohjaavat kulttuuristen perinteiden virtaa tietyllä tavalla. Kulttuuri voidaan silloin ajatella tietynlaiseksi toistuvuudeksi tai päällekkäisyydeksi yksilöiden ajatuksissa ja uskonnon voidaan ajatella nousevan ihmismielen rakenteista. Uskonto on ihmiselle luontaista toimintaa, eikä yksinomaan kulttuurisesti määrittyvää. Kognitiivinen uskontotiede on väljä määritelmä tutkimukselle, jossa uskonto pyritään selittämään ihmisen luonnollisena toimintana.²

Uskonnon ylikulttuurisuus on olennaista tämän tutkimuksen kannalta. Vaikka aineistoni koostuu helluntaiseurakunnissa nauhoitetusta rukouspuheesta, pyrin paljastamaan puheen taustalla vaikuttavia skeemoja ja representaatioita, jotka ovat yleisiä ja ylikulttuurisia. Käsitykset Jumalan ja ihmisen eroista sekä toimijuuden muutoksista eivät ole palautettavissa vain lähdeaineistoni kulttuurisiin erityispiirteisiin, vaan koskettavat laajemmin niitä perustavia rajanvetoja, joita ihmiset tekevät toimiessaan sakraaliksi miellettyjen entiteettien kanssa. Rukouksen ylikulttuuriset piirteet voidaan jaotella seuraavasti:

- 1) Uskomuksellinen aspekti → Käsitykset Jumalan läsnäolosta, olemuksesta sekä toimijuudesta.
- 2) Moraalinen aspekti → Käsitykset rukoilijan/rukoilijoiden oikeasta käyttäytymisestä suhteessa transsendenttiin toimijaan.
- 3) Sosiaalinen aspekti → Käsitykset rukousryhmän sisäisestä vastuun- ja työnjaosta sekä ryhmän jäsenten suhteista toisiinsa.
- 4) Rituaalinen aspekti → Käsitykset rukouksen oikeasta suorittamisesta, jotta rukouksella saavutettaisiin toivottu päämäärä.
- 5) Kokemuksellinen aspekti → Kokemukset ja emootiot rukouksen aikana sekä ”voiman” läsnäolon kokemukset.
- 6) Myyttinen aspekti → Ylläpidetyt narratiivit rukouksen perusteista, rukoukokemuskertomukset ja todistukset.

¹ Ketola & al. 2008, 11–13; ks myös Boyer 1994 ja 2001; ks. myös Smart 1998, 11–22.

² Ketola & al. 2008, 16–17. Ketola & al. lähestyvät uskontoa tiedollisena ilmiönä, mutta tunnustavat kulttuuristen variaatioiden ja kulttuurisidonnaisuuden tutkittaessa rajattuja ihmisyyteisöjä. Näiden kulttuurisesti sitoutuneiden piirteiden taustalla kuitenkin vaikuttavat ylikulttuuriset (tiedolliset) ominaisuudet. Kognitiotieteilijät kohdistavat huomionsa juuri näihin mielen representaatioihin.

Esimerkkiaineistoni analyysissa osoitin, että kielen rakenteita ja merkityssisältöjä tutkimalla on mahdollista nostaa esiin tietoa näistä aspekteista, jotka liittyvät rukoukseen mutta myös ihmisen uskonnollisiin käsitteellistyksiin. Rukouskieli ei ole vain väline, jota käytetään, vaan se – jopa rakenteellisella tasolla – kuvantaa niitä representatiivisia ja skemaattisia prosesseja, joita ihminen käyttää toimiessaan vuorovaikutuksessa ympäristönsä kanssa. Esimerkkilauseen rakenteellisen tason analyysissä on mahdollista tunnistaa toimijuuteen liittyvät erottelut:

Jollei Herra olisi auttanut niin missä olisimme tänä päivänä.¹

Morfeemit {*herra*}, {*missä*} ja {*tänä*} nousevat korostetusti muuttujan asemaan, jolloin lauseen sisäiset relaatiot voidaan kuvata seuraavasti:

MUUTTUJA *herra* – KIINTOPISTE *jollei, olisi, auttanut*
MUUTTUJA *missä* – KIINTOPISTE *niin ja olisimme*
MUUTTUJA *tänä* – KIINTOPISTE *päivänä*

Korkeamman tason relaatiot voidaan kuvata seuraavasti:

MUUTTUJA *jollei herra* – KIINTOPISTE *olisi auttanut niin*
MUUTTUJA *missä* – KIINTOPISTE *olisimme tänä päivänä*

ja lopullisesti:

MUUTTUJA *jollei herra olisi auttanut*
KIINTOPISTE *niin missä olisimme tänä päivänä.*

Skemaattisessa tarkastelussa lauseen muut jäsenet muodostavat taustan, jota vasten merkki {*herra*} korostuu. Skemaattinen tarkastelu tukee Ronald W. Langackerin mallin² mukaan tehtyä lauseen sisäisten relaatioiden ja niiden välisen epäsymmetrisyyden analyysiä, joka paljastaa lauseen merkityssisällön: Jumala on toimijana ylivermainen suhteessa ihmiseen. Tämä esimerkki osoittaa rakenteellisen kielellisen analyysin käyttökelpoisuuden niin rukouskielen kuin ihmisen uskonnollisuuden tutkimuksessa. Jako toimijoihin ja näiden toiminnan edellytyksiin on ylikulttuurista, se on ihmisen ominaisuus.³ Puhunnoksia ei tarvitse sitoa vain kontekstiinsa, vaan niitä voidaan lähestyä ihmismielen prosessien ilmiöinä, joiden rakenne ja merkityssisältö kuvastavat ihmiselle luontaista tapaa hahmottaa maailmaa.

Rukous ilmiönä, kielellisenä toimintana, liittyy myös yksilöön ja yhteisöön. Se on toimintaa, joka tapahtuu yhteydessä seurakuntaan, Jumalaan ja itseen. Skeemat ja

¹ TKU/A/74/26:1.

² Langacker 1983, 238–239.

³ Ks. Brattico 2008.

representaatiot saavat ilmiänsä rukouksessa vaikuttaen sen rakenteisiin ja merkityssisältöihin, mutta vapaa ja jaettu rukous toteutuu yhteydessä muihin ihmisiin. Seurakunta jakaa samankaltaisen mallin, johon liittyvät uskomukselliset, moraaliset, sosiaaliset, rituaaliset, kokemukselliset ja myyttiset käsitykset. Jos yhteisö, yksilö ja kieli muodostavat oman kolmiyhteytensä, miten uskonnollinen kieli (rukous) asettuu tähän ongelmakenttään ja, miten voimme lähestyä rukousta ylikulttuurisena suhteessa yhteisöön ja yksilöön?

4.2 Yhteisö, yksilö ja uskonnollinen kieli

Kieli mielletään usein välineeksi, jonka avulla uskonnollisia perinteitä, käytänteitä ja tapoja välitetään sekä ylläpidetään. Laajasti määritellen uskonnolliseksi kieleksi voidaan laskea kaikki puhe, joka sivuaa uskoa, uskonnonharjoittamista tai muita uskonnollisia aiheita. Rajatummassa määritelmässä uskonnolliseksi kieleksi käsitetään spesifit puheaktit, kuten glossolalia, profetia, saarna ja rukous.¹ Tässä tutkimuksessa uskonnolliseksi kieleksi määritellään ne spesifit puheentavat, joita käytetään vain uskonnollisiksi käsitetyissä ja mielletyissä tilanteissa ja, joilla on omat erityiset sekä kontekstisidonnaiset piirteensä.

Uskonnollinen kieli ymmärretään usein sen traditiota välittävän ja yhteisöllisyyttä vahvistavan funktion kautta. Siihen kohdistuva tutkimus onkin keskittynyt pääsääntöisesti uskonnollisen kielen funktion määrittelyyn siten, että lähtökohtana on sen merkitys rituaalisena keinona, ryhmäkontrollin ja sosiaalisten suhteiden vahvistajana sekä perinteen välittäjänä.² Kun käsittelemme yksilön ja yhteisön sosiaalisia suhteita ihmismaailman ilmiönä, esiin nousevat useimmiten uskontososiologiset teorit, joihin myös uskonnollista kieltä koskevat teoretisoinnit usein nojaavat. Uskontososiologiassa niin uskonnolle kuin uskonnolliselle kielelle löydetään funktionaalisia ihmisyyhteisöjen ja yksilöiden toimintaa edesauttavia selitysmalleja. Uskontososiologian ja funktionaalisen uskontokäsityksen isänä voidaan pitää Émile Durkheimia, jonka mukaan uskonto oli *conscience collective*,

¹ Suojanen 2000, 148; 157-158.

² Mm: Holm 1976 ja 2008; McGuire 1977; Suojanen 1978; Swatos 1982; den Draak & al. 1990; Holahan & Moos, 1987 ja Hovi 2007.

yhteisöllistä/yhteiskunnallista moraalista tiedostamista, jossa uskonto oli yhteiskunnan muuntunut symbolisaatio.¹

Durkheimin mukaan kaikki uskonnollinen palautui yhteiskunnalliseen sosiologisessa mielessä. Jokainen yhteisö luo pyhien asioiden järjestelmän samassa prosessissa kategorioiden luomisen kanssa. Sosiaalinen elämä, yhteisön arvostukset ja luokitukset perustuvat näihin kategorioihin sekä niiden eheyteen ja loukkaamattomuuteen. Ainoa transsendenttinen ominaisuus tämänkaltaisessa uskontokäsityksessä ovat ne rajanvedot, joiden avulla ilmaistiin ryhmän sisäisen ja ulkoisen maailman suhteita sekä leikkauspisteitä, joissa ne kohtaavat.²

Uskonnollisen kielen tutkimuksessa yhteisön roolin korostuminen ilmenee monin variantein. Nils G. Holm keskittyi voimakkaisiin ja intensiivisiin uskonnollisiin kokemuksiin ja erityisesti glossolaliaan.³ Holm käsittelee kielilläpuhumista erityisesti persoonallisuuspsykologisesta näkökulmasta ja rooliteoriaa⁴ soveltaen.⁵ Henkikaste voimakkaana uskonnollisena kokemuksena konstituoiti kielilläpuhumista: Pyhän Hengen laskeutuessa seurakuntaan ja ottaessa valtaansa seurakunnan jäseniä, he tulevat pyhitetyiksi ja saavat armolahjoja, joista kielilläpuhuminen on yksi. Henkikastekokemuksen taustalta on mahdollista löytää pyhä traditio, jossa Raamatun kertomuksissa Pyhän Hengen vuodattamisesta ja armolahjoista on mahdollista löytää juuri se roolirepertuaari, jota yksittäiset uskovat hyödyntävät. Holmille puheentapa, glossolalia, armolahjana ja Pyhän Hengen vaikutuksesta tapahtuvana, vahvistaa yhteisöllisiä rooleja ja suhteita.⁶

¹ Segal 2005. Durkheimille uskonnossa ei ollut mitään yksilön hyvinvointiin tai tarpeisiin liittyvää, sillä alkujaan primitiiviset yhteisöt eivät tunnustaneet yksilöä eivätkä siten mitään yksilöön liittyvää. Hänen mukaansa yksilön käsite, sellaisena kuin me sen tunnemme, syntyi vasta modernin yhteiskunnan ja sen työnjakoon liittyvien ongelmien motivoimana.

² Durkheim 1980 ja Anttonen 1996, 46–47 ja 51–52. Ks. myös Ketola 2008, 110.

³ Holm 2008, 94–95. Glossolaliassa käytetty kieli perustui rakenteellisesti kielilläpuhujan omaan äidinkieleen, vaikka itse puhe ei ollut ymmärrettävää. Holm toteaaakin, että tämä rakenteellinen vastaavuus puhujan oman äidinkielen kanssa indikoi neurologisten kielellisten rakenteiden manifestaatiota, toisin sanoen kielilläpuhujan kielelliset skeemat ja representaatiot vaikuttavat myös niin sanotun ”pyhän puheen” taustalla.

⁴ Sundén 1959, 47. Uskonnollisessa traditioissa esiintyvät roolit omaksutaan em. uskonnollisen tradition tuntemisen kautta ja niitä käytetään (hyödynnetään) sosiaalisissa tilanteissa suhteessa muihin uskonnollisiin rooleihin. Uskonnollinen kokemus ei ole mahdollinen ilman uskonnollisen tradition tuntemista. Jotta henkilöllä olisi työkaluja tunnistaa ja tulkita erilaisia kokemuksia ja sitä kautta luokitella niistä osa uskonnollisiksi, on hänellä oltava malleja, joihin hän vertaa kokemuksiaan ja joihin samaistua.

⁵ Ks. Holm 1976 ja 2008.

⁶ Holm 1976, 189–200.

Profetiaa käsitellyt Meredith B. McGuiren mukaan profetia ja siihen liittyvät ilmiöt ovat ennen kaikkea sosiaalisia toimintoja, jotka vahvistavat rukousryhmien yhtenäisyyttä ja yksittäisten ihmisten kokemusta kuulumisesta ”Jumalan valitsemaan” ryhmään. Profetia on autoratiivisen opetuksen ja ryhmäkontrollin väline rukousryhmien johtajille.¹ Samoin saarnaa sekä rukousta tutkinut Päivikki Suojanen toteaa Länsi-Suomen rukoilevaisuudessa esiintyvän spontaanin polvirukouksen vahvistavan ja säilyttävän traditiota ja opettavan perinteisten rakenne-elementtien aktuaalistamista. Suojanen näkee polvirukouksen operoivan ihmisten välisellä relaatiolla eikä niinkään ihminen–transsendenssi-toimintarelaatiolla. Hän näkee spontaanit polvirukoukset samankaltaisina perinteen välittäjinä ja yhteisöllisyyden vahvistajina kuin spontaanin saarnan.²

William H. Swatos lähtee toisesta lähtökohdasta ja näkee rukouksen operoivan ihminen–transsendenssi-toimintarelaatiolla, jossa rukous on intentionaalista vuorovaikutusta vallan kanssa. Rukous kohdistuu toimijaan (Jumalaan), joka mielletään persoonalliseksi, rationaaliseksi ja vastuuntuntoiseksi, mutta myös perusteiltaan erilliseksi ja käsittämättömäksi, jolla on valta muuttaa ja säilyttää, valta yli ihmismaailman. Tämä valtakurssi vahvistaa, Swatoksen mukaan, ryhmän toimintaa sekä helpottaa yksittäisten henkilöiden vuorovaikutusta ryhmän jäsenten ja ryhmän ulkopuolisten henkilöiden kanssa.³

Nämä kaikki teoriat lähtevät ajatuksesta, että uskonnollinen kieli palvelee jotain spesifiä tarkoitusta, toisin sanoen ne antavat uskonnolle ja kielelle funktiomerkityksen. Samoin kuin Durkheimin analyysi pohjautui sekaannukseen uskonnollisten symbolien merkityksen ja uskonnon funktion välillä johtavat tämänkaltaiset teoretisoinnit helposti uskonnon ei-funktionaalisten ominaisuuksien aliarviointiin. Durkheimin teoretisointiin pohjaavat myöhemmät funktionaaliset selitysmallit, kuten Bronislaw Malinowskin ja A. R. Radcliffe-Brownin teoriat, tarkastelivat uskontoa ensisijaisesti sen yhteiskunnallisen

¹ McGuire 1977, 146.

² Suojanen 1978, 240–242. Suojanen käyttää tutkimuksessaan toimintarelaatioanalyysiä ja sermeemianalyysiä. Sermeemi on puheessa esiintyvän yhden asiakokonaisuuden muodostava sisältörakenteen perusyksikkö. Toimintarelaatio on rakenteen syvätason termi, joka eristää saarnojen [puheen] sermeemeistä toiminnan subjektin ja toiminnan suunnan.

³ Swatos 1982, 154–155, 160–161.

rakentumisen, yhteisöllisen vahvistamisen ja yksilön psyko-biologisten sekä yhteisöön integroitumista edesauttavien operaatioiden kautta.¹

Max Weber otti Durkheimista eriävän kannan yhteisön rooliin. Hänen näkemyksensä mukaan uskonnossa oli ennen kaikkea kysymys yksilöstä ja hänen tarpeistaan. Weberin mukaan kaikki ihmiset tunnistavat odotustensa ja niiden täyttymisen välisen epäsuhdan, joka toimii merkityksen kaipuun kasvialustana. Tämä merkityksen kaipuu aktualisoituu uskontona, jonka ilmeneminen riippuu sekä sopivan uskonnollisen johtajan olemassaolosta että sopivan sosiaalisen organisaation (kultin) olemassaolosta. Weber kääntää Durkheimin teorian toisin päin ja toteaa ryhmän/yhteisön tarjoavan keinot yksilön tarpeiden ja toiveiden täyttymykselle.²

Tutkijat Christine Den Draak, Joep de Hart ja Jaques Janssen totesivat tutkimuksessaan alankomaalaisten nuorten rukoustottumuksista ja tavoista ihmisten rukoilevan pääsääntöisesti jonkin tarpeen tai halun motivoimina. Tutkimuksesta kävi ilmi, että rukoilijat eivät suoraan pyytäneet ratkaisua ongelmaan vaan anoivat ennemminkin johdatusta tai siunausta³. He päättelivät seuraavasti: “Rukous näyttäisi olevan selviytymisstrategia, jonka avulla hallitaan väistämättömiä ja parantumattomia tyytymättömyyden tunteita.”⁴ Samoin tutkijat Charles J. Holahan ja Rudolf H. Moos totesivat tutkimuksessaan, että rukous voidaan käsittää aktiivis-kognitiiviseksi selviytymisstrategiaksi, jolla tarkoitetaan sitä, että rukoilijan yritykset hallita tilannetta ja vähentää stressiä ovat ongelmalähtöisiä ja tapahtuvat kognitioiden tasolla.⁵ Rukousryhmiin osallistuminen ja rukous tarjoavat yksilöille selitysmalleja, jotka järjeistävät sekä merkityksellistävät elämän solmukohtia. Yksilö, uskonnollista kieltä

¹ Winston 2005.

² Segal 2005.

³ Kyseessä tässä *petitionary prayer*. Yleisesti em. määritelty siten, että anominen ja pyytäminen kohdistuu suoraan ongelman ratkaisemiseen, esimerkiksi: paranna minut. Tässä tapauksessa rukoilijat kuitenkin pyysivät apua, johdatusta, siunausta jne.

⁴ den Draak & al. 1990.

⁵ Holahan & Moos, 1987. Muita selviytymisstrategioita ovat aktiivis-behavioraalinen ja välttely. Ensimmäisellä näistä tarkoitetaan sellaisia strategioita, joilla ihminen yrittää ratkaista ongelman toiminnan kautta, jälkimmäisellä tarkoitetaan strategiaa, jossa ihminen välttelee ongelmaa ja koettaa siirtää sen syrjään tai olla huomioimatta sitä. Voidaan kuitenkin todeta, että joissain tapauksissa rukous voidaan luokitella viimeiseen kategoriaan, mutta kuten Holahan ja Moos toteavat, yleensä ruumiillisesti ja henkisesti terveille ihmisille rukous on aktiivis-kognitiivinen selviytymisstrategia.

käyttävänä, nousee keskiöön, jolloin rukous on väline, joka tarjoaa ”keinot yksilön tarpeiden ja toiveiden täyttymykselle”¹.

Molempien, niin yhteisön kuin yksilön, merkitystä korostava Tuija Hovin väitöskirja ”*Usko ja Kerronta. Arkitodellisuuden narratiivinen rakentuminen uskonliikkeessä.*” toimii kuvaukseen kahdella tasolla, jossa sosiaalinen aspekti todentuu uskonnollisessa liikkeessä narratiivien avulla.² Tuija Hovin tarkoituksena oli selvittää uskonnollisen vakaumuksen rakentumista kokemukseronnassa, perinteen roolia kertomisen ja kokemisen tapaa ohjaavana sekä kokemukseronnan rakentamaa uskovan identiteettiä seurakunnan jäsenenä.³ Hovin mukaan vakaumuksen ylläpito on jatkuvaa narratiivisesti rakentuvaa valintaprosessia. Uskonliikkeen opin ja rituaalien arkitodellisuutta ylläpitävät piirteet liittyivät vahvasti henkilökohtaiseen hyvinvointiin sekä seurakunnan yhteisen tehtävän vahvistamiseen. Uskovan kokemukset liittyivät yksilön osaksi yhteisön objektiivista todellisuutta, kerronnan muodostaessa tason, jolla arjen usko jäsenyi jaettavaksi niin toisten uskovien kuin ulkopuolisten kanssa. Kerronta on Hovin mukaan ensisijaisesti uskon performatiivi, jonka tehtävänä on sitouttaa uskova osaksi yhteisönsä perinteitä ja tapoja sekä auttaa jäsentämään arjen kokemuksia.⁴

Uskontoteorioita ei ole perusteltu sitoa vain sosiaalisuutta edistävään funktioon tai muihin uskonnolle osoitettuihin funktioihin, vaikka ne valaisevat uskontoa informatiivisella tavalla. Uskonto näyttää saavan monissa kulttuureissa juuri edellisen kaltaisia tehtäviä, mutta mikään teorioista ei pysty selittämään uskontoa kauttaaltaan. Siksi tämänkaltaisesta yhden funktionaalisen selittävän tekijän etsimisestä lienee perusteltua luopua kokonaan.⁵ Scott Atran tarjoaa mielenkiintoisen lähestymistavan uskonnon selittämiseksi. Hän puhuu, Edward O. Wilsonia seuraten, ”evolutiivisesta maisemasta”, jossa uskontoa ei palauteta vain yhteen funktioon vaan siihen sisällytetään useita funktionaalisia tarkasteluja. Tämä evolutiivinen maisema muodostaa vuorien ja laaksojen kokonaisuuden, jossa muuta pintaa korkeammalla ovat yleisinhimilliset mielen mekanismit (arkimekaniikka ja -psykologia), emotionaaliset ohjelmat ja sosiaaliseen vuorovaikutukseen vaikuttavat mekanismit. Tässä maisemassa ihmisten

¹ Holahan & Moos, 1987.

² Hovi 2007. Tuija Hovi haastatteli vuonna 1998 15 Elämän Sana-seurakuntaan kuuluvaa henkilöä.

³ Hovi 2007, 15 ja 18.

⁴ Hovi 2007 232–233.

⁵ Ketola 2008, 123–124.

kulkemat, risteävät ja uomautuneet polut muodostavat joukon inhimillisesti mahdollisia uskontoja. Uskontojen ylikulttuurisia piirteitä Atran erittelee maisemasta neljä kappaletta:

- 1) uskomukset yliluonnollisista ja empiirisesti tutkimattomista toimijoista,
- 2) rituaalien kaltaiset julkiset ilmaukset sitoutumisesta em. olentoihin,
- 3) eksistentialististen huolenaiheiden käsittelytavat, joissa em. yliluonnollisilla toimijoilla on keskeinen rooli ja
- 4) rituaaliset tilanteet, joissa koordinoidaan rytmisiä aistiärsyksiä suhteessa em. tekijöihin.¹

Tämä evolutiivisen maiseman metafora tarjoaa tutkijalle hyödyllisen apuneuvon, joka mahdollistaa niin uskontojen moninaisuuden, kulttuurisen vaihtelun ja ylikulttuurisuuden tutkimuksen mielekkäällä tavalla.² Ei ole siis pakottavaa tarvetta tukeutua vain yhteen selitykseen, vaan on mahdollista tarkastella yksilöä, kieltä ja yhteisöä eräänlaisena evolutiivisena maisemana, jossa merkitykset ja funktiot muodostavat monimutkaisen kudelman.

Miettiessämme rukouksen evolutiivista maisemaa yhteydessä kieleen, yksilöön ja yhteisöön keskiöön nousee kommunikaatio. Esimerkkiaineistoni analyysissä määrittelen rukouksen kommunikatiivisen luonteen kolmitahoiseksi, jossa kiintopisteet muodostuvat rukoilijan, seurakunnan ja Jumalan välille. Välitettävät merkityssisällöt ovat performatiivisia³ siten, että rukoilija korostaa Jumalan lupaus, artikuloi rukoukseen liittyvän aikeen, perustelee rukouksen toimintana ja vahvistaa mielletyn kommunikaation yliluonnollisen kanssa. Yksilö, yhteisö tai kieli ei nouse toista merkittävämpään asemaan, vaan rukoukseen on topografinen kartta, jossa muita korkeammalle nousevat rukoilijan, seurakunnan ja Jumalan muodostamat huiput uskonnollisen kielen muodostaessa virran näiden huippujen välille.⁴ Kommunikaatio ei mahdollistuisi, jos yksikin näistä puuttuisi tai olisi muita merkittävämmässä asemassa.

Kieli voidaan käsittää samankaltaisena järjestelmänä, jossa kulttuurisidonnaisten piirteiden lisäksi on ns. ylikulttuurisia piirteitä. Kieli rakentuu monimutkaisten kognitiivisten prosessien kautta, mutta se myös muokkautuu kontekstissaan. Yksilön

¹ Atran & Norenzayan 2004 ja Ketola 2008, 124–125.

² Atran & Norenzayan 2004 ja Ketola 2008, 124–125.

³ Austin 1975, 1–8.

⁴ Atran & Norenzayan 2004 ja Ketola 2008, 124–125.

kokemukset, tiedot, taidot sekä tiedostamattomat skematisaatiot ja representaatiot vaikuttavat kielenkäyttöön. Koska ihmiset ovat kognitiiviselta perustaltaan samankaltaisia, ei myöskään kieli voi olla vain kulttuuri- ja/tai yhteisösidonnaista, eikä sillä voi olla roolia vain yhteisön ja/tai yksilön sosiaalistumista voimistavana tekijänä. Merkityksen voidaan sanoa heijastavan ihmisen aistihavaintojen suomaan tapaa kokea maailma sekä hänen kulttuurisia jäsenyyksiään ja vuorovaikutustapojaan.¹

Kognitio on tässä mielessä laaja käsite, jossa aistihavainnot, kulttuuriset jäsenyykset ja vuorovaikutustavat representoituvat kognitiossa, joka puolestaan rajoittaa niiden mahdollisia ilmenemismuotoja.² Näin nähtynä rukous konstituoii ihmisen roolia suhteessa Jumalaan, se kertoo niistä rajanvedoista, jotka koetaan merkityksellisiksi uskonnollisissa konteksteissa. Rukous on kommunikaatiota yliluonnollisen toimijan kanssa, sillä on oma spesifi ilmenemistapansa ja sen pyrkimyksenä on toimijuuden eron artikuloimisen lisäksi ratkaista rukoilijoiden esille nostamat huolenaiheet tavalla, jossa korostuu Jumalan toiminta. Yksilö, yhteisö tai kieli ei nouse muita keskeisempään asemaan, vaan ne muodostavat kokonaisuuden, jossa uskonnollisuuden variaatiot mahdollistuvat. Rukouskieli on representatiivisten erottelujen ilmentymä, ei vain väline tai välittäjä, mutta myös rakentaja. Koska rukous mahdollistuu yhteydessä määriteltäviin toimijoihin, saa muotonsa kielellisissä prosesseissa ja sen katsotaan saavuttavan päämääränsä tiettyjen premissien alaisuudessa, on mietittävä, onko rukousta mahdollista lähestyä rituaalina ja jos, niin minkälaisesta rituaalista, siirtymisestä tämän maailman ja toisen/pyhän rajalla siinä on kysymys?

4.3 Rukous rituaalina

Ihmisen uskonnollisuus saa moninaisia ilmenemismuotoja. Helluntailaisuutta tarkastellessa voidaan todeta, että rukouksella on erityinen asema.³ Erityisen siitä tekee informaation välittymisen suunta. Saarna on ihmisen puhetta kuulijoille ja se tukeutuu ilmoitukseen, glossolia ja profetia ovat Jumalan ilmoitusta ihmisille, uskoville, mutta rukous on ihmisen puhetta Jumalalle. Ihmisen ollessa tekemisissä yliluonnollisten

¹ Ks. Onikki 2000; Atran & Norenzayan 2004 ja Ketola 2008.

² Onikki 2000, 91.

³ Rukouksella on erityinen asema myös muissa uskonnollisissa yhteisöissä, ei vain helluntailaisuudessa, mutta tässä työssä en voi käsitellä kuin tutkimuskohdettani ja siksi joudun jättämään muut hypoteesit tulevaisuuteen.

toimijoiden kanssa tapahtuu tämä vuorovaikutus yleensä rituaalisesti. On suoritettava rituaali, jonka avulla voidaan luoda yhteys tämän ja sen toisen, ylikuonnollisen maailman välille. Justin L. Barrettin tekemät tutkimukset rituaaleista ja siitä mitkä ehdot määrittelevät ne säännöt, joiden puitteissa haluttu lopputulos on mahdollista saavuttaa, antaa mielenkiintoisen näkökulman myös rukoilemiseen rituaalisena tapahtumana.¹

Niitä intuitiivisia mielen rakenteita, joita käytetään kuvaamaan suunnitelmallisesti toimivien psykososiaalisten toimijoiden välisiä suhteita, käytetään myös kuvaamaan sitä vuorovaikutuksen prosessia (ihminen – Jumala), joka tapahtuu uskonnollisessa kontekstissa. Tilanteissa, joissa ollaan tekemisissä erehtymättömän jumaluuden² kanssa, jolla on kyky nähdä toimijoiden mielen sisäiset aikeet ja niiden oikeellisuus, on tärkeämpää, että rituaaliin osallistuvat toimijat ovat oikeanlaisia. Tällöin itse rituaalin suorittaminen juuri tietyn kaavan mukaan ei ole niin tärkeää. Tällaisissa sosiaalisen vuorovaikutuksen tilanteissa erehtymättömän jumaluuden kanssa on toimijoiden aikeiden oltava oikeanlaisia, jotta toiminta voidaan suorittaa kaikkia osapuolia tyydyttävällä tavalla siten, että haluttu lopputulos on mahdollista saavuttaa.³ Vapaassa ja yhteisöllisesti esiintuodussa rukouksessa ei muodon seuraaminen ole ensisijaista, vaan rukoilijoiden on täytettävät tietyt ehdot, joista keskeisin on usko. Rukous rituaalina toimii, jos yhteen kokoontuneet ihmiset ilmaisevat uskonsa kollektiivisesti kytkien sen jakamaansa kuvaan oikeasta jumaluudesta ja oikeasta uskosta.

TT: [...] Ja sitten tietysti jumalanpalveluksissa korostuu rukouksen asema [...] On ylistys-, kiitos- ja pyyntörukouksia ja niin edespäin. [...]Mutta rukous on ihan, se on kristityn elämän oikeastaan perusasia.[...] Hyvin paljon tämä ääneen rukoileminen perustuu siihen esirukoukseen. Me rukoilemme yhteisten asioiden puolesta [...]seurakunnan puolesta, niiden ihmisten puolesta joita olen ehkä kohdannut viikon aikana. [...] ,koska Jumala on meissä, Kristus on meissä, joka on Kristuksessa, hän on uusi luomus ja silloin kun me olemme Kristuksessa niin silloin myöskin ihan Jumalan kanavia[...].⁴

Tutkijat E. Thomas Lawson ja Robert N. McCauley ovat perehtyneet uskonnollisiin rituaaleihin kognitio- ja kielitieteellisestä näkökulmasta. Heidän tutkimuksensa on hedelmällinen lähtökohta myös rukouksen rituaalisuutta ja sen kognitiivisesti

¹ Barrett 2002, 101–106.

² Tällä viitataan kristillisen perinteen Jumala käsitteistöön. Pohdintani kohdistuu tässä työssä vain kristilliseen perinteeseen ja siten tämän perinteen oppisisällöt ovat lähtökohtana rituaalisen käyttäytymisen analyysille. Tunnustan tietyn yleistämisen vaaran olevan olemassa, mutta mahdollisuudet laajempaan pohdintaan eivät ole relevantteja tämän työn rajoissa.

³ Barrett 2002, 101–106.

⁴ TKU/A/22/09:8.

latautuneita ominaisuuksia tutkittaessa. Lawsonin ja McCauleyn mukaan uskonnollisen ja ei-uskonnollisen toiminnan aktivoimat representatiiviset kognitiiviset mallit eivät eroa toisistaan, toisin sanoen toimimme samoin edellytyksin niin uskonnollissa kuin arkitilanteissa. Vaikka uskonnollinen toiminta ja mikä tahansa toiminta pohjautuu samanlaisille toimintarepresentaatiomalleille, on uskonnolliseksi luokiteltavassa toiminnassa tiettyjä erityisominaisuuksia, jotka erottavat sen muusta toiminnasta. Yksi erottava tekijä toimintarepresentaatioiden muotoutumisessa on kulttuurisesti postuloitujen yli-inhimillisten toimijoiden (*culturally postulated superhuman agents*) rooli uskonnollisen ja rituaalisen toiminnan määrittelijöinä.¹

Uskonnolliset rituaalit ovat Lawsonin ja McCauleyn mukaan toimintaa. Ihminen, turvautuen kognitiiviseen järjestelmäänsä, on kykenevä muodostamaan monimutkaisia representaatioita mahdollisista toimijoista ja niiden toiminnasta, erottelemaan toiminnan tapahtumisesta ja toimijat muista mahdollisista olioista. Rituaalien toimintarepresentaatiot sisältävät seuraavanlaisia toiminnan rakenteita, joita voidaan kutsua ylikulttuurisiksi ja jotka kuvaavat perustason rituaalista toimintaa:

- 1) Roolit (toimija, toiminta, instrumentit ja kohteet), jotka erottelevat toiminnan muusta tapahtumisesta.
- 2) Toiminnan ja toimijoiden sisältö rituaalisina elementteinä eli niiden ominaisuudet, laatu ja tila, jotka mahdollistavat uskonnollisten rituaalien roolirepertuaarin toteutumisen.
- 3) Ennakko-oletukset siitä, että ainakin kahden kriteerin tulee täytyä rituaalin onnistumiseksi eli jokaisen toiminnan takana tulee olla toimija, joka tekee jotain.
- 4) Roolisiirtymien mahdollisuudet eli kaikki toimijat voivat olla kohteita, mutta kaikki kohteet eivät voi täyttää toimijan roolia.
- 5) Muodon vaihtelevuus, jossa rituaalien kirjoa eivät rajoita mitkään tekijät, esimerkiksi jossain rituaalissa tulee käyttää tiettyjä instrumentteja, mutta toisissa ei. Vaihtelevuus ei siten tee toisista rituaaleista enemmän/täydellisempiä rituaaleja kuin toisista.
- 6) Toimintojen välinen suhde, jossa tietty toiminta on toisen toiminnan edellytys siten, että niiden välille muodostuu side, esimerkiksi avioliittoon (rituaali II) vihkivän henkilön tulee olla saanut pappisvihkimyksensä (rituaali I), jotta avioliittoon vihkiminen voidaan tehdä.²

Käsityksissä, joissa suoritettava toiminta liitetään agenttiin, jolla on erityisiä, yli-inhimillisiä ja intuitionvastaisia ominaisuuksia, ei esiinny enää selittämisen tai rationaalisten perustelujen vaadetta. Jumalten toiminta on uskonnollisten rituaalien

¹ Lawson & McCauley 2002, 153.

² Lawson & McCauley 2002, 155–158.

peruskivi. Kausaalisella selittämisellä ei ole enää sijaa, sillä superagentin teot ja motiivit ovat ihmisen tavoittamattomissa.¹ Rituaaliin osallistuvien ihmisten ei tarvitse tiedostaa niitä erotteluja ja representatiivisia merkityksenantoverkostoja, joita he käyttävät, toisin sanoen heidän ei tarvitse tiedostaa rituaalien abstrakteja sisältöjä. Rituaaleihin osallistuvilla ihmisillä on kuitenkin tietoa siitä, miten rituaalit tulee suorittaa ja mitä varten, siis osallistujat ovat kykeneviä tekemään päätelmiä koskien omaa rooliaan eri rituaaleissa. Toisin sanoen ihminen ei tiedollisesti reflektoi tekemiään representatiivisia jaotteluita.²

Toiminta voidaan jakaa yleisesti kahteen tasoon: agentin toimintaan sinällään tai agentin toimintaan ja sen vaikutuksiin johonkin asiantilaan. Lawson ja McCauley eivät kuitenkaan näe rukousta rituaalisena toimintana vaan uskonnollisena toimintana. Ero rituaalisen ja ei-rituaalisen uskonnollisen toiminnan välille muodostuu heidän mukaansa seuraavasti:

- 1) Rituaaleilla pyritään aikaansaamaan muutoksia vallitsevissa asiantiloissa muodostamalla vuorovaikutteinen yhteys transsendentteihin toimijoihin.
- 2) Rituaalit ovat sisäpiiriin kuuluvien toimintaa eivätkä avoimena ulkopiiriläisille.
- 3) Rituaalit ovat linkittyneet yhteen muiden rituaalien kanssa muodostaen rituaalirepertuaarin, jossa tiettyjen toimintojen tulee edeltää/seurata tiettyjä toimintoja.³

Nämä erottelut eivät täysin poissulje ajatusta rukouksesta rituaalisena toimintana, sillä rukouksen yhtenä päämääränä on vaikuttaa vallitseviin asiantiloihin vuorovaikutteisessa suhteessa yli-inhimilliseen toimijaan, joka toimii superagenttina. Rukouksessa rukoilijan toiminnallinen suhde on alisteinen Jumalaan nähden, mutta rukoilija suorittaa teon (rukouksen), jonka edellytyksenä ovat tietyt ominaisuudet (kaste, henkikaste, uskon todistukset, seurakunnanjäsenyys) ja toimii siten aktiivisena osapuolena. Rukouksessa kohteet siirtyvät ihmisen päätäntävällän alta superagentin päätäntävällän alle, jonka mielletään toimivan omaehtoisesti, mutta yhteydessä ihmiseen. Rukous helluntaiseurakunnassa ei edellytä kuulumista seurakunnan sisäpiiriin, mutta se edellyttää uskon halun ilmaisun ja on avoin myös etsijöille ja ”uskosta osattomille”. Sitä pidetään kanavana löytää Jumala ja siihen kehoitetaan osallistumaan, vaikka ei olisikaan

¹ Lawson & McCauley 2002, 164.

² Lawson & McCauley 2002, 173–174.

³ Lawson & McCauley 2002, 159–160.

seurakunnan aktiivinen ja uskonsa tunnustanut jäsen.¹ Rukous sinällään ei edellytä mitään erityisiä rituaaleja suoritettavaksi edeltä käsin, mutta esirukoilijan tehtäviin on pääsy vain kasteen ottaneilla ja seurakunnan edessä uskonsa jakaneilla ihmisillä. Voidaan ajatella, että esirukoilijan tehtävät edellyttävät spesifien rituaalien suorittamista ennen kuin rukous mahdollistuu yhteisöllisenä ja seurakunnanjäsenten hyväksymänä toimintana.

Lawsonin ja McCauleyn mukaan rituaalit voidaan edelleen jakaa kahteen luokkaan, niihin joissa toimija korostuu ja niihin, joissa toiminnan kohde korostuu. Ensimmäisessä luokassa rituaalin toimija (superagentti) toimii välittäjän kautta ja jälkimmäisessä superagentti kytkeytyy käytettäviin instrumentteihin tai toiminnan kohteisiin.² Helluntailaisuuden yksi keskeisistä piirteistä on Pyhän Hengen työ ja läsnäolo uskonnollisissa tilaisuuksissa, yksilön elämässä, seurakuntayhteydessä ja rukouksessa. Kuka on toimija rukouksessa ja missä suhteessa? Raamatussa kuvataan ihmisruumista sakraalin temppelinä ja artikuloidaan selkeästi ihmisen ja Jumalan eroa:

Vai ettekö te tiedä, että teidän ruumiinne on Pyhän Hengen temppeli, joka Henki teissä on ja, jonka te olette saaneet Jumalalta, ja ettette ole itsenne omat. Sillä te olette kalliisti ostetut. Kirkastakaa siis Jumala ruumiissanne.³

Uudessa testamentissa viitataan henkikastekokemuksiin ja uuden liiton solmimiseen Pyhän Hengen kosketuksen kautta kuvaten henkikastekokemusta ja toimijuuden siirtymää:

Sillä Johannes kastoï vedellä, mutta teidät kastetaan Pyhällä Hengellä, ei kauan näitten päivien jälkeen.⁴
Ja kun helluntaipäivä oli tullut, olivat he kaikki yhdessä koolla.
Ja tuli yhtäkkiä humaus taivaasta, niin kuin olisi käynyt väkevä tuulispää, ja täytti koko huoneen, jossa he istuivat.
Ja he tulivat kaikki Pyhällä Hengellä täytetyiksi [...].⁵
Ja kun minä rupesin puhumaan, tuli Pyhä Henki heidän päällensä, niin kuin alussa meidänkin päällemme.
Silloin minä muistin Herran sanan, jonka hän sanoi: 'Johannes kastoï vedellä, mutta teidät kastetaan Pyhällä Hengellä'.⁶

¹ TKU/A/73/167:1 ja TKU/A/09/22.

² Lawson & McCauley 2002, 171.

³ 1Kor 6: 19–20.

⁴ Ap. t. 1:5.

⁵ Ap. t. 2: 1–2, 4.

⁶ Ap. t. 11: 15–16.

Tarkasteltaessa Turun Helluntaiseurakunnan kotisivuilta löytyviä helluntailaisen opin pääkohtia nousevat Pyhän Hengen työ seurakunnan keskuudessa sekä armolahjojen merkitys keskeiseen asemaan:

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 seurakunnan rakentumiseksi niin kuin apostolien aikana. Uskova on tarkoitettu elämään Pyhän Hengen täyteydessä Hengen hedelmää kantaen.¹

Samoin pastori Taisto Toivolan haastattelusta käy ilmi Pyhän Hengen keskeinen rooli seurakunnan rakentumisessa:

TT: [...] Mutta sitten tietysti, kun puhutaan armolahjoista ja armolahjojen käytöstä ja siinä tapahtuvasta rukoustoiminnasta nimenomaan armolahjojen yhteydessä, niin meillä on se opetus, joka Raamatusta nousee, että armolahjat on tarkoitettu nimenomaan seurakunnan rakentamiseksi. [...] Varsinaisesti profetoimisen ydinasia on se, että se rakentaa seurakuntaa ja...

AN: Niin, että se seurakuntayhteys on kuitenkin erittäin oleellinen, oleellinen seikka tässä...

TT: Joo joo

AN...että se pyrkii siihen seurakunnan...[...]

TT:...hengelliseen rakentamiseen.²

Henkikaste ja armolahjat ovat Jumalalta, mutta ihmisen tulee kuitenkin täyttää tietyt ehdot, jotta hän voi tulla hengellä pyhitetyksi. Ihminen on Jumalan kanava, mutta hänellä on vapaa tahto; Jumala herättää uskon, mutta ihmisen on vastattava kutsuun, ikään kuin eteemme aukenisi paradoksaalinen kuva. Jos ajattelemme rukousta rituaalisena toimintana, vaaka kallistuu jälkimmäisen rituaalimuodon puolelle, jossa superagentti kytkeytyy toiminnan kohteisiin. Vaikka rukouksessa superagentin toiminta on keskeisessä asemassa, se on sitä ennen kaikkea yhteydessä ihmiseen. Kun ajattelemme rukousta laajemmassa mittakaavassa, on mahdollista huomata miten toiminnan aloittajan ja päättäjän rooli on Jumalalla, mutta ihmisen rooli ei ole passiivinen. Ihmisen tulee aktiivisesti ”elää Kristuksessa” odottaen lopullista vapautumista ajan kahleista.³ Aktiivinen usko, jossa ihminen on Jumalan kanava, ei vie ihmiseltä toimijan statusta vaan yksinkertaisesti tekee siitä erilaisen suhteessa Jumalaan. Tämän toimijuusajattelun reunaehdot artikuloidaan mm. aktuaalisissa rukouksissa ja

¹ Turun Helluntaiseurakunnan kotisivut – Opin pääkohdat, viitattu 6.2.2009.

² TKU/A/09/22:8.

³ Land 2003, 15; 23.

siinä mielessä Lawsonin ja McCauleyn toiminnan kohde (ihminen) korostuu. Me puhumme eron itsen ja vieraan välille.

Lawson ja McCauley toteavat, että rituaalit ovat sitä keskeisemmässä asemassa uskonnollisessa järjestelmässä, mitä vähemmän niiden valmisteluun tarvitaan edeltäviä/mahdollistavia toimia.¹ Jos rukousta käsitellään rituaalina, voidaan todeta, että rukous mahdollistuu hyvin vähäisin toimenpitein.² Rukous on ihmisen keino olla yhteydessä Jumalaan ja se on mahdollista missä ja miten vain. Se ei ole spatiaalisesti, temporaalisesti tai sosiaalisesti sidottua toimintaa.

Rukousta ei mielestäni voida nähdä puhtaasti rituaalisena tai uskonnollisena toimintana. Määrittelyn ongelma sisältyy toiminnan ja toimijuuden käsitteisiin, koska rukouksessa rukoilijat tekevät representatiivisia erotteluita toimijoiden erilaisista statuksista ja siten postuloivat omaa suhdettaan superagenttiin (vice versa), sopivat Lawsonin ja McCauleyn rituaalien toimijuuserottelut hyvin myös rukouksen toimijuuserotteluihin. Koska ihmiset käyttävät samanlaisia representaatiomalleja kohdatessaan samankaltaisia tai samanlaisia tilanteita, on ymmärrettävää, että teoria tuntuu sopivalta, koska se lähestyy rituaaleja samasta lähtökohdasta kuin itse lähestyn rukousta. Rukouksen rituaalisen luonteen selvittäminen vaatisi laajemman otannan kuin tämän työn puitteissa on mahdollista.

Rukous ei yksiselitteisesti sisällä mitään yhtä funktiota, johon sen käsitteenä voisi redusoida. Helluntaiseurakunnassa rukoustypologia sisällyttää itseensä niin kiitos-, ylistys- kuin pyyntörukoukset, näistä pyyntörukouksessa on selkeä pyrkimys vaikuttaa vallitseviin asiantiloihin. Itse käsitteellistän rukouksen mentaaliseksi ja aktiiviseksi (performatiiviseksi) rajanvedoksi, jossa toimijat erottavat pyhän ja profaanin nimeämät käsitteelliset alueet toisistaan eri tavoin samalla kytkien ne kiinteästi toisiinsa.³ Helluntaiseurakunnassa ”rukouksessa eläminen” ja ”rukous uskovan hengityksenä” ei saa vain rituaalisia ulottuvuuksia, vaan kulminoituu kysymykseen ihmisen ja Jumalan kohtaamisen ja kohtaamattomuuden mahdollisuuksista. Rukoilija postuloi oman

¹ Lawson & McCauley 2002, 173.

² Jos ajatellaan rukousta asteikolla, jossa toisessa päässä on tiettyjä etukäteisvalmisteluja (esim. islamin rukoushetket) vaativat rukoustyyppit ja janan toisessa päässä on hiljaa mielessä lausuttu rukous (esim. työmatkalla bussissa), voidaan nähdä suhteellisen laaja variaatio erilaisten rukoustyyppien rituaalisuuden välillä.

³ Rajoista ja niiden ylityksistä tarkemmin mm. Anttonen 1996.

roolinsa suhteessa ikuiseen, ajattomaan ja saavuttamattomaan jumaluuteen. Lawsonin ja McCauleyn huomio uskonnollisten rituaalien ja toimintojen keskeisyydestä suhteessa niiden toistumistiheyteen¹, antaa olettaa, että rukous ja sitä kautta rajanvedot, ovat jotain hyvin oleellista ihmisen uskonnollisessa elämässä. Rukous voidaan siis nähdä ihmisen rituaalisena toimintana, jossa kommunikoimalla spesifillä tavalla yliluonnollisen toimijan kanssa ihminen pyrkii vaikuttamaan vallitseviin asiantiloihin. Koko kuvaa ei voida redusoida vain tähän funktioon, sillä rukous toimintana myös kertoo ihmisen kyvystä ja tavoista hahmottaa maailmaa sekä kognition rajaamien käsitteellistyksien maailmaa rakentavista ominaisuuksista.

4.4 Tiedollinen toimija

Monissa lasten kehityksestä tehdyissä tutkimuksissa todetaan, että ennen puheen ja kielentajun kehittymistä ihmislapsilla on representaatioita toiminnan ja toimijoiden ontologiasta. Aivan pienetkin lapset kykenevät erottelemaan toimijan ja kohteen, toiminnan kausaaliset vaikutukset ja puhtaan tapahtumisen sekä ovatko toimijat elottomia olentoja vai kykeneviä myös toimimaan itsellisesti.² Rukousvuorovaikutuksen molemmat osapuolet – ihminen ja Jumala – mielletään tiedollisiksi toimijoiksi. Rukoilija kokee olevansa tekemisissä ajattelevan ja tuntevan olennon kanssa, joka mielletään tuntemamme todellisuuden *primus motoriksi*, alkutekijäksi.

Eri lajeilla on erilaiset tavat käsittää ympäristönsä ja näillä tavoilla on yhteys evoluutioon eli kunkin lajin historiaan. Ihmisen päättelyjärjestelmät ovat olemassa siksi, että ne ratkaisevat elinympäristössämme kohtaamiemme ongelmia, jotka ovat toistuneet kehityshistoriamme aikana.³ Toimiessaan ympäristöissä, joissa suurin osa vastaanotettavasta informaatiosta tulee muilta ihmisiltä, ihmiselle on kehittynyt repertuaari erilaisia kykyjä, jotka mahdollistavat sosiaalisen vuorovaikutuksen. Tämä ihmisten välinen vuorovaikutus on äärimmäisen monimutkaista ja vaatii monimutkaisen representaatiojärjestelmän muiden tekojen ja niiden takana olevien syiden kuvaamiseksi.⁴

¹ Lawson & McCauley 2002, 173.

² Lawson & McCauley 2002, 165. Ks. myös Brattico 2008.

³ Boyer 2007, 137–138.

⁴ Boyer 2007, 144.

Ihmismieli ei ole sidottu käsittelemään vain niitä asioita, jotka ovat välittömän aistihavainnon tavoitettavissa, vaan ihmisen on mahdollista kuvitella irtikytkeytyneeseen kognitioonsa tukeutuen lukemattomia asioita, jotka eivät ole läsnä nykyhetkessä. Jatkuvasti muiden toimijoiden välittämästä informaatiosta riippuvaiselle ihmiselle tämä ominaisuus on välttämätön. Ihmisen on kyettävä luomaan mentaalisia simulaatioita saadun informaation sisällön arvioimiseksi. Vaikka irtikytkeytynyt kognitio ei käsittele aktuaalisia ja reaalaisia tapahtumia, se kuitenkin aktivoi samat päättelyjärjestelmät kuin aistihavaintojen kautta huomioidut todelliset tilanteet aktivoisivat.¹ Siten kommunikaatio Jumalan kanssa aktivoi samat representaatiojärjestelmät, jotka aktivoituisivat ihmistoimijoiden välisessä kommunikaatiossa. Justin L. Barretin mukaan Jumala nähdään osittain ihmisen kaltaisena olentona. Tämä johtunee siitä, että ihmisen representaatiot Jumalasta ja ihmisistä pohjautuvat samoihin kognitiivisiin malleihin. Käsitteissä Jumalan ja ihmisen välisestä vuorovaikutuksesta voidaan todeta olevan samoja ominaisuuksia kuin käsitteissä ihmisten keskinäisestä vuorovaikutuksesta.² Toisin sanoen reagoimme samoin aktuaalisten ja oletettujen tapahtumien edessä³, siten rukousvuorovaikutus rakentuu ihmisten välisen vuorovaikutuksen säännöstölle.

Ovat tapahtumat ja toimijat sitten aktuaalisia tai oletettuja, on vuorovaikutus kuitenkin säänneltyä. Rukousrepresentaatioista on mahdollista erotella eri tasoja, jotka kuvaavat tarkemmin vuorovaikutuksen perusteita. Pascal Boyer esittelee neljä uskonnollisten representaatioiden tasoa: ontologinen, kausaalinen, episodinen ja sosiaalinen. Ontologinen taso sisältää perustavat käsitykset siitä, minkälaisia asioita ja olentoja maailmassa on. Kausaalinen taso sisältää ontologisella tasolla olemassa olevien olentojen väliset suhteet, mm. tapahtumat ja tilanteet, jotka on mahdollista havaita, sekä em. tapahtumien ja tilanteiden kausaalisen selittämisen. Episodin taso sisältää kuvaukset niistä tilanteista, jotka ovat sidoksissa kausaaliseen ja ontologiseen tasoon. Tälle tasolle kuuluvat mm. kuvaukset ja muistot rituaaleista sekä tieto niiden suorittamisesta oikein. Sosiaalinen kategoria sisältää käsitykset erilaisista ihmisistä. Tällä tarkoitetaan mm. ihmisten representaatioita uskonnollisista spesialisteista sekä

¹ Boyer 2007, 151–153.

² Barrett 2002, 93–96.

³ Ks. mm. Boyer 1994 ja 2007.

niistä ihmisten välisistä eroista, joilla on merkitystä suhteessa uskonnolliseen toimintaan.¹

Uskonnollisten representaatioiden kategoriat rukouksessa:

Ontologinen taso

- ihmisenkaltaiset piirteet (fyysiset piirteet ja kapasiteetti vastaavat kuvaa ihmistoimijasta)
- transsendentit piirteet (pystyy vaikuttamaan tunnettujen luonnonlakien vastaisesti).

Kausaalinen taso

- Jumalan vaikutus maailmassa/yksilöiden elämässä.

Episodinen taso

- ihmisen ja Jumalan vuorovaikutus mahdollistuu rukouksessa.

Sosiaalinen taso

- ihminen – ihminen: yleinen pappeus, armolahjat, asema seurakunnassa et cetera.
- ihminen – Jumala: oikea usko, uskon tunnustaminen, kokoontuminen Jumalan nimessä et cetera.²

Ontologisessa ja kausaalissa kategoriassa Jumalan mielletyt ihmisenkaltaiset piirteet mahdollistavat ihmisen ja Jumalan välisen vuorovaikutuksen ja transsendentit sekä omnipotentit piirteet rajoittavat tätä vuorovaikutusta sekä mahdollistavat kausaalisten selitysten muodostamisen suhteessa reaalimaailman tapahtumiin. Episodisen tason kuvauksissa määritellään tarkemmin ne tavat, joilla vuorovaikutus onnistuu ja sosiaalisella tasolla rajataan edellytykset, joita ihmisyksilöillä on oltava, jotta vuorovaikutus mahdollistuu sekä määritellään yksilöiden välinen työnjako uskonnollisissa konteksteissa (rukous).

Jumalan käsitetään olevan etäällä (taivas tai muu vastaava tarkemmin määrittelemätön paikka). Intuiivisten käsitysten mukaan kaukana olevat ihmisenkaltaiset toimijat eivät pysty vaikuttamaan asioihin fyysisesti tai mekaanisesti etäältä. Rukoilijat suosivat sellaisia pyyntöjä, jotka eivät sodi edellistä väittämää vastaan. Pyynnöt kohdistuvat sellaisen toiminnan ja vaikuttamisen malleihin, jotka ovat pääsääntöisesti psykologisia. Ihmisen tunteisiin, mieleen ja ihmisten välisiin suhteisiin sekä niiden käsittämiseen

¹ Boyer 1994, 42.

² Tasot: Boyer 1994, 42. Rukouksen tasomäärittely tutkielman aineiston perusteella kirjoittajan.

kohdistuva jumalallinen puuttuminen ja vaikuttaminen koetaan luonnollisemmaksi kuin fyysinen tai mekaaninen asioihin vaikuttaminen.¹

Boyer katsoo uskonnollisten representaatioiden sisältävän sellaisia väittämiä, jotka ovat intuition vastaisia. Toisin sanoen, väittämät sotivat niitä ideoita vastaan, jotka määrittelevät sen, mikä on luonnollista.² Jumalarepresentaatioihin sisältyy runsaasti intuitionvastaisia piirteitä, jotka ovat affektiivisia eli ne herättävät kiinnostuksen, auttavat muistamaan ja sitouttavat ihmisen tiettyihin representaatiomalleihin. Uskovan ihmisen kohdatessa intuitionvastaisia ideoita hän kokee voimakkaita tunteita, jotka ovat hänelle objektiivisia viitteitä intuitionvastaisesta todellisuudesta.³ Väittäjä näkymättömästä olenosta, Jumalasta, sotii intuitiivista oletusta vastaan siitä, minkälaisia olentoja on mahdollista olla ja mitä ominaisuuksia näillä olennoilla on mahdollista olla.⁴ Kristillisessä traditiossa oletetaan, että Jumala voi nähdä ihmisen tekojen lisäksi myös ihmisen ajatukset ja aikeet. Uskonnolliset representaatiot sisältävät intuition vastaisia suoraan välittyviä ideoita sekä niitä hillitseviä epäsuorasti välittyviä intuitiivisia ideoita. Intuitionvastaiset teoriat muodostavat pohjan, jolle intuitionvastaiset käsitykset perustetaan.⁵

Rukous kohdistuu toimijaan, joka on perusteiltaan transsendentti ja tavoittamaton ja määrittelee vuorovaikutuksen säännöstöä poikkeavalla tavalla, koska Jumalaa eivät sido ihmistä rajoittavat säännöt. Ihmisten välisessä vuorovaikutuksessa molemmat osapuolet pystyvät luomaan mahdollisia tilanneskenaarioita ja syy-seuraus-olettamuksia, mutta

¹ Barrett 2002, 100–101. Ks. myös den Draak & al. 1990: Jumalalta kuitenkin saatetaan pyytää mm. kaunista säätä tai sairaan parantamista. Voitaisiin ajatella, että nämä olisivat juuri fyysisen vaikuttamisen muotoja. Barrett puhuu tässä yhteydessä kaksiselitteisyydestä (*ambiguity*). Voidaan ajatella että mahdollisesti on olemassa jokin raja sille, miten Jumalan on mahdollista aiheuttaa fyysisiä muutoksia. Rukoilijat kuitenkin raportoitujen tutkimusten mukaan yleensä kohdistavat Jumalalle sellaisia pyyntöjä, jotka määrittävät vaikuttamisen muodoksi psykologisen väliintulon, fyysinen tai mekaaninen vaikuttaminen ovat marginaalisia väliintulon muotoja.

² Ks. Boyer 1994, 104–106 ja 110–111.

³ Pyysiäinen 2001, 88.

⁴ Ks. tarkemmin mm Boyer 1994 ja Pyysiäinen 2001. Stewart Guthrie puolestaan toteaa uskonnollisten representaatioiden olevan intuitiivisia, ei intuition vastaisia, sillä ne syntyvät spontaanisti ja ilman ulkopuolista opetusta. Vastaamme niihin stimulantteihin, jotka merkitsevät meille eniten tai ovat selviytymisemme kannalta oleellisia. Koska olemme tottuneet vastaamaan toisten ihmisten tarjoamiin ärsykkeisiin, olemme tavallaan etukäteen, intuitiivisesti valmiimpia huomioimaan sellaisia ärsykeitä, jotka vastaavat omiamme ja siten tulkitsemme nämä ärsykkeet osoitukseksi ihmisenkaltaisuudesta ympäröivässä maailmassa (*antropomorfismi*). Guthrie 2001, 100–103.

⁵ Boyer 1994, 110–124.

ihmisen ja Jumalan vuorovaikutuksessa tilanne on toinen.¹ Aineistoni pohjalta toimijoiden erot voidaan listata seuraavasti:

IHMINEN

- 1) Toimii luonnonlakien säätelemässä todellisuudessa.
- 2) On sidottu aikaan ja ympäristöön.
- 3) Ei pysty näkemään toisen osapuolen ajatuksia.
- 4) Ei pysty ennakoimaan tapahtumia täydellä varmuudella.

JUMALA

- 1) On kaikista fyysisistä ja mentaalisista rajoitteista vapaa.
- 2) Kykenee näkemään ihmisten ajatukset ja intentiot.
- 3) Pystyy säätelemään maailmanjärjestystä tahtonsa mukaisesti.
- 4) On olemukseltaan ihmiselle käsittämätön.

Nämä Jumalan intuitionvastaiset piirteet vaikuttavat affektiivisesti myös rukousvuorovaikutuksessa. Suuri osa harjoittamastamme sosiaalisesta vuorovaikutuksesta perustuu samantyyppisille käsitteille. Siten myös uskonnolliset käsitteet muodostavat merkittäviä kognitiivisia artefakteja, joiden menestys riippuu siitä, kuinka onnistuneesti ne kytkeytyvät päättelyjärjestelmiimme. Uskonnolla on taipumus aktivoida ihmiselle elintärkeitä päättelyjärjestelmiä, jotka hallitsevat ihmisen voimakkaimpia tunteita, muovaavat kanssakäymistä muiden ihmisten kanssa, muodostavat moraalitajun ja organisoivat sosiaalista ryhmänmuodostusta.² Jumala on superagentti, täydellinen toimija. Ihminen tiedollisena toimijana ei voi olla tasavertaisessa kanssakäymisessä sellaisen olennon kanssa, jonka ominaisuudet ylittävät ihmisen fyysiset ja tiedolliset ominaisuudet moninkertaisesti. Tämä haluttu vuorovaikutus transsendentin ja omnipotentin kanssa täytyy suorittaa toisin kuin ihmisten välinen vuorovaikutus.³

Jos ajattelemme rukousta maailmaa selittävänä ja rakentavana ilmiönä, voidaan nähdä miten rukouksen ja rukousvastauksen välinen yhteys selitetään Jumalan toiminnalla. Kyse on ilmiöiden ja tapahtumien kausaaliselittämisestä, jota kognitiotieteessä kutsutaan attribuutioksi. Kaikki attribuutioteoriat lähtevät siitä oletuksesta, että ihmiset pyrkivät järkeistämään kokemuksiaan toisin sanoen ymmärtämään tapahtumien takana olevia syitä ja seurauksia. Tämä tehdään liittämällä tapahtuma johonkin, jota voidaan pitää perimmäisenä vaikutuksena tapahtuman tapahtumiseen havainnoidulla tavalla,

¹ Ks. Boyer 2007.

² Boyer 2007, 158.

³ Ks. myös Boyer 2007.

toisin sanoen attribuomalla syy ja seuraus. Jos tietyllä tapahtumalla tai asiantilalla voi olla monia selittäviä tekijöitä, joutuvat ihmiset valitsemaan mielestään todennäköisimmän syyn arvottamalla mahdollisten syiden suhteellista tärkeyttä ja/tai vaikutusta. Jos vaikuttava agentti on ihminen tai ihmisenkaltainen olento, tehdyt attribuutiot vahvistavat tämän toimijan joitain tiettyjä piirteitä. Ihmistenkaltaisten olentojen toiminta mielletään tarkoitukselliseksi ja päämääräsuuntautuneeksi ja siten attribuutiot kohdistuvat yleensä toimijan tarkoituksiin tai aikeisiin.¹

[...] täytä sinä Herra tämäkin kansa, joka temppelissä on pyhällä hengellä niin, että voimme, ei ainoastaan armolahjaasi käyttää, joita hän meille jakaa vaan, että sitä väärentämätöntä valtakunnan hedelmää, jota sinä tahdot meidän kantavan sitä hedelmää jota sielunvihollinen ei kykene matkimaan. Auta meitä todella kantamaan sitä hedelmää jokapäiväisessä elämässämme ihmisten kanssa. Todella käyttäytymään niin kuin Jumalan lapsen kuuluu, olemaan anteeksiantavia ja rakkaudellisia ja käyttää sitä mitä pyhä henki meissä saa aikaan. Oi kiitos Herra, että sinä tahdot antaa meille soimaamatta, kun me pyydämme sinulta mukaan ja me koko sydämisesti sinulta anomme ja Herra suo tästäkin temppelistä, jossa koolla olemme todella tulla oikeen semmonen lähde tähän kaupunkiin sinun omaksi kunniaksesi Herra, sellainen lähde, jossa sinun armosi ja laupeutesi ja voimasi ilmestyy ihmisten joukkoon, jotka sinun armoasi todella tarvitsevat. Herra me oman tarpeemme ja yhteiset tarpeemme tahdomme näin sinun eteesi kantaa ja jäädä odottamaan Herra sinulta vastauksia ja jotka sinä olet sanassasi luvannut.²

Rukoilija attribuoi Jumalan tarkoituksen (ihmisen tulee toimia Jumalan tarkoituksen mukaan) ja aikeen (lupaukseen vastaaminen), mutta hän myös attribuoi seurakunnan tarkoituksen (käyttäytyä Jumalan toiveen mukaisesti) ja aikeen (rukoilla). Rukous kuvaa toimintaa ja toimijoita suhteessa kausaaliseen malliin, jossa rukouksen päämääränä on Jumalan toiminnan loppuunsaattama uskovan toive. Käsitys Jumalan ambivalentista olemuksesta – ihmisenkaltainen ja silti täysin erilainen – on voimakas ja sisällöltään latautunut. Rukouksessa ihminen määrittelee sekä itsensä että Jumalan olemuksellisen samankaltaisuuden/erilaisuuden ja näihin rajanvetoihin perustuvat toimijuuden erottelut. Ihmisellä toimijana on vain yksi ulottuvuus, mutta Jumalan toimijuus rakentuu monimutkaisemmille merkityksenantorakenteille.

¹ Spilka & al. 1985, 1–3; Azari & Birnbacher 2004, 912–915 ja Taves 2009.

² TKU/A/73/167: 2.

4.5 Ihminen rajalla, jota ei voi ylittää

Uskonnollisissa tilanteissa käytetyn kielen tutkimus paljastaa niitä rakenteita, jotka usein jäävät eräänlaisina itsestäänselvyyksinä tarkemmin pohtimatta. Näiden annettuina otettuihin kuuluu myös ajan ambivalentti olemus: jako ihmisen aikaan ja Jumalan ajattomuuteen. Aika, sen loppuminen, sen relaatio ihmiseen ja immateriaalisen transsendentin Jumalan ajattomuus nousevat esiin tilanteissa, jossa uskonnollista kieltä käytetään. Raja ihmisen ja Jumalan välillä on tiukka ja ehdoton, ihminen ei tule ajattomuudesta osalliseksi ennen kuin hänen aikansa (ihmiskunnan aika) on loppu. Ihminen on ajan vanki ja alituisen tietoinen sen mahdollisesta loppumisesta. Tämä ahdistus purkautuu ulos tilanteissa, joissa vahvistetaan ajatusta ihmisen ajallisuudesta ja Jumalan ajattomuudesta, luodaan maailmaan järjestys ja annetaan lupaus ikuisuudesta, lupaus ajasta vapautumisesta. Aika on paradoksaalista siten, että sen ajatellaan olevan samalla muuttumatonta ja alati muuttuvaa.¹

Ajan problematiikkaa valottavassa kirjallisuudessa käsitteiden monimuotoisuus ja tarkentamattomuus sekoittavat tilannetta. Werner Bergmann toteaa artikkelissaan: ”The Problem of Time in Sociology”, että usein tutkimuksen ongelmana on ajan sosiaalisen luonteen yksipuolinen tulkinta. Bergmann huomauttaa, että monesti tarkoituksenmukaisempaa on ollut jättää aika kognitiivisena ilmiönä vain psykologien haltuun.² Tutkijat kuitenkin puhuvat aikakäsityksistä ja aikarepresentaatioista huomioimatta terminologiaan liittyvää problematiikkaa.³

Käsitykset ajasta sekä sen hahmottaminen ovat kulttuuriin sisäänrakennettuna järjestelmänä, jota ihminen toteuttaa, mutta josta hän ei yleensä ole tietoinen. Ihminen operoi ajalla mutta ei tunne tarvetta selvittää käsityksiään ajasta saatikka määritellä ajan todellista olemusta.⁴ Aika ilmenee sosiaalisissa rakenteissa, käytännöissä, tiedoissa, esineissä, ihmisessä itsessään ja ympäristössä.⁵ Nämä rajanvedot määrittelevät ihmisen aseman suhteessa maailmaan ja yliluonnolliseen. Ihmisen pyrkimys ylittää tämä kuilu

¹ Niiniluoto 2000, 9–14.

² Bergmann 1992, 81–85.

³ Ks. Adam 1995 ja Ollila 2000. Tutkijat puhuvat aikakäsityksistä tarkentamatta terminologiaa. Ratkaisun takana voidaan ajatella olevan termistön käytettävyyttä mutta tarkennusta vaille jäädessään on vaikea arvioida mistä kukin puhuu tai miten tutkija on tarkoittanut asian ymmärrettävän.

⁴ Ollila 2000, 13.

⁵ Adam 1995, 5–6.

ajan ja ajattomuuden välillä ilmenee rukouskieltä tutkittaessa korostuneella tavalla. Sisäpiirin ja ulkopiirin erottaminen sekä transsendentin irtaannuttaminen ja uudelleenliittäminen on monimutkainen prosessi, jota tarkasteltaessa on perehdyttävä niin helluntailaisuuden dispensionalistiseen aika- ja historiakäsitykseen kuin ihmisten aikarepresentaatioihin.

Se, mitä kristinusko on nyt, pohjautuu vuosisataisille perinteille. Herätysliikkeiden opilliset painotukset eroavat toisistaan mutta yhteistä niille on pyrkimys palauttaa alkukirkon uskonnollinen ja opillinen puhtaus. Nämä pyrkimykset eivät kuitenkaan ole vapaita kulttuurisesta painolastista, joka kristinuskoon on kerääntynyt muun muassa aikakäsitysten kohdalla. Aika on yhä edelleen suurin mysteereistä ja jako ihmisen ja Jumalan aikaan on löydettävissä uskonnollisesta kielestä kirkkokunnasta riippumatta. Kysymyksenasettelun mielekkyys voidaan perustella helluntailaisen historiakäsityksen, ja siten myös aikakäsitysten, pohjautumisella Augustinuksen ajatteluun. Katson, että on perusteltua lähestyä aihetta valaisemalla varhaiskristillisen kirkkoisän ajattelua, sillä Augustinuksella on ollut merkittävä vaikutus kristillisen opin muotoutumiseen. Hänen luomansa ajan problematiikka on ollut teologisen pohdinnan kohteena ensi hetkistään alkaen. Samoin augustinolaisaskeetti Martti Luther perusti sääntökuntansa oppisisällöt pitkälti Augustinuksen ajattelulle vaikka pelastustietä koskevissa kohdissa heidän teesinsä eroavat jyrkästi toisistaan.¹

Ajatus maailmaa ohjaavasta Logoksesta sekä dualistinen maailmankuva, jossa taivaan (ideoiden tason) pyhät tapahtumat saavat vastineensa maanpäällisessä todellisuudessa sulautui yhteen kristillisen opin kanssa. Uusplatonismin vaikutukset näkyvät myös Augustinuksen aikaa koskevissa pohdinnoissa. Ajan ja sen olemuksen problematiikka kiteytyy Augustinuksen kuuluisassa kommentissa: ”Mitä siis on aika? Minä luulen sen tietäväni, jos ei kukaan sitä minulta kysele. Mutta jos joku sitä kysyy ja tahtoisin sen selittää hänelle, minä en sitä tiedä.”² Aika oli Augustinukselle olemassa vain ohihäivähtävässä nykyhetkessä:

Ken kuulee tai laulaa tuttua laulua, hänen ajatuksissaan ja sielussaan liikkuu sen odotus, mikä on laulettava, toisaalta sen muisto, minkä hän jo tietää laulaneensa. Mutta niin ei ole Sinun laitasi, Sinussa, ikuisessa, todella ikuisessa sielujen luojassa on kaikki kiinteätä, kaikki muuttumatonta. Alussa Sinä tunsit taivaan ja

¹ Kiviranta 1981, 23.

² Augustinus 1981, (XI, 14) 348.

maan, ilman, että tietosi mitenkään vaihteli tai muuttui, ja niin Sinä myöskin loit taivaan ja maan, etkä Sinä hapuillut luomistyössäsi.¹

Aika kuuluu ihmisen todellisuuteen, materiaaliseen maailmaan. Aika, kuten kaikki, on lähtöisin Jumalasta ja siten se ei koske immateriaalista onnipotenttia Jumalaa. Tapahtumat ovat predestinoituja, ne ovat jumalallisen tahdon ilmentymiä ja ennalta määrättyjä. Ihminen ei voi niitä muuttaa tai niihin vaikuttaa. Ihminen ei myöskään oman rajallisuutensa puitteissa ole kykenevä näkemään Jumalan suurta suunnitelmaa saatikka ymmärtämään ilmoitusta kokonaisuudessaan, vaan hänen osanaan on subjektiivisesti tulla osalliseksi armosta ja ihmeestä. Historia vaeltaa kohti Jumalaa samoin kuin ihminen syntyy, kehittyy ja vanhenee. Tämä subjektiivinen historiakäsitys ei myöskään tunnustanut kehitystä kohti parempaa. Aika kulkee vääjäämättä jumalallisen tahdon ilmaisuna kohti ennalta määrättyä loppua, mikään ei jalostu tai saavuta uusia tasoja.²

Augustinuksen määrittelyt kytkeytyvät dispensationalismiksi kutsuttuun ja helluntailaisuudelle ominaiseen historia- ja aikakäsitykseen, joka korostaa Raamatun apokalyptista tulkintaa, jonka mukaan Vanha ja Uusi testamentti liittyvät eskatologisesti toisiinsa. Dispensationalismi vaikuttaa evankelikaaliseksi luonnehdittujen kristillisten liikkeiden sisällä rajat ylittäen. Näkemys historiasta, jonka mukaan testamenttien yhteennivoutuminen on lupauksen täyttymistä, jossa Messias persoonallisesti hallitsee maanpäällistä Israelin kansalle luvattua valtakuntaa, voidaan löytää erilaisten teologisten katsomusten sisältä ja se yhdistää niin kalvinismia, arminiolaisuutta³ kuin helluntailaisuutta.⁴ Dispensationalistisen opin mukaan dispensaatiot ovat historiallisen ilmoituksen eri vaiheita, joita kutakin Jumala hallitsee erityisellä tavalla, toisin sanoen historialliset ajanjaksot jaetaan Jumalan erilaisten ilmentymisten viitoittamana. Maailma on näyttämö, jossa Jumalan ja Saatanan voimat esittävät kosmista lunastuksen näytelmää. Jokainen dispensaatio on vaihe näytelmässä ja kehitys on mahdollista vain dispensaatioiden sisällä, ei niiden välillä. Historiaa yhdistävä voima on eskatologisessa ilmoituksessa ja Jumalan voima ja kunnia manifestoituvat jokaisessa dispensaatiossa.⁵

¹ Augustinus 1981, XI 31.

² Augustinus 1981.

³ Arminiolaisen ajattelutavan mukaan Kristus kuoli kaikkien puolesta, mutta ristikuoleman lunastama pelastus on myös mahdollista menettää.

⁴ Sawyer 2000, 83.

⁵ Ks. Sawyer 2000; Land 2003.

Tämänkaltaisella historistisella korostuksella on kannattajansa erityisesti helluntailaisissa ja karismaattisissa kirkkokunnissa, joille tunnusomaista on elävä apokalyptinen odotus. Perinteinen helluntailainen teologia onkin kokonaisvaltaisesti dispensationalistista.¹ Kristuksen käsky odottaa Jumalan lupauksen täyttymystä on helluntailaisuutta (ja kautta linjan karismaattista) kristillisyyttä määrittelevä piirre. Tämä eskatologinen odotus ei ole vain Kristuksen toisen tulemisen odotusta, vaan se on odotusta hengessä ja Kristuksessa.² Jumalan oikeudenmukaisuus, pyhyys ja valta rinnastuvat helluntailaisuudessa apokalyptiseen odotukseen, joka muodostaa opin ytimen.³ Ihminen odottaa aikansa loppua, mutta hän odottaa sitä yhteydessä ajattomuuteen, ikuiseen Jumalaan. Tämä ajattomuuden ja ajallisuuden välistä paradigmaa ei ylitetä, vaan se on läsnä jokaisena hetkenä ja korostuu ihmisen ja Jumalan välisessä vuorovaikutuksessa.

Charles M. Sherover toteaa, että jos jokainen toive, ajatus ja pelko käsitetään ajallisesti rakentuneeksi, voidaan kysymys ihmisen ajallisuudesta liittää kysymykseen ihmisen uskonnollisuudesta. Elämän ja sen ajallisuuden herättämä huoli voidaan Kantin tavoin ajatellen yhdistää keskeisiin kysymyksiin tietämisen, tekojen ja toiveiden edellytyksistä.⁴ Kun käsitteistämme todellisuutta ja kerromme siitä, kytkemme tapahtumat aikaan. Asiantilat sijaitsevat aikatodellisuudessa, jossa niiden paikka määräytyy suhteessa niiden tapahtumiseen ennen tai jälkeen toisten asiantilojen. Jos käsitämme ajan ja muutoksen kytkeytyvän toisiinsa, on huomionarvoista, ettemme itse asiassa puhu niistä liikkuvina suureina vaan jonakin mikä on stabiilia. Toisin sanoen aika ja muutos ovat ikään kuin olemassa vailla suuntaa ja välimatkaa, vaikka puhumme niistä aina ajatellen edistyvää kehitystä ja etäisyyttä aiemmista tapahtumista. Voidaan sanoa, että aika on ambivalenttia siten, että se on jotain mikä on muuttumattomana olemassa, mutta suhteessa ihmiseen muuttuvaa.⁵ Tämä ambivalenssi kytkeytyy käsityksiin predestinaatiosta, historian sitoutumisesta jumalalliseen ilmoitukseen sekä apokalyptiseen odotukseen.

¹ Sawyer 2000, 83, 87 ja 89.

² Land 2003, 15.

³ Land 2003, 23.

⁴ Sherover 1981, 324.

⁵ Sherover 1981, 325.

Voimme ilmaista jonkin asian tapahtuvaksi suhteessa aikaan, mutta ymmärtääksemme asiantilan todellisuuden on meidän myös ymmärrettävä ajan ja tapahtumisen välinen yhteys, näin ollen kaikki kokemukset – kokemuskerronta – on jännitteistä suhteessa aikaan. Ihminen ei havainnoi olemassaoloaan aistihavainnon irrallisena nykyhetkenä, vaan kokemus olemassaolosta muodostaa reunoiltaan sulautuneen kentän, jossa jatkumo menneestä nykyhetken kautta tulevaisuuteen on liukuvaa. Menneisyys ja tulevaisuus eivät kuitenkaan ole yhteismitalliset, sillä menneisyys on ihmiselle jotain, mikä on muuttumatonta, stabiilia ja rajattua, tulevaisuuden sisältäessä kaikki mahdollisuudet. Ihmisen kokemuksellinen aktiivisuus on orientoitunut tulevaisuuteen menneisyyden sijaan, sillä menneisyys on jotain mitä emme voi muuttaa.¹ Kaikki tiedolliset teot ovat päämääräsuuntautuneita, jotka perustuvat menneisyyden kokemuksiin – tiedostetusti tai tiedostamatta – ja aktualisoituvat välittömässä nykyhetkessä.²

Toive elämän jatkumisesta kuoleman jälkeen on toive todellisuuden jatkumisesta ajan taakse. Jos ajattelemme ihmisen toiminnan olevan päämääräsitoutunutta, on usko ikuiseen elämään eräänlainen universumin rationalisointi, jossa selittämätön saa selityksen ja tarkoituksen. Se on vastaus olemassaolon kysymykseen. Kantia seuraten Charles M. Sherover toteaa, että ihminen ei pysty muodostamaan kognitiivisia päätöslauseita mistään, mikä ylittää ihmisen kokemuksen ja siten Jumalan olemus ja ikuinen elämä eivät voi olla ihmisen pääteltävissä. Koska ihminen on päämääräsitoutunut ja tulevaisuuteen toiminnallisesti suuntautunut, mutta ei pysty varmuudella tietämään siitä mitään, on usko ratkaisu selvittämättömään ongelmaan.³

Jumalan ja todellisuuden mysteerit ovat yhteismitallisia ajan mysteerin kanssa, ihminen ei voi määritellä niitä sellaisena kuin ne ovat, vaan ne on määriteltävä ihmisen ajallisesta näkökulmasta.⁴ Sherover antaa teoretisoinnillaan eräällä tavalla selityksen ihmisen uskonnollisuudelle. Tämä selitys redusoi ihmisen uskonnollisuuden joksikin, joka on poikkeuksellista ja omaehtoista ja, jonka lopullisena selityksenä on numeeninen ja henkilökohtainen tyytymättömyyden kokemus. On muistettava, että uskonto ihmisen toimintana ei voi saada yhtä tyhjentävää selitystä. Hedelmällisempää on todeta, että ihmisen elämän rajallisuus, tai oikeammin ajallisuus, vaikuttaa käyttäytymiseemme,

¹ Sherover 1981, 326–327.

² Sherover 1981, 328.

³ Sherover 1981, 336–339.

⁴ Sherover 1981, 342.

käsitejärjestelmiimme ja päätöksiimme. Ihmisellä on ruumiillinen kokemus ajan kulumisesta ja siten se on jotain, mikä määrittää ihmistä ja hänen uskonnollisia käsityksiään perustavalla tavalla.

Vaikka ymmärrämme, että ajan sosiaalinen käsittäminen on heterogeenista ja se vaihtelee niin yhteiskuntien, yksilöiden kuin sosiaalisen aseman pohjalta, se jättää huomiotta, miten aika on sidoksissa yhteiskunnan spatiaaliseen tasoon (ja vice versa) sekä miten aika ja ympäristö linkittyvät toisiinsa monimutkaisemmissa yksilön sosiaalisissa merkityksenannoissa ja toiminnoissa.¹ Aikaisemman tutkimuksen ongelmana on ollut tiukka rajanveto ajan ja ympäristön välille, jossa ajan on katsottu olevan dynaamista ja siten tutkimisen arvoista kun taasen paikka/ympäristö on menettänyt spatiaalisenä ja staattisena käsitteenä täysin merkityksensä. Tämän näkökulman haastajat ovat nostaneet paikan ja ympäristön tutkimuksen keskiöön mutta epäonnistuneet käsitteiden hedelmällisessä yhdistämisessä. Suhtautuminen aikaan ja ympäristöön tiukan dualistisesti tai jommankumman ylikorostuminen tutkimuksessa estää tutkijoita näkemästä niiden monimutkaista ja monikerroksista kudelmää.² Tämä aikaympäristö on kokonaisuus, jossa aika ja paikka määrittelevät toisiaan siten, että toisen määreen poisjättäminen hämärtäisi kuvaa. Olla sinä aikana siinä paikassa on jotain erityistä, joka ei olisi mahdollista muuna aikana muissa paikoissa.³

Aineistoni rukouksissa viitataan erittäin usein aikaan ja ympäristöön ainutkertaisena. Tämä ainutkertaisuus korostuu myös rukouksessa, joka huolimatta tulevaisuuteen suuntautuneisuudestaan on aktuaalinen, aikaan ja paikkaan sidottu, dialogi ihmisen ja Jumalan välillä. Rukoilijat toistavat usein morfeemipareja {*tänä iltana*} ja {*tässä paikassa*}⁴ ja kuvaavat Jumalan toimintaa spatiaalisista ja temporaalisista rajoitteista vapaaksi⁵. Rukouskommunikaatio aikaympäristöönsä sidoksissa olevan ihmisen ja rajoitteista vapaan Jumalan välillä korostaa ihmisen ajallisuutta. Pelastus, Jumalan läsnäolo ja rakkaus sekä seurakunnan ja sen jäsenten usko kiinnittyvät hetkeen, joka on

¹ Bergmann 1992, 81–134 ja May & Thirft 2001, 3.

² May & Thirft 2001, 2.

³ Ks. myös May & Thirft 2001, 1 – 46.

⁴ Esim.: TKU/A/73/167; TKU/A/74/27 ja TKU/A/74/29.

⁵ Esim.: TKU/A/74/34 ja TKU/A/74/36.

erityinen.¹ Rukous ikään kuin merkitsee jatkumolta tietyn aikaympäristön, jossa toteutuvat edellytykset rituaalin suorittamiseksi. Ajan ja paikan ehdot täyttyvät ja vuorovaikutus mahdollistuu ihmisen aikaympäristössä, mutta ihmisen representaatiot Jumalan, 'pyhän', ontologiasta muodostavat ylittämättömän rajan näiden kahden rukousvuorovaikutuksen osapuolen välille.

4.6 Pyhää kohtaamassa

Uskonnollisessa kokemuksessa läsnä olevana elementtinä on pyhäksi mielletyn transsendentin toimijan ja ihmisen välinen suhde. Se miten tätä transsendenttia lähestytään on ratkaisevan tärkeää. Rudolf Ottolle 'pyhä' oli yhteiskunnallisista olosuhteista riippumaton ja niistä ontologisesti erillään oleva todellisuusalue. Uskonnollinen kokemus oli numeeninen, jossa pyhä on *sui generis*, jotain, mikä ei ole määriteltävissä ihmismaailman termein. Numeeninen kokemus ei kuitenkaan itsessään ollut pyhä, vaan se oli pyhän skematisaatio. Mircea Eliade puolestaan käsitti pyhän autonomiseksi, toimijoista ja konteksteista riippumattomaksi. Uskonnollisissa kokemuksissa ilmenevät arkaaisista kulttuureista lähtöisin olevat symbolit ja arkkityypit. Pyhän kulttuuriset ilmenemismuodot eli hierofanijat olivat inhimillisen kokemisen kvaliteetteja. Ongelmana Eliaden kohdalla oli hänen teoretisointinsa perustuminen subjektiivisille tulkinnoille hierofanioissa ilmenevistä transsendenttisistä symboleista ja arkkityypeistä, jotka todistivat pyhän objektiivisen olemassaolon.²

Uskontotieteen tutkijan Veikko Anttosen mukaan 'pyhä' ei ole minkään asian, ilmiön tai olennon ominaisuus, vaan relatiivinen kategoria, joka adjektiivisesti käytettynä on luokittamiseen ja kulttuuriseen merkityksenantoon kuuluva termi. Sillä merkitään sitä metaforista suhdetta, joka on merkityn ja merkitsijän välillä. Se ei ole sen ulkoisen objektin ominaisuus, jota se merkitsee vaan ihmisen mielikuvaperusteinen kyky luoda metaforinen tai metonyyminen yhteys ulkoisten objektien, tapahtumien, kokemusten ja ilmiöiden sekä representaatioiden välille. Anttosen 'pyhä'-teorian mukaan semanttinen malli rakentuu ristikkäisille vastaavuussuhteille, jotka ihmisruumiin sisä- ja ulkopuoli

¹ Helluntailaisuuden dispensionalistinen aikakäsitysten historistisuus korostaa Jumalan ilmoituksen toteutumista ajallisissa dispensaatioissa siten, että aika on lähtöisin Jumalasta ja ajan ilmeneminen ihmiselle on yksi Jumalan ilmoituksen muoto.

² Ks. Anttonen 1996, 58–70.

sekä maa-alueiden sisä- ja ulkopiiri muodostavat keskenään. Pyhä kuvaa silloin niitä rajoja, jotka erottavat ja yhdistävät ja siten uudelleen sitovat erotetun takaisin käsitteelliseen systeemiin, josta se on merkitysvälitteisen toimenpiteen avulla erotettu.¹

Jumalan mieltäminen olemukseltaan joksikin, joka on perusteiltaan täysin erilainen kuin ihminen asettaa Jumalan 'pyhän' kategoriaan. Tämä Jumala-representaatio erottaa ihmisen ja Jumalan, asettaa rajan, jota ihminen ei voi ylittää. Ihminen on aikaan ja paikkaan sidottu ja kaikki hänen toimintansa on spatiaalisesti ja temporaalisesti rajoittunutta, eli kaikkea sitä, mitä 'pyhä' (Jumala) ei ole. Pyhä ei ole kuitenkaan objektin ominaisuus vaan käsitteellistyksen ja mielletyn objektin välinen suhde.² Se on jotain, jonka ihminen liittää mielikuvaan Jumalan statuksesta ja jotain, mikä määrittelee rajanylitysten mahdollisuudet.

Vaikka oletetut vuorovaikutustilanteet (ihminen – Jumala) laukaisevat samat päättelyjärjestelmät kuin aktuaaliset vuorovaikutustilanteet (ihminen – ihminen), juuri Jumalan erityispiirteet muokkaavat tätä vuorovaikutusta sellaiseksi, että sen katsotaan olevan mahdollista ja toisaalta Jumalan ihmisenkaltaiset piirteet helpottavat tätä vuorovaikutusta ja mahdollistavat tietyt rajanylitykset. Määrittelemällä jumaluuden pyhiksi/transsendenteiksi mielletyt ominaisuudet ja yhdistämällä jumaluusmielikuvaan ihmisenkaltaisia ominaisuuksia ihminen, Anttosen teoriaa³ mukaillen, erottaa ja liittää uudelleen Jumalan käsitteelliseen systeemiinsä ja konstituoi ne ehdot ja mahdollisuudet, jotka rajaavat vuorovaikutustilanteen.

Rajaamisen avulla ihmiset määrittävät rajatun asian erityiseksi, jota koskevat erilaiset rajoitukset, kiellot ja varoitukset. Rajattua ei saa sekoittaa niihin asioihin tai olioihin, joilla tätä erityistä – 'pyhää' – ominaisuutta ei ole. Rajatulla on arvo, jota muilla ei ole. Mikä tahansa asiantila tai olio ei kuitenkaan voi saada tätä arvoa, vaan tietyn tyyppiset entiteetit tai asiat saavat sen muita herkemmin. Tällaisiksi voidaan määritellä asiat, jotka tuntuvat ideaaleilta ja täydellisiltä tai asiat, jotka mielletään anomaalisiksi ja intuitionvastaisiksi. Ihminen ei voi lähestyä näitä rajattuja ja poissuljettuja tekijöitä ilman erityisiä toimenpiteitä, sillä ne mielletään tavoittamattomiksi ja joissain

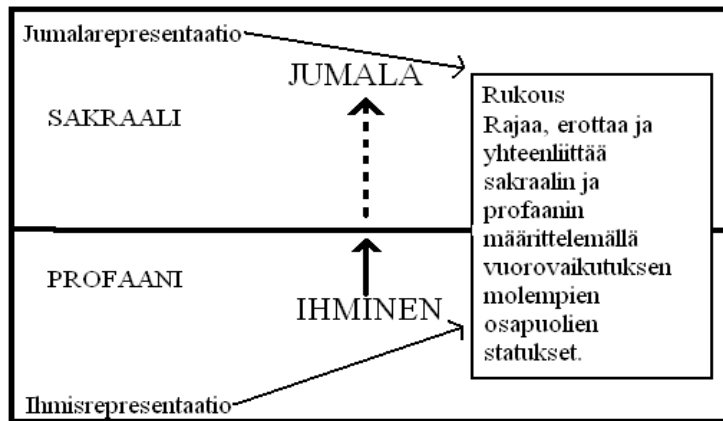
¹ Anttonen 1996, 155–156. Vrt. myös Kirjavainen 2003, erityisesti intensionaalisten tekijöiden toimiminen apparaattina.

² Anttonen 1996.

³ Ks. Anttonen 1996.

tapauksissa vaarallisiksi.¹ Rukouksessa ilmenevä rajaaminen ja yhteen liittäminen voidaan esittää seuraavalla tavalla:

Kuva 4: Kuvaus pyhän ja profaanin nimeämien käsitteellisten alueiden rajaamisesta ja yhteen liittämistä²



Rukouskielessä tämä rajaaminen ja erottelu on jatkuvaa, josta voimme päätellä sen määrittelevän rukouskieltä oleellisella tavalla. Tämä rajaaminen ihmisen ja Jumalan välillä tapahtuu niin ontologisella, episodisella, kausaalisella kuin sosiaalisella tasolla. Määrittelemällä vuorovaikutuksen toisen toimijan keskeisiltä piirteiltään, kyvyiltään ja statukseltaan täysin erilaiseksi, ihminen luo superagentin, jonka toimintaa eivät voi mitkään säännöt tai lait rajoittaa samalla erottaen (rajaten) sen 'pyhän' piiriin kuuluvaksi. Kun 'pyhään' liitetään ihmisenkaltaisia piirteitä, pystyy ihminen käyttämään samoja representatiivisia malleja, joita käytetään toimittaessa samankaltaisten olentojen kanssa. Rukous on ihmisen puhetta Jumalalle, mutta se on myös keino palauttaa irrotettu/poisrajattu yhteyteen ihmisen kanssa. Rukous on vastaus vuorovaikutuksen ongelmaan, se on keino lähestyä jotain, minkä lähestyminen olisi muutoin mahdotonta.

Tutkija Ann Taves puhuu poluista (*special paths*), jotka koostuvat uskomuksista, käytänteistä, suhteista ja kokemuksista, jotka johtavat ihmisiä kohti tavoittelemaa päämäärää. Polut koostuvat niin keinoista saavuttaa päämäärä kuin itse päämäärästä. Polku, liittyessään erityisiin ja rajattuihin tekijöihin, määrittelee päämäärän ja sen

¹ Taves 2009, 35–46.

² Kuva kirjoittajan tekemä pohjautuen Veikko Anttonen pyhä-teoriaan yhdistettynä kirjoittajan rukouspuhetta koskevaan analyysiin. Ks. Anttonen 1996.

saavuttamisen keinojen suhteen erityislaatuiseksi. Käytänteet muodostavat linkin lähtökohdan ja päämäärän välille ja erottavat erityiset päämäärät ja niiden tavoittamisen tehokkaat tavat.¹

Rukouskieltä tutkittaessa on mahdollista paljastaa tämänkaltaisia uskonnollisia representaatioita, mutta on muistettava, että nämä kognitiiviset mallit eivät toimi selityksenä rukouskielessä esiintyville erityispiirteille. Ongelma on mielen ja kielen problemaattinen suhde, jonka tarkastelemiseen tarvitsisimme huomattavasti laajemman työn. Tässä kohtaa tyydyn toteamaan, että nämä uskonnolliset representaatiot, jotka paljastuvat rukouskieltä analysoimalla ovat yksi mahdollinen esitys aiheesta. Ihminen mielellisenä ja kielellisenä olentona on paljon enemmän kuin osiensa summa. Väitän kuitenkin, että rukouskieltä tutkimalla on mahdollista paljastaa näitä määritteleviä ja merkityksiä välittäviä representaatioita, jotka ovat ylikulttuurisia ja siten myötäsyntyisiä. Ne eivät kuitenkaan ole todiste jostain spesifistä uskonnollisesta ominaisuudesta ihmismielen osana, vaan perustuvat samoille malleille, joita ihmiset käyttävät myös ei-uskonnollisissa tilanteissa, eivätkä ne pysty tyhjentävästi selittämään niitä kielellisiä ratkaisuja, joita ihmiset tekevät rukoillessaan. Tämän työn puitteissa keskityn painottaen juuri kieleen ja sen välittämiin merkityksiin, pyrkimättä antamaan kielellisille ilmauksille tyhjentävää selitystä, vaan ennemminkin toteamalla, että kieltä tutkimalla voimme tutkia kielentuottajan – ihmisen – (uskonnollisia) käsityksiä. Käsitys ’pyhästä’, sen erityisyydestä, nousee esille rukouspuheen rakenteista ja sen välittämistä merkityksistä.

¹ Taves 2009, 46–48.

5. MERKITYS TUTKIMUKSEN KOHTEENA

5.1 Lingvistinen merkitys

Lingvistiseksi semantiikaksi kutsutaan luonnollisten kielten merkitysilmiöiden tutkimusta, jonka keskeisinä kohteina ovat kielten sanojen ja kieliopillisten kategorioiden merkitykset kielijärjestelmän osina. Lingvistinen semantiikka on jakautunut eri osa-alueisiin kuten pragmatiikka (puhunnosten käyttöön liittyvät merkitystulkinnat), leksikaalinen semantiikka (sanamerkitysten tutkimus), lausesemantiikka (niiden periaatteiden selvittäminen, joiden mukaan syntagman merkitys on funktio siinä esiintyvien vapaiden ja kieliopillisten morfeemien merkityksistä), filosofinen semantiikka (merkityksen käsitteen analysoimista sekä maailman, mielen ja kielen suhteen selvittäminen) ja looginen semantiikka (täsmällisten formalismien kehittämistä merkitysilmiöiden kuvausta varten).¹ Merkitysoppi eli semantiikka on abstraktisuutensa vuoksi hankalampi tutkimuskohde kuin fonologia, morfologia tai syntaksi. Semantiikassa joudutaan operoimaan mielikuvilla, suhteilla ja verkostoilla. Merkitystaso ei ole mikään itsenäinen ja muista kielen tasoista selkeästi erottuva, sillä kielen kaikkia tasoja analysoitaessa joudutaan vetoamaan merkitykseen, esimerkiksi morfeemit määritellään kielen pienimmiksi rakennusyksiköiksi, joilla on itsenäinen merkitys tai kieliopillinen tehtävä.²

Tämän tutkielman analyysiluvussa olen pyrkinyt nostamaan esille merkityssisältöjä rukouskielen rakennetta tutkimalla. Merkitys ei käsitteenä kuitenkaan ole yksinkertaisesti määriteltävissä. Uskonnon ja uskonnollisen kielen funktionaalis-traditionaalisia ominaisuuksia korostavat teoriat sulauttavat kielellisen **merkityksen** osaksi yhteisön ja yksilön välistä vuorovaikutusta. Sellaiset funktionalistiset selitysmallit, joissa uskonnollisen kielen perusteet löydetään sosiaalisia ja ryhmän sisäisiä siteitä vahvistavista tai traditiota välittävistä tekijöistä, johtavat lopullisessa tarkastelussa eräänlaiseen kehään. Kielessä esiintyvät erityispiirteet selitetään kielen funktiolla ja toisaalta kielen funktio määrittyy näiden erityispiirteiden kautta. Kysymys ja vastaus eivät enää ole erotettavissa toisistaan.

¹ Karlsson 1994, 184.

² Häkkinen 2001, 165.

Jos kielessä olevat erityispiirteet selitetään kielen ulkopuolisilla tekijöillä, päädytään tilanteeseen, jossa kieli on vain väline, jota käytetään muiden tavoitteiden saavuttamiseksi. Jos uskonnollinen kieli perustuu vain ja ainoastaan sen funktioon, eikä sillä ole kuin sosiaalista välittyvyyttä vahvistavia ominaisuuksia, jätetään huomioimatta kielen moniulotteisuus. Kieltämättä uskonnollisen kielen arvoa uskonnollisen tradition, symbolien tunnistamisen, sosiaalisten suhteiden vahvistamisen ja määrittelyn saralla voin kuitenkin todeta, että kieli sinällään ei ole irrallaan oleva repertuaari – kuten ei uskontokaan –, josta haetaan sopivia ilmauksia kulloisenkin tarkoituksensa vahvistamiseksi. Kieli, olkoon se sitten uskonnollista tai arkikieltä, rakentaa maailmaa. Kunkin puhunnoksen taustalla vaikuttavat moniulotteiset mentaaliset prosessit, joilla on kytkös kieleen ja *vice versa*.

Suomen kielen luonteenomaisena piirteenä voidaan pitää morfofoneemien runsasta vaihtelua, jossa aikojen kuluessa muovautuneet kielelliset muodot ovat hajottaneet morfeemit lukuisiksi allomorfeiksi. Tämä morfologinen vaihtelu ei koske vain morfeemeja sinänsä vaan ulottuu myös suffikseihin. Merkitys ei myöskään ole sidottu, vaan se vaihtelee morfeemien tapaan. Sanalla {*silmä*} voidaan tarkoittaa näköelimen lisäksi myös neulan silmää, suon silmää tai neuloksen osaa. Tämän morfeemin merkityksiä ei pidä jakaa tiukasti omiin kategorioihinsa ja kohdella niitä homonyymeinä, vaan hedelmällisempää on kuvata tätä variaatiota jatkumona, joka ei rajaudu erillisiin kategorioihin.¹ Toisaalta suunnilleen samaa tarkoittavien morfeemien esimerkiksi {*tyhjätä*} ja {*tyhjentää*} laajennettu merkitys sitoutuu jonkin säiliön (astia, vene, amme, astianpesukone, pullo jne.) tyhjentyamiseen, mutta verbin vaatima subjektin eli toimijan aktiivisuuden aste vaihtelee: tyhjätessä toimija esim. irrottaa tulpan säiliön pohjalta ja säiliö tyhjenee miltei itsestään, toisaalta tyhjennettäessä toimija osallistuu tyhjentämiseen koko prosessin ajan aktiivisesti. Tässä laajennettu merkitys saa saman lopputuloksen (säiliön tyhjentymisen), mutta eri tavoin.

Merkityksen ja muodon suhdetta on yritetty tavoittaa monin tavoin teoretisointien kuitenkin jäädessä vajaaksi jollain asteella. Strukturalistinen ja myös generatiivinen lähestymistapa käsittelevät kieltä autonomisena ja abstraktisena järjestelmänä, jossa

¹ Leino 1994, 13.

huomio kiinnittyy rakenteisiin ja sisäisiin suhteisiin.¹ Tämän päivän kognitiivisesti suuntautuneille tutkijoille kieli ei ole suljettu vaan avoin järjestelmä, jossa kielen symbolinen luonne korostuu. Tämänkaltaisessa kielen kuvauksessa operoidaan kaksinapaisilla symbolisilla yksiköillä, joissa muoto yhdistyy merkitykseen ja erillisiä sääntöjärjestelmiä ei tarvita. Morfeemit ja grammaattiset konstruktiot voidaan esittää skemaattisuuden ja kompleksisuuden suhteen vaihtelevina yksikköinä.² Kieli on kauttaaltaan symbolista ja sidoksissa ihmisen representaatioihin ja se perustuu kokemukseen ja käyttöön, mutta virta ei kulje vain yhteen suuntaan. Siinä missä maailma vaikuttaa kieleen, myös kieli vaikuttaa maailmaan. Funktionalistiset selitysmallit yksinkertaistavat kielen merkitysilmiöiden todellisuutta. Pelkkä ”Miksi?” ei riitä, on kysyttävä myös ”Miten?”.

5.2 Merkitsijän ja merkityn suhteen arbitraarisuus

Lingvistiikan ja strukturalismin perustajana pidetään Ferdinand de Saussurea. Hän ei itse julkaissut päätyönään pidettyä *Cours de linguistique générale* -teosta vaan se pohjautui Saussuren Geneven yliopistossa pitämään samannimiseen luentosarjaan. Saussuren pyrkimyksenä oli luoda vankka metodologinen ja konseptuaalinen perusta kuvailevalle kielitieteelle ja määritellä lingvistiikan rajat ja sen suhde muihin lähitieteisiin, eritoten sosiologiaan ja psykologiaan.³ Se oli ensimmäinen askel myös hänen teoriansa muodostumisessa. Hän olikin ensimmäisiä, jotka erottelivat synkronisen (kuvailevan) ja diakronisen (historiallisen) lingvistiikan toisistaan. Tämä jako oli olennaisen tärkeä niin kielen järjestelmän ymmärtämiselle kuin lingvistiikalle sinänsä. Saussuren kielen teoriassa seuraava tärkeä metodologinen jaottelu on: *langage/langue/parole*, johon yleensä viitataan *langue-parole* dikotomiana. *Langage* viittaa kokonaisvaltaisesti kieleen ihmiselämän ilmiönä, *langue* on sekä kieli rakenteellisena järjestelmänä että puhujan mentaalinen representaatio siitä ja *parole* on kieltä käytössään eli yksittäiset puhunnokset.⁴

¹ Leino 1994, 11.

² Leino 1994, 11–12.

³ Sanders 2006, 769. Teos julkaistiin postuumisti vuonna 1916 ranskaksi ja se pohjautui hänen oppilaidensa tekemiin muistiinpanoihin.

⁴ Sanders 2006, 770.

Saussuren mukaan kieli koostuu toisiinsa liitetystä merkeistä, jotka yhdistävät käsitteen ja äännekokonaisuuden. Toisin sanoen nämä merkit koostuvat kahdesta, analyttisesti toisistaan erotettavista elementeistä: merkitsijästä (*signifiant*) ja merkitystä (*signifié*). Merkitsijä on se äännekokonaisuus, josta sana koostuu ja merkitty viittaa siihen, mitä mainittu äännekokonaisuus tarkoittaa. Äännekokonaisuus ei ole fyysikaalinen ja materiaallinen ilmiö vaan ennemminkin psykologinen mielle, jolla on tiettyjä vaikutuksia aistehimme. Voidaan sanoa, että Saussurelle äännemielille on potentiaalisen kielen sanan representaatio kielenkäytön ulkopuolisessa todellisuudessa. Äännemielteen, merkitsijän, ja siihen assosioituneen käsitteen, merkityn, välinen suhde on arbitraarinen eli mielivaltainen ja keinotekoinen. Sanan äänne- tai kirjoitusasusta ei siis mitenkään voida päätellä, mitä sanalla tarkoitetaan. Arbitraarisuus on myös merkin ja kielen ulkoisen todellisuuden välinen suhde, kieli ei ole todellisuudessa olevien asioiden nimiluettelo vaan merkkien – kunkin äännekokonaisuuden tarkoitus – sisältö riippuu Saussuren mukaan muista merkeistä.¹

Merkitsijän ja merkityn välinen suhde on arbitraarinen. Koska tarkoitan merkillä sitä kokonaisuutta, mikä muodostuu merkitsijän ja merkityn välisestä suhteesta, voin yksinkertaisesti sanoa: *lingvistinen merkki on arbitraarinen*. [...] Tosiasiassa kaikki yhteiskunnassa esiintyvät ilmaisun tavat perustuvat pääsääntöisesti kollektiiviseen käyttäytymiseen tai – toisin sanoen – konventioihin. [...] Termillä (arbitraarinen) ei ole tarkoitus viitata, että merkitsijä olisi puhujan määriteltävissä [...] tarkoitan, että se (merkitsijä) on motivoimaton siinä mielessä, että sillä ei ole aktuaalisesti mitään luonnollista yhteyttä merkittyyneen.²

Vaikka merkin arbitraarisuus sallinee vapauden, Saussure kuitenkin painotti merkin ja merkitsijän suhteen perustumista historialliseen konventioon, toisin sanoen suhde oli määritelty, vaikka mitään luonnollista pakkoa ei tietyn suhteen olemassaoloon voida erottaa. Saussuren mukaan ihmisten puheessa (*parole*) ei ole mitään yhteisesti jaettua vaan se on tilanne- ja yksilösidonnainen, mutta kielen järjestelmä (*langue*) on perusteiltaan kollektiivinen.³ Saussurelle *langue*, eli kieli käsitteellisenä järjestelmänä, oli ensisijainen *parolen*, eli puhunnosten, jäädessä vähemmälle huomiolle. Merkitsijä ja merkitty lingvistisenä merkinä eivät saa määritelmäänsä itsessään, vaan siitä

¹ Saussure 1966, 65–70. Ks. myös Alasuutari 2001, 61–62 ja Copley 2006, 758. Asiaa voidaan selvittää sanakirjaesimerkin avulla: sanakirjassa kukin sana selitetään muilla sanoilla. Jos emme ymmärrä määrittelyssä käytettyjä sanoja, voimme korvata määrittelyyn käytetyt sanat muilla sanoilla ja etsiä niille uudet määritelmät. Jokainen sanakirjan sana osallistuu kaikkien muiden sanojen määrittelyyn. Tässä mielessä kieli on Saussurelle suljettu systeemi: sarja äänierotteluja yhdistyneenä sarjaan käsite-erotteluja.

² Saussure 1966 (1959), 69. Käännös kirjoittajan.

³ Copley 2006, 758.

relaatiosta, joka niillä on muihin merkkeihin nähden: sininen saa merkityksensä negaation kautta, se on: ei-punainen, ei-vihreä, ei-keltainen, ei-violetti jne.¹ Näin Saussuren kieliteoriassa kieli muodostaa järjestelmän, joka on olemassa sekä itseisarvoisena että ihmisen mentaalisenä kuvana siitä. Tämän järjestelmän merkit saavat merkityksensä suhteessa muihin merkkeihin, kieli on siis sarja käsite-erotteluja yhdistettynä sarjaan äänne-erotteluja, jotka yhdessä muodostavat oman kielen todellisuusalueensa.²

Saussure katsoi lingvistisen analyysin arvoiseksi vain kielen järjestelmän, ei kieltä käytössään. Tämä aiheuttaa ongelmia, kun miellämme kielen käyttöön ja kokemukseen perustuvaksi sekä dynaamiseksi. Kielen rakennetta ja kieltä todellisessa käytössään ei mielestäni ole mahdollista erottaa toisistaan. Saussure oli kuitenkin oikeassa määrittellessään merkitsijän ja merkityn välisen suhteen arbitraarisiksi ja konventioon perustuvaksi. Merkitys on tuolloin merkitsijän ja merkityn välisen suhteen adjektiivinen ilmaus samoin kuin 'pyhä' voidaan käsittää käsitteen ja ulkoisen objektin välisen suhteen ilmaukseksi.³ Morfeemilla {*jumala*} ei ole siis Saussuren mukaan luonnollista yhteyttä merkittyyneen, johon se viittaa eli Jumalaan oliona. Se, miksi me kutsumme Jumalaa juuri tällä morfeemilla on motivoimaton ilmiö. Huolimatta tästä arbitraarisuudesta kytkemme morfeemin ja viittaussuhteessa olevan olion toisiinsa konventioon perustuen. Kuitenkin tällä morfeemilla on merkitysisältö: me tiedämme mihin se viittaa ja mitä tämä viittaussuhde pitää sisällään. Merkityksen kuvaus liikkuu kahdella tasolla, jossa merkitty ja merkitsijä sitoutuvat toisiinsa ilman mitään sääntöjä tai lakeja. Tämä sitoutuminen vahvistuu saaden symboliluonteen ja tätä suhdetta voidaan kutsua jonkin tietyn kyseessä olevan asiantilan merkitykseksi.⁴

Rukouskielen tutkimuksen kannalta Saussuren merkityn ja merkitsijän välisen suhteen arbitraarisuus ja morfeemien käytön konventionalisoituminen ovat relevantteja lähtökohtia. Metodologisesti strukturalistinen lähestymistapa ei kuitenkaan mahdollista rukouspuheen syvärakenteiden analyysia. Kielen järjestelmän korostaminen jättää varsinaisen puheen – sen, mitä todellisuudessa sanotaan – huomiotta ja jos kiinnostuksen kohteena ovat juuri ihmisten representatiivisen ja skemaattiset

¹ Copley 2006, 759.

² Saussure 1966 (1959).

³ Ks. Anttonen 1996.

⁴ Saussure 1966 (1959).

järjestelmät, on perusteetonta ohittaa nämä kognition rajaamat ja kulttuurisesti postuloidut ihmismielen kytkeytyneet kielelliset ilmiöt. Myös kognitiivisessa lingvistiikassa katsotaan, että merkityksellä on symboliluonne, joka voidaan mieltää viittaussuhteen ominaisuudeksi.¹ Tätä lähestymistä tukee myös filosofisen semantiikan käsitys merkityksen luonteesta.

5.3 Merkitys intensionaalisena viittaussuhteena

Kieltä ja erityisesti uskonnollista kieltä koskevissa filosofisissa pohdinnoissa keskeiseksi kielen piirteeksi ajatellaan usein kielen kykyä esittää symbolisesti kielen ulkopuolista maailmaa. Yleisesti puhutaan semanttisesta suhteesta ja siihen kohdistuvaa keskustelua nimitetään filosofiseksi semantiikaksi². Keskeisenä pohdinnan aiheena onkin ollut juuri kielen esittämissuhteiden ja sen kriteerien määrittely. Uskonnollista kieltä tarkasteltaessa kysymys uskonnollisten ilmausten aitoudesta, tosiasioita esittävinä väitelauseina, on ollut huomion kohteena. Myöntävä vastaus johtaa eräänlaiseen realismiin, jossa uskonnossa katsottaisiin tarkasteltavan siitä itsestä riippumatonta ulkopuolista ja erityistä todellisuusaluetta. Jos uskonnollisten ilmausten todenperäisyys väitelauseina kielletään ajatellaan, että uskonnollisen kielen ilmauksilla on jokin muu tehtävä kuin esittää tai väittää todellisuudesta jotakin siellä olevaa.³

Uskonnollisten ilmausten todenperäisyydestä ja totuuslauseiden kriteereistä puhuttaessa on nähtävä totuudellisuuden taakse. Totuus ei ole pelkästään mitattava suure vaan sen voidaan ajatella olevan myös ilmauksen aidon merkityksen tavoittamisen taek. Tässä kohtaamme kuitenkin ongelman, jota yleisesti kutsutaan ”Menonin paradoksiksi” Platonin dialogin mukaan. Sen mukaan emme voi tietää ilmauksen merkitystä tuntematta sen totuutta, mutta tunteaksemme totuuden, on meidän tunnettava ilmauksen merkitys. Totuus ja merkitys ovat kietoutuneet toisiinsa ja sen seurauksena merkityksen tunteminen on sen ymmärtämistä, että jokin asiantila vallitsee tai jotkut entiteetit ovat olemassa. Ymmärrys on ehdotus esitettäväksi todellisuudeksi. Ongelma syntyy siinä vaiheessa kun vaaditaan ilmauksesta itsestään nähtäväksi sen totuudellisuuden. On

¹ Ks. mm: Geeraerts 2006.

² Tässä on otettava huomioon, että filosofian määritelmä semantiikasta on tiukempi kuin kielitieteessä ja semiotiikassa, joissa eroa oman kielen piirissä tapahtuvien syntaktisten merkityksenantojen ja varsinaisten kielen ja maailman välisen suhteen välillä ei tehdä. Ks. tarkemmin Kirjavainen 2003.

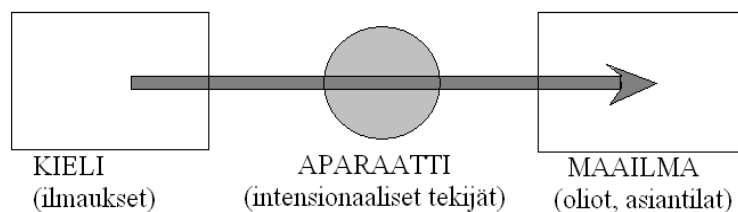
³ Kirjavainen 2003, 208–209.

ajateltava, että ilmauksen esitettävyyden ehdot tulee lausua ilmauksesta itsestään riippumatta. Mutta jälleen kerran kohtaamme ongelman: jos ilmauksen esitettävyys ilmaistaan kielellisesti enemmän kuin itse lause, niin miten tämä ilmaus voi ilmaista vain tätä lausetta? Tämä salakari on väistetty puristamalla ilmauksesta totuusehdot esiin tiedollisilla tai metafysisillä tavoilla: havainnot, ideat ja käsitteet. Tämä ei kuitenkaan takaa ilmauksen oikeellisuutta tai totuudellisuutta, sillä subjektiiviset välineet voivat aivan yhtä hyvin osua oikeaan tai väärään. Sen takia on olennaista erottaa semanttiset ja tietoteoreettiset-metafysiset kysymykset. Tutkija Heikki Kirjavainen vastaa ongelmaan seuraavalla tavalla:

Vaikka ilmauksen totuusehtona onkin se asiantila, johon ilmaisu internaalisesti viittaa ja jota se esittää omana totuusfunktionaan, seurauksena ei ole määrittelyn umpikuja, vaan (STP) esittämisen ehdot voidaan erikseen määrittellä eräänlaisena ilmaisun edellyttämänä muotona, joka on mukana silloin, kun ilmausta käytetään esittävänä.¹

Kirjavaisen mukaan maailman ja itse kielellisen ilmauksen väliin kuvitellaan mainittu esittämismuoto ikään kuin apparaattina, jossa välissä olevat tekijät määräävät millä tavalla ilmaus esittää sitä, mitä se esittää. Näitä tekijöitä voidaan nimittää intensionaaliksi ja merkitys on yksinkertaisuudessaan juuri tämä sisäinen suhde ilmauksen ja kohteen välillä. On tärkeää huomata, että kuviteltu apparaatti ehdollistaa kielellisen merkityksen ja tekee kielellä esitettävät asiat aparaatista riippuviksi semanttisesti, mutta ei ontologisesti. Kyse on eräänlaisesta semanttisesta transsendentalismista.²

Kuva 5. Merkitys ilmauksen ja kohteen välisenä aparaattina.³



¹ Kirjavainen 2003, 212.

² Kirjavainen 2003, 210–213.

³ Kirjavainen 2003.

Sekä fenomenologis-hermeneuttinen että analyyttinen perinne hyväksyvät intensionaalisten tekijöiden välttämättömyyden semanttisessa suhteessa. Ero koulukuntien välille muodostuu kysyttäessä semanttisen suhteen selittymistä yhteen aktuaaliseen maailmaan viittaamalla vai ajatellaanko selityksen edellyttävän useita mahdollisia maailmoja. Hermeneuttisesti suuntautunut vastaaminen lähtee käsityksestä, jossa sisäistä suhdetta ymmärtämisen ja kohteen välillä ei voi muuttaa ja siten kielellistä ymmärtämistä ei voida määritellä ulkopuolelta käsin. Oikeinymmärtämisen kriteeri on ymmärtämisaktin sisäinen suhde aktuaaliseksi käsitettyyn kohteeseen, josta seuraa kaikkien kielellisten merkitysten sitominen tiedollisesti tosiasialliseen maailmaan ja lopulta johtaa siihen, että kielen ja maailman välistä erottelua ei ole mahdollista tehdä. Analyytisessä perinteessä katsotaan, että puheemme maailmasta on aina tulkintaa ja tältä osin kohteen ja ilmauksen välillä vallitsee suhde, mutta tätä suhdetta on mahdollista kuvata myös ulkoapäin. Ilmauksen merkityksen ymmärtäminen ei siis edellytä sen sitomista aktuaaliseen maailmaan vaan sellaisen säännön tavoittamista, jonka premissien alaisuudessa ilmaus voisi olla tosi joissakin mahdollisissa asiantiloissa.¹

Tämä tarkastelu viittaa mahdollisuuteen nähdä kielen merkitysilmiot symbolisina, jossa merkitys on intensionaalinen. Kielellinen merkitys ei ole sen asian tai olion ominaisuus, eikä myöskään kielen järjestelmän ominaisuus, vaan se on viittaussuhde. Rukouspuheen välittämät merkityssisällöt eivät siten ole todennettavia ominaisuuksia viittauskohdeissaan vaan niillä on symboliluonne. Rukouspuheessa lausutut lauseet ovat tosia, mutta ne ovat sitä suhteessa mahdollisuuteen. Uskonnollisiin perinteisiin ja kokemuksiin perustuvat tavat käyttää kieltä yhdistyvät henkilökohtaiseen uskoon.²

Menonin paradoksiin palataksemme voimme todeta, että yhtäältä ilmaisun totuuden tunteminen internaalisena suhteena ja toisaalta sen tietäminen, vallitseeko kyseinen asiantila todellisuudessa, ovat eri asioita. Ensimmäinen kuuluu semantiikan piiriin ja toinen on tietoteoreettinen kysymys. Semanttisessa mielessä ei ole mahdotonta ymmärtää uskonnollisia ilmaisuja, vaikkei olisi itse uskovainen, sillä ilmauksen ymmärtäminen ei edellytä muuta kuin sen muodon riittävää tavoittamista, joka ilmaisee

¹ Kirjavainen 2003, 214–216. Tässä Kirjavainen kytkee ajattelunsa mahdollisten maailmojen käsitteeseen, jota käytetään ilmaisemaan ja testaamaan modaliteetteja koskevia väittämiä.

² Vrt. Anttonen 1996 ja Geeraerts 2006.

sen, millä tavoin jostain asiasta voidaan puhua totena. Siksi onkin tärkeää, että pystymme luonnehtimaan esittävän ilmaisun muodon. Koska muodon välttämättömänä ehtona on totuus, on tiedettävä minkälaisin semanttisin ehdoin tuo totuus on mahdollinen. Kysymys ei ole uskonnollisten ilmausten totuusarvon selvittämisestä tavalla, jossa pyrimme löytämään todisteita ilmauksen totuudellisuuden puolesta vaan sen ymmärtämisestä, mitä merkitsisi, jos ilmaus olisi tosi.¹ Totuuden ja sen tarkastelun mahdollisuudet kietoutuvat subjektin käsitteen ympärille, kuten tutkielmani rukousanalyysissä olen osoittanut, ihminen operoi omilla käsitteillään, hän jäsentää ja hahmottaa maailmaa sekä rakentaa sitä suhteessa itseensä.

5.4 Merkitys maailmaa rajaavan subjektin totuusfunktiona

Ludwig Wittgensteinin nuoruuden teos *Tractatus locigo-philosophicus* julkaistiin ensimmäisen kerran vuonna 1921 saksalaisessa aikakauskirjassa nimellä *Logisch-philosophische Abhandlung*². *Tractatuksella* oli suuri vaikutus filosofian kehitykseen ilmestymisensä jälkeen ja se oli uuspositivistisen ajatussuunnan tärkeimpiä innoituksen lähteitä. Kritiikkinä mainittakoon, että loogiset positivistit tekivät *Tractatuksesta* tunnetuksi vain niitä osia, jotka tukivat heidän omia argumenttejaan.³ Wittgensteinin vaikutusta kielentutkimukseen ja lingvistiikkaan ei voida ohittaa, sillä hän nostaa esiin ajatuksia, jotka valaisevat kielentutkimuksen ongelmallista kenttää. Tässä työssä en myöskään voi jättää huomiotta Wittgensteinin varhaisvaiheen filosofiaa, sillä *Tractatuksessa* Wittgenstein käsittelee kieltä loogisena järjestelmänä, joka mahdollistaa asioiden ilmaisemisen mielekkäinä totuuksina.

Ajatellessamme rukouskieltä yhtenä kielen todellisuusalueena on meidän määriteltävä se, miten tuolla kielellä voidaan loogisesti ilmaista tosiasioita, jotka arkiajattelussamme

¹ Kirjavainen 2003, 214–218 ja 239–240.

² Vuonna 1922 alkuteksti ja sen englanninkielinen rinnakkaiskäännös ilmestyivät Englannissa nimellä, jolla teos nykyisinkin tunnetaan.

³ von Wright 1997, x–xii. Wittgenstein lopetti ”filosofoinnin” *Tractatuksen* julkaisemisen jälkeen, katsoessaan ratkaisseensa lopullisesti ne ongelmat, joihin oli kirjassaan paneutunut. Myöhemmin siirtyessään luennoitsijaksi Cambridgeen Wittgensteinin ajattelun muutokset tulivat laajemmin tunnetuksi ja kävi selväksi, ettei hän enää allekirjoittanut *Tractatuksessa* esittämiään väitteitä. Wittgenstein näki vanhan ja uuden filosofiansa toisilleen vastakkaisina ja antoi samalla virikkeen analyttisen filosofian jakaantumiselle kahdeksi eri suuntaukseksi loogis-empiristiseen ja lingvistiseen haaraan. Voidaan jopa sanoa, että Wittgenstein suhtautui torjuvasti varhaisvaiheen filosofiansa vaikutuksiin Wienissä ja Oxfordissa ja koki uuspositivismiin ja arkikielenfilosofian yksinkertaistaneen ja pinnallistaneen hänen ajatuksiaan.

näyttävät vaikeasti ”todistettavilta”. Jos kielen rakenteeseen kuuluu sen kyky ilmaista se, mikä on totta, johtaako tämä päätelmä kartesiolaiseen ajatteluun, jossa yli-inhimillisten, näkymättömien toimijoiden olemassaolo todistuu niiden olemassaolon ajatuksen mahdollisuudella? Vaikka mielenkiintoni ei kohdistu tutkittavan ryhmän jakamiin uskomuksiin niiden totuusarvon suhteessa, on kuitenkin pohdittava sitä miten tämänkaltaiset ajatukset (Jumalan olemassaolo, rukouksen vaikutukset, rukousvastaukset jne.) ovat mahdollisia ja millä ehdoin niiden välittämiä merkityksiä on mahdollista ymmärtää, sillä niiden mahdollistuminen on ihmisen ominaisuus ja erityisesti kieltä käyttävän ja tuottavan sekä merkityksiä luovan ja välittävän subjektin ominaisuus.

Mikä siis on subjektin, kielen, logiikan, toden ja epätoden suhde? Wittgensteinille kieli rajaa todellisuutta, mutta se rajaa sitä subjektin kautta. Subjekti ei kuulu maailmaan, vaan se muodostaa maailman rajan.¹ Wittgenstein toteaa:

Ajattelevaa mieltävää subjektia ei ole olemassa. Jos kirjoittaisin kirjan nimeltä ”Maailma sellaisena kuin sen kohtasin”, siinä olisi tehtävä selkoa myös ruumiistani ja sanottava, mitkä ruumiini ovat tahtoni alaisia ja mitkä eivät jne. Tämä nimittäin on menetelmä subjektin eristämiseksi tai pikemminkin sen osoittamiseksi, että eräässä tärkeässä mielessä subjektia ei olekaan olemassa: Vain siitä *ei* tässä kirjassa näet voisi olla puhetta.²

Subjektia ei voida eristää, sillä se ei ole olemassa samoin kuin maailmassa olevat asiantilat, tapahtumat ja ilmiöt. Selventääkseen tätä ajatusta Wittgenstein esittelee vertauksen silmästä subjektin metaforana: jos väitetään, että silmän ja näkökentän välinen suhde on samanlainen kuin subjektin ja maailman suhde, on huomattava, että silmää ei todellisuudessa voi nähdä, eikä mikään näkökentässä anna aiheutta päätellä, että silmä näkee sen, sillä kaikki, minkä näemme voisi olla toisin. Ei ole olemassa mitään apriorista järjestystä eikä mikään kokemuksemme osa voi olla apriorinen. Filosofian minuus on tällöin metafyyssinen subjekti: maailman raja, ei sen osa.³ Sitä, mikä on maailman sisäpuolella ei voi tarkastella erillään siitä, mikä on maailman ulkopuolella. Kieli voidaan ontologisesti tarkasteltuna mieltää pyrkimykseksi subjektin paikantamiseen.

¹ Wittgenstein 1997, 68.

² Wittgenstein 1997, 68.

³ Wittgenstein 1997, 68–69.

Subjektin olemassaoloa ei siis voida päätellä mistään, mitä maailmassa ilmenee ja mitä maailmasta havaitaan, vaan subjekti muodostaa rajan maailmalle ja siten voidaan jopa sanoa, että kielellistetty maailma on aina subjektin havaitsema maailma.¹ Subjekti ei voi muuttaa maailmaa – tosiseikkoja – eikä sitä, mitä voidaan ilmaista kielen avulla, vain maailmansa rajoja. Vaikka kieli rajaa subjektin maailmaa, se kuvaa maailmaa tosiseikkoina. Siten Wittgensteinille kaikki mahdolliset lauseet ovat samanarvoisia. Lauseen, asian tai ilmiön arvo ei voi olla maailmassa, sillä kaikki, mikä on maailmassa, on satunnaista. Maailmassa olevat asiat ja ilmiöt ovat siten kuin ne ovat ja tapahtumat tapahtuvat siten kuin ne tapahtuvat, eikä niillä ole mitään mitattavaa arvoa. Arvo on maailman ulkopuolella, se on niissä merkityksissä, joita subjekti antaa rajaamassaan ja kielellistetyssä maailmassaan.²

Kielen rajat merkitsevät maailman rajoja ja koska logiikka täyttää maailman, ovat maailman rajat myös logiikan rajoja. Wittgensteinin mukaan asiat tai ilmiöt, joita emme voi ajatella, eivät ole kielessä ilmaistavia ja siten ne eivät ole myöskään ajateltavissa. Sitä mitä emme voi sanoa, se vain ilmenee. Siten maailman rajaa merkkäavan subjektin maailma rajautuu subjektin kielen rajoihin, jotka merkkäavat hänen maailmansa rajoja. Wittgensteinin mukaan logiikassa ei voi olla kysymys vain pelkistä mahdollisuuksista, vaan se käsittelee jokaista mahdollisuutta ja kaikki mahdollisuudet ovat sen tosiseikkoja. Logiikan tutkimus on siis kaiken lainalaisen tutkimusta ja sen ulkopuolella kaikki on sattumaa ja siten tapahtuman tapahtuminen ei ole pakonalaista suhteessa aiempiin tapahtumiin. Ainoa välttämättömyys on looginen välttämättömyys ja ainoa mahdottomuus on looginen mahdottomuus.³ Tämä johtaa siihen, että maailman merkityksen tulee olla maailman ulkopuolella.⁴

Wittgenstein siis poistaa kausaliteetin maailmasta ja tekee siitä sattumanvaraisen. Lauseiden samanarvoisuus ja kielen sekä logiikan asettamat rajat, tekevät kaikesta kielellisestä ilmaisusta tosipuhetta. Mutta suhteessa mihin? Avain ajatteluketjun avaamiseen piilee subjektin maailmaa rajaavassa olemuksessa. Kuten Wittgenstein toteaa monesti: maailmassa asiat ovat tai eivät ole ja tapahtumat tapahtuvat toisistaan riippumatta satunnaisesti. Rajaava subjekti kielellistää maailman, jossa lauseiden arvo

¹ Wittgenstein 1997, 86.

² Wittgenstein 1997, 85.

³ Wittgenstein 1997, 68–77.

⁴ Wittgenstein 1997, 87.

on maailman ulkopuolella. Subjektin maailma on hänen maailmansa, jonka kieli rajaa. Kielen ollessa looginen järjestelmä, joka ilmaisee sen, mitä ilmaistavissa on, se kertoo kaikki ne mahdollisuudet, jotka ovat mahdollisia sen rajoissa. Silloin lauseiden totuusarvo on suhteessa subjettiin ja hänen kokemukseensa maailmasta, eikä lauseilla voida ilmaista mitään, mikä olisi mahdotonta. Wittgenstein puhuu tällöin itse asiassa mahdollisten maailmojen käsitteestä subjektsidonnoisesti. Lauseiden arvo ei ole maailmassa vaan sen ulkopuolella siis lauseiden merkitys on maailman ulkopuolella.¹ Arvorajaukset voidaan mieltää toimenpiteeksi, jolla erotetaan, jotta voidaan yhdistää.

Lauseet ovat subjektin tietynlaiseksi mieltämän todellisuuden malleja, eräänlaisia kuvia, jotka osoittavat merkitysisältönsä. Jos subjekti ymmärtää lauseen, hän tuntee sen esittämän asiantilan. Lause itsessään osoittaa merkitysisältönsä ja sen miten asiat ovat, jos lause on tosi ja samalla lause itse sanoo asiantilojen olevan juuri siten, miten se esittää niiden olevan.² Lauseet ovat totta tai epätotta vain suhteessa siihen, mitä tietyissä olosuhteissa miellämme todeksi tai epätodeksi. Tämä määrittely muodostaa lauseen merkitysisällön. On kuitenkin huomattava, että ”tosi” tai ”epätosi” eivät ole lauseessa olevia, vaan lauseen (verbin) tulee jo ennalta sisältyä siihen, mikä on totta. Lauseet siis esittävät koko todellisuuden, mutta eivät voi esittää sitä, mikä on yhteistä niille ja maailmalle eli loogista muotoa.³

Rukousvuorovaikutuksen lainalaisuudet perustuvat niihin rajoihin, jotka subjekti (puhujaja) mieltää olemassa oleviksi. Puhutut lauseet ovat tosia ja loogisia suhteessa subjettiin, mutta niiden merkitysisällön ymmärtämiseksi ei tarvitse jakaa puheentuottajan kuvaa maailmasta, vaan tutkijan on mahdollista tavoittaa lauseiden välittämät merkitykset tiedostamalla niiden mahdollinen totuusarvo subjektille.⁴ Totuus ei ole mitään, mikä välttämättä esiintyy reaali maailmassa fyysikaalisten lainalaisuuksien alla, vaan se on mahdollisuuden ilmentymä. Lauseet sinällään eivät muodosta mitään erillistä todellisuutta vaan toimivat heijastavana rajapintana maailmaa rajaavan subjektin todellisuudessa. Yhdistämällä tämän ajatuksen ihmismielen teoriaan, uskonnollisten representaatioiden intuitiivisuuteen sekä intuition vastaisuuteen, voimme nähdä, miten uskonnolliset representaatiot ja niiden kielelliset ilmentymät kuvaavat

¹ Wittgenstein 1997.

² Wittgenstein 1997, 24–25.

³ Wittgenstein 1997, 28–30.

⁴ Vrt. Kirjavainen 2003, merkitys intensionaalisenä tekijänä.

sekä rajaavat subjektin maailmaa ja esittävät totuusarvon suhteessa kuvaamiinsa todellisuuden mahdollisuuksiin.

Merkitys on suhde, joka viittaa maailmassa olemassa oleviin miellettyihin entiteetteihin ja asiantiloihin. Merkityksen näkeminen maailman ulkopuolisena sekä kielen ja subjektin maailmaa rajaavat ominaisuudet Wittgensteinin ajattelussa voidaan yhdistää ajatukseen kognition havaintoa ohjaavista ominaisuuksista. Subjekti rajaa maailmaa, mutta operoi myös useilla miellettyillä rajoilla. Rajaaminen, joko pyhään ja profaaniin, sisäpiiriin ja ulkopiiriin, ihmiseen ja Jumalaan, on jotain, mikä on ihmismielelle ominaista¹ ja tämän rajanvedon merkityssisällöt määrittelevät rukousta olennaisella tavalla. Skematisaatioon ja representaatioihin pohjaavat merkityssisällöt kumpuavat ihmisyydestämme, siitä minkälaiseksi miellämme mm. ontologialtaan toimijat ja toiminnan kohteet.

5.5 Ihmisen ontologian ja merkitysilmiöiden sidoksellisuus

Merkityksen käsitteen ymmärtämiseksi emme voi ajatella merkityksen olevan suljettu kategoria vaan ennemminkin avoin luokka, joka on rajoiltaan sumea. Kielen rakenne ja kielessä olevat/välittyvät merkitykset eivät ole siten erotettavissa toisistaan muutoin kuin keinotekoisin konstruktioin. Voidaan siis todeta, että merkitys ja rakenne korreloivat keskenään.² Täten merkityksen saavuttamiseksi voidaan katse kääntää rakennetta kohden. Rakenteen analysoinnin tuloksena voidaan paljastaa erilaisia merkityksenantoprosesseja, merkitysilmiöitä.

Ilmausten merkitys on usein muuta kuin osien merkityksen summa ja siksi merkityksiä tutkittaessa on yksittäisten sanojen lisäksi myös tarkasteltava syntaktisia kokonaisuuksia. Syntaktiset rakenteet sisältävät sanojen lisäksi kieliopillisia aineksia, joiden funktiot palvelevat lauseensisäisiä merkityssuhteita.³ Kognitiivinen lingvistiikka lähestyy kieltä merkityksien kautta, painottaen voidaan sanoa, että kieli on

¹ Ks. Anttonen 1996 ja Boyer 2007.

² Ks. Leino 1994; Onikki 1994 ja Geeraerts 2006.

³ Häkkinen 2001, 178. Lause voi olla kieliopillisesti täysin korrekti, mutta semanttisesti järjetön ja niin muodoin käyttökelvoton: *Keltaiset konfliktit öljysivät akseleitaan*. Samoin lauseen kieliopilliset suhteet voidaan määritellä vaikka lausetta ei ymmärrettäisi: *Rimpukkeet pöröstelevät maikukkeita*. Toisaalta lauseen rakenteen on mahdollista olla kieliopillisesti puutteellinen mutta lause on silti ymmärrettävä.

merkityksessään. Merkitykset eivät ole vain objektiivinen heijastuma ulkoisesta maailmasta vaan ne ovat tapa jäsentää ja järjestää maailmaa.¹ Kognitiivinen lingvistiikka näkee kielen merkitykset perspektiivisinä.²

Perspektiivin käsite aukeaa helpoiten esimerkin kautta. Kuvittele seisovasi talon takan olevassa puutarhassa ja haluat ilmaista minne olet jättänyt autosi. Voit sanoa *Se (auto) on talon takana*³ tai *Se on talon edessä*. Ensimmäisessä ilmauksessa perspektiivin määrittelee tapa jolla katsot. Katseen suunta on autolle päin mutta et näe sitä edessä olevan esteen (talon) takia. Toisessa ilmauksessa näkökulma on vaihtunut, nyt keskiössä, kanonisessa asemassa, on talo, joka on kuin ihminen katsomassa tiettyyn suuntaan. Se, miten talo on asettunut ympäristöönsä, määrittelee sen etu- ja takapuolen ja siten myös perspektiivin suunnan, nyt katsojana et enää ole sinä vaan talo. Näitä perspektiivin ilmauksia, vaihdoksia ja muutoksia kognitiivinen lingvistiikka pyrkii löytämään ja analysoimaan.⁴

Tämä perspektiivisyys korreloi skemaattisten malliemme kanssa. Ihminen myötäsyntyisesti ottaa käsitteellisten prosessiensa lähtökohdaksi oman ontologisen statusensa. Maailmassa esiintyviä asioita tai olioita kohdellaan samankaltaisina toimijoina. Skeemat yleisesti kuvaavat spatiaalis-visuaalisia ja voimadynaamisia perussuhteita ja niistä ilmenee perusjako olioihin ja prosesseihin. Ne ilmentävät myös osa-kokonaisuus, sijainti- ja prosessuaalisuhteita sekä liikkeen mahdollistavia / estäviä väyliä tai voimia.⁵

Uudet kokemukset ja muutokset ympäristössämme vaativat meitä mukauttamaan semanttisia kategorioitamme siten, että ne jättävät tilaa myös rajatapauksille ja olosuhteiden muutoksille. Kieltä ei siten voida ajatella stabiiliksi rakennelmaksi, joka olisi olemassa erillisenä ja muuttumattomana, vaan se on dynaaminen ja joustava suhteessa muuttuvaan maailmaamme. Olemme vuorovaikutuksessa maailman kanssa merkitysten välityksellä. On loogista olettaa, että ne merkitykset, joita muodostamme

¹ Geeraerts 2006, 3.

² Geeraerts 2006, 4.

³ Kielitieteessä vakiintuneen käytännön mukaisesti esimerkkilauseet kirjoitetaan tekstin sisään kursivoituina, isolla alkukirjaimella ja ilman pistettä.

⁴ Geeraerts 2006, 4.

⁵ Onikki 1994, 71. Ks. myös: Johnson 1987, 1991, 1993; Lakoff 1987, 1990; Talmy 1988 ja Gibbs & Colston 2006, 239.

kielellä ja kielessä, eivät ole erillisiä mielen osa-alueita, vaan heijastelevat olemista kokonaisuudessaan. Lingvistiset merkitykset eivät eroa muista tietämisen tavoista vaan sisältävät tietoa maailmasta integroituneena muiden kognitiivisten kykyjemme kanssa: ihminen ei ole olemassa vain mielessään vaan myös ruumiillisena olentona ja siten myös kokemukset vaikuttavat kieleen. Ihmisellä ei olisi käsitteitä edessä/takana, jollei hänellä olisi vertailukohtaa, omaa ruumistaan, jonka spatiaalinen sijoittuminen ympäristöönsä määritteli muiden spatiaalisesti sijoittuvien asioiden ja olentojen paikan.¹

Ihminen ei myöskään ole vain biologinen (ruumiillinen) olento, vaan omaa myös sosiaalisen ja kulttuurisen identiteetin. Kieli sisältää niin historiallisesta kuin kulttuurisesta kokemuksesta kumpuavaa tietoa ja nämä kokemukset vaihtelevat kulttuurista toiseen kulttuuriin. Merkityksen idea on ei-autonomisesti integroitunut kokemukseen, toisin sanoen merkitys on kokemuksellisesti perusteltu. Lingvistisen tiedon kokemuksellinen luonne voidaan määritellä huomioimalla kielen käyttö suhteessa tietoomme kielestä. Kieli sisältää runsaasti abstrakteja rakenteita kuten: subjekti – verbi – suora objekti – epäsuora objekti, esimerkiksi lauseessa *Me - - pyydämme Jumalalta siunausta*². Se, mitä havainnoimme, on vain yksi mahdollinen esitys rakenteesta. Kysymyksenä on siis: mikä on tämän konkreettisen tason suhde abstraktiin tasoon?

Kieliopillisilla rakenteilla on kokemuksellinen perusta konkreettisissa ja havainnoitavissa sanavirroissa. On otettava huomioon, etteivät nuo sanavirrat sijaitse abstraktissa todellisuudessa, vaan ovat aina todellisia ilmauksia todellisissa tilanteissa. Kognitiivinen lingvistiikka on kielen käyttöön perustuva malli kieliopista. Ottamalla huomioon kieliopin kokemuksellisen perustan otamme huomioon myös kielessä olevan kokemuksen, joka on kieli todellisessa käytössään.³ Kielemme sanat ja maailmassa olevat entiteetit eivät vastaa toisiaan millään tavalla, sillä yksinkertaisinkin ilmaus saa merkityksensä kielessä, ei siinä maailmassa tai siinä oliossa, johon se viittaa.⁴ Merkityksen symboliluonteen ymmärtämiseksi on pohdittava kokemuksen ongelmaa.

¹ Geeraerts 2006, 4–5.

² TKU/A/73/168/1.

³ Geeraerts 2006, 4–6.

⁴ Ks. myös Klein 2006. Vrt. merkin ja merkitsijän välisen suhteen arbitraarisuus (Saussure) ja merkityksen sisältyminen verbiin (Wittgenstein).

Tässä työssä kokemuksen problematisoinnilla on painavat perusteet erityisesti tutkittavan kielen todellisuusalueen kytkeytymisen uskonnolliseen toimintaan. Rukoilijan välittämät merkityssisällöt ovat elävässä uskossa olevan subjektin kielellistetyssä ja kielen rajaamassa maailmassa todellisia ja perusteltuja.¹

5.6 Uskonnollisten emootioiden, kokemusten ja merkityksen suhde

Uskonnollisen kokemuksen käsitteen määrittelyllä on tärkeä sijansa rukouskielen tutkimuksessa, sillä rukouspuhe tuotetaan ja välitetään kontekstissa, jossa yksilön ja ryhmän jaetut kokemukset ja emootiot kytkeytyvät kieleen.² Toisaalta kielen käyttö perustuu konventionalisoituneisiin kokemuksellisiin ja emotionaalisesti affektiivisiin käytänteisiin aina merkin ja merkityksen välisen suhteen arbitraarisuudesta traditioon perustuviin syntaktisiin rakenteisiin asti.³ Uskonnollisten ideoiden todenperäisyys kokijalleen perustuu yleensä voimakkaaseen henkilökohtaiseen vakaumukseen, toisin sanoen niillä on juurensa tunnemaailmassa.⁴ Uskonnollisten emootioiden ja kokemusten tutkimus jakaantuu karkeasti kahteen eri tutkimustraditioon: ei-kognitiiviseen ja kognitiiviseen tarkastelutapaan. Ensimmäinen lähestymistapa korostaa uskonnollisen kokemuksen erityisluonnetta ja toinen kognitiivisen tulkinnan merkitystä.⁵ Somaattisissa teorioissa emootioilla katsotaan olevan fysiologinen ja ei-kognitiivinen perusta, jolloin emootio muodostuu käsitteellisistä toiminnoista ja aistimuksista kognitiivisten elementtien (ajatukset ja uskomukset) seurattessa näitä esikäsitteellisiä ja ennalta määrättyjä fysiologisia muutoksia ja niiden laukaisemia emootioita.⁶

William Jamesin emootioiden määrittely toimii esimerkkinä tämänkaltaisista somaattisista teorioista. Hänen mukaansa aistihavaintoa seuraavat ruumiilliset muutokset (pulssin kohoaminen, punastuminen, kiihtymys, hengityksen nopeutuminen/hidastuminen) ja ihmisen tuntemukset näistä muutoksista muodostavat emootioiden ytimen eli toisin sanoen fysiologiset muutokset, aistihavainto ja

¹ Ks. myös Wittgenstein 1997.

² Ks. myös Azari & Birnbacher 2004.

³ Saussure 1966 ja Geeraerts 2006.

⁴ Pyysiäinen 2001, 72.

⁵ Ketola 2008, 94.

⁶ Azari & Birnbacher 2004, 903.

tuntemukset yhdistettynä ja samanaikaisena prosessina ovat emootioita.¹ Kognitivistien mukaan ruumiilliset ja/tai aistimelliset fysiologiset muutokset eivät muodosta emootioiden ydintä. Emootioiden erityislaatuisuus määräytyy kognitiivisten prosessien (arviointi, hyväksyntä, kausaaliset uskomukset, oppiminen, muisti tai representaatiot) myötä siten, että emootion kokijan perspektiivi kokemukseen määrittelee kokemuksen ja siihen kuuluvat emootiot tietyllä kokijalle spesifillä tavalla.²

Uskontopsykologiaan perehtyneet tutkijat Ralph W. Hood, Bernard Spilka, Bruce Hunsberger ja Richard Gorsuch toteavat uskonnollisen kokemuksen määrittävän kokijalle sen mukaan, määritteleekö hän itse kokemuksen uskonnolliseksi vai ei.³ Uskontotieteilijä Hjalmar Sundénin mukaan uskonnollinen kokemus ei ole mahdollinen ilman uskonnollisen tradition tuntemista. Jotta henkilöllä olisi työkaluja tunnistaa ja tulkita erilaisia kokemuksia ja sitä kautta luokitella niistä osa uskonnollisiksi, on hänellä oltava malleja, joihin hän vertaa kokemuksiaan ja joihin samaistua.⁴ Uskonnollinen kokeminen ei tapahdu ainoastaan mentaalisella tasolla vaan siihen liittyvät myös fyysiset muutokset ja tapahtumat. Ne eivät kuitenkaan ole uskonnollisia sinänsä vaan ne määritellään uskonnollisiksi, silloin kun ne tapahtuvat tilanteissa, jotka käsitetään uskonnolliksi.⁵

Uskonnollinen kokemus on syvälle juurtuneen tyytymättömyyden ja sen ratkaisun rajojen merkityksellistä ylittämistä, joka juontaa juurensa pyhän kokemukseen. Tästä johtuen uskonnollisten kokemusten loputon kirjo ei ole yllätys kenellekään. Kokemus on uskonnollinen silloin, kun tämä tyytymättömyys ja sen ratkaisun prosessi ymmärretään uskonnollisin termein.⁶

Monelle tutkijalle mystiikka, selittämättömyys ja transsendenttius eivät ole järjellä käsitettävissä, vaan puhtaasti emotionaalisia kokemuksia. Ralph W. Hoodin jaottelun mukaan uskonnollinen kokemus kytkeytyy niin traditioon kuin myös kokemustyyppiin, joka ei ole redusoitavissa kristilliseen perinteeseen ja jossa uskonnolliset ilmiöt tulee nähdä puhtaasti symbolisina.⁷ Uskonnollinen puhe nostaa esiin huomattavia ja affektiivisiä uskonnollisia merkityssisältöjä. Siten uskonnollinen kokemus ohjautuu niin

¹ James 1884, 189–190.

² Azari & Birnbacher 2004, 903.

³ Hood & al. 1996, 183–184.

⁴ Sundén 1959, 47.

⁵ Hood & al. 1996, 192–193.

⁶ Hood & al. 1996, 189. Käännös kirjoittajan.

⁷ Ks. Hood 1975 ja 1973.

henkilön syvälle rakentuneesta elämysrepertuaarista kuin kulttuurisesti ja uskonnollisesti ylläpidetyistä symbolirakenteista.¹

Erityisen ongelmallista on, jos uskonnollinen kokemus palautetaan johonkin, mikä itsessään on määrittelemätöntä ja tavoittamatonta. Tällöin kokemus palautuu ihmisen, kokijan, ulkopuoliseen todellisuuteen ja määrittyy ylikokemuksellisuudeksi. Käsitteellistämällä uskonnolliseksi katsomiaan emootioita ja kokemuksia tulee puhuja samalla analysoineeksi ne erottamalla nämä kokemukset ja emootiot ei-uskonnollisiksi luokiteltavista emootioista ja kokemuksista. Ajatuksen, jonka mukaan uskonnollista kokemusta ei voida saavuttaa muutoin kuin asettumalla kokijan asemaan, taustalla on käsitys kokemuksen sanoinkuvaamattomuudesta, jossa uskonnollinen kokemus määrittyy ylikokemukselliseksi ja määrittelemättömäksi. Tämänkaltainen ajattelu johtaa kuitenkin tutkimukselliseen umpikujaan, jossa kokemusta ei jyrkimmin esitettynä voida tutkia tai lähestyä tieteellisin työkaluin. Kokemusta tulee lähestyä ihmisen kautta, ei transsendentin voiman läsnäolon todistuksena, ja huomio kiinnittää niihin prosesseihin ja ilmiöihin, jotka ovat tunnistettavissa sekä siten kuvattavissa ja käsitteellistettävissä uskonnolliseksi luokiteltaviksi kokemuksiksi ja emootioiksi.²

Kriittisen huomion kokemuksen problematisoinnissa tekee uskontotieteen metodologisista kysymyksistä kirjoittanut Robert H. Sharf, jonka mukaan kokemusta ei ole mahdollista määritellä siten, että se olisi yleistettävissä ihmismaailman jakamattomaksi ilmiöksi, eikä sitä voida käsitteenä käyttää minkään tutkittavan ilmiön selityksenä. Kokemus käsitteenä on aivan liian epävakaa ja sopimuksenvarainen, jotta sillä olisi mitään asemaa tutkimuksessa. Hänen mukaansa uskonnontutkimuksen kohteena eivät tule olla tutkittavan kohteen sisäiset kokemukset. Tutkijat eivät itse asiassa ole tekemisissä näiden kokemusten kanssa suoraan, vaan uskonnollisten tekstien, narratiivien ja performanssien kanssa. Vaikka nämä representatiiviset tuotokset saattavat aika ajoin toimia todisteina fenomenologiselle kuvailulle, ei niitä kuitenkaan tule hyväksyä sellaisena. Sharfin mukaan mm. konstruktivistiseen koulukuntaan kuuluvat tutkijat eivät tee eroa kokemuksen ja kokemuksen representaation välille ja olettavat, että historialliset, lingvistiset ja sosiaaliset prosessit, jotka edeltävät kokemuksen narratiivista esittämistä, ovat identtisiä sen kanssa, mikä itse asiassa

¹ Holm 2008, 94–99.

² Haaparanta 2003, 279–280 ja Taves 2009.

laukaisee uskonnollisen kokemuksen. Siten nämä kokemuksen representaatiot mahdollistavat tieteellisen uskonnollisten kokemusten tutkimuksen tarjoamalla suoran yhteyden kokemukseen itseensä.¹

Sharf ei pyri kieltämään subjektin kokemusta vaan kiinnittämään huomion siihen, miten kokemuksen käsitettä käytetään uskonnollisessa tutkimuksessa. Hänen mukaansa on virhe lähestyä tekstuaalisia, taiteellisia tai rituaalisia uskonnollisia representaatioita jonakin muuna kuin mitä ne todellisuudessa ovat, kuin jonakin numeenisena sisäisenä todellisuutena. Kokemus, hetkessä läsnä olevana, voi olla sekä ilmeinen että tavoittamaton. Hänen mukaansa on muistettava, että kaikki yritykset määritellä ”uskonnollista kokemusta” sen representaatioiden kautta, ovat määrättyjä johtamaan umpikujaan, sillä epistemologinen varmuus kokemuksesta saavutetaan tällöin diskursiivisten merkityksenantojen kautta.² Sharfin kritiikki ohittaa kielen ja mielen suhteen problematiikan. Kokemuksen sanallistaminen ei ole irrallinen prosessi, vaan ”tekstuaaliset, taiteelliset tai rituaaliset representaatiot” ovat ihmismielen tuotteita kuten kielikin ja niin muodoin kokemusta määriteltessä pyrimme määrittelemään juuri näitä mielen representaatioita, emme välittämään kokemuksen todellisuutta tai tietoteoreettista varmuutta.

Tämänhetkisen näkemyksen mukaan ihmisellä on joitain perusemootioita, jotka ovat ihmisen evolutiivisen kehityksen tulos ja sellaisenaan eivät sisällä mitään kognitiivisia elementtejä. Kognitio sanana viittaa tiedollisiin ja tiedostamattomiin mielen prosesseihin, jolloin emootioiden voidaan vähimmäismääritelmän mukaan katsoa olevan ainakin kognitiivisesti välittyviä. Emootiot muodostavat oman kokonaisuutensa, jolla on rakenne ja säännöt, mutta joka toimii yhdessä kognitiivisten ja ei-kognitiivisten prosessien kanssa.³

Kokemuksen emootioiden ja niihin liittyvien merkitysisältöjen määrittelemisen uskonnollisiksi muodostaa oman ongelmakenttensä. Somaattisissa teorioissa kokemusten uskonnollisuudella on kognitiivisista prosesseista vapaa emotionaalinen ydin, jossa uskonnollisiksi mielletyt tuntemukset ja kokemukset aktivoituvat ulkoisten

¹ Sharf 1998, 94, 110–114.

² Sharf 1998, 94, 110–114.

³ Azari & Birnbacher 2004, 904–905.

tekijöiden vaikutuksesta. Kognitiivisten teorioiden mukaan uskonnolliset kokemukset sisältävät kausaalisen väitteen (usko), joka koskee anomaalisten ruumiillisten muutosten lähdeä (tunne). Kokija määrittelee kognitiivisesti ruumiillisesti kokemiensa tuntemusten kausaalisen selityksen.¹ Tutkija Ann Tavesin mukaan kokemuksen merkitys vaihtelee tulkinnallisen viitekehyksen mukaan ja jos kokemuksen tutkimus kohdistuu kokemuksiin, jotka mielletään uskonnollisiksi, tuntuvat myös uskonnolliset selitysmallit valtaavan sijaa muilta luonnollisemmilta selitysmalleilta. Emootiot ja kokemukset eivät kategorisesti määrity uskonnollisiksi. Samankaltaisia emootioita ja kokemuksia on mahdollista kokea myös ei-uskonnollisessa viitekehyksessä ja niin muodoin niillä ei ole mitään spesifiä uskonnollista ydintä.² Erityiset merkityssisällöt, joita annetaan kokemuksille ja emootioille määrittyvät kokijan olemassa oleviin ja omaksuttuihin uskomuksiin ja käytänteisiin perustuen. Käsitteiden verkko kytkeytyy tähän erityisyyteen sekä siihen, miten kokija asemoi itsensä kulloiseenkin kontekstiin.³

Kielen ja kokemuksen suhdetta tarkasteltaessa tulee kokemus käsittää kahtalaiseksi. Ensinnä kokemusten voidaan ajatella olevan ihmisen omaan elämään liittyviä tapahtumia ja tilanteita, jotka muodostavat yksilön ”historian” ja toisaalta kokemuksella voidaan tarkoittaa yksittäistä, tilannesidonnaista tapahtumaa tässä historiassa. Kognitiivisessa lingvistiikassa kielen käyttöön perustuvat mallit korostavat kielen perustumista kokemukseen. Tällä tarkoitetaan, että kaikki kielessä ja kielellisissä ilmauksissa lähtee aktuaalisista käyttötilanteista, joissa ihmiset kommunikoivat toistensa kanssa. Ihmisen kielelliset taidot – symbolisten yksiköiden järjestelmänä – perustuvat kumuloituneisiin kokemuksiin ihmisen koko elämän ajalta. Tämä kertynyt lingvistinen potentiaali muodostuu kognitiivisista representaatioista, jotka aktivoituvat perustuen aiempiin vastaaviin tai vastaavankaltaisiin kokemuksiin. Tämä lingvistinen käyttökokemus vahvistuu siten, että tietyt ilmaukset ja merkitykset sitoutuvat tiettyihin tilanteisiin toistuvassa käytössä ja spesifit tilanteet aktivoivat niihin sidoksissa olevan kielenkäyttömallin.⁴

¹ Azari & Birnbacher 2004, 906.

² Taves 2009, 86–87; 118–119.

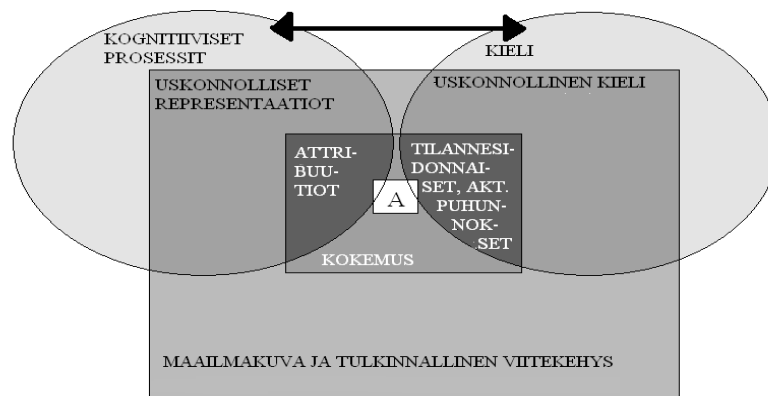
³ Taves 2009, 163–164. Tämän työn puitteissa ei ole mahdollista problematisoida tarkemmin kokemuksen tutkimisen problematiikkaa, vaan se tulee jättää tulevaisuuteen. Tarkemmin kokemusten ja emootioiden tutkimuksen problematiikasta ks. Taves 2009, 56–87.

⁴ Tomasello 2006, 439.

Vaikka uskonnolliset kokemukset ja emootiot käsitetään kognitiivisesti välittyviksi, ei sillä kuitenkaan tarkoiteta niiden muuttumista puhtaasti rationaaliseksi päättelyketjuiksi. Uskonnollinen kokemus operoi uskon alueella, toisin sanoen usko jättää kokemuksille ja emootioille liikkumavaraa siten, että attribuutioiden kognitiivisesti välittävät kausaaliset päättelyketjut eivät ole kokemuksen keskiössä, vaan kokijan oman esiymmärryksen ja tulkinnan kehykset määrittelevät kokemuksen luonteen. Kokemuksen määrittäminen uskonnolliseksi tai arkikokemukseksi riippuu kokijan maailmankuvasta: uskonnollinen ihminen on taipuvainen tulkitsemaan tapahtumia ja ilmiöitä uskonnollisessa viitekehyksessä.¹ Yhdistämällä kielen kokemuksellisen luonteen, spesifien kielenkäyttötapojen kytkeytymisen tiettyihin kokemuksellisesti toistuviin tilanteisiin ja uskonnollisen kokemuksen affektiivisen luonteen sekä uskonnollisen maailmankuvan muokkaaman esiymmärryksen ja tulkinnan mallit, hahmottuu eteemme kuva eräänlaisista päällekkäin risteävistä alueista, joiden keskiössä on ihminen kokemuksineen.

Kuva 6. Uskonnollisen kokemuksen, kielen ja maailmankuvan risteävyys²

(Kuviossa A=ihminen kokijana)



Kokemus attribuoituu uskonnolliseksi ihmisen tulkinnallisen viitekehyksen ja uskonnollisten representaatioiden motivoimana. Kokemukseen kytkeytyvät spesifit puheaktit, jotka ovat kumuloituen vahvistuneita aiempien spesifeiksi uskonnollisiksi kokemuksiksi miellettyjen kokemusten perusteella. Kognitiiviset prosessit ovat yhteydessä kieleen, jossa uskonnollisen kielen repertuaari ja uskonnolliset representaatiot ohjautuvat vuorovaikutteisessa prosessissa. Yksinkertaistaen voidaan

¹ Azari & Birnbacher 2004, 912 ja Taves 2009.

² Kuva kirjoittajan tekemä.

sanoa, että uskonnollisiksi mielletyt kokemusten ja emootioiden merkitykset nousevat mielen prosesseista ja ne saavat ilmiönsä kielen prosesseissa.

Merkitykset linkittyvät kokemuksiin erityisellä tavalla, jossa virta ei kulje vain yhteen suuntaan. Toistuvat käytänteet ja niihin liittyvät kielenkäytötavat vahvistavat välittämiään ja ylläpitämiään merkityssisältöjä, jotka puolestaan erottavat nämä erityiset tavat – polut – spesifin päämäärän tavoittamisen tarpeeseen ja sen täyttymykseen. Pyhäksi miellettyjen ilmiöiden attribuutiot ja kausaalinen selittäminen muodostavat affektiivisia merkityssisältöjä. Skemaattiset mallit ja representaatiot erityisestä tavasta olla yhteydessä erotetun ja rajatun 'pyhän' kanssa ovat polku – lähtökohta, matka ja päämäärä – tavoittaa tämä erotettu ja rajattu.¹

Kulttuurisesti jaettu kommunikaatio merkityssisältöineen vaatii sosiaalista vuorovaikutusta, tietojen ja taitojen jakamista koordinaatiota, yhteistyötä, roolien ottamista, sääntöjen yhdenmukaisuutta, mallintamista sekä opetusta. Merkitykset joita jaamme ja välitämme nousevat mieleemme tavanomaisista prosesseista, joilla ei ole mitään erityistä tai kategorisoitunutta uskonnollista sisältöä. Jakamamme kognitiivinen potentiaali saa kuitenkin erityispiirteensä elämämme varrella kumuloituen kertyvien kokemusten ja valitsemiemme kulttuuristen käytänteiden ohjaamina.² Kielelliset merkitykset sitoutuvat siis koko olemiseemme ihmisenä kieleemme ja itsemme rajaamassa maailmassa.

Merkitys ei ole yksiselitteinen vaan siinä yhdistyvät niin traditionaalisuus ja kielenkäytön kokemuksellisesti kumuloituneet ominaisuudet kuin ihmisen skemaattinen järjestelmä ja representaatioiden affektiiviset sisällöt. Merkitys muodostaa myös evolutiivisen maiseman, joka mahdollistaa loputtoman moninaisuuden. Ymmärtäminen ja selittäminen eivät muodosta vastakohtaisia pareja, vaan merkitysilmiöiden syvälliseen analyysiin tarvitaan molempia.

¹ Ks. Johnson 1987, 1991, 1993; Lakoff 1987, 1990; Talmy 1988 Onikki 1994; Anttonen 1996; Azari & Birnbacher 2004; Gibbs & Colston 2006 ja Taves 2009.

² Ks. myös Strauss & Quinn 1997, 187–188.

6. MAHDOLLISUUS JA SEN RAJAT

Tässä työssä on pyritty lähestymään rukouskieltä omana kielen todellisuusalueenaan, jonain sellaisena, joka noudattaa omia sääntöjään. Kantavana ajatuksena läpi työn on kulkenut kielen ja maailman sekä ihmisen kokemuksen välinen suhde, se miten ihmisen kokemus maailmasta ja hänen kognitiivinen kapasiteettinsa kietoutuvat yhteen muodostaen monimutkaisen representatiivisen verkon, jossa merkitykset välittyvät yksilöiltä toisille mutkikkaan prosessin kautta. Rukouskielellä ei ole yhtä funktiota, johon se olisi redusoitavissa vaan kyse on ennemminkin prosessista, jossa ihminen määrittelee ne rajat, joiden sisällä ja, joita ylittäen hän rakentaa käsitystään asemastaan tässä todellisuudessa. Keskeistä tässä prosessissa on käsitys ihmisen ja Jumalan toimijuuteen linkittyvästä erosta, joka säätelee uskonnollisia representaatioita ja josta on löydettävissä ilmentymiä rukouskielen rakenteista ja sen välittämistä ja kantamista merkityksistä. Vaikka aineistoni kontekstualisoituu helluntailaisuuteen, ei se kerro vain tietyn uskonnollisen liikkeen ylläpitämistä ja välittämistä merkityssisällöistä, vaan kohdistuessani analyysin kielellisten rakenteiden paljastamiin, ihmiselle ominaisiin, kognitiivisiin rakenteisiin, saatoin tutkia uskonnon ylikulttuurisia piirteitä. Kognitioon ja kielen ilmiöihin kohdistuva selittäminen ei toimi ilman tutkimuskohteen ymmärtämistä, sillä ihmismaailman ilmiöt eivät tapahdu irrallaan ympäröivästä todellisuudesta, sen historiallisista ja kulttuurisista erityispiirteistä.

Aineistoni keruun aikana karismaattinen Hengen Uudistus saapui Suomeen. Helluntailaisyhteisöjen reaktio tähän, jopa anarkistiseksiin kutsuttuun, liikehdintään tarjoaa mielenkiintoisen peilauspinnan tutkimukselle. Kohdatessaan uusia, mutta ei välttämättä kovinkaan radikaaleja ajatuksia, yhteisöt joutuivat uudelleen määrittelemään uskonnollista elämäänsä. Turun Helluntaiseurakunta eteni uudistuksen aallonharjalla ja onnistui kasvattamaan jäsenmääräänsä huomattavasti Siion-seurakunnan linnoittautuessa poteroihinsa. Seuraukset olivat ennustettavissa ja Siion-seurakunnan toiminta hiipui vuosien saatossa miltei olemattomiin. Mielenkiintoista uudistusliikkeessä on tämän työn kannalta juuri näiden rajojen uudelleen määrittely ja omien konventioihin perustuvien mallien haastaminen sekä tämän haasteen motivoima kehittyminen. Vaikutukset eivät tämän työn perusteella ulottuneet perustavien uskonnollisten representaatioiden tasolle, vaan jäivät käytänteisiin. Teetupatoiminta,

nuorisoherätykset ja kohtikäyvä käännytystyö 1970-luvun puolessa välissä olivat seurauksia Hengen Uudistuksen ja yhteiskunnassa tapahtuneiden murrosten vaikutuksista.

Kognitiivinen näkökulma syventää ymmärrystä ja kontekstualisointi sitouttaa ihmisen kognitiivisena toimijana maailmaan. Kognitiivisuutta ymmärtämään pyrkivän tutkijan on ymmärrettävä sitä ympäristöä, jossa tutkittavat ilmiöt tapahtuvat. Oleellista on huomata ne mahdolliset pisteet, joissa vanhat konventiot kohtaavat uudet tavat sekä tunnistaa tämän kohtaamisen mahdolliset seurannaisvaikutukset. Näkemykseni mukaisesti Turun Helluntaiseurakunnan jäsenmäärän kasvu oli suhteessa uudistuksen synnyttämään ja aiempaa aktiivisempaan uskonjulistus- ja käännytystyöhön. Nämä ovat kuitenkin vielä tässä mittakaavassa spekulatioita, mutta antanevat suuntaviivoja mahdolliselle tarkemmalle tutkimukselle. Jatkotutkimusta ajatellen, juuri tästä murroskauden vaikutusten selvittämisestä aukeaa mielenkiintoinen polku. Yhteiskunnallisen aktivismin nousu ja siihen linkittyvä Hengen Uudistus avasivat mahdollisuuksia uudenkaltaisille uskonnollisuuden ilmaisuille. Mielenkiintoinen väylä aukeaa myös pohdinnoista, miten uskonnolliset yhteisöt reagoivat muutokseen ja minkälaiset reagoinnin tavat osoittautuvat tehokkaiksi ja hedelmällisiksi. Tätä kysymyksenasettelua olisi hyvä pohtia tarkemmin tulevaisuudessa, myös suhteessa muihin yhteiskunnallisiin ja globaaleihin murroksiin.

Helluntailaisuuden opinkappaleista on luettavissa halu palata alkuseurakunnan opilliseen puhtauteen, jonka voidaan ajatella olevan suhteellisen normatiivinen pyrkimys herätyskristillisyydessä. Helluntailaisuus ei ole vapaa siitä vuosisataisesta painolastista, jota kristinuskon kantaa mukanaan. Käsitykset ajasta, ihmisen ja Jumalan suhteesta, historian kulusta sekä Jumalan roolista kaiken *primus motorina* ovat juonteita jostain paljon syvemmästä ja kauaskantoisemmasta kuin vain helluntailaisuuden alkuhetkistä tai opin muotoutumisesta 1920-luvulla. Dispensionalistinen historiantulkinta sekä helluntailaisuudessa voimakkaasti korostuva näkemys ihmisen jatkuvasta jumalyhteydestä (lopun odotus yhteydessä Kristukseen) korostaa rajanvetoa ihmisen ajallisuuden ja Jumalan ajattomuuden välillä. Ajallisuuden–ajattomuuden teema sekä spatiaalisen tason eroavaisuudet suhteessa rukouspuheessa esiintyviin toimijoihin (ihminen – Jumala) muodostavat kiehtovan lähtökohdan suhteessa kysymyksenasetteluihin toimijoiden ontologiasta, joka toimii erottamisen ja rajanvedon

merkitsijänä rukouspuheessa. Raja 'pyhän' – Jumalan – ja ihmisen välillä on ehdoton. Pyhyyteen liittyvät konnotaatiot korostavat sen erityisyyttä, vaarallisuutta ja/tai erilaisuutta suhteessa ihmiseen. Käsitteet yliluonnollisista toimijoista, niiden ontologiasta sekä niistä rajoitteista, jotka määrittelevät ihmisen suhdetta transsendenttiin, 'pyhään', ovat fundamentaalisia uskonnollisia representaatioita, jotka perustuvat ihmisen kognitiiviseen kapasiteettiin ja, jotka ovat ylikulttuurisia. Aineistoni perusteella varsinaista eroa kielen/rukouksen rakenteiden ja sisällön tasolla ei ole kuultavissa, tutustutaan sitten Turun Helluntaiseurakunnan tai Siion-seurakunnan rukouspuheeseen, mistä voimme päätellä, että ne uskonnolliset representaatiot, jotka vaikuttavat rukouspuheen taustalla, ovat jotain hyvin perustavanlaatuisia ja muodostavat suhteellisen muuttumattoman sekä kiinteän ytimen.

Ihmisen ymmärtäminen kognitiivisena olentona, jonka toiminta perustuu mielen prosesseille, on hedelmällinen lähtökohta. Kokemus maailmasta ei ole vain välitön ja aistimellinen, vaan se saa merkityksensä monimutkaisissa kognitiivisissa prosesseissa. Merkitys on sen suhteen nimittäjä, joka liitetään asiantiloihin/olentoihin ja ihmisen representaatioihin niistä. Tällöin 'pyhä' ei ole sen olennon ominaisuus, johon sillä viitataan, vaan se on suhteen nimittäjä. 'Pyhä' erotetaan ja uudelleen liitetään ihmisen käsitteelliseen kenttään prosessissa, joka tässä työssä on rukous. Rukousta voimakkaimmin määrittelevä tekijä on ihmisen käsitys Jumalan ontologiasta. Jumalan transsendentit ja onnipotentit piirteet erottavat ihmisen ja Jumalan toisistaan. Jumala on siis jotain sellaista, jota ei voida lähestyä kuten muita mahdollisia toimijoita. Ajattomuus, kyky nähdä muiden toimijoiden ajatukset ja intentiot, kyky tietää kaikki jo ennen kuin se on tapahtunut ja kyky vaikuttaa maailmaan vallitsevien luonnonlakien vastaisesti, tekevät Jumalasta perusteiltaan erilaisen toimijan kuin ihmisestä. Nämä ylläpidetyt jumalarepresentaatiot määrittävät käsityksiä vuorovaikutuksen mahdollisuuksista ja säännöistä ja irrottavat 'pyhän' rajan toiselle puolelle.

Jos jumalarepresentaatiot korostaisivat vain ja ainoastaan näitä intuitionvastaisia piirteitä, ei ihmisellä olisi mitään mahdollisuuksia olla vuorovaikutuksessa tämänkaltaisen superagentin kanssa. Jumalarepresentaatiot sisältävät näiden intuitionvastaisten piirteiden lisäksi paljon ainesta, joka korostaa Jumalan ihmisenkaltaisuutta. Tämä intuitiiviseksi kutsuttu aines luo pohjan, jonka päälle intuitionvastaiset piirteet liitetään ja muodostaa samalla takaportin, jonka kautta ihmisen

on mahdollista lähestyä transsendenttia, 'pyhää', Jumalaa. Rukouksessa Jumala saa useita fyysisiä piirteitä, jotka vastaavat ihmisen omia käsityksiä sijoittumisesta paikkaan ja tilaan. Jumala näkee, Hänellä on kasvot, Hänen eteensä voi tulla, Hän koskettaa jne., toisin sanoen Hänet käsitetään hyvin ihmisenkaltaiseksi. Käsitys Jumalan ihmisenkaltaisuudesta mahdollistaa vuorovaikutuksen rukouksessa ja selittää rukousvuorovaikutuksen perustumisen ihmistenvälisen vuorovaikutuksen mallille. Nämä käsitykset pohjautuvat ihmisen omalle kokemukselle suhteessa spatiaaliseen, sosiaaliseen, kulttuuriseen ja temporaaliseen tasoon. Tämä skeemojen ohjaama representaatio rukousvuorovaikutuksen toimijoista operoi sellaisella käsitteellisellä tasolla, joka liitetään kokonaisvaltaisesti kuvaamme ihmisyydestä. Ihminen on lähtökohta, johon suhteutetaan muiden toimijoiden samankaltaisuus ja erilaisuus.

Rukoilijat puhuvat Jumalalle osittain niiden sääntöjen puitteissa, jotka pohjautuvat heidän kokemuksellisesti muokkautuneisiin käsityksiinsä ihmistenvälisestä kommunikaatiosta. Ihmisen ja Jumalan välinen kommunikaatio on kuitenkin rajoitettua suhteessa ihmisen ylläpitämiin käsitteellistykseen Jumalan ontologiasta. Jumalan olemus ja siihen liittyvä toimijuus määrittelevät kommunikaation tapahtuvaksi rukouksessa. Rukous on ihmisen puhetta Jumalalle. Sillä on totuusarvo suhteessa mahdollisuuteen ja se on uskoa oletettujen toimijoiden samankaltaisuuteen. Rukouspuhe on spesifi kielen alue, jossa ihmisen kognitiiviset käsitteellistykset näkyvät aina rakenteiden tasolta merkityksiin asti.

Rukous voidaan mieltää rituaaliseksi puheeksi, mutta se ei ole sitä yksinomaan. Rukouksen rakenne on tietyn ehdoin liturginen, se edellyttää tiettyjen premissien täyttymistä ja sen yhtenä funktiona on vaikuttaa vallitseviin asiantiloihin. Tämä ei kuitenkaan ole koko kuva. Rukousta on hedelmällisempää ajatella aktiivisena rajanvetona, joka rakentaa rukoilijan kuvaa niin itsestään kuin maailmasta sekä niiden välisestä suhteesta. Rukouksessa attribuoidaan tapahtumien (menneiden, nykyisten ja tulevien) kausaaliselityksiä tavalla, joka tukee rukoilijan uskonnollista maailmankuvaa. Rukouksessa välittyvät affektiiviset merkityssisällöt sitouttavat rukoilijat voimakkaasti polulle, jossa lähtökohdat ja päämäärät sekä keinot päämäärien saavuttamiseksi muodostavat eheän kokonaisuuden.

Rukouksen rituaalisuus muodostaa ongelman, jota tulee lähestyä laajemmalla otannalla tulevaisuudessa. Rukouksen yhtenä funktiona on todella pyrkimys saavuttaa jokin päämäärä. Tämä ajatus on ohjannut aiempaa tutkimusta voimakkaasti, mutta informatiivisempaa olisi tulevaisuudessa lähestyä rukousta pluralistisemmasta näkökulmasta. Rukous rajanvetona, maailmaa rakentavana ja selittävänä toimintana yhdistettynä ajatukseen rukouksesta päämäärien saavuttamisen keinona olisi kiinnostavampi lähtökohta. Rukouksen rituaalisuutta tulisikin lähestyä funktionalististen päämääräsuuntautuneen selittämisen sijasta myös mahdollisuutena ja tapana muodostaa turvallinen yhteys 'pyhään', erotettuun.

Kielen ja mielen suhde on yhä edelleen ongelmallinen ja vaatii tulevaisuudessa vielä runsaasti niin empiiristä kuin teoreettista tutkimusta. Jos ajattelemme Austinin kuvausta ilmausten performatiivisuudesta, voimme nähdä yhtymäkohdan kognitiivisen lingvistiikan semanttisesti suuntautuneeseen tutkimushaaraan. Performatiivisissa puheakteissa puhunnosten toiminnan vahvistamiseen liittyvät ilmaukset merkityksellistävät toiminnan syvemmällä tasolla. Ilmaus irrotettuna tilanteesta ja siihen liittyvästä kokemuksesta kadottaa merkityksensä. Nämä kokemukselliset ja vahvistavat merkityksenantoprosessit muodostavat puhunnosten ytimen, sen, mitä todellisuudessa sanomme. Jotta voimme välittää näitä merkityksiä, on meidän uskottava muiden samankaltaisuuteen ja heidän kykyynsä tunnistaa, Wittgensteiniin viitaten, ne kielipelit, joita pelaamme. Merkitys on nimike sille suhteelle, joka muodostetaan mielen ja kohteen välille, kuten Heikki Kirjavainen ja Veikko Anttonen ovat tutkimuksissaan todenneet. Merkitys ei siis sinällään ole kohteen ominaisuus ja kuten Wittgensteinkin toteaa, on merkityksen oltava maailman ulkopuolella, millä hän tarkoittaa merkityksen olevan viittaussuhde maailmassa oleviin asioihin tai asiantiloihin. Siten ilmausten irrottaminen aktuaalisesta käyttöympäristöstään ja siitä kokemuksesta, joka niihin linkittyy, ei kuljeta tutkimusta eteenpäin.

Merkitysten ymmärtämisen edellytyksenä ei kuitenkaan ole omakohtainen kokemus, vaan ennemminkin mahdollisuuden tunnustaminen. Tutkijan ei ole tarvetta saavuttaa aistimellista kokemusta saavuttaakseen ymmärryksen, hänen on vain yksinkertaisesti tunnustettava tiettyjen uskomuksellisten väitteiden ja niihin perustuvien ilmausten totuusarvo tutkimuskohteelleen. Ilmaukset ovat tosia (ja siten täyttävät Wittgensteinin määritelmän, siitä mistä voimme puhua) suhteessa mahdollisiin maailmoihin. Subjektin

kielellistetty maailma rajautuu kieleen, mutta sen merkitykset eivät ole muille tavoittamattomia, huolimatta kielen kokemuksellisesta ja kontekstisidonnaisesta luonteesta.

Kieli ei vain välitä merkityksiä vaan se myös muokkautuu suhteessa ympäristöönsä, se on historiallisesti ja kulttuurisesti sidoksellista, mutta autonomista. Uskonnolla ei ole mitään erityisoikeutta representaatioihin, vaan käytämme samoja ajattelun malleja ja käsitteitä arkipäivässämme. Ihmisen mieli on rakentunut havaitsemaan ts. ohjaamaan havaintoa, tietyllä spesifillä ja ihmiselle ominaisella tavalla. Pyrkimyksemme kommunikaatioon ja vuorovaikutukseen kytkeytyy myös kykyymme mallintaa voima- ja valtasuhteita, ts. toiminallisuutta. Irtikykytyneen kognitiomme avulla pystymme hahmottamaan ja mieltämään myös välittömän aistihavainnon ulkopuolella olevia asioita, mutta sovellamme tottumuksellisesti niihin samoja kognitiivisia malleja kuin aistimellisissa ja aktuaalisissa tilanteissa.

Rukouspuheen kantamat merkitykset kietoutuvat kognitiiviseen kapasiteettiimme, siihen, miten havainnoimme, käsitteellistämme ja koemme ympäröivän todellisuuden. Rukous oikeuttaa itse itsensä vetoamalla superagentin ontologiaan ja sen mahdollistamaan rajattomaan ja loppuunsaattavaan toiminnallisuuteen. Ihmismieli, maailma ja kieli muodostavat vuorovaikutteisen ja monikerroksellisen verkon. Ihmisen luontainen pyrkimys olla vuorovaikutuksessa ympäristönsä kanssa ja korostunut kommunikatiivisuus ohjaavat havainnon lisäksi myös toimintaa. Kommunikaatiooletukset vaativat kohteeseen samankaltaisin psykososiaalisin ominaisuuksin varustetun olennon, jolloin jumalarepresentaatioihin liitetään ihmisenkaltaisia piirteitä. Nämä piirteet liittävät Jumalan, 'pyhän', ihmisen kokemusmaailman piiriin, vaikka Jumala yliluonnollisena ja kaikkivoipana toimijana on erotettu siitä pyhäksi kategorisoimalla. Ihminen tarvitsee Jumalaa rukouksessa, sillä Jumalan ”voima” ja ”mahti” mahdollistavat rukouksessa asetettujen toiveiden loppuunsaattamisen. Jumalan toimijuus on ihmisen toimijuutta voimakkaampaa.

Kielen rakenteet korreloivat mielen rakenteiden kanssa. Tämä lause ei tarkoita niiden vastaavan toisiaan kaikilla tasoilla. Kielen ja mielen suhteen ymmärtäminen vaatii runsaasti empiiristä ja teoreettista jatkotutkimusta, joka lähtökohdiltaan tulee olla monitieteellistä. Tämän tutkielman rukousanalyysissä olen pyrkinyt näyttämään

valitsemani metodologisen ratkaisun validiteetin suhteessa ihmisen uskonnolliseksi luokiteltavaan toimintaan tutkimuksessa. Metodologisena ratkaisuna kognitiivisen lingvistiikan ja uskontieteen yhdistäminen mahdollistaa uutta tietoa tuottavan lähestymisen, ei vain rukouksen, vaan ihmisen uskonnollisuuden tutkimukseen. Tutkimuksen lähtökohtana on ihminen kielellisenä ja mielellisenä olentona, ei uskonto sinällään. Havainnoimme ja käsitteellistämme maailmaa kognitiomme ohjaamina, mutta kognitiomme muokkautuu vuorovaikutuksessa maailman kanssa. Tämän kahteen suuntaan kulkevan virran ymmärtäminen on edellytys tutkimukselle. Samalla tavalla kieli ja mieli ovat sidoksissa toisiinsa ja samalla tavalla kulttuuriset ilmauksemme ohjautuvat kognitiostamme ja ohjaavat kognitiotamme. Informaatio muokkaa meitä ja me muokkaamme välittämäämme informaatiota. Juuri näistä syistä johtuen tulee lingvististen rakenteiden tutkimusta suhteessa ihmisen uskonnollisuuden ilmenemiseen tutkia. Vaikka ajattelumme ei kaikilta osiltaan ole kielellistä, kuitenkin suuri osa kommunikaatiostamme perustuu kielessä välitettäviin merkityksiin. Eleet, diskursiiviset ratkaisut ja foneettiset erityispiirteet tukevat kielellisen ilmiön saaneiden merkitysten välittymistä. Ihminen on kommunikaatioon – merkitysten välittämiseen – myötäsyntyisesti ohjautuva olento. Me puhumme eron itsen ja muiden välille ja tällä puheella rakennamme niin maailmaa kuin itseämme.

Olen vasta löytämäni polun alussa, mutta jo tässä vaiheessa on selvää, että lingvistiset kielen rakenteisiin ja merkityssisältöihin kohdistuvat analyysit auttavat tutkijaa nostamaan esiin perustavia uskonnollisia representaatioita. Skemaattiset rakenteet ohjaavat havaintojamme ja representaatioiden muodostusta. Ihminen on enemmän kuin kognitionsa, historiansa tai kulttuurinsa summa, voidaan jopa sanoa, että ihminen itsessään on eräänlainen evolutiivinen maisema. Jatkotutkimuksessa huomio tulisikin erityisesti kiinnittää teorioiden ja metodologisten ratkaisujen interaktionistiseen yhdistämiseen siten, että tämän maiseman huiput ja virrat tulisivat kuvatuksi mahdollisimman tarkasti ja monipuolisesti. Rukouskielen tutkimus vaatii tulevaisuudessa laajempien aineistojen lisäksi myös rukouskielessä välittyvien merkitysten tarkempaa erittelyä, sillä toimijuus on vain yksi monista erottavista ja maailmaa rakentavista tekijöistä. Rukous ei vain kerro ihmisen uskonnollisista ylikulttuurista merkityksenannoista ja niiden rakenteista, vaan se kertoo ihmisen tavasta käsitteellistää maailmaa, jossa hän elää.

LÄHTEET

LÄHDEAINEISTO

Turun yliopiston folkloristiikan ja uskontotieteen äänitearkiston tallenteet

Turun Siion-seurakunnan kokousten rukouspuheet:

- TKU/A/73/167 Herätyskokous Turun Siion-seurakunnassa, 21.10.1973.
Kerääjä Kari Virtanen.
- TKU/A/73/164 Herätyskokous Turun Siion-seurakunnassa, 13.11.1973.
Kerääjä Stig Söderholm.
- TKU/A/73/168 Herätyskokous Turun Siion-seurakunnassa, 13.11.1973.
Kerääjä Stig Söderholm.

Turun Helluntaiseurakunnan kokousten rukouspuheet:

- TKU/A/74/25 Evankelioimiskokous Turun Helluntaiseurakunnassa,
2.3.1974.
Kerääjä Nina Lepokorpi
- TKU/A/74/26 Evankelioimiskokous Turun Helluntaiseurakunnassa,
3.3.1974.
Kerääjä Nina Lepokorpi
- TKU/A/74/27 Evankelioimiskokous Turun Helluntaiseurakunnassa,
3.3.1974.
Kerääjä Nina Lepokorpi
- TKU/A/74/28 Sanantutkiskelu- ja rukouskokous Turun
Helluntaiseurakunnassa, 8.3.1974.
Kerääjä Nina Lepokorpi
- TKU/A/74/29 Evankelioimiskokous Turun Helluntaiseurakunnassa.
Kerääjä Nina Lepokorpi
- TKU/A/74/30 Evankelioimiskokous Turun Helluntaiseurakunnassa.
Kerääjä Nina Lepokorpi
- TKU/A/74/32 Kastekokous Turun Helluntaiseurakunnassa, 9.6.1974.
Kerääjä Stig Söderholm
- TKU/A/74/33 Kastekokous Turun Helluntaiseurakunnassa, 9.6.1974.
Kerääjä Stig Söderholm
- TKU/A/74/34 Päiväkokous Turun Helluntaiseurakunnassa, 14.7.1974.
Kerääjä Stig Söderholm
- TKU/A/74/35 Evankelioimiskokous Turun Helluntaiseurakunnassa,
21.7.1974.
Kerääjä Stig Söderholm
- TKU/A/74/36 Herätyskokous Turun Helluntaiseurakunnassa, 21.7.1974.
Kerääjä Stig Söderholm
- TKU/A/74/43 Kastekokous Turun Helluntaiseurakunnassa, 13.10.1974.
Kerääjä Stig Söderholm
- TKU/A/74/44 Evankelioimiskokous Turun Helluntaiseurakunnassa,
20.10.1974.
Kerääjä Stig Söderholm

Helluntailiikkeen paikallista historiaa kartoittava aineisto

- TKU/A/09/22 Turun Helluntaiseurakunnan johtavan pastorin Taisto Toivo-
lan haastattelu 1.4.2009.
Kerääjä Anna Nurminen.

Elektroninen lähdeaineisto

Turun Helluntaiseurakunnan kotisivut

Seurakunta [online] sivustolla: <http://www.turunhelluntaisrk.fi/seurakunta>, [viitattu 6.2.2009].

Ydintehtävä ja näky [online] sivustolla: <http://www.turunhelluntaisrk.fi/tehtava>, [viitattu 6.2.2009].

Opin pääkohdat [online] sivustolla: <http://www.turunhelluntaisrk.fi/oppi>, [viitattu 6.2.2009].

Historia [online] sivustolla: <http://www.turunhelluntaisrk.fi/historia>, [viitattu 6.2.2009].

TUTKIMUSKIRJALLISUUS

Adam, Barbara

1995 *Timewatch. The Social Analysis of Time*. Cambridge: Polity Press.

Ahonen, Lauri K.

1994 *Suomen Helluntaiherätyksen historia*. Helsinki: Gummerus.

Ahonen, Risto A.

2003 Karismaattinen ja evankelikaalinen hengellisyys. Teoksessa *Spiritualiteetin käsikirja*, S. Häyrynen, H. Kotila, O. Vatanen (toim.), 129–150. Ilmestynyt sarjassa *Theologica Practica*. Helsinki: Kirjapaja.

Alasuutari, Pertti

2001 *Laadullinen tutkimus*. 3. uudistettu painos. Tampere: Vastapaino.

Anderson, Allan

2004 *An Introduction to Pentecostalism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Anttonen, Veikko

1996 *Ihmisen ja maan rajat. 'Pyhä' kulttuurisena kategoriana*. Helsinki: SKS.

2007 Thinking Religious Cognition: The Eliadean Notion of the Sacred in the Light of the Legacy of Uno Harva. : *Temenos. Nordic Journal of Comparative Religion*. Vol. 43–1, 53–73.

Atkinson, J. Maxwell & John Heritage

1987 *Structures of Social Action: Studies in Conversation Analysis*. Cambridge: Cambridge University Press.

Atran, Scott & Ara Norenzayan

2004 Religion's evolutionary landscape. Counterintuition, commitment, compassion, communion. [online] *Behavioral and Brain Sciences*. Vol.27:6, 713–770. Saatavana [www-muodossa: http://www.psych.ubc.ca/~ara/Manuscripts/AtranNorenzayanBBS.pdf](http://www.psych.ubc.ca/~ara/Manuscripts/AtranNorenzayanBBS.pdf).

Augustinus

1981(396) *Tunnustukset*. Alkuteos: *Confessiones*. Latinasta suomentanut O. Lakka. (1947) Suomennoksen tarkistanut Y-O. Lakka. Helsinki: SLEY-kirjat.

Austin J.L

1979 Other Minds (Reprinted from Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volume xx (1946)) [online] *Philosophical Papers*. J. L. Austin, J. O. Urmson, and G. J. Warnock. 76–116. Oxford: Oxford Uni-

versity Press. Saatavana [http://dx.doi.org/10.1093/019283021X.001.0001](http://www.muodossa: http://dx.doi.org/10.1093/019283021X.001.0001)>.

Austin, J. L. & J. O. Urmson & Marina Sbisa

1975 *How to Do Things with words*. Harvard University Press, [online]. Saatavana <http://www.muodossa: http://www.questia.com/PM.qst?a=o&d=649296>.

Azari, Nina P. & Dieter Birnbacher

2004 The Role of Cognition and Feeling in Religious Experience. [online] *Zygon*, Vol. 39, no. 4, 901–917. Saatavana <http://www.muodossa: http://www3.interscience.wiley.com/journal>.

Barrett, Justin L.

2002 Dumb Gods, Petitionary Prayer and the Cognitive Science of Religion. Teoksessa *Current Approaches in the Cognitive Science of Religion*, I. Pyysiäinen & V. Anttonen (eds), 93–109. New York: Continuum.

Bebbington, D. W.

2000 Evankelikalismi. Teoksessa *Modernin Teologian Ensyklopedia*, A. E. McGarth (ed.), 164–170. Suomenkielisen laitoksen toimituskunta: P. Annala, P. Järveläinen, A. Saarelma. Alkuperäisteoksesta *The Blackwell Encyclopedia of Modern Christian Thought* (1993) suomentaneet: S. Norja & K. Sammalkorpi-Soini, kielenhuolto: A. Huhtala. Helsinki: Kirjapaja.

Bergmann, Werner

1992 The Problem of Time in Sociology. An overview of the literature on the state of theory and research on the ‘Sociology of Time’, 1900–82. Saksasta englanniksi kääntänyt Belinda Cooper. [online] *Time & Society*, Sage (London, Newbury Park and New Delhi), 1(1)/ 1992, 81–134. Saatavana http://www.muodossa: www.md3.csa.com/ids70/browse_archive.php?.

Boyer, Pascal

1994 *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.

2001 *Religion explained. The evolutionary origins of religious thought*. New York: Basic Books.

2007 *Ja ihminen loi jumalat. Miten uskonto selitetään*. Alkuteoksesta *Et l’homme créa les dieux. Comment expliquer la religion* (2001) suomentanut Tiina Arppe. Helsinki: WSOY.

Brattico, Pauli

2008 *Biolingvistiikka. Johdatus kielen biologiaan, evoluutioon ja kognitiivisiin perusteisiin*. Helsinki: Gaudeamus.

Chomsky, Noah

1975 *Reflections on Language*. New York: Pantheon.

1980 *Rules and Representations*. New York: Columbia University Press.

Cobley, P.

2006 Saussure: Theory of the Sign. [online] *Encyclopedia of Language & Linguistics*, 757–768. Saatavana <http://www.muodossa: Elsevier: http://ezproxy.utu.fi:2062/science?>.

Croft, William & Alan Cruse

2004 *Cognitive Linguistics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Draak, Christine den & Joep de Hart & Jaques Janssen

1990 A Content Analysis of the Praying Practices of Dutch Youth. : *Journal for the Scientific Study of Religion*, [online] Vol. 29, Issue 1, 99–108. Saatavana www – muodossa: <http://ezproxy.utu.fi:2303>. ISSN 0021- 8294.

Durkheim, Émile

1980(1912) *Uskontoelämän alkeismuodot: australialainen toteemijärjestelmä.* (Les formes élémentaires de la vie religieuse.) Suom. Seppo Randell. Helsinki: Tammi.

Erickson, Millard J.

2000 Evankelikalismi Yhdysvalloissa. Teoksessa *Modernin Teologian Ensyklopedia*, A. E. McGarth (ed.), 171-177. Suomenkielisen laitoksen toimituskunta: P. Annala, P. Järveläinen, A. Saarelma. Alkuperäisteoksesta *The Blackwell Encyclopedia of Modern Christian Thought* (1993) suomentaaneet: S. Norja & K. Sammalkorpi-Soini, kielenhuolto: A. Huhtala. Helsinki: Kirjapaja.

Geeraerts, Dirk

2006 Introduction: A rough guide to Cognitive Linguistics. Teoksessa: *Cognitive Linguistics: Basic Readings*. Dirk Geeraerts (ed.), 1–28. Berlin: Mouton de Gruyter.

Gibbs, Raymond W.

1996 What’s cognitive about cognitive linguistics? Teoksessa: *Cognitive Linguistics in the Redwoods. The Expansion of a New Paradigm in Linguistics*, Eugene H. Casad (ed.), 27–53. Berlin – New York: Mouton de Gruyter.

Gibbs, Raymond W. & Herbert L. Colston

2006 The Cognitive psychological reality of image schemas and their transformations. Teoksessa: *Cognitive Linguistics: Basic Readings*. Dirk Geeraerts (ed.), 239–268.

Guthrie, Stewart

2001 Why Gods? A Cognitive Theory. Teoksessa *Religion in Mind: Cognitive Perspectives On Religious Belief, Ritual, and Experience*, J. Andressen (ed.), 94–111. Cambridge: Cambridge University Press.

Györi, Gabor

2002 Semantic Change and Cognition. : *Cognitive Linguistics*, Vol. 13–2, 123–166.

Haaparanta, Leila

2003 Uskonnollinen kokemus. Teoksessa *Uskonnonfilosofia*, T. Helenius, T. Koistinen & S. Pihlström (toim.), 268–290. Helsinki: WSOY.

Heino, Harri

1995 Suomalaisten Jumala. Teoksessa *Jumalan kasvot. Jumala ihmisen todellisuudessa*, R. A. Ahonen & H.-O. Kvist (toim.), 196–210. Kirkon tutkimuskeskus, sarja A, Nro. 64. Tampere: KTK.

Hirsjärvi, Sirkka & Helena Hurme

1979 *Teemahaastattelu*. Helsinki: Gaudeamus.

Holahan, Charles J. & Rudolf H. Moos

- 1987 Personal and Contextual Determinants of Coping Strategies. : *Journal of Personality and Social Psychology*, [online] Vol. 52(5), 946–955. Saatavana www-muodossa: <http://ezproxy.utu.fi:2382/gw2/ovidweb.cgi>.

Holm, Nils G.

- 1976 *Tungotal och andedop. En religionpsykologisk undersökning av glossolali hos finlandsvenska pingstväänner*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, Psychologia religionum 5.
- 2008 Helighet och religiös erfarenhet. Teoksessa *Pyhä. Raja, kielto ja arvo kansanomaisessa uskonnossa*, Tiina Mahlamäki, Ilkka Pyysiäinen ja Teemu Taira (toim.), 90–101. Helsinki: SKS.

Hood, Ralph W. Jr. & Bernard Spilka & Bruce Hunsberger & Richard Gorsuch

- 1996 *The Psychology of Religion: An Empirical Approach, 2nd ed.* New York: Guilford.

Hood, Ralph W. Jr.

- 1973 Religious Orientation and the Experience of Transcendence. *Journal for the Scientific Study of Religion*. 12(4), 441–448. Saatavana www-muodossa: <http://ezproxy.utu.fi>.
- 1975 The Construction and Preliminary Validation of a Measure of Reported Mystical Experience. *Journal for the Scientific Study of Religion*. 14(1), 29–41. Saatavana www-muodossa: <http://ezproxy.utu.fi>.

Hovi, Tuija

- 2007 *Usko ja kerronta. Arkitodellisuuden narratiivinen rakentuminen uskonliikkeessä*. Sarja C – osa 254. Scripta Lingua Fennica Edita. Turku: Turun yliopiston julkaisuja – Annales Universitatis Turkuensis.

Huuhtanen, Päivi

- 1989 Rukous luterilaisessa kirkossa. Teoksessa *Rukouksen kirja: Suomalaisen rukouselämän perinteestä luterilaisessa, katolisessa ja ortodoksisessa kirkossa*, A–M. Raittila (toim.), 17–86. Helsinki: WSOY.

Häkkinen, Kaisa

- 2001(1994) *Kielitieteen perusteet*. Tietolipas 133, 5. painos. Helsinki: SKS.

Itkonen Esa

- 2001(1997) *Maailman kielten erilaisuus ja samuus*. Yleisen kielitieteen laitoksen julkaisuja 4. 2. uudistettu ja laajennettu painos. Turku: Turun yliopisto.
- 1994 Universaalikieliopin kognitiiviset juuret. *Virittäjä*. 179–202.

James, William

- 2009(1884) What is an Emotion. Alunperin : [online] *Mind*, 9, 188–205. Saatavana www-muodossa: <http://psychclassics.yorku.ca/James/emotion.html>.

Jensen, Jeppe Sinding

- 2002 The Complex Worlds of Religion: Connecting Cultural and Cognitive Analysis. Teoksessa *Current Approaches in the Cognitive Science of Religion*, I. Pyysiäinen & V. Anttonen (eds), 203–228. New York: Continuum.

Johnson, Mark

- 1987 *The body in the mind: The bodily basis of meaning, imagination, and reason*. Chicago: University of Chicago Press.

- 1991 Knowing the body. [online] *Philosophical Psychology* 4: 3–18. Saatavana www-muodossa: <http://ezproxy.utu.fi>.
- 1993 *Moral Imagination*. Chicago: University of Chicago Press.
- Jolkkonen, Jari**
- 2003 Rukous kuuliaisuuden tekona. Teoksessa *Spiritualiteetin käsikirja*, S. Häyrynen, H. Kotila, O. Vatanen (toim.), 97–111. Helsinki: Kirjapaja.
- Karlsson, Fred**
- 1994 *Yleinen kielitiede*. Helsinki: Yliopistopaino.
- Keesing, Roger M.**
- 1974 Theories of Culture. [online] *Annual Review of Anthropology*, Vol. 3: 73–97. Saatavana www-muodossa: <http://ezproxy.utu.fi>.
- Ketola, Kimmo**
- 1998 Uskonto ja kognitio: Kognitiivisen antropologian ja uskonnotutkimuksen lähestymistapoja. Teoksessa: *Näköaloja uskontoon*, K. Ketola, S. Korkee, H. Pesonen, I. Pyysiäinen, T. Sakaranaho & T. Sjöblom, 242–273. Helsinki: Yliopistopaino.
- 2008 Uskonto ja yhteisöllisyys. Teoksessa *Uskonto ja ihmismieli: Johdatus kognitiiviseen uskontotieteeseen*, K. Ketola, I. Pyysiäinen & T. Sjöblom (toim.), 110–128. Helsinki: Gaudeamus Helsinki University Press.
- Ketola, Kimmo & Ilkka Pyysiäinen & Tom Sjöblom**
- 2008 *Uskonto ja ihmismieli: Johdatus kognitiiviseen uskontotieteeseen*. Helsinki: Gaudeamus Helsinki University Press.
- Kirjavainen, Heikki**
- 2003 Esittävyys uskonnollisen kielen ongelmana. Teoksessa *Uskonnonfilosofia*, T. Helenius, T. Koistinen & S. Pihlström, 208–241. Helsinki: WSOY.
- Klein, Terrence W.**
- 2006 The Supernatural as a Language Game. [online] *Zygon*, Vol. 41, 2, 365–378. <http://ezproxy.utu.fi>.
- Lakoff, George**
- 1987 *Women, Fire and Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind*. Chicago: University of Chicago Press.
- 1990 The invariance hypothesis: Is abstract reason based on image-schemas? [online] *Cognitive Linguistics* 1(1): 39–74. Saatavana www-muodossa: <http://ezproxy.utu.fi>.
- Lakoff, George & Mark Johnson**
- 1980 *Metaphors we live by*. Chicago: University of Chicago.
- Ladd, Kevin & Bernard Spilka**
- 2002 Inward, Outward and Upward: Cognitive Aspect of Prayer. [online] *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 41 Issue 3, 475–485. Saatavana www-muodossa: <http://ezproxy.utu.fi>. ISSN 0021-8294.
- Land, Steven Jack**
- 2003 *Pentocostal Spirituality*. 4:s painos. London: Sheffield Academic Press.
- Langacker, Ronald W.**
- 1983 *Foundations of Cognitive Grammar*. Indiana: Indiana University Linguistics Club.

- 1987 *Foundations of Cognitive Grammar: Theoretical prerequisites*. 2. uudistettu ja laajennettu painos. Stanford: Stanford University Press.
- 2004 *Aspects of the Grammar of Finite Clauses*. Teoksessa: *Language, Culture and Mind*, Michel Achard ja Suzanne Kemmer (eds) Stanford: CSLI Publications.
- 2006 *Introduction to Concept, Image, and Symbol*. Teoksessa: *Cognitive Linguistics: Basic Readings*, Dirk Geeraerts (ed.) Berlin: Mouton de Gruyter.
- Lawson, Thomas E. & Robert McCauley**
- 1996 *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 2002 *The Cognitive Representation of Religious Ritual Form: A Theory of Participants' Competence with Religious Ritual Systems*. Teoksessa *Current Approaches in the Cognitive Science of Religion*, I. Pyysiäinen & V. Anttonen (eds), 153–176. New York: Continuum.
- Leino, Pentti**
- 1994 *Morfeemien polysemia*. Teoksessa: *Näkökulmia polysemiaan. Kieli 8. Suomen kielen kognitiivista kielioppia*, Pentti Leino & Tiina Onikki (toim.). Helsinki: Helsingin yliopiston suomen kielen laitos.
- Leino, Pentti & Tiina Onikki**
- 1994 *Näkökulmia polysemiaan. Kieli 8. Suomen kielen kognitiivista kielioppia*. Helsinki: Helsingin yliopiston suomen kielen laitos.
- May, Jon & Nigel Thrift**
- 2001 *Introduction*. Teoksessa: *TimeSpace: Geographies of Temporality*, J. May ja N. Thrift (eds). London: Routledge.
- McGuire, Meredith B.**
- 1977 *Social Context of Prophecy: "Wordgifts" of the Spirit Among Catholic Pentecostals*. [online] *Review of Religious Research*, Vol. 18, No. 2, 134–147. Saatavana www-muodossa: <http://search.ebscohost.com>.
- Niiniluoto, Ilkka**
- 2000 *Aluksi*. Teoksessa *Aika*, S. Philström, A. Siitonen, R. Vilkkonen (toim.). Helsinki: Gaudeamus. 1–14.
- Ollila, Anne**
- 2000 *Aika ja elämä. aikäsiitys 1800-luvun lopussa*. Helsinki: SKS.
- Onikki, Tiina**
- 1994 *Skeema merkitysrakenteen ja taustatiedon kuvauksessa*. Teoksessa: *Näkökulmia polysemiaan. Kieli 8. Suomen kielen kognitiivista kielioppia*, Pentti Leino ja Tiina Onikki (toim.). Helsinki: Helsingin yliopiston suomen kielen laitos. 70–138.
- 2000 *Mistä mieli merkityksen tutkimukseen? Kognitiivisen kielentutkimuksen merkitysnäkemyksestä*. [online] *Merkillinen merkitys*, Anu Airola & Heikki J. Koskinen & Veera Mustonen (toim.). Helsinki: Gaudeamus. Oy Yliopistokustannus University Press Finland. Opiskelijakirjaston verkkojulkaisut 2005. 85–114. Saatavana www-muodossa: <http://www.opiskelijakirjasto.lib.helsinki.fi>, ISBN: 951-662-785-4.

Pyysiäinen, Ilkka

- 2001 Cognition, Emotion and Religious Experience. Teoksessa *Religion in Mind: Cognitive Perspectives On Religious Belief, Ritual, and Experience*, J. Andressen (ed.), 70–93. Cambridge: Cambridge University Press.
- 2002 Introduction: Cognition and Culture in the Construction of Religion. Teoksessa *Current Approaches in the Cognitive Science of Religion*, Ilkka Pyysiäinen & Veikko Anttonen (eds), 1–13. London–New York: Continuum.
- 2003 *How Religion Works. Towards a New Science of Religion*. Leiden–Boston: Brill.

Sanders, Carol

- 2006 Saussurean Tradition in 20th-Century Linguistics. [online] *Encyclopedia of Language & Linguistics*, Keith Brown (ed.). 2: painos. ScienceDirect, Elsevier. Saatavana [www-muodossa: http://ezproxy.utu.fi](http://ezproxy.utu.fi).

de Saussure, Ferdinand

- 1966 (1959) *Course in General Linguistics*. Charles Bally, Albert Sechehaye & Albert Ridlinger (eds). Translated from Cours de linguistique générale by Wade Baskin. New York – Toronto – London: McGraw-Hill Book Company.

Sawyer, James M.

- 2000 Dispensationalismi. Teoksessa *Modernin Teologian Ensyklopedia*, A. E. McGarth (ed.), 83–91. Suomen kielisen laitoksen toimituskunta: P. Annala, *Encyclopedia of Modern Christian Thought* (1993) suomentaneet: S. Norja & K. Sammalkorpi-Soini, kielenhuolto: A. Huhtala. Helsinki: Kirjapaja.

Segal, Robert.

- 2005 Sociology: Sociology and Religion [Further Considerations]. [online] *Encyclopedia of Religion*. Lindsay Jones (ed.). Vol. 12. 2nd ed. Detroit: Macmillan Reference USA. 8487–8490. 15 vols. *Gale Virtual Reference Library*. Gale. Saatavana [www-muodossa: http://find.galegroup.com](http://find.galegroup.com)

Sharf, Robert H.

- 1998 Experience. Teoksessa: *Critical Terms for Religious Studies*. Mark C. Taylor (ed.), 94–116. Chicago: University of Chicago Press.

Sherover, Charles M.

- 1981 Experiential *time* and the religious concern. [online] *Zygon*, 16 no 4, 323–344. Saatavana [www-muodossa: http://ezproxy.utu.fi](http://ezproxy.utu.fi).

Smart, Ninian

- 2003 *World's Religions*. Toinen painos. Cambridge: Cambridge University Press.

Sperber, Daniel

- 1985 *On Anthropological Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.

Spilka, Bernard, Phillip Shaver & Lee A. Kirkpatrick

- 1985 The General Attribution Theory for the Psychology of Religion. : *Journal for the Scientific Study of Religion* 24(1), 1–20.

Strauss Claudia & Naomi Quinn

2001 *A cognitive theory of cultural meaning*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sundén, Hjalmar

1959 *Religionen och rollerna: Ett psykologiskt Studium an fromheten*. Stockholm: Svenska kyrkans Diakonistyrelsens Bokförlag.

Suojanen, Päivikki

1978 *Saarna, saarnaaja ja tilanne. Spontaanin saarnan tuottamisprosessi Länsi-Suomen rukoilevaisuudessa*. Helsinki: SKS.

2000 *Uskontotieteen portaita. Historiaa ja tutkimussuuntia*. Helsinki: SKS.

Swatos, William H.

1982 Power of Prayer: A Prolegomenon to an Ascetical Sociology. [online] *Review of Religious Research*, Vol. 24, No. 2 (December 1982), 153–162. Saatavana [www-muodossa: http://search.ebscohost.com](http://search.ebscohost.com).

Talmy, Leonard

1988 Force dynamics in language and cognition.[online] *Cognitive Science* 12: 49–100. Saatavana [www-muodossa: http://ezproxy.utu.fi](http://ezproxy.utu.fi)

2001 *Toward Cognitive Semantics: Typology and Process in Concept Structures. Vol II*. Cambridge Mas. : MIT Press.

Taves, Ann

2009 *Religious Experience Reconsidered. A Building-Block Approach to the Study of Religion and Other Special Things*. Princeton – Oxford: Princeton University Press.

Terho, Toni

2006 Uskonnollisesti aktiiviset kirkon ulkopuolella – Helluntaiseurakunnan ja Kallion nuorten vertailua. Teoksessa: *Urbaani usko – Nuoret aikuiset, usko ja kirkko*. Teija Mikkola, Kati Niemelä & Juha Pettersson, 278–290. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 96. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.

Tiililä, Osmo

1968 *Johdatus teologiaan*. Pieksämäki: Suomen kirkon sisälähetysseura.

Tomasello, Michael

2006 First steps toward a usage-based theory of language acquisition. Teoksessa: *Cognitive Linguistics: Basic Readings*. Dirk Geeraerts (ed.), 439–458. Berlin: Mouton de Gruyter.

Vainio, Olli-Pekka

2008 *Luther*. Sarjassa Kristinuskon vaikuttajat. Helsinki: WSOY.

Walker, Andrew

2000 Helluntailaisuus ja karismaattinen kristillisyys. Teoksessa *Modernin Teologian Ensyklopedia*, A. E. McGarth (ed.), 231-239. Suomenkielisen laitoksen toimituskunta: P. Annala, P. Järveläinen, A. Saarelma. Alkuperäisteoksesta *The Blackwell Encyclopedia of Modern Christian Thought* (1993) suomentaneet: S. Norja & K. Sammalkorpi-Soini, kielenhuolto: A. Huhtala. Helsinki: Kirjapaja.

Veijola, Timo

- 2003 Jumalan sana. Teoksessa *Spiritualiteetin käsikirja*, S. Häyrynen, H. Kotila, O. Vatanen (toim.), 197–210. Ilmestynyt sarjassa Theologica Practica. Helsinki: Kirjapaja.

Winston, Davis

- 2005 Sociology: Sociology of Religion [First Edition]. [online] *Encyclopedia of Religion*. Lindsay Jones (ed). Vol. 12. 2nd ed. Detroit: Macmillan Reference USA. 8490–8497. 15 vols. *Gale Virtual Reference Library*. Gale. Saatavana www-muodossa: <http://find.galegroup.com>.

Wittgenstein, Ludwig

- 1997 *Tractatus logico-philosophicus*, 5. painos. Porvoo – Helsinki – Juva: WSOY.
- 1999a (1958) *Sininen ja ruskea kirja Filosofisten tutkimusten esitutkimuksia (1933–1935)*. Suom. Heikki Nyman. 2. painos. Porvoo – Helsinki – Juva: WSOY.
- 1999b *Filosofisia tutkimuksia*. Suom. Heikki Nyman. 2. painos. Porvoo – Helsinki – Juva: WSOY.

Woodhead, Linda

- 2009 Christianity. Teoksessa *Religions in the Modern World. Traditions and Transformations*. 2nd Edition. Linda Woodhead, Hiroko Kawanami & Christopher Partridge (eds). London: Routledge.

Wright, Georg Henrik von

- 1997 Saatesanat. Teoksessa *Tractatus logico-philosophicus*, Ludwig Wittgenstein, 5. painos, x–xii. Porvoo – Helsinki – Juva: WSOY.

Wulff, David M.

- 1991 *Psychology of Religion: Classic and Contemporary Views*. New York – Chichester – Brisbane – Toronto – Singapore: John Wiley & Sons.

JULKAISEMATTOMAT LÄHTEET**Mantsinen, Teemu T.**

- 2009 *Normaali kristitty – helluntailainen. Uskosta kertomisen rakentuminen helluntailaisopiskelijoiden puheessa*. Uskontotieteen pro gradu, Turun yliopisto, Kulttuurien tutkimuksen laitos. Saatavana www-muodossa: <https://oa.doria.fi/handle/10024/44627>.

Niiniviita, Sini

- 1999 *Uskon territorio. Tutkimus uskon sisä- ja ulkopuolisuudesta toisen polven helluntailaisilla*. Uskontotieteen pro gradu, Turun yliopisto.

Söderholm, Stig

- 1982 *Profeetta, profetoiminen ja kielillä puhuminen helluntailaisuudessa. Uskontoantropologinen tapaustutkimus*. Uskontotieteen lisensiaattityö, Turun yliopisto, Kulttuurien tutkimuksen laitos. SEM 684.





KUVALUETTELO

Kuva 1. Episteemisen kontrollin kenttä	69
Kuva 2. Semanttisen kontrollin kenttä	71
Kuva 3. Rukoilijan representaatio rukousvuorovaikutuksen eri osapuolien erilaisista statuksista toimijoina	73
Kuva 4: Kuvaus pyhän ja profaanin nimeämien käsitteellisten alueiden rajaamisesta ja yhteen liittämisestä.....	108
Kuva 5. Merkitys ilmauksen ja kohteen välisenä aparaattina.....	116
Kuva 6. Uskonnollisen kokemuksen, kielen ja maailmankuvan risteävyys	130

LIITTEET

Jeffersonin notaatio litteroiduissa teksteissä

Jefferson Transcript Notation sisältää seuraavat symbolit:

Symboli	Nimi	Käyttö
[teksti]	hakasulkeet	Markkeeraa päällekkäisten puhunnosten alut ja loput
=	yhtä kuin-merkki	Hetkellinen tauko jatkuvassa puhunnoksessa.
(# sekuntia)	Mitattu tauko	Merkitty numero sulkeiden sisällä indikoi puhunnoksessa esiintyvää taukoa ja sen ajallista kestoa.
(.)	Mikrotauko	Hyvin lyhyt tauko puheessa, yleensä alle kaksi sekuntia
. tai 	Piste tai nuoli alas	Indikoi laskevaa intonaatiota.
? tai 	Kysymysmerkki tai nuoli ylös	Indikoi nousevaa intonaatiota
,	Pilkku	Indikoi hetkellistä intonaation laskua tai nousua.
-	väliviiva	Indikoi sisään hengitystä tai muuta katkosta puhunnoksessa.
>teksti<	Suurempi / pienempi kuin- symbolit	Puhujan puheen tahdin nopeutuminen.
<teksti>	Pienempi /suurempi kuin symbolit	Puhujan puheen tahdin hidastuminen.
	Aste	Kuiskaus, hiljennetty puhe tai äänenvoimakkuuden huomattava lasku.
ISOT KIRJAIMET	Suuraakkoset	Huuto tai äänenvoimakkuuden huomattava nousu.
alleviivaus	Alleviivattu puhe	Puhunnoksen painottuminen ja korostuminen.
:::	Kaksoispiste(et)	Äänten pidentyminen
(hhh)		Kuultava uloshengitys.
 tai (.hhh)	Piste yläindeksissä	Kuultava sisään hengitys.
(teksti)	Sulkeet	Epäselvä puhe.
((kursivoitu teksti))	kaksoissulkeet	Ei-verbaalinen toiminta.

Jefferson Transcript Notation is described in G. Jefferson, *Transcript Notation*, in J. Heritage (eds), *Structures of Social Interaction*, New York: Cambridge University Press, 1984.

Lähde: <http://www.transana.org/support/OnlineHelp/Team1/transcriptnotation1.html>

Turun Helluntaiseurakunnan Johtavan pastorin Taisto Toivolan haastattelun haastattelu-kaavio.

