

# Ikkuna ihmissieluun vai katsojansa kuvastin?

Uskonnollisten tekstien mahdollisuudet ja haasteet tutkimusaineistoina

Tämä puheenvuoro on syntynyt osana Uskonto kommunikatiivisena toimintana -tutkimusprojektiä, jonka tavoitteena oli tarkastella uskontoa viestimisenä, viesteinä ja viestinnän välineenä. Tämä Suomen Akatemian rahoittama, professori Markku Heikkilän johtama tutkimusprojekti kiinnittyi erityisesti Jürgen Habermasin kommunikatiivisen toiminnan teoriaan, jonka mukaan kommunikatiivisuuden ytimessä on pyrkimys yhteisymmärrykseen ja nojautuminen muiden toimijoiden kanssa jaettuun maailmankuvaan.<sup>1</sup> Eräs uskonnollisen viestimisen väline, kiinnekohta ja ilmenemismuoto ovat uskonnolliset tekstit. Tämän kirjoituksen tavoitteena on tarkastella niitä haasteita ja mahdollisuuksia, joita liittyy uskonnollisten tekstien käyttöön tutkimuksen, erityisesti kirkkososiologisen tai muun yhteisöjä ja yhteiskuntaa koskevan tutkimuksen aineistona. Samalla tarkoituksena on nostaa esille kysymyksiä muun muassa lukijuudesta ja tutkijan positiosta monenlaisten aineistojen käsittelyssä sekä herättää kiinnostusta uudenlaisten tutkimusaineistojen hyödyntämiseen.

Tämä kirjoitus pohjautuu ennen muuta kokeuksiini kirkkososiologian alaan kuuluvan väitöskirjani parissa. Tutkimuksen aineistona oli 2450 ikäihmisen kirjoittamaa runoa, rukousta ja mietelauseita, joista tarkasteluun poimittiin uskonnolliset tekstit, yhteensä 943 kappaletta. Tutkimuksen tarkoituksena oli selvittää, miten ikääntyneet hahmottavat näissä teksteissä omaa asemaansa yh-

teiskunnassa. Keskeisiä tuloksia oli, että ikääntyneet kirjoittajat löysivät oman paikkansa sukupolvien ketjussa nimenomaan yhteisen muistin ja siihen tiiviisti sitoutuneiden uskonnollisten elementtien välittäjinä menneiltä sukupolvilta tuleville ja että he hahmottivat tämän olevan ikäpolvensa korvaamaton erityistehtävä yhteisössä.<sup>2</sup> Tekstien tarkastelun taustana oli käsitys sosiaalisen todellisuuden rakentumisesta viestinnällisissä vuorovaikutusprosesseissa.<sup>3</sup>

## MITÄ OVAT USKONNOLLISET TEKSTIT?

Uskonnon tutkimuksen suuria paradokseja on, että ”uskontoa” ei ole kyetty tyhjentävästi määrittelemään. Uskonnollisten tekstien tarkastelussa ei täten voida tukeutua yhteen käsitykseen uskonnollisuuden olemuksesta.<sup>4</sup> Tärkeää on löytää kulloiseenkin tilanteeseen sopiva ja ennen muuta toimiva näkökulma. Yllä mainitussa väitöskirjassani hyödynsin sekä uskonnon funktionaalisia että substantiaalisia määritelmiä, joita täydensin tekstien sisältämällä konteksti-informaatiolla ja uskonnon kulttuuripiirteisiin liittyvillä tiedoilla. Näistä aineksista rakentuneella verkostomaisella määritelmällä sain erotelluksi joukosta uskonnolliset tekstit lähempää tarkastelua varten. Monitahoinen, monenlaisiin määritelmiin kiinnittyvä malli lienee hedelmällisin useimmissa tutkimusasetelmissa, kun sen kiinnepohdat määräytyvät kulloisenkin tutkimusaineiston ja kysymyksenasettelun mukaan.

Edellä on todettu, että tämä kirjoitus pohjautuu ennen muuta kokemuksiin aivan konkreettisten, kynällä paperille kirjoitettujen tekstien tarkastelusta. Teksteinä voidaan kuitenkin käsitellä monenlaisia viestittyjä kokonaisuuksia, olivat ne sitten alun perin puhetta, kirjoitettua tekstiä tai vain tiettyjä vaikiintuneita ajatusmalleja. Tässä tekstin käsite lähe-nee diskurssin käsitettä, mutta eroaa siitä kuitenkin oleellisesti kyvyssään olla yhteydessä myös jonkin tietyn kirjoitetun tekstin muotoon, ei niinkään sen ajatussisältöön. Tekstin käsite hahmottuu myös diskurssia tarkkarajaisempana yksikkönä, jonka sisällön modifioiminen vaatii tietynlaista auktoriteettia ja asemaa yhteisössä, vaikka sisällöstä neuvottelemisen tapahtuisikin sosiaalisessa vuorovaikutuksessa. Ehdotankin monia tässä kirjoituksessa esiteltyjä näkökulmia käytettäväksi luovasti myös muiden aineistojen kuin – sanojen kapeimmissa merkityksissä – uskonnollisten tekstien tarkasteluun.

## USKONNOLLISEN VIESTINNÄN ERITYISPIIRTEITÄ

Uskonnollisella viestinnällä, kielellä tai teksteillä voi olla monenlaisia erityispiirteitä ei-uskonnollisiin vastineisiinsa verrattuna.<sup>5</sup> Tässä puheenvuorossa tarkastelen niistä neljää: rituaalisuutta, yksityisyyttä ja yhteisöllisyyttä, normatiivisuutta sekä muotora-keiteita.

Ensiksi uskonnollista viestintää ja uskonnollisia tekstejä voidaan tarkastella rituaalisena toimintana, jonka päätavoitteena on yhteyden luominen sekä yhteisön uskon ja maailmankuvan vahvistaminen.<sup>6</sup> Rituaalisen toiminnan kautta yhteisö määrittelee itsensä ja jäsenensä sekä uusintaa näiden välisiä suhteita.<sup>7</sup> Rituaalisella viestinnällä ei välttämättä ole tiedollisia tavoitteita, esimerkiksi asioista sopimista tai tietojen vaihtoa, vaan kyse on jo olemassa olevan tiedon ja katsomuksien uusintamisesta ja vahvistamisesta. Tosin samaa viestintätapahtumaa voidaan usein tarkastella sekä viestin välittämisen että rituaalisen viestinnän näkökulmasta ja vielä todellisuuden luomisprosessinakin.<sup>8</sup> Rituaalista viestintää esiintyy runsaasti jokapäiväisessä ihmisten välisessä kanssakäymisessä ja erityisen ominaista se on uskonnolliselle kielenkäytölle. Tällaista tietyn yhteisön sisäistä kielenkäyttöä on kutsuttu myös rituaali-

puheeksi tai esisymboliseksi kieleksi, ”totunnaisiksi äänisarjoiksi”, joiden tärkein tehtävä on vahvistaa yhteisön yhteenkuuluvuutta ja herättää tunteita.<sup>9</sup> Tässä prosessissa kaikki viestinnän osapuolet voivat osoittaa yhteisen kielen ja merkitysjärjestelmän tuntemusta sekä vahvistaa liittymistään yhteisöön ja sen käsityksiin yhteisestä menneisyydestä, päämäärästä ja pyhästä. Rituaalisuus viestinnässä ei kuitenkaan tarkoita pysähtyneisyyttä. Rituaalinen viestintä ammentaa menneestä, jaetuista kokemuksista ja käsityksistä, mutta rakentuu kiinteässä yhteydessä viestinnän aikaan ja paikkaan sekä heijastaa toivotua ja ennakoitua tulevaisuutta.<sup>10</sup> Jos jokin uskonnollisen viestinnän tapa tai muoto voidaan todeta luonteeltaan rituaaliseksi, se ei siis tarkoita, ettei sitä tarkastelemalla voida saada uutta tietoa viestinnän osapuolista ja heidän maailmastaan. Pikemminkin hienovaraiset muutokset tai muuttumattomuudet rituaalisessa kommunikaatiossa, sen tavoissa ja sisällöissä, ovat erityisen hedelmällinen indikaattori viestinnän kontekstin muutoksen tarkasteluun.

Toiseksi uskonnollisten tekstien sijaintia voidaan tarkastella yhteisöllisyyden ja yksityisyyden rajapinnassa. Yhtäältä voidaan ajatella, että yksityinen uskonnollinen viestintä on hyvin henkilökohtaista. Tyypillistä on, että esimerkiksi rukouksessa ilmaistaan kaikkein läheisimpiä ja tärkeimpiä pidettyjä ajatuksia. Se, että Jumalalle ei voi valehdella, on vahvasti sisäänkirjoitettuna rukoilemisen perusajatukseen, vaikka rukoilija yleensä tietien tai tietämättään tuo itseään esiin tiettyssä valossa ja käyttää rukousta välineenä itseilmaisuuksiin ja identiteettinsä rakentamiseen. Uskonnollinen toiminta,

1 Habermas 1984.

2 Spännäri 2008.

3 Ks. esim. Hacking 2009, Carey 1989.

4 Ks. esim. Arnal 2000, 30–33.

5 Ks. esim. Downes 2011, erit. 32–51.

6 Samoin viestinnän ymmärtää mm. Carey 1989.

7 Ks. Morrison 2004, 205–211; Heiskala 2004, 156–160; Mellor 2006.

8 Carey 1989, 20–21.

9 Hayakawa 1968, 87–90.

10 Basso & Senft 2010, 1–2.

kuten julki tuotu rukoileminen tai osallistuminen jumalanpalvelukseen, on myös jonkinlainen viesti toimijan katsomuksesta, toiveista, peloista tai tavoista. Esimerkiksi rukous ilmaisumuotona on puhetta Jumalalle, mutta julkiseksi, myös muiden kuultavaksi tai nähtäväksi tarkoitettussa rukouksessa viestitään myös muille ihmisille, tahallisesti tai tahattomasti. Suuri osa tutkimusaineistoksi tavoitettavaa uskonnollista kommunikaatiota onkin luonteeltaan yhteisöllistä. Se on usein monin tavoin yhteisönsä kuva heijastaen niitä arvoja, asenteita ja painotuksia, jotka yhteisölle ovat keskeisiä. Silti samaan aikaan on esillä viestinnän yksityisyys, henkilökohtaisuus ja epävirallisuus.<sup>11</sup> Yhteisö ja sen ajatusmaailma – sekä aktiivisesti esillä pidettynä että toimijoiden sisäistämänä – osallistuvat aina merkitystenantoprosessiin.<sup>12</sup> Uskonnollisia tekstejä tutkimalla voi siis olla mahdollista tavoittaa jotakin sellaista, hyvin yksityistä ja arkaluonteistakin, mitä arkikieltä tarkastelemalla ei olisi mahdollista löytää. Toisaalta uskonnollisten tekstien kautta voidaan päästä tarkastelemaan myös yhteisön merkityksenannon ydintä. Haaste tälle tarkastelutavalle on, että yksityisyyttä ja yhteisöllisyyttä ei useinkaan voi erottaa toisistaan, vaan niitä on käsiteltävä toisiinsa kietoutuneina tutkimuksen lähestymistavasta riippumatta.

Kolmas uskonnollisen kielen erityispiirre on normatiivisuus. Uskonnollisissa teksteissä, jotka ovat osa yksilön ja yhteisön merkitysjärjestelmiä, otetaan jatkuvasti kantaa jaettuihin uskonnollisuuden ja elämisen normeihin sekä uusintaen että kritisoiden niitä. Uskonnollinen viestintä voidaan nähdä kaksisuuntaisesti vaikuttavana elementtinä yksilön ja yhteisön välillä. Samalla, kun sitä käytetään yhteisöjen luomiseen ja määrittelyyn, se myös ohjaa yksilöä tietynlaisiin valintoihin ilmaisussaan, rajoittaa ajattelua tiettyjen käsitteiden varassa tapahtuvaksi toiminnaksi ja täten osallistuu yksilön identiteetin muodostumiseen.<sup>13</sup> Uskonnollinen kieli toimii siis sekä deskriptiivisesti että normatiivisesti yhteisöissä ja yksilöiden välisissä suhteissa. Normatiivisuus voi sisältää yhtä lailla moraalisia kuin muitakin, esimerkiksi kulttuurisia, normeja. Uskonnollisten tekstien normatiivisuus onkin tutkimukselle erityisen kiinnostavaa silloin, kun se joutuu kosketuksiin

ulkopuolisten normien kanssa, kun sitä joudutaan perustelemaan ja suhteuttamaan ympäröivään yhteiskuntaan.<sup>14</sup> Normatiivisen uskonnollisen kielen erityinen anti tutkimusaineistona perustuukin sen vahvaan reaktiivisuuteen yhteisöjen muutoksissa.

Neljänneksi uskonnollisissa teksteissä ovat usein näkyvillä erilaiset uskonnolliselle kielelle tyypilliset ajattelun ja ilmaisun rakenteet. Kun uskonnollisissa teksteissä harjoitettavan viestinnän tavoitteena on luoda yhteistä todellisuutta ja liittää viestijät jaettuun käsityksiin, on viestinnän ymmärrettävyys erityisen tärkeää.<sup>15</sup> Samoista syistä, yhteisön ja sen pyhän rajaamiseksi, uskonnolliset tekstit eivät voi olla kaikilta osin ymmärrettäviä kenelle tahansa. Viestinnän avulla voidaan liittää yksilö ryhmään, mutta myös sulkea sen ulkopuolelle. Tällaisia rakenteita tarkastellessa voidaan käyttää wittgensteinilaista kielipelin käsitettä.<sup>16</sup> Kielipeli voidaan nähdä tietynä käsitteiden ja niiden ymmärtämisen järjestelmänä tai kontekstina, jota ilman viestejä on mahdotonta tulkita. Kielen ja kielipelien avulla ryhmään kuulumisen osoitetaan ja tehdään mahdolliseksi.<sup>17</sup> Uskonnollisia tekstejä ja kieltä voidaan analysoida myös väitteinä tai ilmauksina, mutta lausujalle olennaisinta on se kokonaisuus, johon ne liittyvät.<sup>18</sup> Tällaiset teksteihin liitetyt subjektiiviset määrittelytavat voivat kuitenkin jäädä tutkijalle saavuttamattomiksi.

Uskonnollisille teksteille tyypillisiä rakenteita voikin lähestyä myös hiukan objektiivisemmin, intertekstuaalisuuden kautta. Intertekstuaalisuus<sup>19</sup> voidaan ymmärtää laajasti ajattelu- ja analyysitapana, jossa keskitytään havainnoimaan jossakin tekstissä tavalla tai toisella vaikuttavia muita tekstejä. Intertekstuaalisuutta voivat olla niin suorat sitaattit kuin tyylilliset ja muodolliset samankaltaisuudet sekä johonkin tekstiin yhtyminen tai sen kritisointikin. Intertekstuaalisuus voi olla tekstissä kirjoittajan tiedostamana tai hänen tiedostamattaan. Se voi olla myös vain tietyn lukijan havaittavissa tietyssä kulttuurisessa kontekstissa. On esitetty myös, että kaikki tekstit ovat jollakin tavalla intertekstuaalisia, ”lainausten kudoksia”, ja että jo tekstin ymmärrettävyyden edellytys on sen liittyminen muihin teksteihin, tekstintuottamisen maailmoihin ja konventioihin.<sup>20</sup> Lukija ymmärtää ja merkityksellistää tekstejä niissä

tunnistamiensa muiden tekstien, niin sanottujen subtekstien, kautta.<sup>21</sup> Uskonnollisissa teksteissä ovat erityisesti läsnä kieli ja rakenteet muista uskonnollisista teksteistä kuten pyhistä kirjoista ja kirjoituksista, hymneistä ja virsistä, vakiintuneista rituaalisista viestintätavoista tai riiteistä.

Toisaalta uskonnolliset tekstit ovat tutkijalle haasteellista materiaalia, koska niiden merkitykset nousevat jonkin tietyn kieli- ja tekstimaailman sisältä. Toisaalta ne kutsuvat sijoittamaan yksittäisiä tekstejä osaksi kulttuurisia kokonaisuuksia, mikä voi syventää ymmärrystä tutkimuskohteesta. Esimerkiksi intertekstuaalisuuden havainnointi ja analyysi voi olla viemässä tutkijaa askeleen verran lähemmäs tekstin kirjoittajien merkitysmaailmaa. Uskonnollisten tekstien analyysissä on tärkeä pohjata myös, millaisia ovat ne rajoitukset, edellytykset ja ehdot, joita tutkijan asema tälle sisäpuolisuuteen perustuvalla ymmärtämiselle aiheuttavat ja miten ne vaikuttavat luentaan.

#### KIRJOITTAJA JA LUKIJA – LÄHETTÄJÄ JA VASTAANOTTAJA?

Pitkään vallalla ollut viestintäkäsitys on tarkastellut viestintää hyvin samalla tavoin kuin esimerkiksi tavaroiden siirtämistä lähettäjän ja vastaanottajan välillä.<sup>22</sup> Tällaisen transmissionaaliseksi kutsutun käsityksen mukaan viestinnän päämäärä on tietyn sanoman välittäminen jonkin tietyn välineen avulla vastaanottajalle, joka – roolinsa mukaisesti – vastaanottaa sanoman ja voi myös lähettää sen eteenpäin niin halutessaan. Kyse on siis lähinnä tietyn viestin siirtämisestä sellaisenaan ihmiseltä toiselle.<sup>23</sup> Sosiaalisen konstruktionismin näkökulmasta kommunikaatiota ja kieltä tarkastellaan kuitenkin usein toimintana, kokonaisuutena sinänsä eikä niinkään informaation välittämiseen pyrkivänä prosessina.<sup>24</sup> Tämä toiminta tuottaa todellisuutta ja samalla luo yhteisöjä, jotka voivat käyttää ja ymmärtää omaa kieltään. Merkitysten synnyn ajatellaan siten olevan tilannesidonnainen vuorovaikutusprosessi, jossa merkityksistä neuvotellaan vallitsevassa historiallisessa ja sosiaalisessa ympäristössä.<sup>25</sup> Hedelmällinen lähestymistapa uskonnollisen tekstin tarkastelussa on pitää sitä muunakin kuin vain tiettyjen viestien välittämisen keinona. Teksti myös rakentaa todel-

lisuutta. Se saa aikaan prosessin, jossa viestijä ja vastaanottaja uusintavat ja vahvistavat keskinäistä yhteyttään sekä siinä käytettyjä merkkejä ja symboleja.<sup>26</sup> On kuitenkin kysyttävä, milloin prosessi tapahtuu ja ketkä siihen osallistuvat. Tekstimuotoisessa kommunikaatiossa voidaan osallistujia hahmottaa kysymällä, kuka on tekstin kirjoittaja ja kuka sen lukija.

Tekstien kirjoittajien määrittämisen voisi ajatella olevan helppo osa analyysia ainakin sellaisissa tapauksissa, joissa tekstin luoneesta henkilöstä, esimerkiksi kirjeen kirjoittajasta, tiedetään jotakin. Tekstin merkitykset luo kuitenkin vasta lukija omassa ympäristössään.<sup>27</sup> Vasta hänen lukiessaan teksti liittyy johonkin symbolimaailmaan, saa merkityksiä ja tulkintoja. Nämä voivat olla hyvin lähellä kirjoittajan ajatuksia, mutta myös kaukana niistä vaikkapa erilaisen kielenhallinnan, merkitysjärjestelmän tai kulttuurin vuoksi. Oikeastaan vasta lukija kirjoittaa tekstin ja luo sille merkityksiä. Voidaan ajatella myös, että kirjoittaja ei koskaan ole todella vapaa tuottamaan mitä tahansa tekstiä, vaan hänen tulee valita jokin tunnettu ja ymmärrettävissä oleva kirjoittamisen laji ja kieli ja noudattaa sen konventioita. Kukin teksti on aina muiden tekstilajien ja tekstien kudelman, josta kirjoittaja voi muotoilla omanlaisensa luomalla uudenlaisia yhdistelmiä

11 Ks. esim. Ladd & Spilka 2006, 233, 234, 245.

12 Wolff 1993, 118, 119.

13 Carey 1989, 21–23.

14 Downes 2011, 44.

15 Carey 1989 & 1994, 85.

16 Ks. esim. Ihonen 1997.

17 Stiver 1996, 59–61. Ks. myös Stomberg 1993, 2.

18 Jeffner 1972, 72–73.

19 Suomeksi samantyyppisiä ilmiöitä on kuvattu myös termeillä paratekstuaalisuus tai metatekstuaalisuus. Ks. esim. Utriainen 1997, 106, 107; Makkonen 1991, 22, 23.

20 Ks. Barthes 1977, 146.

21 Foucault 1972, 23.

22 Littlejohn & Foss 2008, 3, 4.

23 Carey 1989, 14–17. Ks. myös Sumiala-Seppänen 2001, 13–14; Pietilä 1997, 288.

24 Kuusela 2001, 28.

25 Mm. Fiske 1996; Bergman 2000.

26 Carey 1989, 21–23.

27 Martindale 2006, 3–6; McManus 1998; Harris 2000.

ja vaikutussuhteita.<sup>28</sup> Teksti on siis aina suhteessa muihin teksteihin. Tekstin kirjoittaja, jonka lukija merkityksiä antaessaan luo, ei myöskään ole aina sama henkilö kuin tekstin kirjoittanut ihminen, vaan kirjoittajuuskin syntyy lukemisen kautta.<sup>29</sup> Lukija voi määritellä kirjoittajan piirteitä ja kuvata hänet itselleen tekstin, mutta myös omien lähtökohtiensa ja stereotyyppiensä perusteella. Joissakin, erityisesti Barthesin ajatteluun pohjaavissa tutkimusperinteissä, lukijan rooli nähtiin niin keskeisenä, että kirjoittajan väitettiin kuolleen.<sup>30</sup> Tosin tämänkin jälkeen kirjoittajaa on tarkasteltu oleellisena toimijana merkityksenantoprosesseissa, tuottamassa kulttuuriohjelmia yhtenä tekijänä ja kiinnittämässä sitä erilaisiin sosiaalisiin ja kulttuurisiin konteksteihin.<sup>31</sup> Kun uskonnollisia tekstejä käytetään tutkimuksen aineistona, on lukijan valta tutkijalla. Voisikin ajatella, että tutkimustulokset kertoisivatkin enemmän tutkijasta kuin aineistosta tai sen kirjoittajista. Se, mitä lukija ajattelee kirjoittajan tarkoittaneen, samoin kuin lukijan oma elämämaailma vaikuttavat väistämättä siihen, millainen kuva aineistosta tutkimuksessa muodostetaan.

Tämän teoreettisen viitekehyksen sisällä on käyty ja käydään jatkuvaa rajanvetoa siitä, millainen lukijan ja kirjoittajan suhde tarkalleen on ja miten lukija hyödyntää tarkastelussaan omia tulkintahorisonttejaan tai ympäröivää tulkintayhteisöä.<sup>32</sup> Kirjoittajalla ja lukijalla voidaan ajatella olevan toisistaan poikkeavat roolit viestinnän ilmaisevana ja vastaanottavana osapuolena erilaisine lähtökohdineen ja tarkoituksiperineen, vaikka he molemmat osallistuvat merkityksenluontiprosessiin yhtä lailla.<sup>3</sup> Tekstien lukijaa tai tutkijaa, kuten kirjoittajakaan, ei voida käsitellä yleisellä tasolla ”ihmisenä”, irrottaa kontekstistaan. Lukijan on aina otettava vastaan teksti tietyn estetiikan ja tiettyjen kulttuuristen koodien määrittämässä tilanteessa.<sup>34</sup> Tätä keskustelua on pyritty ryhmittelemään teoreettisiksi lähestymistavoiksi, joita on kutsuttu tieteenalasta riippuen esimerkiksi nimillä Rezeptionsästhetik<sup>35</sup>/reception esthetics<sup>36</sup> tai reader response criticism.<sup>37</sup> Erilaiset suuntaukset ovat saaneet sekä lieviä että äärimmäisiä muotoja siinä, miten tärkeänä lukijan osuutta teksteissä pidetään. Useat reseptiä teoreettisesti tarkastelleet tutkijat ovat huomauttaneet, että

tekstit, joita tutkija tulee tulkinneeksi, perustuvat kuitenkin aina johonkin todelliseen tapahtumaan ja niillä on juurensa kirjoittajan konkreettisessa elämässä. Kyse ei siis ole yksiselitteisesti siitä, että lukija yksinään loisi tekstin ja sen kirjoittajan ja näin keksisi lukemaansa jatkuvasti.<sup>38</sup> Monissa lähestymistavoissa pyritään hahmottamaan teksteistä myös niin sanottua implisiittistä lukijaa ja kirjoittajaa; niitä henkilöitä, jotka tekstejä näyttävät kirjoittavan ja jotka tekstiin on kirjoitettu sen lukijoiksi. Molempia voidaan käsitellä kirjoittajan retorisisina keinoina, joilla tekstin lukijaa pyritään joko tietoisesti tai tiedostamatta ohjailemaan tiettyyn tulkintaan tai rooliin suhteessa tekstiin. Oleellista on ymmärtää, miten kiinteästi tekstien merkitys liittyy ympäröivään yhteisöön, joka tarjoaa teksteille tulkintoja ja tekstien lukijalle tulkintakehyksen.

Tekstin kirjoittajan viestilleen antamien merkitysten ja sisältöjen mahdollisimman tarkka rekonstruoiminen ei siis ole kovin onnistunut tutkimuslähtökohta. Monilla tavoilla hedelmällistä on sen sijaan hyväksyä oma tutkijanroolinsa osana merkityksen muodostumisen prosessia ja keskittyä eksplikoidusti tarkastelemaan sitä, millaisia merkityksiä tekstit juuri tässä luennassa saavat. Tekstien tulkinnassa on kuitenkin mahdollista ja tarpeellista pyrkiä lähestymään sitä merkityks maailmaa ja tulkintaympäristöä, jossa tekstit ovat syntyneet.<sup>39</sup> Täten on mahdollista päästä tekstien analyysin kautta tutkimustuloksiin, jotka ovat kuvaavia ja sovellettavia.

## KOHTI MERKITYKSIÄ JA TULKINTAA

Uskonnollisten tekstien käytössä tutkimusaineistona oleellista on niiden sisältämien merkityksien havaitseminen. Oli viestintä sitten luonteeltaan rituaalista tai spontaania, liittyi se mihin tahansa tilanteeseen tai rekisteriin, se kantaa aina viestiä jostakin, sillä on semanttinen sisältö.<sup>40</sup> Jotta viestinnän analysoinnista olisi jotakin hyötyä, on ainakin jossain määrin saatava selville, mihin käytetyillä käsitteillä ja ilmaisumuodoilla viitataan. On lähestyttävä viestinnän osapuolten maailmaa ja saatava selville, mistä viestit puhuvat ja mitä ne kertovat. Tämä ei tarkoita sitä, että kommunikaatiota tulisi tai voisi ymmärtää täydellisesti ja ehdottoman luotettavasti juuri niin kuin viestijä on sen itse itselleen hahmot-

tanut, kaikkine viittauksineen ja merkityksineen. Tärkeää on kuitenkin etsiä tapoja, oikeanlaisia kiikareita, joilla voitaisiin päästä mahdollisimman lähelle sitä merkitysmaailmaa, johon tutkimuksen kohteena oleva kommunikaatio kiinnittyy.

Eräs mahdollisuus jäsentää näitä lähestymistapoja on hyödyntää heuristisena mallina Karl Popperin ajatuksia kolmesta maailmasta.<sup>41</sup> Hänen mukaansa todellisuus voidaan jakaa aineelliseen, mentaaliseen ja kulttuuriobjektien maailmaan. Ensimmäisellä, aineellisella maailmalla viitataan konkreettiseen todellisuuteen, joka ei ole riippuvainen ihmisen havainnoista ja käsityksistä. Toisen, mentaalisen maailman muodostavat ihmisen kokemukset, tunteet ja ajatukset. Kolmanteen, kulttuuriobjektien maailmaan sijoittuvat ihmisten luomat kulttuuriset konstruktiot kuten eri kielet, myytit tai tietyt tekstit. Tämän maailman olemassaolo ja muotoutuminen riippuu oleellisesti kahdesta edellisestä ympäristöstä. Se on kuitenkin oma itsenäinen yksikkönsä, eikä sitä ja sen lainalaisuuksia voi täysin palauttaa kahteen muuhun maailmaan.<sup>42</sup>

Kullakin ymmärrettävällä ja vaikuttavalla tekstillä on kiinnekohtia kaikkiin kolmeen maailmaan. Sillä on historiallinen ja paikallinen yhteytensä, se koskettaa jollakin tavalla kokijoidensa sisäistä todellisuutta samalla, kun se paikantuu osaksi kulttuuristen tuotteiden ryhmää. Nämä kolme kontekstia voivat myös toimia tarkastelunäkökulmina tallennettuun uskonnolliseen viestintään, esimerkiksi teksteihin. Tekstejä tarkastellaan ensiksi yhteydessä sen kirjoittajan ja lukijan kokemaan aineelliseen todellisuuteen, toiseksi yhteydessä heidän tulkitoihinsa ja ajatuksiinsa sekä kolmanneksi yhteydessä muihin kulttuuriobjekteihin, kuten toisiin teksteihin. Tekstejä ja niiden tulkintaa ympäröivän konkreettisen maailman analyysiä voidaan pitää selkeänä lähtökohtana viestinnän merkityksen tavoittamiselle. On selvittävää, millä maantieteellisellä alueella, minä aikana ja millaisissa oloissa viestintää ja luentaa on tapahtunut. Tämä selvitystyö on hedelmällisimmillään silloin, kun tunnustetaan mahdollisuus päästä käsiksi objektiivisesti ja kiistatta olemassa olleeseen maailmaan.

Lukija lähestyy kommunikaatiota tai tekstejä aina omista lähtökohdistaan. Oma henkilöhistoria,

omaksutut ajatusrakennelmat ja tunnetut kulttuuriset konstruktiot vaikuttavat siihen, millaisena viestintä nähdään. Näitä lähtökohtia voidaan kutsua muun muassa tulkintahorisontiksi.<sup>43</sup> Erityisen huomattava tulkintahorisontin ero on silloin, kun näiden kahden toimijan välillä on ajallisesti tai kulttuurisesti suuri kuilu. Eri tilanteissa tallennettua viestintää voidaan toki pyrkiä ”kääntämään”, ymmärtämään sen merkityksiä, mutta kuten kielestä toiseen käännettäessä myöskään horisontteja soviteltaessa viestin merkitys ei säily täysin samana. Tulkintahorisontinkaan suhde tarkasteltavaan viestintään, esimerkiksi teksteihin, ei ole yksioikoinen. Kyse ei ole pelkästään horisontin vaikutuksesta siihen, miten viestinnän merkitykset nähdään, vaan tarkastelun kohde voikin muuttua toimivaksi subjektiksi.<sup>44</sup> Se voi muokata tulkintahorisonttia vaikkapa tuomalla esiin uudenlaisia ajatusrakennelmia, herättämällä unohdettuja konstruktioita tai antamalla eväitä tulkita uudelleen tulkintahetken historiallista tilannetta. Voidaan ehkä jopa ajatella, ettei tulkintahorisontti koskaan säily täysin samana kuin ennen kiikareiden suuntaamista kohti uusia viestintätapahtumia.

28 Barthes 1977, 146.

29 Parry 1998, 82,83. Ks. myös Barthes 1977, 21.

30 Ks. esim. Barthes 1977.

31 Ks. Wolff 1993, 117–136. Ks. myös Bourdieu 1993.

32 Ks. esim. Machor & Goldstein 2001, 1–6.

33 Tästä näkökulmasta voidaan myös kritisoida Habermasin kommunikatiivisen toiminnan teoriaa, ks. esim. Schweickart 2008.

34 Jauss 2001.

35 Ks. Frey 1992; Nisslmüller 1995; Veijola 1998, 8–11.

36 Wolff 1993, 112–116.

37 Ks. McKnight 1999.

38 Ks. esim. Whitmarsh 2006, 104–106.

39 McManus 1998.

40 Downes 2011, 2, 3.

41 Osittain samankaltaista lähestymistapaa on käyttänyt mm. Syreeni 1995, 44–47.

42 Popper 1978, 3,4; Popper 1979. Ks. myös Niiniluoto 2001.

43 Ks. esim. Jauss 2001, 7–9; Gadamer 1979, 143.

44 Jauss 2001, 21–27.

Tutkimusaineistoksi sopivia uskonnollisia tekstejä on kaikkialla: päiväkirjoissa ja kirjeissä, saarna-kokoelmissa ja hartauskirjoituksissa, runoissa ja proosassa. Uskonnollisia tekstejä voidaan myös kerätä tutkimusaineistoiksi monilla laadullisille aineistoille sopivilla menetelmillä: kirjoituskeruilla, arkistohauilla ja myös erilaisilla haastattelumenetelmillä. Mahdollisten soveltamistapojen määrää rajaavat vain eri tutkimusaloilla kukkiva luovuus ja tutkimusmenetelmien soveltava hallinta.

Uskonnollisia tekstejä voidaan ja on syytä käyttää menestyksellisesti yhteiskuntaa ja yhteisöjä tarkastelevien tutkimusten aineistona. Ne eivät tarjoa taianomaista ikkunaa ihmissieluun, vaan pikemminkin uusia näkökulmia sekä yksilöiden henkilökohtaisiin maailmoihin että yhteisön merkityksenäntoon. Uskonnollisten tekstien avulla voidaan myös täydentää muiden tarkastelutapojen jättämiä aukkoja eri tutkimusnäkökulmissa. Uskonnollisten tekstien käytön haasteet liittyvät usein juuri edellä mainittuihin vahvuuksiin. Uskonnollisten tekstien täysin objektiivinen ja silti ymmärtävä luenta on harvoin mahdollista, yksityisen kokemuksen ja yhteisöllisyyden erottaminen teksteissä voi olla haastavaa, uskonnollisen kielen subjektiivisuus ja intertekstuaalisuus voivat olla tutkijalle loputon suo. Vaikka uskonnolliset tekstit eivät ole vain ja suoraan katsojansa kuvastin, on lukijuuden ja tutkijan oman tulkintahorisontin pohtiminen niitä tarkasteltaessa erityisen tärkeää. Myös tutkimuseettiset kysymykset tulee erityisesti huomioida uskonnollisten tekstien käytössä.

Alussa mainitussa väitöstutkimuksessani konkreettisesti monet tässä puheenvuorossa esitetyt uskonnollisten tekstiaineistojen mahdollisuudet. Tutkimus nosti esille myös monia ratkaisemattomaksi jääneitä kysymyksiä. Miten uskonnollisia tekstejä voidaan käyttää tutkimusaineistona niin, että tehdään taatusti oikeutta niiden kirjoittajille? Kuinka suuri voi olla kuilu lukijan ja kirjoittajan välillä, jotta tekstien tarkastelu on yhä mielekästä? Millainen voisi olla uskonnollisten tekstien ja niitä käyttävän tutkimuksen koko kirjo? Toivon vielä näkeväni runsaasti uskonnollisia tekstejä hyödyntävää

tutkimusta, jossa näitä haasteita voitaisiin kohdata ja samalla havaita kaksin verroin uusia.

## KIRJALLISUUS

ARNAL, WILLIAM E.

2000 ”Definition”. *Guide to the Study of Religion*. Ed. Willi Braun and Russell T. McCutcheon. London: Cassell, 21–34.

BARTHES, ROLAND

1977 *Image, Music, Text: Essays*. Selected and translated by Stephen Heath. London: Fontana.

BASSO, ELLEN B. & SENFT, GUNTHER

2010 ”Introduction”. *Ritual Communication*. Ed. Gunter Senft and Ellen B. Basso. Oxford: Berg Publishers, 1–19.

BERGMAN, MATS

2000 *Meaning and Mediation: Toward a Communicative Interpretation of Peirce’s Theory of Signs*. Helsinki: Helsingin yliopisto, viestinnän laitos.

BOURDIEU, PIERRE

1993 *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature*. Ed. and intr. by Randal Johnson. Cambridge: Polity Press.

CAREY, JAMES W.

1989 *Communication as Culture: Essays on Media and Society*. London: Unwin Hyman.

1994 ”Viestintä kulttuurisesta näkökulmasta”. *Tiedotustutkimus* 2/94, 81–97.

DOWNES, WILLIAM

2011 *Language and Religion: A Journey Into the Human Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.

FISKE, JOHN

1996 *Merkkien kieli*. Suom. V. Pietilä, R. Suikkanen & T. Uusitupa, 4. painos. Tampere: Vastapaino.

FOUCAULT, MICHEL

1972 *The Archaeology of Knowledge*. Transl. by A. M. Sheridan Smith. London: Tavistock.

FREY, JÖRG

1992 ”Der implizierte Leser und die biblischen Texte”. *Theologische Beiträge* 23, 266–290.

GADAMER, HANS-GEORG

1979 *Truth and Method*. Transl. by William Glen-Doepel. London: Sheed and Ward.

HABERMAS, JÜRGEN

1984 *The Theory of Communicative Action, Volume I: Rea-*

- son and the Rationalisation of Society. Boston: Beacon Press.
- HACKING, IAN  
2009 *Mitä sosiaalinen konstruktioismi on?* Suom. Inkeri Koskinen. Tampere: Vastapaino.
- HARRIS, ROY  
2000 *Rethinking Writing*. London: Athlone.
- HAYAKAWA, SAMUEL I.  
1968 *Ajattelun ja toiminnan kieli*. Suom. toim. Jorma Toivainen. Helsinki: Otava.
- HEISKALA, RISTO  
2004 *Toiminta, tapa ja rakenne: Kohti konstruktioistista synteisiä yhteiskuntateoriassa*. Helsinki: Gaudeamus.
- IHONEN, MARKKU  
1997 "Uskonnolliset kielipelit: vallankäyttöä ja identiteetin vahvistamista". *Kielen vallassa. Näkökulmia politiikan, uskonnon ja julkishallinnon kieleen*. Toim. Matti Mälkiä ja Jari Stenvall. Tampere: Tampere University Press, 91–103.
- JAUSS, HANS ROBERT  
2001 "The Identity of Poetic Text". *Reception Study: From Literary Theory to Cultural Studies*. Ed. James L. Machor & Philip Goldstein. New York: Routledge, 7–28.
- JEFFNER, ANDERS  
1972 *The Study of Religious Language*. London: SCM Press.
- KUUSELA, PEKKA  
2001 "Sosiaalisen konstruktioismin liike sosiaalitieteissä". *Ruumis, minä ja yhteisö: Sosiaalisen konstruktioismin näkökulmia*. Toim. Pekka Kuusela & Mikko Saastamoinen. Kuopion yliopiston selvityksiä E. Yhteiskuntatieteet 21, 17–44.
- LADD, KEVIN L. & SPILKA, BERNARD  
2006 "Inward, Outward, Upward Prayer: Scale Reliability and Validation". *Journal for the Scientific Study of Religion* 45(2), 233–251.
- LITTLEJOHN, STEPHEN W. & FOSS KAREN A.  
2008 *Theories of Human Communication*. Ninth edition. Belmont: Thomson Wadsworth.
- MACHOR, JAMES L. & GOLDSTEIN PHILIP  
2001 "Theoretical Accounts of Reception". *Reception Study: From Literature Theory to Cultural Studies*. Ed. James L. Machor & Philip Goldstein. New York: Routledge, 1–7.
- MAKKONEN, ANNA  
1991 "Onko intertekstuaalisuudella mitään rajaa?" *In-tertekstuaalisuus, suuntia ja sovelluksia*. Toim. Auli Viikari. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 9–30.
- MARTINDALE, CHARLES  
2006 "Introduction: Thinking Through Reception". *Classics and the Uses of Reception*. Ed. Charles Martindale & Richard F. Thomas. Malden: Blackwell, 1–13.
- MCKNIGHT, EDGAR V.  
1999 "Reader-Response Criticism". *To Each its Own Meaning: An Introduction to Biblical Criticisms and their Application*. Ed. Steven L. McKenzie & Stephen R. Haynes. Louisville, KY: Westminster John Knox, 230–252.
- MCMANUS, BARBARA F.  
1998 *Reader-Response Criticism*. <http://www.cnr.edu/home/bmcmamus/readercrit.html> (29.8.2011).
- MELLOR, PHILIP A.  
2006 "Religion as an Elementary Aspect of Society: Durkheim's Legacy for Social Theory". *Theorising Religion: Classical and Contemporary Debates*. Ed. James A. Beckford and John Walliss. Aldershot: Ashgate, 3–18.
- MORRISON, KEN  
2004 *Marx, Durkheim, Weber: Formations of Modern Social Thought*. London: Sage.
- NIINILUOTO, ILKKA  
2001 *Tieteiden ykseys*. <http://www.tieteessatapahtuu.fi/014/niiniluoto.htm> (2.9.2011).
- NISSLMÜLLER, THOMAS  
1995 *Rezeptionsästhetik und Bibellese: Wolfgang Iser's Lese-Theorie als Paradigma für die Rezeption biblischer Texte*. Theorie und Forschung 375. Regensburg: Roderer.
- PARRY, CHRISTOPH  
1998 "Nimi Osip tulee sinua vastaan". *Interteksti ja konteksti*. Toim. Liisa Saariluoma ja Marja-Leena Hakkarainen. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 82–104.
- PIETILÄ, VEIKKO  
1997 *Joukkoviestintätutkimuksen valtateilla: tutkimusalan kehitystä jäljittämässä*. Tampere: Vastapaino.
- POPPER, KARL  
1978 *Three Worlds*. The Tanner Lecture of Human Values. Delivered at the University of Michigan. [www.tannerlectures.utah.edu/lectures/documents/popper80.pdf](http://www.tannerlectures.utah.edu/lectures/documents/popper80.pdf) (2.9.2011).



- 1979 *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*. Oxford: Oxford University Press.
- SCHWEICKART, PATROCINIO
- 2008 "Understanding an Other: Reading as a Receptive Form of Communicative Action." *New Directions in American Reception Study*. Ed. Philip Goldstein and James L. Machor. Oxford: Oxford University Press, 3–22.
- SPÄNNÄRI, JENNI
- 2008 "Rukous on perintöä suvusta sukuun." *Uskonto ja ikääntyneet vuosituhannen vaihteen Suomessa*. Käytännöllisen teologian laitoksen julkaisuja. Helsingin yliopisto.
- STIVER, DAN R.
- 1996 *The Philosophy of Religious Language: Sign, Symbol & Story*. Cambridge: Blackwell.
- STROMBERG, PETER G.
- 1993 *Language and Self-Transformation: A Study of the Christian Conversion Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SUMIALA-SEPPÄNEN, JOHANNA
- 2001 *Nomadit rippituolissa: Mediodun uskonnon moraalisen järjestyksen dynamiikka (post)modernin television ja kulttuurin kontekstissa*. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.
- SYREENI, KARI
- 1995 *Uusi testamentti ja hermeneutiikka: Tulkinnan fragmentteja*. Helsinki: Suomen eksegeettisen seuran julkaisuja 61.
- UTRIAINEN, TERHI
- 1997 "Tekstien risteykset, tekstien kerrokset: Intertekstuaalisuudesta ja uskonnontutkimuksesta". *Tutkija, teksti ja uskonto*. Toim. Tom Sjöblom *Comparative religion* 2. Helsinki: Helsingin yliopiston uskontotieteen laitos, 102–119.
- VEIJOLA, TIMO
- 1998 *Teksti, tiede ja usko: Epäajanmukaisia eksegeettisiä tutkielmia ajankohtaisista aiheista*. Helsinki: Suomen eksegeettisen seuran julkaisuja 69.
- WHITMARSH, TIM
- 2006 "True Histories: Lucian Bakhtin and the Pragmatics of Reception". *Classics and the Uses of Reception*. Ed. by Charles Martindale and Richard F. Thomas. Malden: Blackwell, 104–115.
- WOLFF, JANET
- 1993 (1981) *The Social Production of Art*. 2nd edition. London: Macmillan.