



## USKON PERFORMATIIVIT KOKEMUSKERRONNASSA

Tuija Hovi

### JOHDANTO

Tässä artikkelissa tarkastelen, millä tavoin uskonnollisen kokemisen ja kerronnan suhde rakentuu ja mikä on siten arkisen kokemuskerronnan ja uskonnollisen vakaumuksen ylläpidon suhde. Tarkastelun lähtökohtana on näkemys siitä, että uskonnollinen vakaumus ei ole staattinen tila eikä kääntymys ole ainoa uskonnollisuuden muutos uskonnolliseen traditioon sitoutuneen ihmisen elämässä. Kysymys on pikemminkin jatkuvasta muutoksesta, toistuvasta ja uusiutuvasta identiteetti-prosessista, joka edellyttää vakaumuksen aktiivista työstämistä arkielämässä. Uskontososiologi Lewis R. Rambo on määritellyt *konversiota* uskonnollisen muutoksen prosessiksi, joka tapahtuu dynaamisessa yksilöiden, tapahtumien, oppien, instituutioiden, odotusten ja orientaatioiden kentässä (Rambo 1993, 5). Yksilön uskonnollisuus on tässä valossa päättymätön prosessi, johon liittyy myös tavalla tai toisella elämää muuttavia käännteitä. Radikaaleimmin uskonnollista asennoitumista ohjaavat muutosprosessit voidaan lukea konversioiksi. Tällaisten elämää kokonaisvaltaisesti muuttavien kokemusten lisäksi myös uskonnollisesti orientoituneet tulkintaprocessit muokkaavat yksilön asennoitumista jatkuvasti, ja uskonnollisen kokemuksen ja siitä kertomisen vastavuoroinen suhde muokkaa lakkaamatta uskonnollista vakaumusta, jota tästä eteenpäin kutsun lyhyemmin sisäpiiritermillä *uskoksi*.

Kristinuskon affektiivisiin ja kognitiivisiin osa-alueisiin kuuluu olennaisesti idea ihmisen ja yliluonnollisen, Jumalan, jatkuvasta kanssakäymisestä. Erityisesti karismaattinen kristillisuus (1) korostaa tämän vuorovaikutuksen sisällyttämistä kaikkiin elämänalueisiin. ”Jumalan tahdon” noudattaminen ja ”Jumalan huolenpito” ovat teemoja, joilla perustellaan kristillisen vakaumuksen mukaista elämäntapaa ja valintoja. Karismaattiseen liikkeeseen kuuluu olennaisesti myös vahva yhteisöllisyys, aktiivinen vuorovaikutus uskovien kesken. Kokemuksellisuutta korostavassa traditiossa on keskeistä vakiintunut tapa ilmaista ja jakaa koettu. Karismaattisen kristillisyyden

kontekstissa ”suun tunnustus” ja ”todistaminen” ovat perinteisiä rituaaleja, joilla yksilö sitoutuu ”uskovien yhteyteen” ja julkituo oman hengellisen statuksensa, sen, että hän uskoo omaavansa henkilökohtaisen suhteen yliluonnolliseen. Rituaalisesti uskova jakaa kokemuksensa yhteisössään vakiintuneen todistusperinteen kautta. Uskosta kertomisen tärkeys ilmenee kuitenkin myös rituaalikontekstin ulkopuolella arkisissa kanssakäymistilanteissa. Tästä syystä on mielenkiintoista tarkastella niin ikään arkipuheen uskoa ylläpitävää ja tuottavaa potentiaalia.

Tarkastelutapani rakentuu niistä uskontopsykologian näkökulmista käsin, jotka nousevat konstruktionistisesta tutkimustraditiosta eli siitä esioletuksesta, että todellisuus on sosiaalisesti rakentunutta. Todellisuus on tässä valossa siis antiesentialistista, suhteellista, kieleen ja kulttuuriin perustuvaa, sosiaalisten käytäntöjen ja vuorovaikutuksen rajaamaa sekä prosessiluonteista (Burr 1995, 5–8). *Uskonnollinen kokemus* hahmottuu havaintopsykologian, tässä yhteydessä rooliteorian (Sundén 1971) ja attribuutioteorian kautta tulkintaprosessiksi (Spilka & McIntosh 1995). Olen hahmottanut uskovan yksilön kokemista sosiaalisesti opittuna suhteessa siihen, mikä uskovien yhteisön edustamassa traditiossa ymmärretään yliluonnolliseksi. Kokemuksen nimeäminen ja tulkinta perinnelähtöisinä mutta tilannekohtaisina attribuutioina konstruivat uskovan elettyä uskontoa eli uskoa. Nämä uskonnon tiedollisia Aspekteja korostavat näkökulmat yhdistyvät narratiivisessa psykologiassa, joka tutkii kokemuksen ja tulkinnan yhteenkietoutuneisuutta *kerronnallisuutena* (Josselson & Lieblich 2001). Tässä artikkelissa keskityn kerronnallisuuden uskoa rakentavaan puoleen. Uskon ylläpidon kannalta olennaiseksi kerronnan tarkastelussani on noussut puheaktiteorian (Austin 1978) idea *performatiivisuudesta* eli siitä, kuinka sanominen on teko sinänsä. Uskonnollisuuden kontekstissa kokemukseronta toimii sitoutumisen tekona ja luo kertojan kannalta merkityksellisen todellisuuden.

Kenttä, jolla uskonnollisen vakaumuksen narratiivista rakentumista itse tarkastelen, on siis protestanttinen karismaattinen kristillinen traditio. Haastatteluaineistoni on peräisin turkulaisesta Elämän Sana -seurakunnasta, joka perustettiin vuonna 1990. Se kuuluu Yhdysvalloissa 1960-luvulla versoneeseen *uskonliikkeeseen* (*Faith Movement*), joka on saanut vaikutteita Raamatun auktoriteettia ja konversiokokemuksista korostavasta evankelikaalisesta kristillisyydestä ja erityisesti helluntailaisuuteen liittyneestä parantumisherätyksestä. Suomessa liikettä edustavat pienehköt erinimiset itsenäiset seurakunnat. Konservatiivisia painotuksia edustavien kristillisten liikkeiden katsotaan nousseen esiin kritiikkinä länsimaisen yhteiskunnan sekularisoitumista kohtaan (ks. esim. Woodhead 2002, 170–171; Smart 2005, 393, 398). Erityisesti uskonliike on leimautunut ”menestysteologiaksi” opillisten painotustensa vuoksi. Hyvinvointi ja terveys kuuluvat opetukseen merkkeinä uskovalle kuuluvista siunauksista eräänlaisina ”yliluonnollisina luontaisetuina”. Seurakuntalaiset itse haluavat kuitenkin korostaa liikkeen pelastussanomaa ja henkilökohtaisen hengellisen kehittymisen ensisijaisuutta.

Väitöskirjatyötäni varten haastattelin vuosina 1998–1999 15 elämänsanalaisista. Haastateltavista 9 oli naisia ja 6 miehiä. Haastateltavien ikäjakauma oli noin 20–50 vuotta. Toteutin haastattelut melko vapaina teemahaastatteluina, joissa yksityiskohtia tarkentavin kysymyksiin pyysin haastateltavia kertomaan uskonelämästään. Keskustelu asettui sisällöllisesti linjalle kääntymys–jäsenyys–tulevaisuus. Henkilökohtaisen uskon

erityisteemoina keskusteltiin muun muassa armolahjakokemuksista, rukouksesta, siunauksesta, parantumisesta ja johdatuksesta. Tässä artikkelissa esittämäni päätelmät perustuvat koko haastatteluaineistooni sekä tutkimuskirjallisuuteen. Esimerkkita-pauksena tarkastelen lähemmin yhtä sairauden ja parantumisen teemaan liittyvää seurakuntalaisen kokemuskertomusta.

## KOKEMUSKERRONTA USKONNOLLISENA PERINTEENÄ

Tavoitteenani on pohtia, mitä annettavaa kvalitatiivisella kokemuskerronnan tutkimuk-sella olisi uskontotieteelle ja varsinkin uskontopsykologialle, jonka lähestymistapa uskonnolliseen kokemiseen on pääsääntöisesti kvantitatiivinen, esimerkiksi uskonnol-lisuuden korrelaatioita etsivä (ks. Beit-Hallahmi & Argyle 1977, 34–48). Folkloristisessa kokemuskerronnan tutkimuksessa näen puheen etnografian ja performanssiteorian pohjalta nousevan tradition oman kysymyksenasetteluni kannalta tässä suhteessa hedelmällisimmäksi virikkeeksi (ks. Klein 2006, 7, 22). Se ohjaa näkökulmaa kohti kerronnan suhdetta tekemiseen ja kokemiseen ja avaa siten näkymää myös uskonnon ymmärtämiselle dynaamisena ja tilannekohtaisena prosessina yksilötasolla ja sosiaali- sessa vuorovaikutuksessa.

Narratiivisen analyysin edustajan Catherine Kohler Riessmanin mukaan kokemuskerronta on kertojan *menneisyyteen liittyvää seuraamuksellisia tapahtumia koskevaa puhetta, johon kuuluu kerronnallisia jaksuja*. Kerronnalla halutaan merkityksellistää tapahtu- nutta usein moraalisesta näkökulmasta. (Riessman 1993, 3.) Folkloristi Sandra D. Stahl on määritellyt henkilökohtaisen kerronnan (*personal narrative*) yleensä minä-muotoiseksi proosakertomukseksi jostakin itselle tapahtuneesta. Kertomuksen sisältö sinänsä ei ole sidottu traditioon. Siitä huolimatta kokemuskerronnalla on myös kollektiivinen puoli. (Stahl 1977, 14–15; Berger & Luckmann 1991, 15, 59–60; Siikala 1990, 101; ks. myös Kaivola-Bregenhøj 1993, 151–156.) *Kokemuskerronta* kuuluu yhteisön kokonais- valtaiseen kerronnalliseen traditioon, sillä yhteisöllä ei ole vain kertomustraditiota vaan myös kertomistavan traditio. Samalla tavoin kuin ihmiset kulttuuriinsa kasvaessaan oppivat tuntemaan muut odotuksenmukaiset rakenteet, he oppivat tuntemaan myös kulttuurissaan tavalliset kertomukset ja kertomisen tavat. Tässä mielessä ”kulttuuri puhuu” yksilön kertomuksen kautta antaen mahdollisuuden merkityksellistää koettua yhteisesti ymmärrettävällä tavalla (Riessman 1993, 5).

Valaiseva esimerkki siitä, kuinka henkilökohtainen kokemus muuttuu yhtei- sölliseksi perinteeksi, on Lauri Hongon analyysi yliluonnollisen elämyksen muotou- tumisesta kertomukseksi. Honko käytti sundénilaisen rooliteorian havaintopsykolo- gista lähestymistapaa selittääkseen, kuinka inkeriläisen haltijaperinteen tutkimuksessa käytetty memoraattiaineisto on saanut alkunsa. Yksilön selittämätön kokemus tulkitaan kollektiivitradiition mallien avulla haltijan kohtaamiseksi. Yhä uudelleen toistettuna tulkinta rakentuu kerta kerralta stereotyyppisemmäksi kuvaukseksi siitä, kuinka ky-

seinen uskomusolento toimii. Vähitellen kokijan henkilökohtainen memoraatti objektivoiduu perinneyhteisön kollektiivitradiitioon sisältyväksi, uskomuksia vahvistavaksi tarinaksi. (Honko 1981, 99–104.) Karismaattisen kristillisyyden piirissä yliluonnollisen kohtaaminen, kuten ihmeet, ovat olennainen osa dynaamista uusiin tilanteisiin sopeutuvaa uskomusperinnettä. Kansanuskon tutkimuksesta poimittua esimerkkiä vastaava tilanne on helposti todettavissa uskonliikekontekstissa tyypillisimmillään esimerkiksi parantumiskokemusten yhteydessä. Seurakunnalle kerrottu todistus yksilön kokemasta parantumisesta Jumalan puuttumisena tapahtumien kulkuun siirtyä vahvistamaan yhteisön uskoa Jumalan voimaan ja tahtoon parantaa ihmisiä. Vilma Hännisen elämäkertatutkimuksissaan esittämä näkemys *tarinallisesta kiertokulusta* viittaa samanlaiseen prosessiin. Hännisen sanoin ”[k]äsite kuvaa yksilön näkökulmasta prosessia, jossa ihminen suhteutuu yhtäältä sosiaalis-materiaaliseen, toisaalta diskursiiviseen todellisuuteen” (Hänninen 1999, 20).

Oikea kertomistapa uskovien yhteisössä opitaan vähitellen ennen kaikkea kuuntelemalla muiden kokemuskertomuksia, todistuksia. (Lawless 1988, 12; Snow & Machalek 1984, 175–176.) Kääntymykseen liittyvät kerrontatilanteet voidaan ymmärtää ”uskossa olevan” roolin oppimisena, johon liittyy paitsi normatiivinen tapa esiintyä myös malli tästä toiminnasta ajattelemiselle ja puhumiselle. Roolin sisäistäminen ei kuitenkaan tarkoita sitä, että kääntynyt henkilö yksinomaan toistaisi ulkoa opittua kaavaa kertoessaan kokemuksestaan. Jokainen yksilö muovaa omaa elämäkertomustaan kertomalla sitä yhä uudelleen ja sovittamalla sen viiteryhmänsä diskurssiuniversumiin (2). Niinpä liikkeen oppi ei suoranaisesti määrää kääntyneen kuvauksen piirteitä. Pikemminkin se tarjoaa ne puitteet, joiden varaan kääntynyt rakentaa viiteyhteisölleen sopivan kuvauksen henkilökohtaisesta kokemuksestaan.

Opittu erityiskieli toimii siis uskonnollisen kokemuksen välineenä, kun sen avulla jaetaan kokemusta toisten kanssa. Se toimii toisaalta myös subjektina, sillä kieli puheena ja kerrontana aiheuttaa ja edesauttaa tietentyypin kokemuksen syntymistä. Lienee mahdotonta kokea tilanne esimerkiksi ”Pyhän Hengen kasteena”, jollei ole koskaan kuullut siitä kerrottavan. Rooliteoreettisesti muotoiltuna ihmisen on tunnettava perinne, jossa ilmiö on nimetty, omaksuttava uskonnollista tietoa voidakseen saavuttaa uskonnollisen elämyksen. (Sundén 1971, 47–48.) Sundénin mukaan uskonnollista kokemusta ei voi olla ilman uskonnollista viitekehystä, ilman uskonnollista traditiota, ilman myyttiä ja riittä (Sundén 1971, 65). Folkloristi Elaine J. Lawless on omassa helmluntailaistutkimuksessaan osoittanut, kuinka väite uskonnollisen kielen potentiaalista tuottaa uskonnollisia elämyksiä toimii (Lawless 1988, 12–13). Lawless analysoi kertomuksia henkikastekokemuksista. Käännynnäiset näkevät ja kuulevat kokouksissa, kuinka kohtaaminen yliluonnollisen kanssa tapahtuu ja kuinka siitä tulee kertoa. Oma aineistoni sisältää sekin toisintoja karismaattisessa perinteessä laajalti tunnetuista motiiveista, esimerkiksi ihmeparantumisista, jotka merkityksellistyvät kerronnassa niin paikallisesti kuin henkilö- ja tilannekohtaisestikin.

## PERFORMATIIVISUUS KOKEMUSKERRONNASSA JA HAASTATTELUAINEISTOSSA

Rituaalinen todistaminen tai uskon tunnustaminen ovat performatiiveja klassisimmillaan, jos pitäydytään J. L. Austinin näkemykseen sanotun asiointiloja muuttavasta voimasta silloin, kun se lausutaan tunnettua kaavaa noudattaen tietyllä intentiolla ja oikeassa tilanteessa (Austin 1978, 34–36). Oma tarkasteluni kohdistuu performatiiveihin arkipuheessa. Kristillinen todistusperinne on itse asiassa linkki, joka yhdistää sakraaliksi koetut aiheet ja uskovan näkökulmasta profaanin tilanteen, jossa niitä käsitellään. Opittu perinne siis integroituu yksilön henkilökohtaiseen kokemisen taapain niin, että rituaalinen kieli sävyttää myös kasuaali- eli arkipuhetta. Haastattelukin on sosiaalinen vuorovaikutustilanne, jolla voi olla useita samanaikaisia tarkoituksia (Edwards 1997, 89). Omia haastattelutilanteitani ajatellessani voin todeta niiden toimineen paitsi tutkimusaineiston rakentamisena, jolloin itse toimin puheen suuntaa ohjaavana subjektina, myös evankelointitilanteena, käännytyspuheena tai terapeutisena tilityksenä, jolloin olin haastateltavan objekti, kohde. Minulle vakuutettiin jotain ja olin joku, johon haluttiin vaikuttaa tai jonka kautta koettiin mahdolliseksi saada yhteisön ääni kuuluville.

Haastattelupuhe voi näin ollen olla käytännössä sekä rituaalipuhetta että arkipuhetta. Se on kristityn uskovan ja uskosta osattoman keskustelua, jossa argumentointi toimii samoin ehdoin kuin muissa puhetilanteissa, joissa on vastaava tarkoitus. Tästä syystä myös haastattelutilanteessa tuotettua puhetta voidaan lukea uskonnollisena kielenä. (3) Se on kokemuskerrontaa, joka voi toimia rituaalifunktiossakin, mikäli tilanne kääntyy evankelioinniksi, uskovien yhteisön ulkopuolisen haastattelijan vakuutteluksi. Koska uskovan todistamisvelvollisuus ei pääty kääntymyksestä raportointiin seurakunnalle vaan todistamista edellytetään myös kauan uskossa olleilta, puheenvuoroissa tulee esille muitakin teemoja kuin vain kääntymys. Ne ovat usein tavalla tai toisella kertojaa puhutelleita arkielämän tilanteita, joiden hän on kokenut vahvistaneen uskoaan.

Uskosta kertominen toimii vakaumuksen rakentamisen ja sitoutumisen strategiana. Siinä mielessä se on performatiivinen akti. Performatiivisen kielen näkökulma uskonnolliseen kokemukseen ei ole ollut paljonkaan käytössä, vaikka uskonnolliseen kielenkäyttöön performatiivisuus vahvasti liittyykin. Esimerkiksi siunaaminen ja manaaminen ovat ilmeisiä esimerkkejä performatiivisista puheakteista, joilla todellakin ajatellaan saatavan mekaanisesti sanottu aikaan (ks. Siikala 1985; 1997). Myös rukous on pyrkimys saada asia tapahtumaan puhumalla siitä (Stromberg 1993, 99; Lindgren 2001, 11). Uskonliikkeessä, josta oma aineistoni on peräisin, ajatus uskosta (maagisena) voimana, joka muuttaa asiointiloja, tiivistyy usein puheessa voittamisen teemoihin (Hunt 1998, 277–278). Puhumalla, ”todistamalla” uskostaan uskova parantaa ja ylläpitää hyvinvointiaan kuten ylistyksensä performatiivisuutta kuvaileva nainen antoi ymmärtää:

[..] ja mä julistan joka päivä, tiäkkö, mä kiitän, että kiitos että sä oot Jehova raja, mun lääkäri, vaikeken mä oo sairaskaa, koska siin on voima, siinä sanassa on voima, kun mä julistan sitä. Siiben mä uskon. (TKU/A/99/44:7)

Sosiologi Pierre Bourdieu käytti käsitettä *sosiaalisen magian rituaali* käsitellessään puheen asiointiloja muuttavaa voimaa. Performatiivi epäonnistuu, kun puhujalla ei ole auktoriteettia sen lausumiseen. Kuitenkin ehkä tärkeintä on, että nämä sosiaalisen magian aktit eli valtuutuksen teot ovat riippuvaisia siitä systemaattisesta keskinäisten riippuvuussuhteiden ehdoista, jotka rakentavat sosiaalisia rituaaleja. (Bourdieu 1991, 111.) Performatiivi onnistuu Bourdieun mukaan, kun autoritatiivinen puhe tunnustetaan sellaiseksi. Kuulijoiden on siis voitava mieltää puhuja sopivaksi ja puheen on täytettävä *liturgiset ehdot*. (Bourdieu 1991, 113.) Ne ovat joukko periaatteita, jotka hallitsevat auktoriteetin julkista manifestointia, kuten seremoniallinen etiketti, eleiden koodi ja virallisten rituaalien määräys. (4)

Uskovalle yhteys tiettyyn liturgiseen käyttäytymiseen ei kuitenkaan ole ainoa ehto performatiivin korrektille käytölle (Jeffner 1972, 93). Tämä havainto tuo uskovan *arkipuheen* uuteen valoon performatiivisen kommunikaation suhteen. Nimenomaan karismaattisen kristillisyyden piirissä kielen performatiivisuus uskon rakentamisen ja ylläpidon kannalta osoittautuu olennaiseksi, ei vain kokousinstituution piirissä vaan myös privaatisissa uskonelämässä ja arkipuheessa. Uskosta kertomisen perinne tukee uskovan identiteetin rakennusta kerronnan, kielen avulla. Peter Stromberg onkin todennut tutkimuksessaan konversiokerronnasta, että uskovan identiteetti rakentuu *kanonisen kielen* omaksumisen kautta. Uskovan on sovittava oma konversionsa traditionaaliseen malliin, jolloin kanoninen kaava ja välitön kokemus yhdistyvät kerronnan rituaalissa. (Stromberg 1993, 11.) Yhteinen todellisuus ja roolien tunnistaminen, plausibiliteetistraktuuri, ovat siis edellytyksenä kerronnan performatiivisuuden toteutumiselle. Kääntymys- tai muu kokemuskerronta ei kuitenkaan ole sinänsä uskon esittämistä vaan uskossa olemista, sen aikaansaamista kerrontahetkellä (Stromberg 1993, 56). Myös filosofi Judith Butler käsittelee oikeastaan arkikielen, siis liturgisen kontekstin ulkopuolisen kielen performatiivisuutta laajennetussa funktiossa. Butler on tutkinut lähinnä ”vahingoittavaa kieltä”, stereotyyppien ylläpitoa ja loukkauksia, rasistisia ja homoseksualismin vastaisia ilmauksia, joita yhteiskunta tuottaa. (Butler 1997, 15.) Kielen performatiivista voimaa voi siis yhtälailla käyttää identiteettiä rakentavasti tai sitä kiistävästi.

## PERFORMATIIVISUUDEN MUODOT

Uskonnollisen kommunikaation kannalta kiinnostavaa on Austinin näkemys eksplisiittisistä ja implisiittisistä performatiiveista (ks. Austin 1978, 32). *Eksplisiittinen performatiivi* paljastaa ilmiselvästi ilmoitus- tai käskymuodoissa intentionsa. Tähän kategoriaan sijoittuu nimenomaan sanamagiassa kuten loitsuperinteessä korostuva käsitys sanan olemuksen *väekkydestä*, siihen sisältyvästä persoonattomasta voimasta (ks. esim. Siikala 1985, 348). Esimerkiksi manaus sisältää eksplisiittisen käskyn. Herätyskokoustilanteissa



voidaan vaikkapa puhutella ja manata yksilön negatiivista käyttäytymistä aiheuttavia henkiä. Esimerkiksi seurakunnan kokousten esirukoustilanteessa pastori puhutteli ”itsemurhan henkeä” ja määräsi sen poistumaan ihmisestä, jonka puolesta oli jätetty esirukouspyyntö.

Eksorkismi on alun alkaenkin kuulunut kristilliseen perinteeseen. Uudessa testamentissa Jeesuksen kerrotaan mananneen pahoja henkiä pois ihmisistä, mikä tarjoaa myyttisen esikuvan samalle rituaalille herätyskokouksessa tänäkin päivänä. (Ks. esim. Harrell 1975, 10–11.) ”Sanan väen” voidaan katsoa vaikuttavan kuitenkin myös sanamagian ulkopuolella, puhekuulttuurin ja suullisen perinteen kokonaisuudessa. Tähän viitaten folkloristi Lotte Tarkka toteaa, että toiseen ihmiseen kohdistuvana tekona sanominen – tai joksikin sanominen, nimeäminen – on voimakas uhrin olemusta, ihmisarvoa ja identiteettiä määrittävä teko. (Tarkka 1998, 151–152.) Näin *implisiittinen performatiivi* voi olla kätkeytyneenä mihin tahansa ilmaisuun (Austin 1978, 65–66). (5) Haastattelutilanteessa uskosta kertomisen voi ajatella toimivan vastaavasti implisiittisenä performatiivina. Kertojan näennäisen toteavat eli konstatatiiviset lauseet toimivat identiteetin julkilausumina. Niiden myötä hän asettuu uskovan kategoriaan ja luo rajaa itsensä ja ulkopuolisten välille.

Performatiivien identifioinnista ja analysoinnista uskonnollisessa kielessä Anders Jeffner on todennut, että performatiivi voi olla joko kuvaileva tai konstruktii-vinen lause. Tulos tai merkitys riippuu analysointimetodin valinnasta. Esimerkiksi lause ”uskon Jumalaan” voidaan ymmärtää performatiivina. Uskovan lausumana se ei ole pelkkä toteava propositio, vaan se nimenomaan luo tunnustuksena uuden asiointilan. Tosin tässä tapauksessa on otettava performatiivin laajennettu funktio käyttöön. (Jeffner 1972, 98, 100.) (6) Performatiivisuus käsitteenä onkin alkanut merkitä välinettä esimerkiksi sen ymmärtämisessä, miten erilaiset identiteetikategoriat rakentuvat. Se on myös nostanut esiin kysymyksen kielen monifunktioisuudesta sekä pyrkinyt lähestymään merkityksenannon näkyviä ja piileviä mekanismeja. (Laitinen & Rojola 1998, 7–8.) Esimerkiksi sukupuoli ja sukupuoli-identiteettejä koskevassa feministisessä keskustelussa on 1990-luvulla alettu puhua itsen esittämisen performatiivisista ulottuvuuksista sekä niin identiteetin kuin sukupuoli-identiteetinkin määräytymisestä vaihtoehtoisin perustein. Sukupuoli käsitetään joksikin sellaiseksi, joka on koko ajan ”liikkeessä” ja jota alituisesti tuotetaan niin elämässä kuin tekstissäkin (*doing gender*). (Hyvärinen & al. 1998, 12.)

Uskon tuottaminen on sekin erityisesti kääntymyksen jälkeen tietoista. Tietoisuus oman uskovan identiteetin muokkaamisesta aktiivisesti ilmenee joka-päiväisessä kielenkäytössä esimerkiksi toteamuksissa ”itselle kuolemista päivittäin” tai meditatiivisesta rukoilemisesta säännöllisesti ilman erityispyyntöjä (7). Stromberg selittää uskovan identiteettiä jatkuvuutena, koherenssina, uutena olemisen tyylinä, joka konversiossa muovautuu ja mahdollistaa entiseen nähden toisenlaisen toiminnan. Tämä muutos on kuitenkin jatkuvasti luotava uudelleen. (Stromberg 1993, 31.) Näin uskon ylläpito on itse asiassa sen jatkuvaa uudistamista, ja se tapahtuu kertaamalla ja kertomalla uskon kokemuksia, ei pelkästään kääntymyksestä vaan myös muista tilanteista, joihin uskon kautta määrittyvät roolit liittyvät.

Uskosta kertominen performatiivisena aktina toimii itse asiassa kahdessa vakiintuneessa yhteydessä. Ensinnäkin uskovien keskuudessa toistettu ja varioitu,

opittuun traditioon kytketty omien kokemusten jakaminen toimii tärkeänä uskovan identiteetin rakentajana. Toiseksi ”todistaminen uskosta osattomille” rohkeuden osoituksena ja pelon voittamisena palvelee tehokkaasti uskon vahvistuksen funktiossa. Ulkopuoliselle kertominen toimii paitsi oman uskon vahvistuksena myös mahdollisena rekrytointina, joka on kristitylle uskovalle velvollisuus – on ”pelastettava kadotukselta” niin monta kuin mahdollista. Nimenomaan karismaattisessa kristillisyydessä, jossa konversio ja kokemuksellisuus ovat keskeisiä opetuksia, kokemukseronnalla on merkittävä performatiivinen funktio tradition mukaisen uskovan roolin tuottamisessa.

## ANALYYSIN VÄLINEET

Kertomusten merkityksen hahmotukseen vaikuttaa näkemys siitä, kuinka narratiivisella rakenteella konstruoidaan kokemusta kertomalla siitä (ks. Riesmann 1993, 40). Kerronnan tutkimukseen sisältyy siis käsitys kertomuksesta teon suorittamisena. Uskonnollisen perinteen kontekstissa uskosta kertominen muuttaa asiointiloja uskovan omassa ajattelussa sekä hänen suhteessaan ympäristöönsä vakuuttamalla koetun olevan ylikuonnollisesti aiheutunutta, Jumalan aikaansaamaa, sillä kriteerillä, että se on tulkittavissa yhteneväiseksi ”raamatullisen totuuden” kanssa. Siten tulkittu kokemus ylläpitää ja vahvistaa yhteisön kollektiivista sakraalia todellisuutta.

Mitkä kerronnan aspektit tulee sitten ottaa tulkinnan kohteiksi? Uskonnolle on ominaista eri elämän alueiden normittaminen. Uskovan tulee sisäistää nämä usein lausumattomatkin normit voidakseen kuulua yhteisöön. Haastateltavilleni ylin uskon normi on ”täyttää Jumalan tahto”. Tiedostamalla tämän normin ja elämällä sen mukaan he myös ajattelevat voivansa erottautua muista. Voidakseni jäljittää uskon performatiiveja, uskoa ylläpitäviä ja rakentavia ilmauksia haastattelupuheesta, olen etsinyt siitä lausumia, joilla on esittämieni teoreettisten lähtökohtien perusteella performatiivinen ominaisuus.

*Normatiiviset lausumat* kertovat yhteisön virallisesti määritellystä opista, uskon ihanteesta. Ne ovat paitsi eksplisiittisiä käsityksiä siitä, miten jokin on tehtävä, myös nuhtelun, kieltämisen, estelyn, kehotuksen, maanittelun tai toiveen ilmaisuja. Lisäksi normatiiviset käsitykset näkyvät siinä, että henkilö sanoo noudattavansa jotain moraalista periaatetta tai sanoo, että oikeastaan pitäisi tai ei pitäisi tehdä jotakin. Toisaalta henkilö voi ylpeillä teoillaan. (Ks. Alasuutari 1999, 224–225.) Normien esilletulo voi viitata myös ristiriitaan; puhuja tietää, että olisi mahdollista käyttäytyä toisinkin, ja haluaa korostaa omaa valintaansa ja korottaa oman käyttäytymisensä statusta esittämällä sen moraalisten periaatteidensa mukaisena. Edelleen oman toiminnan häpeily osoittaa tietoisuutta normin olemassaolosta, vaikka sitä ei olekaan noudatettu. (Alasuutari 1999, 225.)

Puheen performatiivisuus, uskoa rakentava ominaisuus, ilmenee paitsi normatiivisina myös *legitimoivina lausumina*. Niillä perustellaan, miksi asioiden tulee olla kuten ne ovat (ks. Sakaranaho 1997, 169; Berger & Luckmann 1999, 111). Legitimoivien lausumien muodossa haastateltavat ilmaisevat samalla myös uskonsa henkilökohtaista tasoa silloin, kun uskonnollinen peruste toimintatavalle lähtee henkilökohtaisen intressin pohjalta. Esimerkiksi pitkäaikaisen kiinnostuksen perus-



teella valittujen kielten opiskelu selitetään helposti jälkikäteen Jumalan johdatuksena evankelointitehtävää varten. Yksilöllisyyden ja henkilökohtaisuuden korostus kasvaa haastateltavien puheessa helposti suorastaan konformistiseksi piirteeksi seurakunnassa; ”Jumalan suunnitelma” rakentuu haastateltavien puheessa selitykseksi jokaisen henkilökohtaisille intresseille ja valinnoille.

*Tunnustukselliset lausumat* toimivat performatiivina eksplisiittisimmin, suorimmin ja henkilökohtaisimmin. Kristityn uskovan ilmaisemana rakkautena ja luottamuksena Jumalaa kohtaan ne luovat itse asiassa kertojaan itseensä liitettävää toiseutta siten, että kertoja vetää rajan uskovien ja ulkopuolisten ryhmien välille ja liittää itsensä toistuvasti ”valittujen joukkoon”. (Vrt. Kaskisaari 2000, 81–83.) Uskontunnustus toistettuna rituaalinakin luo tämän todellisuuden jokaisella kerralla uudestaan (ks. edellä) ja vahvistaa näin kertojan henkilökohtaista uskoa.

Edellä kuvatun kaltaisten lausumien tarkastelun rinnalla on tärkeää kysyä, mitä jätetään sanomatta, mitä ohitetaan vähemmän tärkeänä tai asiaan kuulumattomana. Pertti Alasuutari puhuu ”hiljaisuuksien keksimisestä”. (Alasuutari 1999, 223.) Haastattelussa epäolennaisiksi vaiettujen seikkojen nostaminen pohdinnan alaisiksi voi tuottaa uusia näkökulmia itsestään selvänä pidettyyn tai tabuoituun kysymykseen. Antropologi Gregory Bateson rakensi ajatusta *nonkommunikaatiosta* suojaamisen ja vallankäytön välineenä (ks. Ketola et al. 2002). Nonkommunikaation eli ilmaisematomuuden suoja verhoaa uskonliikkeen jäsenten puheessa esimerkiksi vahinkoja, epäonnistumista ja vaikeuksia uskossa. Ne ovat teemoja, jotka haastateltavat ohittivat yleensä hyvin nopeasti.

Otan analyysiesimerkiksi aineistostani yhden parantumiskertomuksen. Hyvinvointi ja parantuminen ovat hyvin keskeisiä teemoja uskonliikkeen opetuksessa, ja ne toistuvat myös haastateltavien puheessa sekä vastauksina kysymyksiin että spontaanina kerrontana. Näiden teemojen keskeisyys johtuu siitä, että liikkeen opetuksessa uskovailla sanotaan olevan mahdollisuus ja jopa oikeus kaikkeen hyvään, myös hyvään terveyteen. Sairauden ja terveyden määrittelyn ideana on tässä se, että terveyden uskotaan olevan peräisin Jumalalta, kun taas sairauden uskotaan olevan Saatanan aiheuttamaa. Yksilön jumalasuhteen katsotaan olevan suoraan verrannollinen hänen terveydentilaansa. On kuitenkin huomattava, että hyvä terveys ei määrity absoluuttiseksi sairaudettomuudeksi vaan kysymys on pikemminkin eräänlaisesta kokemuksellisesta tasapainotilasta. Parantuminen kertomuksen motiivina edustaa tässä katsannossa ylikuonnollisen empiriaa, uskonnollisen kokemisen tihentymää, jonka merkitys vakaumuksen rakentamiselle ja ylläpidolle on karismaattisessa kristillisyydessä olennaisen tärkeää. (8)

## **ESIMERKKIKERTOMUS: NOPEA APU**

Tarkastelen seuraavaksi yhden esimerkkikertomuksen (TKU/A/99/31:11–12) kautta kokemukseronnan uskoa rakentavaa ja uusintavaa roolia. Kertoja, noin 40-vuotias nainen, oli kaatunut pahasti polkupyörällä ja loukannut jalkansa ja katkaissut ham-

paitaan. Hoito järjestyi kuitenkin suhteellisen helposti, vaikka tapahtumahetkellä oli ollut jo ilta. Hän tulkitsi nopean avun saamisen Jumalan apuna vahingon satuttua:

*XX: Seki oli mun mielestä nii ihanaa, et Jumala on kuitenkin mukana, vaikka pääsee joskus tapahtumaan tällasta, niin hän on kuitenkin siin mukana aina auttamassa.*

(normi: yliluonnollisen vaikutus inhimillisessä elämässä)

*Sitten se [hammas] korjattiin silloin vähäsen sinä iltana ja sit mä seuraavana päivänä menin sinne takaisin. Siin oli ihan yks pala poisikin. Se on laitettu ihan hyvin paikalleen. Täs yhdessä hampaassa oli semmonen, että se hammaslääkäri sano, et täst ei nyt ihan tiedä, että rupeeeks tää hammas niinku elämään tässä, vai meneek se kuoliin.*

(hammaslääkärin diagnoosi legitimoit tulevan ihmetulkinnan)

*Sitte mä tietysti rukoilin sitä ja pyysin rukousta seurakunnassa kans sitä, että se alkaa elää se hammas siinä nii. Ja sitten kun mä menin tarkastukseen muutaman kuukauden jälkee, nii se eli, siin oli elävä.. siinä hampaassa, kun ne tutki.*

(parantava sanamagia, ihmetulkinta)

*Niin oon kiitollinen Jumalalle, et hän aina auttaa kaikessa, vaikka tulis vaikeita tilanteita. Se on ihanaa.*

(tunnustus: ylistys)

*Hän on luvannu, et hän ei koskaan jätä eikä hylkää meitä koskaa, nii se on todella totta.*

(normi: Raamatun auktoriteetti)

Usko rukouksen mekaaniseen tehoon, toisin sanoen sanamagiaan kuvastuu siinä, kuinka kertoja sanoi rukoilleensa itse ja pyytäneensä seurakunnassa muitakin rukoilemaan hampaansa puolesta. Myöhemmin selvisikin, että hammas oli sittenkin kunnossa. Onnettomuudesta selviytymisestä kertoja tähdentää olevansa kiitollinen Jumalalle. Hän toistaa kiitollisuutensa sekä parantumiskuvauksen alussa että lopussa tunnustuksena uskostaan. Kun tiedustelin mahdollisista epäilyistä parantumisen suhteen, kertoja vakuutti ehdottomasti luottavansa Jumalan apuun, koska tiesi, ettei onnettomuus ollut Jumalan tahto vaan Paholaisen aikaansaama vahinko:

*TH: Tulik sulle siinä tai jossain muussa tilanteessa mitään sellasta pelkoa tai epäilystä tai pelkoa, että toimikohan tää nyt?*

*XX: Ei mulle tullu, ei. Koska sen tietää niin selvästi, et se ei oo Jumala joka lähettää tämmösiä onnettomuuksia ja muuta, niin, vaan et hän päinvastoin sitte jos semmosii tulee, niin hän auttaa.*

(normi: Jumala auttaa vaikeuksissa)

## TUJJA HOVI

*Nii emmä mä kyllä sitä, sitä osannu.. Et se on varmast sitä, että kun luottaa häneen, nii sit luottaa. Hän auttaa kaikissa tilanteissa.*

(tunnustus+normi: luottamuksesta seuraa yliluonnollinen apu)

*TH: Ja toi oli sellanen tilanne, et sä aattelit et se oli just tällasta, tällasta Saatanan väliinpyrkimistä, tai...*

*XX: Joo, joo. Se aina yrittää, yrittää aiheuttaa vahinkoa ihmisille ja siis Jumalan työlle*

(normi: Saatanan rooli)

*ja näin pois päin, sen niinkun näkee niin selvästi, se oli niin ilmiömäisen selvä juttu.*

(legitimoi uskonsa yliluonnollisiin voimiin)

*Pitää vaan luottaa Jumalaan, niin kyllä se järjestyy.*

(normi: luottamuksesta seuraa yliluonnollinen apu)

Tämän esimerkin kertojan kuvaus rakentuu hyvin vahvasti normatiiviselle näkemykselle yliluonnollisten voimien rooleista ja vaikutuksista ihmiseen. Tukeutuminen Raamatun auktoriteettiin annetusta lupauksesta uskoville oikeastaan poistaa tarpeen hakea oikeutusta omalle uskolle, mikäli legitimointina ei pidetä toteamusta mahdollisuudesta suorastaan *nähdä* Paholaisen vahingoittamispyrkimykset uskovan elämässä.

Esimerkissä näkyy myös uskonliikettä edustaville kertojille tyypillinen piirre ympäröidä negatiiviset asiat toteamuksilla Jumalan hyvyydestä ja vakuutuksilla omasta luottamuksesta siihen. Vastaavasti sairauksien, onnettomuuksien ja epäonnistumisten attribuominen Saatanasta johtuviksi piirtää selkeää rajaa uskovan todellisuudelle. Uskontotieteilijä Stephen Hunt on tarkastellut erityisesti uskonliikkeen sanamagiaa, sanan sitovaa voimaa. Sen katsotaan rajoittavan pahojen voimien valtaa ja sanan vapauttavaa voimaa, jonka puolestaan uskotaan aktivoivan Jumalan positiivista, parantavaa voimaa. (Hunt 1998, 275–276.) Haastatteluesimerkin kertoja aloittaakin vastauksensa luonnehtimalla Jumalan hyvyyttä. Haastattelijan ehdottamaa Paholaisen toimintatapaa kommentoituaan kertoja palaa keskustelussa pian takaisin uskovan luottamuksen normiin. Ilman tarkentavaa kysymystä käsitys negatiivisen voiman toiminnasta olisi jäänyt ilmaisematta. Nonkommunikaatio leimaa nimenomaan vahingollisina pidettyjä ja ei-toivottuja asioita haastateltavien puheessa. Nimeämättä jättämisessä toimii oma performatiivisuuden logiikkansa käänteisesti siten, että negatiivisten asioiden ilmaisematta jättämisen voi ajatella vähentävän niiden voimaa ihmiseen nähden. Näin uskova sitoutuu myös hiljaisuudella.

## **NARRATIIVINEN NÄKÖKULMA USKONNOLLISEEN KOKEMUKSEEN**

Narratiivinen psykologia selittää kokemuksen rakentumista sosiaalisen konstruktionismin periaattein kerronnalliseksi. Uudet tilanteet suhteutetaan vanhaan kokemustietoon

ja sosiaalisesti opittuihin kulttuurisiin malleihin eli siihen, mitä tiedetään aiemmin vastaavista tilanteista kerrotun. Merkityksenanto koetulle jäsentyy siten hyväksyttävien syy–seuraus-suhteiden hahmotukseksi, toisin sanoen se *juonentuu*. Esimerkiksi parantuminen uskonnollisena kokemuksena määrittyy samoin ehdoin, omaksutun uskonnollisen perinteen – kirjallisen ja suullisen – tarjoamien selitysmallien kautta. Edellä esitetyn analyysiesimerkin ihmekertomuksen voi tulkita rakentavan ja uusintavan kertojan uskoa performatiivisten lausumien kautta normatiivisesti, legitimoivasti sekä tunnustuksellisesti. Kertoja attribuoi onnettomuudessa saamansa avun ilman muuta Jumalan järjestämäksi, mikä puolestaan vahvisti hänen omia tulkintojaan liikkeen opetuksen mukaisista raamatullisista lupauksista. Vammojen parantumisen merkitys saa sen lisäksi yhteisöllisenkin ulottuvuuden, kun kollektiivinen rukous liittyy kertojan selitysmalliin. Samalla kertojan hengellinen kokemus yhdistyy hänen konkreettiseen ruumiilliseen kokemukseensa, parantumiseen.

Narratiivinen, kokemuskerrontaa hyödyntävä tutkimus uskontotieteen alueella on liittynyt läheisimmin kansanuskon tutkimukseen ja kirjoituksettomien uskontoperinteiden kartoitukseen. Uskonnollisen kokemuksen tarkastelu kerronnallisuuden kautta voi kuitenkin tuoda esiin uusia puolia myös laitostuneiden uskonnollisuuden muotojen tutkimuksessa. Omassa tutkimuksessani olen halunnut narratiivisen lähestymistavan avulla nostaa esiin yksilönäkökulman sekä kokemuksen ja tulkinnan suhteen monimuotoisuuden juuri tässä kontekstissa. Olen tutkinut henkilökohtaisen kokemuksen ja yhteisöllisen merkityksenannon dynamiikkaa kirjalliseen traditioon perustuvan, laajasti verkostoituneen ja tehokkaasti organisoitua lähetystyötä tekevän kristillisen herätysliikkeen piirissä. Uskonliikkeen, kuten karismaattisen liikkeen piirissä yleensäkin, systemaattinen yhteisöllinen opetus yhdistyy vahvaan henkilökohtaisen kokemuksen korostamiseen uskovan elämässä.

Kerronnan ja kerronnallisuuden kautta on mahdollista lähestyä uskonnollisuuden arjen tasoa, *elettyä uskontoa*. (9) Eletyn uskonnon näkyviin saattamiseksi olen yhdistänyt kerronnan tutkimuksen ja uskontopsykologian kenttiä. Uskonnollinen vakaumus on ymmärrettävä prosessina, jatkuvasti muokkautuvana uudelleen tulkintana. Se ei ole staattinen vaan muuttuva tila sekä suhteutettavissa vaihtuviin elämäntilanteisiin ja tapahtumiin. Uusille tulkinnoille on ominaista tilannekohtaisuus, ja puheella on tärkeä rooli vakaumuksen uusintamisessa. Kaikki tapahtumat ja käännteet voivat uskovan näkökulmasta rakentua juonelliseksi *uskonkertomukseksi*, jonka varassa vakaumus ja identiteetti säilyvät sekä muuttuvat. Henkilökohtaisten kokemusten suhteuttaminen toisten aiempiin kokemuksiin ja niiden suodattaminen perinneohtaisten kriteerien läpi suuntaa kokemuskerrontaa uskoa edelleen rakentavaan ja vahvistavaan tehtävään. Uskosta kertomisen voi näin hyvällä syyllä sanoa toimivan uskon performatiivina.

## VIITTEET

1. Karismaattinen kristillisuus tarkoittaa 1900-luvun alussa Yhdysvalloissa alkunsa saanutta herätysliikettä, joka korostaa Pyhän Hengen armolahjojen (= karimat) mahdollisuutta kaikille ”uudesti syntyneille” uskoville. Armolahjoina pidetään

- Raamatun Uudessa testamentissa kuvattuja kykyjä, esimerkiksi kielillä puhumista ja terveeksi tekemisen lahjaa (ks. Apt. 2:4; 1. Kor. 12:4–11). Liikkeen piirissä on ollut useita herätysaaltoja. Suomessa Nokian liike Pyhän Hengen ihmeitä korostavana herätyksenä on viimeaikaisimpana saanut tiedotusvälineissä huomiota osakseen.
2. Sosiologit David Snow & Richard Machalek (1984) ovat määritelleet uskonnollisen konversion diskurssiuniversumin muutokseksi.
  3. Uskontotieteilijä Päivikki Suojanen on määritellyt uskonnolliseksi kieleksi sen kommunikointijärjestelmän, jota käytetään sakraaliksi koetussa tapahtumassa tai sellaisessa tilanteessa, missä kosketellaan yhteisön ja yksilön pyhäksi ja uskonnollisiksi mieltämiä aiheita. Suojasen mukaan kielen tekee uskonnolliseksi ensinnäkin tilanne, jossa se kerrotaan, toiseksi läsnäolijoiden pyhäksi kokema aihe ja kolmanneksi puhetilanteen vaatimat erityisroolit, joihin liittyy traditionaali kontaktointi tuonpuoleisen kanssa. (Vrt. Suojanen 1975, 231–232.)
  4. Bourdieu tarkasteli liturgian ja pappeuden kriisiä ja sitä kautta ”uskon kriisiä”. Symbolinen teho toimii niin kauan kuin sen alaiset tunnistavat sen harjoittajan auktoriteetin. (Ks. Bourdieu 1991, 116.)
  5. Austin sanoutuu pian irti implisiittisen performatiivin nimikkeestä ja vaihtaa sen primaariksi performatiiviksi (Austin 1978, 69). Käytän itse kuitenkin jatkossa mielestäni kuvaavampaa implisiittisen performatiivin käsitettä.
  6. Vastaavalla tavalla uskontotieteilijä Ninian Smart otti performatiivisuuden käsitteen avuksi tulkitessaan kansallisuuden juhlimista. Smartin mielestä ei ollut olemassa sopivaa nimitystä kaikelle ilmiöön liittyvälle toiminnalle kuten eleille, symbolisille liikkeille, jotka formaaleissa tilanteissa ovat rituaaleja mutta informaaleissa tilanteissa taas mitä tahansa liikkeitä. Tästä syystä hän päätyi käyttämään *performatiivisen aktin* käsitettä. Juhliminen on performatiivinen akti, joka tuottaa juhlistavaa olemusta itseään. (Smart 1985, 17.) Smart päätyi analyysissään toteamaan, että kansakunta on monimutkainen performatiivinen konstruktio, jota ylläpidetään mytologisoidulla historialla ja ritualisoidulla juhlimisella. Samoin uskonnollinen yhteisökin ylläpitää ja uusintaa itseään kollektiivisin rituaalein.
  7. Meditaatiolla viittaa uskovien pyrkimykseen saavuttaa välitön kontakti Jumalan kanssa. Menetelmänä siihen karismaattisen kristillisyyden piirissä käytetään usein rukoilemista ”kielillä” eli glossolaliaa (ks. viite 1).
  8. Toinen yliluonnollisen kokemisen tihentymäalue aineistossani ovat kertomukset johdatuksen kokemisesta. Jätän sen tässä yhteydessä kuitenkin taka-alalle, sillä parantumiskertomukset ovat paitsi lyhyempiä, myös omalla tavallaan valaisevampia kerronnan performatiivisuuden näkökulmasta.
  9. Folkloristi Leonard Norman Primiano kutsuu eletyn uskonnon tasoa *vernakulaariksi uskonnoksi*. Vernakulaarin uskonnon hän määrittelee henkilökohtaiseksi, privaatiksi tai paikallisesti tyypilliseksi kansanomaiseksi uskonnollisuuden ilmaisuksi. (Primiano 1993, 40–44.) Uskonnon paikallisuus kriteerinä ei tosin toimi niinkään karismaattisen liikkeen kohdalla, sillä kysymyksessä on globaali uskonnollinen verkosto, jonka piirissä jäsenistön liikkuvuuskin on huomattavan aktiivista. Paikallisuuteen sitoutuneena ”uskonnollisena murteena” eletyn uskonnollisuuden määritelmä on mielestäni epäonnistunut. Sen sijaan viitattaessa uskonnon henkilökohtaiseen ja

arki-elämään kuuluvaan tasoon on eletyn uskonnon käsite sosiaalipsykologisen tarkastelutavan näkökulmasta oikeutettu.

## LÄHTEET

### Arkistoaineistot

Turun yliopisto, kulttuurien tutkimuksen laitoksen arkistot.

Äänitteet: Elämän Sana -seurakunnan jäsenten haastattelut vuonna 1998. Haastattelija: Tuija Hovi

— TKU/A/99/31: nainen, s. 1957.

— TKU/A/99/44: nainen, s. 1959.

### Kirjallisuus

ALASUUTARI, PERTTI 1999: *Laadullinen tutkimus*. Tampere: Vastapaino. [1993]

AUSTIN, JOHN LONGSHAW 1978: *How to Do Things with Words*. Cambridge: Harvard University Press. [1962]

BEIT-HALLAHMI, BENJAMIN & MICHAEL ARGYLE 1997: *The Psychology of Religious Behaviour, Belief & Experience*. London: Routledge.

BERGER, PETER & LUCKMANN, THOMAS 1991: *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Harmondsworth: Penguin Books Ltd. [1966]

BOURDIEU, PIERRE 1991: *Language and Symbolic Power*. Cambridge: Polity Press.

BURR, VIVIEN 1995: *An Introduction to Social Constructionism*. London: Routledge.

BUTLER, JUDITH 1997: *Excitable Speech: a Politics of the Performative*. New York: Routledge.

EDWARDS, DEREK 1997: *Discourse and Cognition*. London: Sage.

HARRELL, DAVID EDWIN, JR. 1975: *All Things Are Possible. The Healing & Charismatic Revivals in Modern America*. Bloomington: Indiana University Press.

HONKO, LAURI 1981: *Uskontotieteen näkökulmia*. Porvoo: WSOY. [1972]

HUNT, STEPHEN 1998: Magical Moments: An Intellectualist Approach to the Neo-Pentecostal Faith Ministries. — *Religion* 28(3): 271–280.

HYVÄRINEN, MATTI & PELTONEN, EEVA & VILKKO, ANNI 1998: Johdanto. — Hyvärinen, Matti & Peltonen, Eeva & Vilkkö, Anni (toim.), *Liikkuvat erot. Sukupuoli elämäkertatutkimuksessa*. Tampere: Vastapaino.

HÄNNINEN, VILMA 1999: *Sisäinen tarina, elämä ja muutos*. Tampere: Tampereen yliopisto.

JEFFNER, ANDERS 1972: *The Study of Religious Language*. London: SCM Press.

JOSSIELSON, RUTHELLEN & LIEBLICH, AMIA 2001: Narrative Research and Humanism. — Schneider, Kirk J. & Buggental, James F.T. & Pierson, J. Fraser (eds.), *The Handbook of Humanistic Psychology. Leading Edges in Theory, Research, and Practice*. Thousand Oaks: Sage Publications.



- KAIVOLA-BREGENHØJ, ANNIKKI 1993: Scheme Theory and the Study of Contextual Elements in Narrative Analysis. – Anttonen, Pertti J. & Kvideland, Reimund (eds.), *Nordic Frontiers. Recent Issues in the Study of Modern Traditional Culture in the Nordic Countries*. NIF Publications 27. Turku: Nordic Institute of Folklore.
- KASKISAARI, MARJA 2000: *Kyseenalaiset subjektit. Tutkimuksia omaelämäkerroista, heterojärjestyksestä ja performatiivisuudesta*. Jyväskylä: SoPhi.
- KETOLA, KIMMO & KNUUTTILA, SEPPO & MATTILA, ANTTI & VESALA, KARI MIKKO 2002: *Puuttuvat viestit. Nonkommunikaatio inhimillisessä vuorovaikutuksessa*. Helsinki: Gaudeamus.
- KLEIN, BARBRO 2006: Introduction. Telling, Doing, Experiencing. Folkloristic Perspectives on Narrative Analysis. – Kaivola-Bregenhøj, Annikki & Klein, Barbro & Palmenfelt, Ulf (eds.), *Narrating, Doing, Experiencing. Nordic Folkloristic Perspectives*. Studia Fennica Folkloristica 16. Helsinki: Finnish Literature Society.
- LAITINEN, LEA & ROJOLA, LEA 1998: Keskusteluja performatiivisuudesta. – Laitinen, Lea & Rojola, Lea (toim.), *Sanan voima. Keskusteluja performatiivisuudesta*. Tietolipas 10. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- LAWLESS, ELAINE J. 1988: *God's Peculiar People. Women's Voices and Folk Tradition in a Pentecostal Church*. Lexington: The University of Kentucky Press.
- LINDGREN, TOMAS 2001: *Bön som akt och erfarenhet. En religionpsykologisk studie av bönenas uttryck, förutsättningar och funktioner i en muslimsk ock kristen kontext*. Uppsala: Uppsala Universitet.
- PRIMIANO, LEONARD NORMAN 1995: Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife. – *Western Folklore* 54: 37–56.
- PYHÄ RAAMATTU. Vanha Testamentti. Uusi Testamentti. Suomen evankelisluterilaisen kirkon kirkolliskokouksen vuonna 1992 käyttöön ottama suomennos. Helsinki: Suomen Pipliaseura.
- RAMBO, LEWIS R. 1993: *Understanding Religious Conversion*. New Haven: Yale University Press.
- RIESSMAN, CATHERINE KOHLER 1993: *Narrative Analysis. Qualitative Research Methods* 30. Newbury Park: Sage.
- SAKARANAHO, TUULA 1997: Retorinen analyysi uskontososiologiassa. – Sjöblom, Tom (toim.), *Tutkija, tekstit ja uskonto*. Helsinki: Helsingin yliopisto, uskontotieteen laitos.
- SIKALA, ANNA-LEENA 1984: *Tarina ja tulkinta. Tutkimus kansankertojista*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 404. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- 1985: *Kansanusko*. – Avikainen, Paula & Laaksonen, Eero & Pärssinen, Erkki (toim.), *Suomen historia 3*. Helsinki: Weilin + Göös.
- 1994: *Suomalainen šamanismi. Mielikuvien historiaa*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 565. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- SMART, NINIAN 1985: Religion, Myth and Nationalism. – Merkl, Peter H. & Smart, Ninian (eds.), *Religion and Politics in the Modern World*. New York: New York University Press.
- SNOW, DAVID A. & MACHALEK, RICHARD 1984: The Sociology of Conversion. – *Annual Review of Sociology* 10: 167–190.

- SPIILKA, BERNARD & MCINTOSH, DANIEL 1995: Attribution Theory and Religious Experience. – Hood, Ralph W. Jr. (ed.), *Handbook of Religious Experience*. Birmingham: Religious Education Press.
- STAHL, SANDRA 1977: The Personal Narrative as Folklore. – *Journal of the Folklore Institute* 14(1–2): 9–30.
- STROMBERG, PETER G. 1993: *Language and Self-transformation. A Study of the Christian Conversion Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SUNDÉN, HJALMAR 1971: *Religionen och rollerna. Ett psykologiskt studium av fromheten*. Femte oförändrade upplagan. Verbum. [1959]
- SUOJANEN, PÄIVIKKI 1975: Uskonnollinen kieli. – Pentikäinen, Juha (toim.), *Uskonnollinen liike*. Tietolipas 74. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- TARKKA, LOTTE 1998: Sulhasen synty. Sanan voima vienankarjalaisessa mieronvirressä. – Laitinen, Lea & Rojola, Lea (toim.), *Sanan voima. Keskusteluja performatiivisuudesta*, Tietolipas 10. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

**FM Tuija Hovi on uskontotieteilijä, joka viimeistelee uskontopsykologiaa ja kerronnantutkimusta yhdistävää väitöskirjaansa Turun yliopistossa.**