

PAULA NISSLÄ

Körttinuoret ja herättäjäjuhlat festivaalina

PAULA NISSILÄ

Körttinuoret ja herättäjäjuhlat
festivaalina

AKATEEMINEN VÄITÖSKIRJA
Esitetään Tampereen yliopiston
Yhteiskuntatieteiden tiedekunnan
suostumuksella julkisesti tarkastettavaksi
Tampereen yliopiston Linna-rakennuksen
Väinö Linna -salissa, Kalevantie 5, Tampere,
30.8.2019, klo 12

AKATEEMINEN VÄITÖSKIRJA
Tampereen yliopisto, Yhteiskuntatieteiden tiedekunta

<i>Vastuuohjaaja ja Kustos</i>	Professori Harri Melin Tampereen yliopisto Suomi	
<i>Ohjaaja(t)</i>	Professori Turo-Kimmo Lehtonen Tampereen yliopisto Suomi	
<i>Esitarkastaja(t)</i>	Dosentti Tomi Kiilakoski Tampereen yliopisto Suomi	Dosentti Tuomas Martikainen Helsingin yliopisto Suomi
<i>Vastaväittäjä(t)</i>	Professori Arniika Kuusisto Stockholms Universitet Ruotsi	

Tämän julkaisun alkuperäisyys on tarkastettu Turnitin OriginalityCheck -ohjelmalla.

Copyright ©2019 tekijä

Kannen suunnittelu: Roihu Inc.

ISBN 978-952-03-1154-4 (painettu)
ISBN 978-952-03-1155-1 (verkkojulkaisu)
ISSN 2489-9860 (painettu)
ISSN 2490-0028 (verkkojulkaisu)
<http://urn.fi/URN:ISBN:978-952-03-1155-1>

PunaMusta Oy – Yliopistopaino
Tampere 2019

KIITOKSET

Ihminen on loputtoman mielenkiintoinen. Yksi kiehtovimmista ihmiselämän ulottuvuuksista on uskonto. Uskonto elää yhteisössä. Uskonnossa on myös jotain kummaa, jotain, joka jää yksilön itsensä haltuun. Silti sitä mitä nähdään, kuullaan ja havaitaan, sitä voidaan tutkia, analysoida ja selittää. Siitä voidaan kertoa. Uskonto on yhä mukana rakentamassa ihmisten välistä maailmaa, ja jotta se nimenomaan rakentaisi sitä, siitä tulee kertoa.

Väitöskirjaprosessi on elämää ja kasvamista. Oma prosessini on sisältänyt tyytyväisyyden, epävarmuuden, rauhan ja hässäkän hetkiä. On ollut onnellinen olo, ja on riipinyt. Väitöskirjan tekemisen parasta antia on ollut se, että olen saanut ajatella, olla luova ja innostua. Paljon olen keskittynyt, kohtalaisesti harhaillut, toisinaan osunut maaliin, toisinaan laukonut ohi. Joskus on vähän itkettänyt, monesti on oivaltaminen vyörynyt ilolla yli. Nyt tämä peli on ohi, lätkä on maalissa, ja minä olen maalintekijä. Uutta peliä pukkaa, mutta nyt on hetki aikaa kaartaa kenttää ja huudattaa yleisöä, sitäkin taitoa on täytynyt tässä prosessissa herätellä.

Siitä, miten ihminen kohdataan ihmisenä, ponnistaa tämänkin työn aikaansaaminen. Nyt saan kiittää kaikkia osallisia. Sydämellinen kiitos ohjaajani Harri Melin maanläheisestä ohjauksestasi. Kiitän rönsyilyni sopivasta, vaan ei liiallisesta, suitsimisesta. Neuvosi ovat aina olleet nopeasti saatavilla juuri silloin, kun olen niitä kaivannut. Olen lähtenyt tapaamisistamme rauhoittuneena ja taas itseeni uskoen. Se on ollut juuri sitä, mitä olen tarvinnut eteenpäin mennäkseni. Toista ohjaajaani Turo-Kimmo Lehtosta kiitän innostuneesta työhöni mukaan lähtemisestä, perehtymisestä ja ajatus-teni haastamisesta.

Työni esitarkastajat, dosentti Tomi Kiilakoski ja dosentti Tuomas Martikainen, antoivat työlleni arvokkaita kommentteja. Asiantuntevat ja kannustavat huomionne terävöittivät työni sijoittumista uskonnontutkimuksen ja nuorisotutkimuksen kentille ja kirkastivat tutkijan identiteettiäni. Kiitos myös professori Arniika Kuusisto, ilahdutit minua suostumalla vastaväittäjäkseni.

Kiitän myös professori Markku Lonkilaa, työni aloitusvaiheen ohjaajaa. Muistiin on jäänyt, miten kehotit jo ennakkoon olemaan hermostumatta rahoitusta hakiessa, sillä tämä on kuulemma niin hyvä hanke, että kyllä vielä tärppää. Niinhän siinä kävi-

kin. Suurella arvostuksella kiitänkin Koneen säätiötä, joka tuki projektiani usean vuoden ajan mahdollistaen siihen keskittymisen, kuten myös konferenssimatkoja. Kiitos myös Tampereen tiederahasto ja Tampereen yliopisto, joiden apurahojen turvin työni kulki sujuvasti päätökseen ja painoon.

Kiitän Herättäjä-Yhdistyksen yhteistyökumppaneitani: Mika Nuorvaa ja Antti Rintalaa sekä muita ystävällisiä kasvoja ja Lapuan toimiston väkeä. Erityisesti haluan kiittää kaikkia aineistokekoon kortensa kantaneita nuoria. Jokaista kortta olen pyörittelyt ja tutkinut kiitollisuudella. Teillä on hyvä meno!

Ryhmään kuuluminen on ihmiselle ja oppimiselle tärkeää. Uskonnon parissa Tampereen yliopistolla ei ole juuri ollut toimijoita, mutta sellaisia on ilokseni ja hyödykseni löytynyt läheltä, Kirkon tutkimuskeskuksesta. Kiitän kaikkia KTK:n tutkijoita ja kaikkia kollegoja Kirkon muuttuva yhteisöllisyys -hankkeen tutkimusryhmässä. Ajatustenvaihto ja -kuuleminen oli arvokasta, ellei välttämätöntä. KTK:sta sain myös teksteilleni kommentteja ja pääsin osaksi julkaisua. Kiitän myös sosiologian jatko-opiskelijoiden seminaariryhmää ja sen vetäjiä. Työtäni ovat kommentoineet myös professori emerita Eila Helander ja professori Laura Huttunen, kiitokset siitä. Johanna Hokka ja Maija Jokela ovat tarjonneet kommenttejaan, apuaan ja mukavia sivupolkuja, kiitos. Kielentarkistuksista kiitän Matthew Jamesia Tampereen yliopiston Kielikeskuksesta. Erityiskiitos myös Kielikeskukselle siitä, että olen saanut pitää siellä konferenssiesityksiäni ja jännittää enimmänsä jännityksen pois.

Fyysinen työyhteisöni on ollut itsenäinen ja sekalaisen sakin jakama. Se on ollut rikkaus. Kiitos emeritusprofessori Tuomo Melasuo ja Pekka Rantanen, te päätalon yksinäistä puurtamistani virkistäneet ystävälliset ihmiset. Kiitos avustanne. Tuomon kontaktit ylsivät aina Prahaan asti. Kiitos päivittäisestä seurastanne E-siiven kansanperinteen arkiston miehet ja Markus Mantere. Kiitos yliopiston kirjaston kollegani Arvossa ja Linnassa, aina ollaan törmäilty lämpimissä merkeissä. Kirjasto myös laski tämän tutkijan haavinsa kanssa niitylle perhosten sekaan. Erityismaininnan ansaitsevat yliopistossamme marginaalisen uskonnon alan runsaat e-kirjat kirjaston kokoelmissa. Kiitän myös avusta kirjaston väitöskirjan julkaisemisen eksperttejä, ja Raila Meliniä ”lisäsäyksen” järjestämisestä Arvoon väikkärintekoa pohtiessani. Thank you also all of the friendly faces during my stay in Prague. I offer my special thanks to associate professor Paul Blokker for comments on my texts, and for Barbora Spalóva and Bob Kurik for nice discussions (and for those couple of beers instead of that one lecture...). I offer my gratitude also to Óscar Hidalgo-Redondo who made me feel welcome in Prague. Kuluneen kevään sain olla osa tutkimusprojektia ”Science and religion in Northern Europe” ja opetella tutkimusryhmän yhteistoimintaa ja -julkaisemista. Kiitos tiimille vireästä keväästä ja uusista näkymistä uskontoon.

Ystävyydestä ja uskontotieteilijän asiantuntevista kommenteista kiitän Katriina Hulkkosta. Olet ollut yksi iloisimmista väitöskirjani mukanaan tuomista asioista. Ystävääni Saara Packalénia kiitän aina valmiista sydämellisestä avusta ja vertaisen käytännön neuvoista. Aino Alatalo, kiitos kollegan tuesta ja virkistävästä toveruudesta kotona ja matkoilla. Merci (meniks oikein...), Aurélie Mary, ranskanpuutteeni paikkaamisesta ja ilahduttavasta seurastasi. Kiitos Johannes, jonka keittiönpöydän ääressä tutkimussuunnitelma syntyi. Kiitos, Pekka, ajatusteni sivuraiteista. Milja, Mervi ja Outi, kiitän teitä elämän sopivasti kypsyttämien naisten lämpimästä seurasta ja ehtymättömistä voimasanoistanne. Niistä kiitän myös Lauraa. Kiitos ikinuoret ystäväni Vaasa-leimalla: Niina, Pia, Sanna ja Terhi, kaikkea me elämässämme yhdessä koetaan, onni se. Niinan ja Sannan kanssa olemme väitöskirjani loppuaikoina pähkineet kukin tahoillamme tutkimuksiamme, kiitos tuestanne tässäkin kohtaa elämää, ilman ois tullut sekunda. Vaasassa on myös Anne, kiitos että olet, ja kiitos Minna, lapsuudesta aikuisuuteen. Kiitos perhe, elämä ei ole käynyt tylsäksi. Sieltä rehevästä ilmapiiristä, äidin ylimateellisesta maanläheisyydestä ja isän kirjojen keskeltä, on tämä älynväläys kotoisin. Kiitos siskonlapset, Inka ja Jimi-Matias, joiden läsnäolo kodissani buustasi tutkimuksen aloittamiseen, ja kiitos Taika, Sylvester ja Hymy. Hetkissä teidän kanssanne en ole ajatellut väikkäriäni yhtään, sellaisia tarvitaan. Lopuksi, kiitos pirteä ja sydämellinen elämäni, huipputapahtuma.

Tampereella toukokuussa 2019

Paula Nissilä

TIIVISTELMÄ

Tässä tutkimuksessa kysyn, miksi nuoret ovat herättäjäjuhilla. Tutkin, millaisia merkityksiä he liittävät tähän herännäisyyden eli körttiläisyyden päärituaaliin ja kesätaapahtumaan. Selvitän, voiko herättäjäjuhlia tarkastella festivaalina, ja millaisia näkymiä tämä avaa uskontoon. Kumpikaan, nuorten uskonnollisuus tai festivaalit, eivät ole olleet sosiologisen kiinnostuksen keskipisteessä. Tämä tutkimus käsittelee molempia. Tapahtumana herättäjäjuhlat ovat hybridi. Ne edustavat pääohjelmaltaan (seurat, Siionin virret) samankaltaisena säilynyttä satavuotista uskonnollista traditiota. Samalla ne ovat vapaa-ajan viettoa nykyajan kulutusyhteiskunnassa. Tämän laadullisen tutkimuksen aineisto koostuu 14–18-vuotiaiden nuorten haastatteluista, nuorten kirjoittamista juhlakertomuksista ja havainnoinnista herättäjäjuhilla. Tutkimus käsittää kolme artikkelia ja yhteenvedon, jossa esittelen lisätuloksia.

Herätysliikkeiden kesäjuhlat houkuttelevat ihmismassoja keskellä parasta lomaseasonkia samaan aikaan, kun evankelis-luterilainen emokirkko on menettänyt sekä jäseniään että tilaisuuksissaan kävijöitä. Nykyuskontoa pidetäänkin kollektiivisen kuulumisen sijaan yhä enemmän yksilön tavoitteiden resurssina, jossa erityishetket elämyksineen ovat tärkeitä. Tässä tutkimuksessa on tarkasteltu nuorten tapahtumakokemusten avulla, miten valtakirkon puitteissa elävä kirkon herätysliike traditioineen taipuu notkean modernin hetkelliseen yhteisöllisyyteen. Uskontoa on tutkimuksessa lähestytty käytäntöinä ja merkityksinä eli elettyinä uskontona. Nuorten maailmassa uskonto on vuorovaikutuksessa yksilöllisten valintojen, nopeiden muutosten ja fragmentaaristen elämäntyylien kanssa. Nuorten on myös todettu olevan aiempia sukupolvia vähemmän uskonnollisia koskien juuri osallistumista institutionaaliseen uskontoon.

Tulosten mukaan körttinuoret hakevat herättäjäjuhlilta yhteisöllisyyttä. Se ei kuitenkaan tutkittavien enemmistölle syntynyt hengellisistä lähtökohdista tai seuroihin ja veisaamiseen osallistumisesta, vaan nuorisoryhmän toiminnasta. Tutkimuksen osoittamat festivaalipiirteet asettavat uskonnonharjoittamisen väljempiin ja yksilölähtöisempiin kehyksiin. Näille nuorille tässä tapahtumassa korostuivat nuorisolähtöiset rituaalit, ja oppeihin sitoutumisen merkitys jäi vähäiseksi. Tämä tapahtuma oli heille nuorisojoukon toiminnallinen kokoontuminen etäällä arjesta ja osana uniikkia

massatapahtumaa, ja sellaisena verrattavissa muihin nuorisotapahtumiin. Tärkeää olivat ryhmässä jaettu intensiivinen hetki, elämykset ja fiilikset. Yhteisöllisyyttä vahvistettiin korostamalla erillisyyttä arjesta ja muista sukupolvista. Tulosten perusteella herättäjäjuhlat toimivatkin festivaalina kolmella ulottuvuudella. Ensinnäkin tavoitteena oli arjesta irrallinen, itsenäinen ryhmäkokemus. Toisekseen nuoret kiinnittivät emotionaalisia merkityksiä eritoten heille suunnattuun ohjelmaan ja toimintaan. Kolmanneksi herättäjäjuhlien nuorisoryhmä edusti nuorille välitilaa. Juhlat olivat siirtymäriitti juhlakävijyydessä ja henkilökohtaisessa matkassa kohti aikuisuutta. Lapsuudesta ja vanhempien tai suvun vaikutuksesta siirryttiin omaan toimijuuteen, jota korostettiin taustan kustannuksella.

Herättäjäjuhlilla nuoret neuvottelivat traditioista oman erillisen pienryhmänsä kautta. Juhlien pääohjelma eli perinteiset seurat eivät kiinnostaneet moniakaan nuoria. He eivät kuitenkaan ilmaiseet erityisiä muuttamishaluja perinteitä kohtaan. Niiden sekä nuorten oman toiminnan oletettiin pysyvän samana. Nuorten odotukset ja toiveet tulivat tyydytetyiksi tässä yhteisössä ja tapahtumassa. Tulokset tuovatkin lisäulottuvuuksia aiempaan tutkimukseen, joka on katsonut yhteisöllisten syiden olevan nykyään riittämättömiä pitämään nuoret kirkon piirissä. Tutkimus osoittaa myös, miten uskonto instituutiona tarjoaa kehyksen yksilön toiveet täyttävälle vapaa-ajan olemiselle ja identiteettityölle. Uskonto ei ole erillinen saareke, vaan se elää muotoutuneena nykyajan ilmiöissä ja tarpeissa. Tutkimus osoittaa, miten nuoruuden vertaisryhmät, toimijuus ja identiteetin muodostaminen voivat läpäistä ensisijaisina myös uskonnollisen toiminnan. Nykynuorten sukupolvia yhdistävät ryhmäkokemukset ja huippuelämykset. Nii­tä löytyy herättäjäjuhliltakin.

Herättäjäjuhlat tarjosivat nuorille myös mahdollisuuden ilmentää körtti-identiteettiä muiden sukupolvien keskellä sellaisena kuin se näyttäytyi nuorten sukupolvelle. Körttiyden määrittely oli nuorille hankalaa. Kuulumisessa korostuikin yksilön oma tunne ja toimintaan osallistuminen. Nuorten ryhmässä koettiin performatiivista uskoa: kuuluttiin yhteen toiminnassa ja hetkessä. Körttiläisyyden suhteen puhuttiin paljon enemmän suvaitsemisesta, vapaudesta valita ja uskoon liittyvästä epävarmuudesta kuin uskon totuuksista. Usko oli jokaisen yksityisasia. Nykykörttiläisyyden liberaalius edesauttoi nuorten kuulumisen tunteita. Tämä tutkimus ei tue näkemystä siitä, että nykyuskonnon yksilöllistyminen olisi vastakkaista yhteisölliselle osallistumiselle. Se ei myöskään tuonut esiin erityistä notkean modernin yksilöllistymisen rapauttavaa vaikutusta suhteessa yhteisölliseen osallistumiseen. Tässä tutkimuksessa notkeus näkyi erityishetkien verkostomaisena uskontona. Notkean uskonnon kehky-

sessä herättäjäjuhlat ovat osa herätysliikkeiden osallistumisen kirjoja, joka tarjoaa kiinnostumiskohtia sekä verkostomaiselle että perinteisemmälle kiinteämmälle sitoutumiselle.

Tämä tutkimus on osoittanut, miten 14-18-vuotiaat körttinuoret neuvottelevat paikkaansa uskonnollisessa yhteisössä suhteessa omaan viitekehukseensä. Tulokset kertovat siitä, miten monimuotoisia merkityksiä uskonnolliseen osallistumiseen liitetään tässä ajassa. Tulokset kertovat myös siitä, miten nuoret rakentavat tapahtumassa oman erillisen yhteisönsä traditioiden ja sukupolvien keskelle. Erityistä traditioiden hylkäämistä ei kuitenkaan esiintynyt, kunhan nuoret saivat valita uskomisensa, pitää yllä erillistä toimintaansa, ja kunhan heillä oli hauskaa.

Asiasanat: nuoret, uskonto, herättäjäjuhlat, festivaalit, herätysliikkeet, uskonnolliset juhlat, toimijuus

ABSTRACT

The dissertation explores why young people participate in the summer gathering that forms the main ritual for one of the traditional revivalist movements within the Evangelical Lutheran Church of Finland. It examines the kinds of meanings the youths attach to this event of the Awakening movement considering its overlaps and connections with festivals, and addresses the perspectives this approach offers on religiosity. Young people's religiosity has not received much sociological attention, and sociological research on festivals too remains sparse. Concentrating on young people in this context, qualitative research was performed that integrates sociology, religious studies, and event studies. This addressed the nature of the Awakening movement's summer celebration as a hybrid event: on one hand, the gathering represents a collective tradition with a well-established main programme that includes services and hymns, yet it also represents a common way of spending leisure time in Western consumer society. The data consist of interviews of young people aged 14–18 years, writings by the young participants, and observation notes from the summer gathering. The data informed three articles and a framing synthesis that summarises the articles and highlights new, supplemental results.

Though rates of Church membership and attendance have declined, the summer celebrations of its revivalist movements still draw people in large numbers at the peak of the summer holiday season. In general, instead of representing collective belonging, the religion has become more of a resource directed toward individual-level objectives. Also, experiences and special moments play an important role in today's society. The research project investigated the young people's event experiences in terms of how flexible a traditional revivalist movement appears within the context of the temporary solidarity of the liquid modern. Thereby, the dissertation approaches religion as practices and meanings – that is, as lived religion. In the lives of young people in general, religious practices and belonging are closely tied in with personal choices, rapid change, and fragmentary lifestyles. It is also claimed that today's young people are less religious than previous generations were when it comes to the institutional religion.

The research results indicate that although the young people seek solidarity at the gathering, the majority do not explain this in terms of spirituality, participation in the

services, or collective singing. Rather, solidarity was characterized as being generated through the collective activities of the youths. The festival features revealed in this study place the practice of religion in more individual and flexible frameworks. The rituals maintained by the youths were emphasized, and the commitment to beliefs and dogmas played a residual role. In fact, this event could be seen as comparable with other youth events in the sense that it represents a gathering as a unique mass event with youth activities. What mattered most to the youths were the intense moments, shared experiences, and feelings generated. Solidarity was strengthened through the distinction between the event and the structures of everyday life. The youths highlighted the distinctiveness of their collectiveness similarly. The results reveal that for these young people, the gathering of the Awakening movement manifested three dimensions of a festival. Firstly, it separated the participants from the structures of daily life. The aim was a far-away, independent group experience. Secondly, the youths attached emotional meanings particularly to the gathering's youth-specific programme and group activities. Finally, the gathering represented a liminal space on the continuum of gathering visits and the personal journey to adulthood. The transition is from the presence and influence of the parents and other relatives to independent agency. This agency was highlighted over the background influence.

Another key finding is that the summer event offered a point of adherence through which to negotiate traditions. This negotiation was supported by the autonomy of the peer group. Many lacked interest in the traditional services held at the event, yet it was felt that there is no real need to change the traditions: they are supposed to remain the same alongside the activities of the youth group. The young people felt that their needs and wishes were met at this event and within this revival community. To some extent, this contradicts to research-based knowledge on the diminished significance of solidarity in maintaining church membership among the young. The research demonstrates how religion as an institution offers frameworks for identity work and recreation in accordance with one's wishes. Religion does not stand alone; it lives and is formed within the principles of the current consumer society. Furthermore, this research shows how participating in peer groups and strengthening one's own agency and identity can be priorities in a religious context. The group experiences and peak moments that unite today's young people can equally be found in the Awakening movement's summer celebration.

In addition, the gathering constituted an opportunity to express the *Körtti* identity as interpreted by the younger generation. Defining 'Körtti' was not an easy task for the young people. Accordingly, one's sense of being a *Körtti* and the participation in

the activities were what counted. The moment was enough for a sense of the solidarity. Through the activities, the youth group generated performative belief. As for characterising the Awakening movement's essence, their talk surrounded tolerance, freedom of choice, and uncertainty of one's faith, much more than the tenets of the faith. Rather, faith was deemed a private matter. Furthermore, the liberal framework of the Awakening movement contributed to the cohesion of this youth group. In addition, the results of this dissertation do not confirm an eroding effect of individuality amid the liquid modern as opposed to collective participation. Rather than finding individuality to function in opposition to solidarity, the research revealed that the networks and special moments of religion represent more of a liquid church. The results suggest that the Church's revival movements may be indicative of the scale of liquid religion. Some offer grassroots networks and momentary belonging, while others provide more solid connections to parishes and religious attitudes.

The research sheds light on how certain young people aged 14–18 years negotiate their space within a religious community based on their reference group, while also highlighting the sheer diversity of religion within the framework of institutional and hypothetical religion. The results speak to how these young people constructed their own distinctive community among the various traditions and generations without particularly rejecting the traditions – as long as they could choose their believing and maintain the youth activities, and as long as they had fun.

Keywords: young people, religion, religious festivals, revivalist movements, the Awakening movement, agency

LUETTELO ALKUPERÄISJULKAISUISTA

I Nissilä, Paula (2015) Nuoret herättäjäjuhlilla: performatiivisen uskon tarkastelua festivaalikontekstissa. *Nuorisotutkimus* 33(2): 17–36.

II Nissilä, Paula (2018) Young people at a revivalist summer gathering: rituals, liminality, and emotions. *Social Compass* 65(2): 278–294.

III Nissilä, Paula (2019) ‘Everyone who wants to, can be a Körtti’: How young people negotiate the religious space of a revivalist movement. *Culture and religion* 20(1): 104–123.

Artikkelien julkaisuun osana väitöskirjaa on alkuperäisten julkaisijoiden lupa.

SISÄLLYS

1	Tutkimuksen lähtökohdat.....	17
1.1	Alustava kysymys: herättäjäjuhlat tapahtumana.....	17
1.2	Uskonto nyt.....	20
2	Tämän tutkimuksen paikka ja aika.....	23
2.1	Herännäisyys ja körtit.....	23
2.1.1	Mikä on herätysliike?.....	23
2.1.2	Körttiläisyys ja herättäjäjuhlat.....	27
2.1.3	Nuoret herättäjäjuhlilla.....	29
2.2	Uskontoa tekemässä.....	34
2.2.1	Uskonto yhteisön käytäntöinä ja yksilön kokemuksina.....	34
2.2.2	Moderni uskonto ja sen diskurssit.....	39
2.2.3	Nuorten uskonto ja toimijuus.....	43
3	Tapahtuma, hetki ja notkea uskonto.....	49
3.1	Festivaali ei-järjestyksen liminaalina tilana.....	49
3.2	Notkea uskonto ja notkea kirkko.....	54
3.3	Performatiivisuus, emootiot ja emotionaalinen energia.....	59
3.4	Uskonnollisen tilan elementit.....	62
4	Tutkimuskysymykset, aineisto ja metodit.....	65
4.1	Tutkimuskysymykset.....	65
4.2	Tutkimuksen aineisto ja metodit.....	65
4.3	Analyysi.....	71
4.4	Tutkimusprosessin eettinen tarkastelu.....	75
5	Tulokset.....	81
5.1	Artikkelien tulokset.....	81
5.2	Traditioiden ja tapahtuman leikkauspisteessä: tuloksia ja lisätuloksia.....	85
5.2.1	Traditiot sukupolvien neuvotteluareenana.....	86
5.2.2	Festivaali neuvotteluareenana.....	92
5.2.3	Uskonnot resurssina.....	99
6	Yksilö ja kuuluminen.....	103
6.1	Pyhiinvaellus elämäntyylin näyttämölle.....	105

6.2 Kerran vuodessa körtti?: yhteisöllisyys ja kuuluminen.....	110
Lähteet	117
Julkaisemattomat lähteet.....	117
Julkaistut lähteet.....	117
Liitteet.....	137
Julkaisut	145

1 TUTKIMUKSEN LÄHTÖKOHDAT

1.1 Alustava kysymys: herättäjäjuhlat tapahtumana

Siihen jäis ihmiseri. Siihen jäis auringonpaiste ja nurmikko. Siihen todennäköisesti jäis sukulaisia, paljon, ja tämmösiä pieniä porukkoja, jotka keskustelee. Siihen jäis toisiaan halaavia ihmisiä. Sinne jäis pikkulapsia, jotka taapertaa ympäriinsä. Sinne jäis yhdessä tekemisen meininkiä ja talkookuvia. Sitten toisaalta sinne jäis myös jotain, no, tyyliin kitaramusiikki (-taustalla joku soittaa kitaraa-) tai jotain tämmöstä. Todennäköisesti sinne jäis nuoria niinku jossain kaupunkimaisemmassa ympäristössä syömässä pitsaa. (heh) Kyllä sinne varmaan ruokakojutkin jäis, ja jonot ja näin. (tyttö, 16 v)

Näin kuvaili minulle eräs 16. kertaa herättäjäjuhlilla oleva haastateltavani kuvitteelliseen videokameraan tallentuvaa kuvaa juhlilta. Olimme juuri keskustelleet, miten ”kotikaverit” suhtautuvat hänen juhlille lähtönsä. Hän kertoi sanovansa heille, että menee festareille tapaamaan kavereita sillä erotuksella, että ohjelma on vähän hengellisempää. Mieluiten hän olisi tarttunut videokameraan ja kuvannut ylläolevan kavereilleen.

Tapahtumakokemukset ja erityishetket ovat nousseet tärkeään asemaan tämän päivän uskonnollisuudessa (esim. Gauthier 2014; de Groot 2014; Mandes & Rogaczewska 2013). Tämän tutkimuksen kohteena ovat 14–18-vuotiaiden nuorten kokemukset herättäjäjuhlilta ja heidän tapahtumaan liittämät merkitykset. Herättäjäjuhlat ovat kirkon sisäisen herätysliikkeen, herännäisyyden eli körttiläisyyden, vuosittainen kesäkokoontuminen. Herätysliikkeiden ja -järjestöjen kirkollisille kesäjuhlille kerääntyä vuonna 2012 kaikkiaan 140 000 ihmistä. Vaikka juhlien osallistujamäärän ajallisia muutoksia on vaikea arvioida eikä tuoreempaa kokonaislukua ole saatavilla, niiden suosio poikkeaa Suomen evankelis-luterilaisen kirkon tilaisuuksiin osallistumisen selvästi laskevasta trendistä. Tästä kehityksestä kertoo esimerkiksi kirkon oman julkaisun, Kotimaa-lehden (Kotimaa24, 15.06.2017), otsikko: ”Kirkon toimintaan osallistuvien määrä romahti 20 vuodessa”.

Mitä sitten voimme sanoa herättäjäjuhlilta jo ilman käsillä olevan tutkimuksen empiriaa, tulkintaa ja johtopäätöksiä? Seuraavat asiat ovat koostettavissa.

Herättäjäjuhlat ovat tapahtuma. Tapahtumatutkimuksen pioneerin Donald Getzin (2012, 37) mukaan ”Tapahtuma (*event*) on tapahtumista (*occurrence*) tietyssä paikassa ja

ajassa; erityinen olosuhteiden asetelma; huomionarvoinen tapahtuminen”. Herättäjäjuhlat keräävät vuosittain 25 000 – 35 000 kävijää. Voidaan siis puhua massatapahtumasta. Herättäjäjuhlat kestävät kolme päivää. Juhlien tapahtumapaikka vaihtelee vuosittain. Tapahtuman järjestävät yhteistyössä paikkakunnan seurakunta, kunta ja Herättäjä-Yhdistys. Juhlien toteutus vaatii 1000–1500 vapaaehtoisen työpanosta. Tapahtumassa on tarjolla ohjelmaa, tilaa ja fasiliteetteja. Juhla-alueelta tai sen läheisyydestä löytyy ruokaa, majoitusta ja virikkeitä. Juhlien onnistuminen vaatii liikennejärjestelyjä, logistiikkaa, rakentamista, suunnittelua ja yhteistyötä. Suunnittelu kattaa erilaisten toimikuntien työskentelyä ja juhlien toimintojen, kuten majoituksen ja liikenteen, ideointia. Ohjelmaa on tarjolla pääohjelman lisäksi kohderyhmittäin. Lapsille, perheille ja nuorille on omat ohjelmansa ja myös muuta oheisohjelmaa järjestetään, kuten näyttelyitä ja musiikkiesityksiä.

Herättäjäjuhlat ovat kesätapahtuma. Herättäjäjuhlat järjestetään joka kesä heinäkuussa ulkoilmassa. Tapahtuma sijoittuu parhaaseen lomasesonkiin. Juhlakenttä seurapenkkeineen on avoimen taivaan alla. Majoituksena juhlilla toimivat myös esimerkiksi teltat ja asuntovaunut. Voidaan myös väittää, että säällä on vaikutusta tapahtuman kävijämäärään.

Herättäjäjuhlat ovat symbolinen tapahtuma. Sosiologisesti tapahtuma on “näyttämö, jolla toteutuu tapahtumakontekstin määrittämiä sosiaalisen vuorovaikutuksen sekä sosiaalisten prosessien ja käyttäytymistapojen performansseja” (Andrews & Leopold 2013, 53). Herättäjäjuhlat ovat herännäisyyden, Suomen evankelis-luterilaisen kirkon toiseksi suurimman herätysliikkeen yli satavuotias kokoontuminen ja rituaali (perustettu 1893). Ne koostuvat yhä pääohjelmaltaan seuroista, joissa vuorottelevat puheet ja Siionin virsien laulu. Seurat ja Siionin virret ovat merkittävä osa liikkeen sukupolvien yli jatkuvaa uskonnollista profiilia. Herättäjäjuhlat ilmentävät herännäisyyden identiteettiä.

Herättäjäjuhlat ovat juhla. Tapahtumassa juhlitaan 1700-luvun loppuun ja 1800-luvun alkuun juuriltaan sijoittuvaa uskonnollista yhteisöä. Herättäjäjuhlat ovat myös kulttuurinen juhla, ellei perinnejuhla¹. Getz (2012, 51) listaa juhlan yleisesti nostattamina miellelyhtyminä: iloinen tapahtuma, juhlallisuudet, ylistys/julistus, asian tuominen yleiseen tietoisuuteen.

Herättäjäjuhlia voidaan siis lähestyä tapahtumatutkimuksen eri ulottuvuuksien avulla. Tapahtumatutkimus on oppialojen risteymä, joka tutkii kaikkia suunniteltuja tapahtumia ja niihin yksilön, ryhmän tai yhteiskunnan liittämiä merkityksiä. Tutkimusilmiötä enemmän ratkaisee valittu näkökulma. (Getz 2012, 4–10; Getz 2010, 20.) Tässä tutkimuksessa se on sosiologinen.

¹ Ks. herätysliikkeet perinneliikkeinä, esim. Huotari 1981, 170–1.

Mikä sitten on festivaali? Johtuen tutkimuskentän hajanaisuudesta ja nykyfestivaalien monimuotoisuudesta festivaalin yleistä määrittelyä pidetään hankalana (esim. Cudny 2014, 641–643). Sosiologisen festivaalitutkimuksen juuret ovat Émile Durkheimin kollektiivisen kuohunnan käsitteessä (*collective effervescence*), hetkellisessä yhteisön kollektiivisuuden tiivistymisessä (Duvignaud 1976, 13). Tapahtumien nykytutkimuksessa on hyödynnetty laajasti kahden merkittävän festivaaliteoreetikon, Getzin ja Alessandro Falassin, sosiologisia festivaalin määritelmiä:

Festivaalit ovat tietyn teemanmukaisia, julkisia juhlia. (Getz 2012, 51)

Festivaali on ”määräajoin toistuva sosiaalinen tilaisuus, johon monimuotoisesti ja yhteen sovitettujen tapahtumien kautta osallistuvat, suoraan tai epäsuorasti ja eriasteisesti, kaikki yhteisön jäsenet, jotka liittyvät yhteen etnisesti, kielellisesti, uskonnollisesti ja historiallisesti sekä jakavat saman maailmankatsomuksen. (Falassi 1987, 2)

Festivaali viittaa siis yhteisölliseen juhlintaan. Getz (2012, 53) puhuu myös *yhteisöfestivaaleista* (*community festival*), jotka yhdistävät juhlaa, viihtymistä, speaktaakkelimaisuutta ja turistikohdemaisuutta sekä samalla juhlivat yhteisöä, luovat yhteistä identiteettiä ja sosiaalista koheesiota. Getz (2012, 53) toteaa kuitenkin, että festivaalien julkilausuttu teema ei välttämättä ole paras kuvaamaan sen merkityksiä. Teemaltaan maamme hengelliset kesäjuhlat sijoitetaan tapahtumakentässä erilleen muista festivaaleista. Mutta mitä ne varsinaisesti merkitsevät kävijöille, mitä herättäjäjuhlat merkitsevät osallistujille? Tämän pohdinnan pohjalta muotoutui tämän tutkimuksen alustava tutkimusongelma (tarkemmat tutkimuskysymykset esitetään myöhemmin kohdassa 4.1 Tutkimuskysymykset):

Voiko herättäjäjuhlat nähdä festivaalina? Mitä yhtymäkohtia herättäjäjuhlien osallistujien kokemuksilla on festivaalitutkimukseen ja -teorioihin?

Falassin festivaali-määritelmän perusteella voimme kysyä, osallistutaanko herättäjäjuhlilla ”monimuotoisesti”, ”suoraan tai epäsuorasti ja eriasteisesti”. Osallistuvatko ”kaikki yhteisön jäsenet”? Miten tapahtumat ”sovitetaan yhteen”? Jäsenet liittyvät yhteen pääasiallisesti etnisesti ja kielellisesti. Mutta jakavatko jäsenet – eri-ikäiset osallistujat – maailmankatsomuksen, ja liittyvätkö he yhteen *uskonnollisesti*, varsinkin näinä aikoina? On väitetty, että nykyään länsimaissa vaikuttaa yksilöllinen, yksilöön itseensä kääntynyt uskonnollisuus tai henkisyys (esim. Heelas & Woodhead 2005), kun taas institutionaalinen osallistuminen käytännön uskonnon harjoittamiseen on, esimerkiksi Suomessa, heikentynyt (esim. Haastettu kirkko 2012, 35–38). Toisaalta kirkon herätysliikkeiden kesätapahtumat vaikuttavat olevan kollektiivisuudessaan tässä poikkeus. Miten on niin, että lukemattomien vapaa-ajan tapahtumien joukossa,

parhaaseen kesäloma-aikaan ja muiden kanssa kävijämäärissä kilpaillen, pysyvät voimissaan tietynlaista elämänorientaatiota viestivät, ohjelmaltaan hyvinkin perinteiset uskonnolliset kokoontumiset? Tässä tutkimuksessa selvitän, miksi nuoret ovat tällaisilla juhlilla, ja miten he konstruoivat osallistumisen kautta kuulumistaan.

1.2 Uskonto nyt

Modernin yhteiskunnan kehitykseen on yleisesti liitetty sekä uskonnollisten näkemysten että käytäntöjen etenevä maallistuminen. Sekularisaatioteorian perusolettamukset on sisällytetty käsityksiimme modernin kehityksestä (Casanova 2003). Samoin ne ovat osa sosiologian kehitystä (Davie 2007a, 47). Tilastojenkin valossa on selvää, että uskonto on yhteiskunnallisen eriytymiskehityksen myötä menettänyt vaikutustaan kansallisvaltiossa. Länsimaissa uskonto liittyykin nykyään enemmän ihmisten yksityiselämään. Nykykäsityksen mukaan uskonnon maallistumisen teoriat eivät kuitenkaan sellaisenaan päde (esim. Berger 1999). Sekularisaation sidonnaisuus länsimaiseen kulttuuriin ja rinnakkaiset kehityskulut ovat tulleet yhä ilmeisemmiksi. Esimerkiksi vaikka pohjoisen ja läntisen Euroopan suuret, protestanttiset kirkot ovat menettäneet jäseniä, lasku on katolisen kirkon piirissä ollut vähäisempää (Sohlberg & Ketola 2016, 23–4). Samoin uskonnolliset yhteisöt ovat vahvistaneet asemaansa sosiaalipalvelujen tuottajina (Helander 2018). Silti uskonto on heikentynyt julkisen osallistumisen mittarilla. Suomessa osallistuminen jumalanpalveluksiin on vuosina 2000–2016 laskenut neljänneksen (Kirkon tilastollinen vuosikirja 2016). Kuitenkin yhä 3,9 miljoonaa suomalaista eli 71 % kuuluu evankelis-luterilaiseen kirkkoon (2017), 34 % rukoilee vähintään kerran viikossa (Ketola 2016, 78) ja 15-vuotiaista nuorista 84 % käy rippikoulun (2017).

On myös esitetty väitteitä uskonnon uudesta tulemisesta. Tämän tutkimuksen kannalta kyllä-vai-ei -keskustelua tärkeämpää on kuitenkin se, *miten* uskonto ”on” ja näkyy tässä ajassa ja yhteiskunnassa sekä ihmisten välisissä suhteissa.² Sillä uskonto näkyy. Uskonnollinen retoriikka on läsnä maailmanpolitiikassa. Uskonnolliset toimijat ottavat osaa politiikkaan, esimerkiksi Suomessa keskusteluun turvapaikanhakijoista. Uskonto on mukana diskursseissa määrittämässä ihmisten, ryhmien ja valtioi-

² Uskonnon näkyvyydestä julkisessa kentässä on argumentoinut muun muassa sekularisaationäkymissä muuten pitäytynyt Casanova (1994), Norris ja Inglehart (2004) ja Pohjoismaiden osalta muun muassa Bäckström (2014).

den suhteita. Samaan aikaan kansainvälisen muuttoliikkeen virrat notkistavat uskonnollisia identiteettejä. Uskonnontutkimuksen aktivoituminen Euroopassa on näkynyt muun muassa EU:n tukemissa uskonnollisen moninaisuuden ja sosiaalisen koheesion tutkimusprojekteissa. (Davie 2012.) Erilaiset kulttuureihin kietoutuneet uskonnolliset näkemykset ovat pluralisaation myötä yhä enemmän vuorovaikutuksessa yksilöiden arjessa. Esimerkiksi Pew Research Center on arvioinut, että vuoteen 2050 mennessä 10 % Euroopan väestöstä on muslimeja (Pew research center 2015).

Nykyuskontoon liitetään keskeisinä yksilö, välittömät kokemukset ja verkostot (Heelas & Woodhead 2005). Myös usko ylittää rajoja. Se on yhä enemmän ”räätälöity” kokoelma yksilön hyväksi toteamia katsantokantoja. Näin on siis myös institutionaalisen uskonnon piirissä. Huolimatta evankelis-luterilaisen kirkon 71 % jäsenosuudesta, vain 33 % suomalaisista uskoo kirkon Jumalaan, 19 % uskoo eri tavalla kuin kirkko opettaa, 14 % on epävarmoja uskostaan ja loput eivät usko (3 % ei osaa/halua sanoa) (Gallup Ecclesiastica 2015; Ketola 2016, 63). Myös uskonnollinen etsiminen on liitetty tähän aikaan (esim. Lyon 2000).

Uskontoon on vaikuttanut myös kulutusyhteiskunnan muotoutumisen myötä kasvanut vapaa-ajan merkitys yksilön identiteettiä määrittävänä tekijänä. Nykyuskonnon asema elämänalueena muiden joukossa asettaa myös sille kuluttamisen ja viihtymisen odotuksia. Vapaa-ajan konteksti kietoo maalliset ja hengelliset merkitykset ja rituaalit toisiinsa (Collins 2010, myös Falassi 1987, 3). Myös festivaalien on katsottu nousseen kukoistukseen elintason, vapaa-ajan ja turismin lisääntymisen myötä toisen maailmansodan jälkeisenä aikana (esim. Cudny 2014, 641). Tämä tutkimus tarkasteleekin maalliset ja hengelliset ulottuvuudet yhteen kietovaa vapaa-ajan tapahtumaa ilman ennako-oletuksia siitä, että vapaa-ajan oleminen uskonnon kehyksessä poikkeaisi lähtökohtaisesti ja ihmisten kokemusten tasolla täysin muista elämänalueista. Olennaista on myös huomata, että käytetyt diskurssit, kuten hengellisten kesäjuhlien sijoittaminen festivaalientän ulkopuolelle, muokkaavat todellisuutta (Berger & Luckmann 1994, 133; Hjelm 2014, 5–6).

Globalisaation katsotaan vaikuttaneen merkittävästi uskontojen rajojen liudentumiseen ja uskonnollisten elementtien sekoittumiseen (Frisk & Nynäs 2012, 63). Globaalien vaikutusten lisäksi tässä ajassa on tärkeää tutkia lokaalia moninaisuutta sekä niitä yhtymäkohtia, joita kovin kansallisiksikin miellettyillä ilmiöillä, kuten kirkollisilla kesäjuhlilla, on laajempiin kehityskulkuihin. Katsoisin myös, että toiseuden ymmärrys tuottaa jaettuja kokemuksia. Huomioitavia ovat suomalaisten kriittisemmiksi muuttuneet asenteet kirkon herätysliikkeitä kohtaan (Salomäki 2018, 233). Tämän

tutkimuksen herännäisyydestä on joka toisella suomalaisella kielteinen kuva (Haastettu kirkko 2012, 53–54). Tutkimukseni lisää myös tätä herätysliikkeiden ja muun yhteiskunnan välistä tarpeellista dialogia.

2 TÄMÄN TUTKIMUKSEN PAIKKA JA AIKA

2.1 Herännäisyys ja körtit

2.1.1 Mikä on herätysliike?

Huolimatta tutkimukseni tapahtumapainotteisuudesta on otettava huomioon ilmiön sosiohistoriallinen konteksti. Herännäisyys on suomalainen, evankelis-luterilaisen kirkon perinteinen herätysliike. Perinteisiksi kutsuttuja herätysliikkeitä on vallitsevan näkemyksen mukaan viisi: lestadiolaisuus, herännäisyys, evankelisuus ja rukoilevaisuus sekä myöhemmin muodostunut niin sanottu viides herätysliike eli viidesläisyys. Herätysliikkeiksi mielletään kansan keskuudessa usein myös niin sanotut vapaat, kirkon ulkopuoliset kristilliset suuntaukset (kuten helluntailaisuus), jotka puolestaan edustavat nuorempaa, Suomeen 1800-luvun loppupuolella ja 1900-luvun alussa Pohjois-Amerikasta ja Briteistä levinnyttä kristillistä herätysperinnettä (esim. Heikkilä & Heininen 2017, 129). Historiankirjoituksessa ja tutkimuskirjallisuudessa herätysliikennimitystä käytetään kuitenkin pääasiassa vain kirkon sisäisistä liikkeistä, vaikka erotelu ei yhteisöllisestä näkökulmasta aina olisikaan tarkoituksenmukaista.

Herätysliikkeiden historialla on mielenkiintoisia yhtymäkohtia tämän päivän yksilö- ja kokemuskeskeiseen henkisytyteen. Ne syntyivät protestiliikkeinä 1700- ja 1800-lukujen taitteessa. Aiemman kirkon määrittämän uskonnollisen kokemuksen ja jumalyhteyden sijaan ne korostivat yksilön uskonratkaisua, arjen kontekstia sekä Jumalan ja ihmisen välitöntä suhdetta. 1600-luvun lopulta uskonpuhdistuksesta ponnistava pietismi heijasteli ajan individualismia ja hengellistä emotionaalisuutta. (Kakkuri 2014, 36–37, 87–90.) Herätysliikkeisiin yleisesti liittyvä intensiivisyys tulee esiin esimerkiksi *Oxford Dictionary of Sociologyn* (2015) yleisessä *religious revival* -termin määrittelyssä: ”Termi, jota käytetään voimakkaaseen uskonnolliseen jännittyneisyyteen perustuvista massaliikkeistä. Ajoittaiset uskonnolliset herätykset, jotka pyrkivät uudistamaan ryhmään sitoutumisen ja kiinnittymisen, ovat uskonnollisten traditioiden yleinen sosiologinen piirre”. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon sisäisiin hengellisiin uudistusliikkeisiin on liittynyt tietty uskonnollinen aitousvaatimus (Salomäki

2017, 65–66; ks. myös Taylor 1995). Liikkeiden ekstaattista puolta ei ole yleisesti korostettu, mutta alkuaikoina niille oli ominaista hurmoshenkisyys ja naisten näkyvä asema (ks. esim. Sulkunen 1999). Vaikka liikkeet eivät olleet leimallisesti papistovastaisia, kansankokoontumiset koettelivat luterilaista yhtenäisyyttä. Huolestuneisuus pietismin esivaltaa nakertavasta vaikutuksesta eteni aina yksityiset seurat kieltäneeseen konvektikkeliasetukseen asti (Heikkilä & Heininen 2017, 86–87; Kalajoen käärijät ks. Ylikangas 1979). Kansa keksi kuitenkin liittää pietistiset kokoontumiset sukujuhliin ja kotona tapahtuvaan hartauteen (Kakkuri 2014, 62, 84–85).

Herätysliikkeillä on ollut Pohjoismaissa 1800- ja 1900-luvuilla merkittävä yhteiskunnallinen asema, eritoten Suomessa ja Norjassa (Thorkildsen 2014; Murtorinne 1998, 387). Luterilaisille Pohjoismailla on ollut ominaista valtion ja uskonnon tiivis yhteys sekä uskonpuhdistuksen vaikutus. Herätysliikkeiden on katsottu siivittäneen Pohjoismaiden modernisaatiota, pluralismia ja demokratiaa ja tätä kautta myös sekularisaatiota. Ne ovat tarjonneet uudenlaisia sosiaalisia muotoja (kokoontumiset, verkostot). Ne ovat luoneet tilan niin henkilökohtaiselle valinnalle (uskonratkaisun merkitys) kuin sosiaaliselle mobilisaatiollekin. Ne ovat painottaneet emootioita ja kokemuksia. Myös maallikoiden asema oli uutta. (Thorkildsen 2014, 92–93.) Herätysliikkeet on kuitenkin kulttuurisesti nähty myös vanhan luterilaisuuden jatkajina ja modernisaation vastaisina (Salomäki 2017, 66). Huolimatta ylemmän tason vaikutuksista liikkeillä on huomattavia maittaisia eroja. Suomea on pidetty poikkeavana, sillä meillä herätysliikkeet ovat yhä vahvoja. Samoin ne toimivat valtionkirkon sisällä. Esimerkiksi Ruotsissa vapaakirkot erosivat jo varhain omiksi järjestöikseen. Läntisemmässä herätysliikkeiden vaikutuspiirissä keskiössä oli uskonvapaus ja liberalismi, kun taas Suomessa ja Ruotsissa on painottunut kirkon itsenäinen asema. 1900-luvulle tultaessa protestiliikkeinä aloittaneet herätysliikkeet olivat järjestäytyneet ja kirkollistuneet. (Thorkildsen 2014, 85–101; Salomäki 2017, 66–68.) Nykyään ne vaikuttavat Suomessa kirkon sisällä ja seurakuntien toiminnassa ja tiloissa. Kirkon Työntekijäkyselyn 2015 mukaan 38 % vastaajista katsoi kuuluvansa herätysliikkeisiin (Salomäki 2018, 230).

Herätysliikkeiden asema ei ole nykyäänkään merkityksetön. Niiden piirissä arvioidaan olevan jopa miljoonan suomalaisen (Niemelä & Salomäki 2006, 363). Vuoden 2004 Kirkko monitor -kyselyssä joka kymmenes suomalainen kertoi kuuluvansa johonkin herätysliikkeeseen. Sen lisäksi joka kymmenes kertoi saaneensa niistä vaikutuksia, vaikkei kuulunutkaan niihin. Herätysliikketutkija Hanna Salomäki (2018, 222) luonnehtii herätysliikkeitä ”nyky-Suomen suurimmiksi kansanliikkeiksi”. Tämän hän perustaa muun muassa niiden kesäjuhlien keräämiin kävijämääriin. Herätysliikkeitä on pidetty myös maamme vanhimpina kansanliikkeinä (esim. Huotari 1981, 15).

Suomen ero Ruotsista ja asema osana Venäjää synnyttivät liikkeille tilausta 1800-luvulla (Huhta 2001, 43; Kakkuri 2014, 111). Körttien julkisuuskuvaa tutkinut Ilkka Huhta (2013) on tuonut esiin, että herätysliikkeeksi kutsuminen viittaa kirkon suosissa elävään liikkeeseen. Niistä juuri herännäisyydellä on tätä nykyä ”hovikelpoisen” herätysliikkeen leima (mm. Salomäki 2010, 378–380). Johtuen yleiskirkollisuudesta ja avoimuudesta suhteessa ympäröivään yhteiskuntaan, herännäisyyden määrittelemisen sosiaalisesti liikkeeksi ei enää kaikkienensa päde (emt., 379). Esimerkiksi Donatella Della Portan ja Mario Dianin (2006, 20–22) sosiaalisen liikkeen ominaisuudeksi määrittelemää konfliktia ja siihen liittyvää tyytymättömyyttä ei enää esiinny.

Herätysliikkeitä on tutkittu melko paljon, mutta tutkimus on perinteisesti painotunut liikkeiden historiaan, levinneisyyteen ja hajaannusten tapahtumiin sekä henkilöhistoriaan. Herännäisyyden osalta Mauno Rosendal kirjoitti jo 1900-luvun alussa neliosaisen *Suomen herännäisyyden historia XIX-vuosisadalla*. Yhteisöt ovat myös itse tuottaneet julkaisuja. Viime vuosikymmeninä tutkimuksellinen ote on laajentunut yhteiskunnallisesti. Erityisesti lestadiolaisuus on ollut tarkastelun kohteena muun muassa Lapin yliopiston tutkimusprojekteissa. Niiden julkaisuja on esimerkiksi Johanna Hurtigin (2013) *Taivaan taimet - Uskonnollinen yhteisöllisyys ja väkivalta*. On myös tutkittu vanhoillislestadiolaisten ja herännäisten seksuaalisuuskäsityksiä (Kejonen 2014) ja vanhoillislestadiolaisten taloudellista toimintaa (Linjakumpu 2018). Lestadiolaisuuden profiili suurimpana, vaikka hajaantuneena, herätysliikkeenä, sen kiinteä seurakuntayhteys ja selväräjäinen maantieteellinen levinneisyys (Pohjois-Suomi) ovat tuottaneet yhteiskunnallisia tarkasteluja jo muiden muassa Suolinnan ja Sinikaran Juhonkylä-tutkimuksessa (1986) ja Jouko Talosen teoksessa (1993) *Esikoislestadiolaisuus ja suomalainen yhteiskunta 1900-1944*. Suolinna (1975) on tehnyt myös väitöskirjatutkimuksen yhteiskunnan ja uskonnollisten liikkeiden suhteesta. Irma Sulkunen (1999) on tarkastellut naisten asemaa herätysliikkeissä teoksessaan *Liisa Eerikintytär ja hirmosliikkeet 1700-1800-luvulla*. Tuoreempia näkökulmia herännäisyyteen edustavat esimerkiksi Heikki Ylikankaan (1979) *Körttiläiset tuomiolla: massaoikendekäynnit heränneitä vastaan Etelä-Pohjanmaalla 1830- ja 1840-lukujen taitteessa*, Juha Siltalan (1992) herännäisyyttä suomalaisten psykohistoriassa tarkasteleva *Suomalainen abdistus* sekä Mikko Heimolan (2012) uskontotieteen väitöskirja *Religious rituals and social norms in the making of adaptive systems: empirical and theoretical synthesis on revivals in 19th century Finland*. Huhta (2001) on tutkinut herännäisyyden julkisuuskuvaa vuosina 1880–1918. Nykylestadiolaisuuden yhteiskunnallisen tutkimuksen voisi katsoa olevan vakiintuneempaa. Lestadiolaisuudesta on julkaistu myös populaarimpaa aineistoa. Oma tutkimukseni tuo tietoa vähemmälle huomiolle jääneestä nykyherännäisyydestä. Tutkimukseni

pureutuu herätysliikkeiden kesäjuhlien lisäksi herätysliikkeiden nuoriin, joista kum-
mastakaan aiheesta ei ole tehty merkittävää akateemista tutkimusta. Kirkon ulkopuo-
lisista liikkeistä Arniika Kuusisto (2011) on väitöstutkimuksessaan tarkastellut adven-
tistinuorten sosialisatiota yhteisöönsä. Vanhoillislestadiolaisista nuorista on jul-
kaistu joitakin kasvatustieteen pro graduja (Vainikka 2001; Kolari 2002). Kenties ny-
kyherännäisyys ei yleiskirkollisena, löyhärajaisena ja liberaalina liikkeenä edusta sel-
keää tutkimusintressiä, eikä ole teologisesti kiinnostava. Mutta tuo sen poikkeuksel-
linenkin luonne muiden herätysliikkeiden joukossa on nykyuskonnon puitteissa tar-
kasteltuna hyvinkin kiinnostava.

Ainoa merkittävä sosiologinen tutkimus nykyherätysliikkeisiin kuulumisesta on
Hanna Salomäen (2010) kesäjuhliakin sivuava kvantitatiivinen väitöskirjatutkimus
Herätysliikkeisiin sitoutuminen ja osallistuminen. Salomäki keskittyi kaikkiin herätysliikkei-
siin ja keräsi aineistonsa kesäjuhlilla. Tutkimus on laajin herätysliikkeiden kannatta-
jista tehty tutkimus. Salomäki kommentoi siinä lyhyesti juhlille osallistumisen motii-
veja. Muilta osin hänenkään tutkimuksensa ei käsitellyt herätysliikkeen kesäjuhlia il-
miönä. Nuorten toimintaa uskonnollisessa liikkeessä Salomäki (2004) on sitä vastoin
tarkastellut tarkemmin kirkkososiologian väitöskirjassaan *Tosi rakkaus odottaa -*
kampanjasta.

Herätysliikkeiden kesäjuhlia ei ole Salomäkeä lukuun ottamatta sosiaalitieteelli-
sesti eikä juuri muutenkaan ilmiönä tutkittu. Käsillä olevan tutkimuksen tekijä (Nis-
silä 2005) on tehnyt lehtiaineistoon perustuvan pro gradun herättäjäjuhlista otsikolla
Veisaten elämyksiin - diskursiaanalyttinen tutkimus herättäjäjuhliin liitetyistä merkityksistä.
Kesäjuhliin liittyvä turismiulottuvuus on ollut tarkastelussa vain Paanasen (2010) am-
mattikorkeakoulun opinnäytteessä *Näköaloja uskonnolliseen matkailuun Varkauden Lä-
hetysjuhlilla*. Kallunki (1990) on tehnyt teologian pro gradu -työn *Vanhoillislestadiolai-
suuden suviseurainstituutio vuosina 1918-1930*, samoin Taanila (2013) aiheesta *Hengellisestä
jublasta kirkollisen keskustelun kanavaksi: herättäjäjuhlien näkyvyys julkaisuudessa 1960-lu-
vulla*, ja juhlien seurapuheita on käsitelty joissain pro graduissa, kuten Harjun (1995)
*Ikkuina aikaan ja ikuisuuteen: puheet valtakunnallisten evankeliumijuhlien ja herättäjäjuhlien
radioituissa seuroissa 1980-1994* sekä Kempvaisen (1985) *Herättäjäjuhlien julistus vuosina
1959-1972* -tutkimuksissa. Muutama tarttuminen tapahtumahallinnointiin on tehty
ammattikorkeakoulun opinnäytteissä *Herättäjäjuhlien juhlaravintolan toiminnan kehittä-
minen* (Kaijalainen & Raappana 2003) ja *Vanhoillislestadiolaisten suviseurur: suviseuralähe-
tysten kehittäminen toteuttajien ja kuulijoiden näkökulmasta* (Pakkala 2001).

2.1.2 Körttiläisyys ja herättäjäjuhlat

Herännäisyys eli kansankielisesti körttiläisyys sai alkunsa Pohjanmaalla ja Savossa. Sen katsotaan alkaneen yhtenäisenä liikkeenä talonpoika Paavo Ruotsalaisen, ”suomalaisen kristillisyyden prototyypin” (Talonen 2007, 110), noustessa johtoon 1830-luvulla. Liike hajaantui Ruotsalaisen kuollessa, kunnes vahvistui taas 1880-luvulla. Liikettä on pidetty talonpoikaisten ja sivistyneistön välisten säätyrajojen rikkojana. 1800-luvun lopulla herännäisyys kiinnittyi kansalliseen heräämiseen ja kansallisuus-aatetta ajaviin joukkoihin. Nämä yhteydet jatkoivat vahvistumistaan 1920- ja 30-luvuilla myös ristiriitaisina yhteyksinä oikeistoradikaaliin Lapuan liikkeeseen. Kirkollisuus vahvistui toisen maailmansodan jälkeen. Samaan aikaan pietistiset korostukset, kuten tietyt ankarat tapakäsitykset, heikkenivät. (Heikkilä & Heininen 2017, 105, 137, 148–9; Huotari 1981, 26–28.) Jouko Talonen (2004, 120) puhuu nykyherännäisyydestä avoimena kansankirkkona ja teologisesti pluralistisena, josta syystä liikkeen kannattajamääriä on vaikea määritellä. Ongelmallista nykyherännäisyydelle liikkeenä onkin yhtäältä sen ja yhteiskunnan, ja toisaalta sen ja kirkon, välisen jännitteisyyden puute. Vähäisen jännitteen ja vähäisten ”kuulumisten kulujen” on ajateltu herännäisyyden kohdalla aiheuttavan kevyttä sitoutumista, ja osallistujien hyötyvän vapaamatkustajien tavoin kollektiivisesta toiminnasta yksilön ehdoin (Salomäki 2010, 144–146, 367, 375–377; Iannaccone 1994). Teologisesti liike painottaa Jumalan suuruutta ja ihmisen pienuutta aina siihen asti, että pelastus on yksin Jumalan kädessä. Näin yksilö ei voi varsinaisesti tehdä itse mitään pelastuksen eteen, paitsi ikävöidä. Aiemmin halveksiva, sittemmin jopa nostalginen, körtti-nimitys viittaa perinteisen körttivaatetuksen miesten takin liepeeseen.

Nykyinen Kirkon tutkimuskeskuksen johtaja Salomäki (2017, 69) toteaa herätysliikkeiden voimasta, että ”mikään muu kansanliike ei kokoonnu yhtä laajamittaisesti yhteen kuin herätysliikkeiden kannattajat kesäjuhliilleen.” Herättäjäjuhlat syntyivät vuonna 1892 perustetun kustannusosakeyhtiön vuosikokouksen ympärille. Juhlat pidettiin ensimmäisen kerran 1893 Ylistarossa. Samoihin aikoihin, vuoden 1881 Kansanvalistusseuran laulajaisista alkaen, katsotaan Suomessa nousseen tapahtuma-aallon (Silvanto 2007, 11). Vanhoillislestadiolaisten suviseurur puolestaan on järjestetty vuodesta 1906 lähtien ja evankelisten Evankeliumijuhla vuodesta 1874. Herännäisyydelle keskeinen Karhunmäen kansanopisto aloitti 1914. Herännäisyyden kattojärjestö on Herättäjä-Yhdistys, joka on perustettu vuonna 1945. (Huotari 1981, 24–28.) Sen vuosikokous järjestetään yhä herättäjäjuhlilla. Vuoden 2017 lopussa Herättäjä-Yhdistyksessä oli maksavia jäseniä noin 5 200 (tiedonanto sähköpostitse, 7.9.2018, Reinilä).

Herättäjäjuhlat on pidetty joka vuosi lukuun ottamatta sotavuosia 1941 ja 1944 (www.h-y.fi). 2000-luvulla juhlat ovat levittäytyneet urbaaniin etelään: 2001 Järvenpäähän, 2007 Lahteen, 2008 Espooseen ja 2016 Vantaalle. Viime juhlat olivat 2018 Tampereella. Salomäki (2010) kysyi osana kyselytutkimustaan *Herätysliikkeisiin sitoutuminen ja osallistuminen* kaikkien herätysliikkeiden piirissä juhlille tulon motiiveista. Hän (2010, 244) käsittelee tätä tapahtumaulottuvuutta vain yhdellä sivulla väitöskirjassaan, mutta kysymyksestä on julkaistu erillinen nelisivuinen verkkojulkaisu (sakasti.evl.fi). Tärkein juhlille osallistumisen motiivi kaikkien herätysliikkeiden keskuudessa oli hengellinen anti (81 %). Herättäjäjuhlille osallistuneilla tämä syy oli keskimääräistä vähemmän tärkeä (69 %). Samoin he korostivat ”oikeaa oppia” muita vähemmän (vain 31 % kävijöistä). Herättäjäjuhlien kävijät pitivät erittäin tärkeänä ystävien tapaamista ja hyvää tunnelmaa sekä perinteen siirtämistä uudelle sukupolvelle. Vastaavasti ystävien tapaamista, hyvää tunnelmaa ja perinteen siirtämistä pitivät erityisen tärkeänä myös suviseurojen (vanhoillislestadiolaiset) kävijät, jotka taas pitivät hyvin tärkeänä myös ”oikeaa oppia” (84 %). Tässä näkyy herätysliikkeiden erilaiset painotukset. Käsillä olevaan tutkimukseen verrattuna on myös otettava huomioon, että Salomäen aineistossa alle 18-vuotiaat nuoret olivat edustettuna Lahden 2007 herättäjäjuhlien osalta vain 5 %:n osuudella. Salomäen tutkimuksen lisäksi Seinäjoen herättäjäjuhlilla 2009 on tehty tapahtumahallinnointiin liittyvä kävijäkysely (Markkinatutkimuspalvelut 2009). Sen ensimmäisen vaiheen lomakehaastattelun täytti 399 kävijää, ja toisessa vaiheessa näistä vastasi internet- tai puhelinhaastatteluun 294 kävijää. Vastanneista 14 % oli alle 30-vuotiaita, eli kysely keskittyi iältään tätä vanhempiin. Kyselyn mukaan tärkein osallistumisyy juhlille oli tunnelma/ilmapiiiri (45 %), tapa/perinne (36 %) ja mielenkiinto hengellisiä asioita kohtaan (34 %). Kävijöiden mielikuvat herännäisyydestä olivat ensisijaisesti kategorioita avarakatseinen, suvaitsevainen, hyväksyvä ja toisekseen tuttu, turvallinen ja periytyvä. Avoimista kehitysehdotuksista on poimittavissa useita nuoria koskevia kommentteja, joissa juhlille toivotaan enemmän nuoria ja enemmän ohjelmaa heille, ”muuttamatta nuorisotapahtumaksi”, kuten eräs kommentoi. Joku toinen pohti: ”Eriytykö lapset ja nuoret aikuisten ohjelmasta?”. Tässä voidaan palata aiemmin esiteltyyn Falassin (1987) festivaalin määritelmän ja sen herättämään kysymykseen siitä, miten festivaalin osallistujat ja tapahtumat sovitetaan yhteen (luku 1.1).

Herättäjäjuhlien pääohjelman ovat aina muodostaneet seurat, joissa vuorottelevat lyhyet puheet ja Siionin virsien yhteislaulu. Herännäisyyteen leimallisesti liittyvä seuraperinne polveutuu pietistien konventikkeleista, joissa luettiin Raamattua ja pidettiin – niin papiston kuin maallikoiden voimin – puheita (Kakkuri 2014, 36). Taustalla on herrnhutilaisuus, josta on lähtöisin myös tunnetta korostava Siionin virret (suom.

1790: Sions Sång). Sen pohjalta herätysliikkeet ovat muodostaneet omat laulukirjansa. Siionin virsien kiinnittyminen nimenomaan heränneisiin vahvistui 1910-luvulta eteenpäin kansanopistojen perustamisen aikoihin. (Hautala 2017, 9–13.) Siionin virsien on kuvattu ”antavan liikkeelle ja sen jäsenille identiteetin ja rukoukselle sanat” (emt., 10). Siionin virsiä on uudistettu 1800-luvun lopulla ja vuonna 1971. Molemmat uudistukset on tehty nimenomaan nuorison takia. Uusimman, vuoden 2016, uudistuksen tavoite on ollut avata herännäisyyden suhdetta ympäröivään maailmaan ja yhteiskuntaan. (Emt., 25, 49.) Jukka Hautala (emt., 111) tiivistää Siionin virsien 2016 uudistuksen näin: ”Uudistuksessa on kyse hienovaraisesta siirtymisestä yksilökeskeisen ja tuonpuoleisuuteen nojaavan pietismin alueelta pietaksen, yhteisöjen huolenpidon, alueelle.” Tämän voisi tulkita siten, että omillaan identiteettiään rakentavan nykyihmisen yhteisöllisyyden kaipuuseen pyritään vastaamaan. Samalla uudistuksessa on myös pyritty korjaamaan sielupuhetta ja vähentämään julistavuutta (emt., 70–71), mikä korreloi kiinnostavasti aikamme yksilöön kääntyneeseen henkisytyteen. Hautala (51) viittaaakin siihen, että nyt ”herännäishenkisen spiritualiteetin” suhteen palataan käsitteisiin, jotka moderni on hylännyt.

2.1.3 Nuoret herättäjäjuhlilla

Kirkon nuorisotyö kasvoi sotien jälkeisenä aikana aina 1960-luvun puoliväliin asti muodostaen valtakunnallisen työmuodon (Heikkilä & Heininen 2017, 188). 1960-luku nosti yleisesti esiin nuorten aseman. Huotarin mukaan (1981, 28) kiinnostus herättäjäjuhlisiin kasvoi 1970-luvulla. Tuolloin sai alkunsa myös Herättäjä-yhdistyksen nuorisotyö. Vuonna 1973 yhdistys palkkasi ensimmäisen nuorisosihteerin ja yhdistyksen oma rippikoulu vakiintui. Nuorten oma iltaohjelma (iltaseurat) liitettiin juhlaoppaiden mukaan herättäjäjuhlisiin 1960-luvun lopulla. Epävirallisemmin nuoret lienevät kokoontuneen leirintäalueilla, joiden käyttöön nuoria ainakin kehoitettiin 1970-luvun alun juhlaoppaassa. Tällöin mukaan tulivat myös ”Nuorten tempaus” -teemat ja nuorten koju. Körttipastillienmyynnistä tuli nuorten talkootyö vuonna 1987 (tiedonanto sähköpostitse, 19.3.2018, Nuorva). 1990-luvulla ohjelma laajeni muun muassa nuorille aikuisille järjestettyihin konsertteihin ja klubi-iltoihin jatkuen 2000-luvun lisääntyvään oheisohjelmaan, nuorten majoitukseen ja yökahvilaan. (Juhlaoppaat: tutkimuspäiväkirja 2014.) Tutkimusvuonna 2013 vietettiin nuorisotyön 40-vuotisjuhlavuotta. Nykyisellään nuorten ohjelmaan ovat vakiintuneet yökahvila ja yöveisuut. Sen lisäksi on muuta oheisohjelmaa, kuten konsertteja ja urheilutapahtumia.

Sanna Rönkkö (2011) on tehnyt vuosina 2007–2008 Herättäjä-Yhdistyksen rippikoulun käyneille nuorille kävijäkyselyn ja ammattikorkeakoulun opinnäytetyön *Körttinuori kotiseurakunnassa: Herättäjä-Yhdistyksen rippikoulun käyneiden nuorten osallistuminen kristilliseen nuorisotoimintaan*. Kyselyn (n=73) mukaan juuri herättäjäjuhlat ovat Herättäjä-Yhdistyksen rippikoulun käyneille nuorille suosituin rippikoulun jälkeisistä toimintamuodoista.

Herättäjä-Yhdistyksen nuorisotyön olennaiset kontekstit herättäjäjuhlilla ovat nuorisotalkoolaisuus ja nuorisomajoitus. Tutkimusvuosien herättäjäjuhlilla nuorisotalkoolaisia ja -majoittujia oli taulukon 1 mukaisesti (talkoolaisten lukemat ovat yhdistyksen nuorisotyön ilmoittamia lukuja, aivan täsmällisiä talkoolaisten määriä kaikilta vuosilta ei pystytä ilmoittamaan):

Taulukko 1. Nuorisotalkoolaiset ja -majoittajat tutkimusvuosina.

	Haapajärvi 2013	Lapua 2014	Vantaa 2016
Nuorisotalkoolaiset	190	220	230
Nuorisomajoitussa olleet	162	171	190

Nuorisotalkoolaisten päätyö on körttipastillien myynti (Kuva 1). Tuotto menee nuorisotyölle. Lisäksi työnkuvaan saattaa kuulua vähäisemmässä määrin esimerkiksi päivystämistä nuorisotyön kojulla sekä erilaisia tehtäviä sisältäviä ”nakkivuoroja”. Nuoret myyvät pareittain tai isommalla porukalla perinteisiä körttipastillipusseja. Palkaksi myyntityöstä saa ruoka- ja kahvilippuja. Talkootyöhön kuuluu sekä pastillien myyntiä että pastillipussien etiketitystä juhlien ensimmäisen päivän aamuna. Nuoret etiketittävät ja myyvät lähes 10 000 körttipastillipussia juhlien aikana (www.nuoriryty.fi).



Kuva 1. Nuoria körttipastillien myyntitöissä herättäjäjuhlilla 2016.

Körttipastillit ovat perinteisiä piparminttumakeisia, joita Herättäjä-Yhdistys mainostaa verkkomyynnissään ”maailmalta maistuvina, puheen mittaisina”. Tämä viittaa myös seurapuheiden tavanomaiseen lyhyteen. Nuoret myyvät pastilleja kierrellen alueella kärryjen kanssa, paikallaan olevista kärryistä tai nuorisotyön kojusta. Nuoret saavat itse ilmoittautua kojulla valitsemilleen talkoovuoroille. Talkootyöhön osallistuvat saavat käyttöönsä talkoopaidan.

Körttipastillipussien etiketitalkoot ovat juhlien aloituspäivänä perjantaiamusta (Kuva 2). Jos osallistuu etiketitykseen, saa ilmaisen majoituksen. Etiketitalkoot kuitenkin pastillimyyntikin ovat siis sekä ohjelmanumero että velvoite. Etiketitalkoot ovat jo sinänsä perinteinen ja osallistava tapahtuma, jota ohjaa useampi aikuinen: nuorisotyöntekijät ja muut talkoolaiset. Esimerkiksi vuoden 2014 etiketitystalkoiden käytäntöjä kuvasin kenttämuistiinpanoissani näin:

Nuoret ryhmittivät noin 10 hengen tai vähemmän ryhmiin koulun edustalla olleelle korokkeelle, jossa etiketitys tapahtui. Kuljin ympäriinsä, kuuntelin ja kyselin tunnelmia. Joukossa kuului myös kilpailuhenki: ”Tässä on kyse kestävydestä... täyttä sotaa”. Kuulemma myös Facebookissa oli viestitelty lopputuloksesta: kuinka monta pussia saadaan etiketitettyä. Pastillit tulevat valmiissa pusseissa. Nuorisosihteerin alkajaispuheenvuoro: ”Nyt alkaa etiketitystalkoot...” sai heti aikaan huutoja. (2014)



Kuva 2. Nuoret etiketöivät körttipastillipusseja Lapualla 2014.

Körttipastillit ovat siis liitoksissa körttiperinteisiin ja -rituaaleihin (kuten seurapuheisiin) ja tuorempiin perinteisiin eli nuorten talkoisiin. Pastilleja myydään juhlilla kaikkina juhlapäivinä aamusta siihen asti, kunnes ohjelma loppuu, ja juhlaväki poistuu juhla-alueelta.

Nuorten majoitus toimii olennaisena kontekstina tutkimukseni nuorten juhlaosallistumiselle (Kuva 3). Majoitus sijaitsee yleensä läheisellä koululla, tutkimusvuosina Haapajärven yläasteella, Lapuan lukiolla ja Vantaalla Vaskivuoren lukiolla. Nuoret majoittuvat luokkahuoneissa tytöt ja pojat erikseen. Majoitukseen vaaditaan nykyään huoltajan lupalappu, joka otettiin käyttöön vuonna 2014. Majoituskoulu on valvottu ympäri vuorokauden.



Kuva 3. Nuoria vuoden 2013 herättäjäjuhlilla Haapajärvellä majoituskoululla.

Nuoret tapaavat Herättäjä-Yhdistyksen toiminnan parissa myös muina aikoina. Aiempi tutkimus (Salomäki 2010, 241) on kuitenkin osoittanut, että herättäjäjuhlien alle 25-vuotiaista nuorista vain 17 % osallistui säännöllisesti eli vähintään kerran kuussa liikkeen toimintaan. Toimintaa on kuitenkin sekä alueellisesti että liikkeen keskuspaikassa Aholansaarella. Nilsiä Aholansaari on symbolisestikin keskeinen paikka. Se oli liikkeen kantaisän, Paavo Ruotsalaisen kotipaikka. Siellä sijaitsee muun muassa Paavonpirtti, jossa pidetään seuroja. Aluetyö on enemmän nuorten omaehtoista toimintaa, esimerkiksi yksi haastateltava kuvasi sitä näin: ”Se on nuorten tapahtuma, kunhan siellä lauletaan vähintään yksi virsi”. Herättäjäjuhlat ovat kuitenkin suurin ja kattavimmin nuoria koko maasta keräävä tapahtuma. Nuorisosihteerin sanoin se on nuorisotyön lippulaivatapahtuma, jota vaalitaan (kenttäpäiväkirja 2014).

Olen käyttänyt myös käsitettä körttinuoret. Liittämällä tämän määrään nuoriin koen osaksi sijoittavani heidät positioon, jonka etukäteismäärittelyä olen koittanut tutkimuksessani välttää. Kuitenkin tämä nuorisoyoukko on osa körttitoimintaa ja Herättäjä-Yhdistyksen nuorisotoimintaa, ja körttinuoret on yleisesti yhteisössä käytössä oleva termi. Näillä perusteilla se myös esiintyy tekstissä jatkossa.

2.2 Uskontoa tekemässä

Seuraavassa määrittelen tämän tutkimuksen uskonnon ja käsittelen myös sen suhdetta uskoon, vaikka tähän tutkimukseen ei sisälly uskon dogmaattisten sisältöjen tai uskomusten tarkempaa tarkastelua. Uskonto ymmärretään tässä tutkimuksessa rituaaleina, toimintana ja niihin liittyvinä merkityksinä institutionaalisissa kehyksissä. Lähtökohtaisesti herättäjäjulhat ovat uskonnollinen tapahtuma, sillä niiden taustalla on instituutionaalista uskontoa edustava Suomen evankelis-luterilainen kirkko ja sen herätysliike. Lisäksi tarkastelen tässä luvussa niitä modernin kehitykseen liittyviä käsitteitä, joilla aikamme uskontoa on kuvattu ja sijoitan tutkimuksen ”tähän aikaan”. Tutkimukseni uskonnon kontekstina on myös nuoruus. Nuoruuden ja uskonnon tutkimuskenttään perehdytään luvun lopuksi.

2.2.1 Uskonto yhteisön käytäntöinä ja yksilön kokemuksina

Tässä tutkimuksessa uskontoa tarkastellaan yhteisön käytäntöinä ja rituaaleina sekä yksilön näihin liittäminä merkityksinä. Tutkimus nojaa kuitenkin uskontososiologiaa pitkälti määrittäneeseen Émile Durkheimin näkemykseen yhteisölähtöisestä pyhästä. Durkheim kuvasi *Uskontoelämän alkeismuodot* -teoksessa (1980) australialaisheimojen klaaniuskonnon kautta sekä uskonnon funktiota yhteisön koheesion ylläpitäjänä että laajemmin yhteiskunnan rakenteita. Vaikka Durkheim (1980, 64) näki uskonnon sekularisoituvan tieteen kehityksen myötä, hän määritteli uskonnon kuitenkin vain ”tapahtuneiden tosiasioiden, ei epävarmojen mahdollisuuksien” pohjalta. Nyky-yhteiskuntaan siirrettynä tällä on yhteys elettyyn uskontoon tietystä ajasta ja paikasta. Durkheimille uskonnon merkitys oli siinä, että *uskonnon eli uskomusten ja tapojen solidaarisen järjestelmän* kautta yhteisö tulee yhä uudelleen vahvistetuksi pyhän ja profaanin eron teolle rakentuvassa maailmankaikkeudessa. Käytännössä tämän mahdollistavat yhteisön *rituaalit eli käyttäytymissäännöt pyhän eli yhteisön kohtaamiseen ja sen erotteluun profaanista*. Kirkko puolestaan on Durkheimille *pyhästä samoin ajattelevien ja sen mukaan toimivien yksilöiden moraalinen yhteisö*. (Durkheim 1980, 59–64.) Durkheimin tarkasteluissa uskonto liittyy sosiaalisen funktion ohella kuitenkin myös yliluonnollisen merkityksiin (vaikka ne palaavatkin yhteisöön) sekä erityisesti kollektiiviseen yksilön ylittävään tajuntaan. Yksilöllinen sielukin oli Durkheimille vain yhteisöllisen sieluvaramen ilmentymä. Sosiologian klassikoista Max Weber (1980, 1989) puolestaan korosti yksilöä ja konkreettista tämänpuoleista. Weberin yksilö arvioi uskontoa oman elämän

kannalta rationaalisesti. Nykykontekstissa yksilö on korostunut yhteisöllisen identiteetin merkityksen muutosten ja yksilöllisen henkisyuden vahvistumisen kautta. Uskonnon sosiaalitieteellisen ja erityisesti rituaalien tutkimisen kannalta on keskeinen myös Clifford Geertzin (1966, 1973) näkemys uskonnosta *kulttuurisena symbolijärjestelmänä*, jonka avulla yksilö sekä rakentaa kuvaa maailmasta että kokee sen mielekkääksi. Tämä Geertzin uskontonäkemys avaa näkymiä nyky-yhteiskunnan elämäntapoihin ja identiteetin rakentamiseen fragmentteina ja hetkissä. Samoin se on ollut keskeistä festivaalien sosiaalitieteellisessä tutkimuksessa (Quinn 2013, 47–48). Uskonnolliset symbolit voi katsoa osaksi kuluttamisen läpäisemän yhteiskunnan identiteettivaraa.

Länsimaisissa nyky-yhteiskunnissa ristiriita on yhtäältä siinä, että yksilön uskonnollisuus kiinnittyy yhä vähemmän instituutioihin (yksilöistyminen, yksityistyminen) ja toisaalta siinä, että yksilö sekoittaa eri uskontojen palasia omakohtaiseksi kokonaisuudeksi (yksilöllistyminen, kuluttaminen). Uskonto instituutiona puolestaan edustaa rakenteita ja järjestystä. Näin se nähdään arvojen, oppien ja käyttäytymisen kokonaisuutena. Tällaista edustaa tämän tutkimuksen herätysliikkeen kehyksenä vaikuttava Suomen evankelis-luterilainen kirkko.

Uskonto-termin on katsottu syntyneen modernin kehityksen myötä ja liittyvän kiinteästi Eurooppaan ja kristinuskoon. Uskonnon universaalien määrittelyyn on todettu olevan mahdotonta ja tarpeetonta (Beckford 2003, 20; Asad 1993, 29). On syytä ottaa huomioon, että Euroopan ulkopuolella uskonnoilla on toisenlaisia kehityskulkuja.³ Uskonnon tutkiminen suuntautuukin tämän tutkimuksen tavoin rakenteiden sijaan yhä enemmän uskonnon kokemiseen eri kontekstien käytännöissä eli elettyyn uskontoon (ks. Pessi & Jeldtoft 2012, 158; Pessi & Grönlund 2018; Utriainen 2018).

Eletty uskonto ilmentää käsitteenä uskonnon instituutioon nähden dynaamisempaa ruohonjuuritasoa. Tässä tutkimuksessa uskontoa lähestytään juuri yksilöiden toiminnalleen ja osallistumiselleen itse antamina merkityksinä. Eletty uskonto (*lived religion*) on käsitteenä vakiintunut uskonnon tutkimukseen viime vuosikymmenen aikana (esim. Ammerman 2016). Se edustaa epävirallista uskontoa eli ihmisten toiminnasta nousevia uskonnon muotoja ja sisältöjä (Utriainen 2018, 113; Riis & Woodhead 2010). Elettyä uskontoa laajasti teoretisoinut Nancy Ammerman (2006) käyttää termiä arjen uskonto (*everyday religion*) sekä sen sisaruskäsitettä tavallisen kansan uskonto (*popular religion*). ”Kansan uskonnon” hän liittää institutionaalisen uskonnon yltämättömiin, marginaaliin, kuten festivaaleihin. Jaon voi nähdä hieman keinotekoisena.

³ Länsimaista tämä koskee myös uskonnon kentältään pluraalia USA:ta, jossa valtio ja uskonto on pidetty perinteisesti erillään toisistaan kuin esimerkiksi Pohjoismaissa.

Juhlan voisi ajatella, kuten Erik Cohen (1979, 181) paljon siteeratuissa turismikirjoituksissaan määrittelee, ”arkipäivän toiminnan hetkellisenä kääntämisenä”. Näin juhla olisi elimellinen osa nykyajan elämänpiiriä ja -kulkua. Samoin instituutio voi vaikuttaa myös marginaalissa. Arjen ja juhlan eron transformatiiviseen luonteeseen palaan tarkastellessani Victor Turnerin (1969, 2007) liminaalisuuden käsitettä. Toinen keskeinen eletyn uskonnon käsitteellistäjä on Meredith McGuire. Hänen (2008, 5) mukaansa keskittymällä elettyyn uskontoon pääsemme käsiksi kuulumisen merkityksiin kvantitatiivisten sosiologisten aineistojen takana (ks. myös Sjöborg 2016: nuoret). Eletyn uskonnon näkökulma avaa kuulumisen moninaisuutta ja pyrkii vastaamaan kysymykseen, miksi yksilö kuuluu yhteisöön. McGuirelle yksilötason uskonnolliset käytännöt eivät muodostakaan instituution tavoin koherenttia kokonaisuutta. Silti uskonto on hänen (2008, 12–13) mukaansa myös suuressa määrin ”jaettuja kokemuksia ja merkityksiä, opittuja käytäntöjä, lainattua kuvastoa ja välitettyjä käsityksiä” eli kollektiivista. McGuire ei myöskään erottele eletyn uskonnon kannalta henkisyttä ja uskonnollisuutta. Tällaista erottelua ei ole kokemuksen tasolla tehty tässäkään tutkimuksessa. Jako uskontoon ja henkisyyteen ilmentää enemmänkin kollektiivisen uskonnollisuuden ja yksityisen henkisyyden harjoittamisen välistä jännitettä kuin uskonnon elettyjä kokemuksia. On myös todettu, että uskonto voi toimia pohjana yksityiselle henkisyydelle (Moberg et al. 2015).

Eletyn uskonnon kannalta on tärkeää pohtia, kenellä, tai esimerkiksi millä sukupolvella, on auktoriteetti kuulumista määritteleviin yhteisön traditioihin nähden. Herättäjäjuhlien eri sukupolvien keskellä traditiot ja niiden jatkuminen ovat uskonnolliselle ilmaisulle ja liikkeen säilymiselle olennaisen tärkeitä. Uskonto kuitenkin elää ja muuttuu ajassa ja paikassa. McGuiren (2008, 185) mukaan “mitään uskonnollista traditiota ei voi esittää yhtenäisenä, muuttumattomana, puhtaana tai autenttisenä”. Uskonto on ”ihmisen luovuuden luonnos, kulttuurista improvisaatiota, vaihtelevien elementtien rakennelma” (emt.). Traditioita ei voikaan ajatella sukupolvien yli siirtyvinä jähmeinä ja staattisina rakenteina. Ajatus siitä, että traditiot siirtyvät yhtenäisinä sukupolvelta toiselle, näkyy osaltaan keskusteluissa *kollektiivisesta muistista* (Halbwachs 1950). Uskonnon sosiologiassa sen keskeinen teoreetikko on Danièle Hervieu-Lèger (1993). Hänelle uskonto edustaa sukupolvien yli jatkuvaa ketjua, jonka säilyminen riippuu sen katkeamattomuudesta. Kollektiivisen muistin palauttaminen tapahtuu yhteisön toistuvissa rituaaleissa, joissa uudistetaan traditiolle olennaisia tapahtumia. Sekularisaatiota ilmentäen Hervieu-Lèger (2000, 130) näkee, että modernin kehityksen myötä yksilöiden kyky liittää itsensä tähän ketjuun on heikentynyt. Kollektiivinen muisti joutuu alistumaan jatkuville konstruktioille. Hervieu-Lègerin (1998, 279) mu-

kaan nykyajan ”*religion of your choice*” nostaakin keskeisiksi yksilön autenttiset kokemukset perityn identiteetin kustannuksella. Vanhemmat sukupolvet eivät myöskään pidä enää tarpeellisena siirtää traditiota tuleville polville. Näin kollektiivinen muisti rapautuisi, ja uskonto maallistuisi. (Hervieu-Lèger 2000.) Uskonnon kannalta tällä on merkitystä sikäläkin, että lapsuudenkodin uskonnollisuudella on todettu olevan selvä yhteys yksilön uskonnollisuuteen (mm. Smith & Lundquist Denton 2005; Helve 2006, 103; Hytönen 2016, 121). Institutionaalisten traditioiden kokonaisuuden osalta ketju voi edellä esitellysti katketa, mutta se, miten yksilö yhdistää traditioita ja oman elämänsä viitekehystä edustaa elävää uskontoa. Merkitykset syntyvät kollektiivisen muistin ja nykyhetken vuoropuhelusta. Yhtenäiseksi oletetun tradition siirtymisen sijaan tarkastelen tässä tutkimuksessa nuorten elettyä uskontoa traditioiden ja nykyhetken kokonaisuutena. Tämä tutkimus tarkastelee elettyä uskontoa - rituaaleja ja niihin liitettyjä merkityksiä - instituution (kirkko, herätysliike) puitteissa, rinnalla ja sitä ylittäen.

Kuuluminen (*belonging*) on ollut viime vuosikymmenien keskeisin keskustelujen jäsentäjä uskonnon sosiologiassa (Davie 1994; Day 2011; Voas & Crockett 2005). McGuire (2008, 208–10) esittää tärkeän kysymyksen siitä, miten nykyajan yksilön sitoutumista ja kuulumista olisi lähestyttävä. Yhteisöä lienee mahdotonta tarkastella ilman kuulumisen käsitettä.⁴ Kuitenkin juuri eletyn uskonnon näkökulmasta on korostettu, ei enää niinkään jäsenyyttä, vaan identifikaatiota eli sitä, miten yksilöt itse paikantavat ja kategorisoivat itsensä, ja mitä yhteisöllisyys heille tarkoittaa (Hovi, Illman & Ingman 2015, 93). Konkreettiseen uskonnolliseen identiteettiin vaikuttavat traditioiden rinnalla elämänprosessit, ihmissuhteet ja kulttuuriset kehykset. 2000-luvun erityispiirteinä tälle yksilön miksatulle uskonnollisuudelle (hybridille) ovat McGuiren mukaan kulttuuristen resurssien valikoima sekä yksilön tietoisuus omasta valinnanvapaudestaan. (McGuire 2008, 208–10.) Yksi keskeinen tapa lähestyä nykykuulumista on emootioiden tarkastelu (Beckford 2003, 203–206; Lähdesmäki et al. 2016, 239). Uskonto konkretisoituu emootioiden ja kehon tasolla. Nämä emootiot tiivistyvät yhteisön legitimoimiin ja sen identiteetille olennaisiin symboleihin (Riis & Woodhead 2010, 102–3, 118–119). Tässä tutkimuksessa symbolit kietoutuvat yhteen rituaalien kanssa.

Tämä tutkimus hyödyntää ensisijassa eletyn uskonnon näkökulmaa ja sosiaalikonstruktionistista uskonnon näkemystä pitkälti kuten James A. Beckford (2003) on sen teoksessaan *Social theory and religion* määritellyt. Näkemysten voisi tiivistää seuraavasti:

1. Uskonnon määrittely on sidoksissa aikaan ja paikkaan.

⁴ Gerard Delantyn (2003, 3) mukaan yhteisö sulkee sisäänsä kuulumisen ja siihen liittyvät sosiaaliset ilmiöt, kuten merkityksen ja solidaarisuuden etsimisen sekä kollektiivisen identiteetin.

2. Uskonnon käytännön muodot ovat keskiössä.

3. Näistä käytännön muodoista käydään tilanteisia neuvotteluja: koetellaan, hylätään, muokataan, vahvistetaan.

4. Yhteisöllisen ja yksilöllisen uskonnollisten merkitysten konstruoinnin välillä on jännitteitä.

Vaikka tämän tutkimuksen uskontokäsitys on sosiaalinen, *uskon* suhteen poikkean tiukasta sosiaalisesta funktionalismista, kuten Durkheimin (1980, 188, 208) yksilöllistä tajuntaa tai sen mahdottomuutta koskevista ajatuksista. Durkheimille uskonto edustaa yhteisön sosiaalista voimaa, joka täyttää vastaansanomattomasti yhteisön jäsenten tajunnat. Yksilölle ”riittää” toteutuminen tätä kautta. Tämän tutkimuksen uskonnon tarkastelutapa huomioi yksilön toimijuuden. Kuitenkin esimerkiksi yksilöllistä uskoa Jumalaan tarkastellaan vain sen kautta, miten se tarinoittaa ihmisten jäsenystä maailmasta ja yhteisöstä (ks. myös Day 2010; Ammerman 2003, 222–224). Tutkimus ei ota kantaa yksilön uskontoon liittämiin ylimaallisiin ominaisuuksiin tai yksityiseen hengellisyyteen. Tässä tutkimuksessa keskitytään sosiaalisen järjestyksen logiikan ymmärtämiseen ja rituaaleihin. Siinä analysoidaan tilanteita, joiden kautta uskonto konstruoidaan eli sitä, miten ihmiset tuottavat, muokkaavat tai hylkäävät uskonnon, joka on sitä, koska he katsovat sen sitä olevan (Beckford 2003, 16). Sillä kuten Beckford (2003, 4) toteaa, ”uskonto ei tee mitään itsestään”. Tutkimukseni uskonnon käsite nojaakin uskon osalta uskontososiologi Abby Dayn performatiivisen uskon (*performative belief*) toimintaa ja vuorovaikutusta korostavaan käsitteeseen (ks. luku 3.3). Olennaisena erona Dayn (2011) tutkimukseen on se, että hänen tutkimusasetelmansa ei kiinnity institutionaaliseen uskontoon toisin kuin tässä kirkon herätysliikettä käsittelevässä tutkimuksessa. Day on tutkinut sitä, mihin ihmiset ylipäättään uskovat elämässään. Uskonnollinen usko on hänelle vain yksi tapa uskoa. Silti eletyn uskonnon kannalta asetelma on sama. Tutkimukseni mukailee Dayn (2011, 27) Durkheimin ajatuksista ammentavaa näkemystä, että usko tässä ajassa ”on monelle ihmiselle sen ilmaisemista, miten he kuuluvat toisten ihmisten yhteyteen”. Huomioitavaa tutkimuksen kannalta on myös, että yksilöt eivät välttämättä liitä uskontoa kaikkeen sellaisiin merkityksiä kantavaan (Beckford 2003, 21).⁵ Tästäkin syystä tässä tutkimuksessa ei riitä vain se, että kysytään körttinuorilta suoraan, miksi olet tullut herättäjäjuhlille, vaan siinä tutkitaan merkityksiä.

⁵ Ks. esim. tutkimukset teini-ikäisten uskonnollisuudesta USA:ssa: Smith & Lundquist Denton 2005.

2.2.2 Moderni uskonto ja sen diskurssit

Tarkastelen väitöskirjassani uskontoa tässä ajassa. Edellä käsitellyn eletyn uskonnon lisäksi on tärkeää huomioida tässä luvussa esiteltävät laajemmat kehityskulut ja uskontoon liittyvät, todellisuutta muokkaavat diskurssit.

Länsimaisten yhteiskuntien on katsottu elävän jälkimodernia aikaa. Jälkimodernin ajanjakson olemus, rajat ja piirteet ovat kuitenkin kiistanalaisia. Sosiologiassa aikakauden tarkkarajaista nimeämistä olennaisempaa on keskittyä niihin sosiokulttuuriin muutoksiin, jotka vaikuttavat sekä rakenteisiin että yksilöiden arkeen. Uskonnon tutkimuksessa sen sijaan jälkimodernin käsite otetaan enemmän annettuna ilman sen kriittistä pohdintaa. Tämä liittyyne uskonnonkäytystä keskustelua 1900-luvun loppupuolen hallinneeseen sekularisaatio-paradigmaan ja sittemmin sen rinnalle nousseeseen, lähinnä Euroopan tilannetta heijastelevaan *jälkisekulaarin* käsitteeseen (Habermas 2008). Sekularisaatio-paradigma luonnehti modernin uskonnon etenevästi heikkenevää asemaa ja eriytymistä muista yhteiskunnan osa-alueista, mikä näkyy yksilötasolla uskonnollisen käyttäytymisen maallistumisena ja vähenemisenä (esim. Kalunki 2018, 49–50). Jälkisekulaarin käsite puolestaan kuvaa uskonnon yksiulotteiselle ja universaalille maallistumiselle rinnakkaisia kehityskulkuja. Jürgen Habermasin (2008, 20–21) mukaan jälkisekulaari liittyy uskonnon uudenaikaiseen näkyvään asemaan julkisessa kentässä erityisesti globaalien konfliktien ja maahanmuuton yhteydessä sekä uskonnollisten yhteisöjen osallistumisessa kansalliseen keskusteluun. Jälkisekulaarissa uskonnolliset ja maalliset käytännöt sekoittuvat⁶ (ks. Nynäs et al. 2012; Eriksson 2018, 79, 85). Uskonnon sosiaalis-konstruktionistista näkökulmaa edustava Beckford (2015) suhtautuu kriittisesti jälkisekulaarin uskonnon käsitteeseen. Hänen mukaansa elämme uskonnon suhteen yhä modernia aikaa vain eri ilmentymisin. Jälkisekulaarin käsite tarjoaa kuitenkin sekularisaatioteesejä monimuotoisemman näkökulman nykyuskontoon ja sen tutkimiseen. Samoin se nostaa tärkeäksi Beckfordinkin korostaman uskontoon liittyvien valintojen kontekstin (Beckford 2003, 200–202; ks. myös Häkkinen 2010; 239–244; Salazar 2014.). Näin se osaltaan puolustaa paikkaansa. Jälkisekulaari ei myöskään poissulje ajatusta, etteikö uskonto instituutiona kokisi muutoksia. Näitä on kiistatta esimerkiksi Suomen evankelis-luterilaisen kirkon jäsenmäärän ja jumalanpalveluksiin osallistumisen väheneminen. Tässä tutkimuksessa ei kuitenkaan reflektoida sekularisaation vaikutusta. Tälle tutkimukselle olennaista on, että jälkisekulaari kiinnittää huomion tässä ajassa elettyyn uskontoon ja yksilön toimijuuteen. Jälkisekulaarin yhteiskunnan tärkeimpänä elementtinä onkin

⁶ Tämä on myös herättäjäjuhlien toimintakehyks (ks. kuva 4).

pidetty juuri yksilön kokemusten välittömyyttä ja autonomiaa (*popular religion*) (Casanova 2012). Jälkisekulaariin liittyy myös henkisyyden (*spirituality*) korostuminen yksilöiden kokemusmaailmassa ja tieteen diskursseissa. Kulttuurisen henkisyyden murroksen keskeisimmät argumentoijat Paul Heelas ja Linda Woodhead (2005, 11) erottavat kuitenkin yksilöä korostavan ”subjektiivisen käänteen” atomistisuuteen, epäjätkävyyteen tai itsekkyyteen viittaavasta individuaalisuudesta. Tällaisen kapean yksilöllisyyden näkökulma näkyikin ajoittain uskontoa ja yhteisöllisyyttä koskevissa keskusteluissa.

Jälkimoderniin (postmoderniin) on liitetty suurten kertomusten (kuten uskonnon) rappio (Lyotard 1984). Kuitenkin myös tätä ”kertomusta” voi tarkastella omana suurena kertomuksenaan (Beckford 1996, 30). Vaihtoehtoisesti voisi ajatella kertomusten ikään kuin hajoavan. Giddensin (2001, 296) mukaan aikamme kulutuksen läpäisemässä länsimaisessa yhteiskunnassa myös kertomusten symboleja ja merkkejä kulutetaan. Ne irrottautuvat alkuperäisistä lähteistään. Uskonnon osalta tästä voi antaa esimerkkinä Suomessakin nykyään suosittua enkeliuskonon, joka Euroopassa pohjaa kristinuskoon ja Raamattuun, mutta joka tätä nykyä kiinnittyy vahvasti uushenkisyyteen (esim. Utriainen 2017). Uskonnollisten symbolien onkin katsottu liikkuvan merkitysresurssien ”markkinoilla” samaan aikaan, kun yksilöiden asema merkitysten kuluttajina ja kiinnittäjinä korostuu (Riis & Woodhead 2010, 176–181; Cummings Neville 2002, 1–6). Uskonnon voi siis nähdä osana identiteetin koostamisen markkinoita. Yksilölle identiteetin rakentamisesta, ja yhä uudelleen rakentamisesta, on väitetty tulleen jatkuvaa itsereflektointia ja elämäntyylien valintaa vaativa projekti uudenlaisten riskien maailmassa (Giddens 1991; Bauman 2001; Beck 1992; Maffesoli 1995). Uskonnon suhteen tämä projekti kulkee moniarvoisuuden, alkuperästäan irtautuneiden symbolien ja emootioiden kentällä (esim. Cumming-Neville 2002).

Aikakauttamme ja sen uskonnon erityispiirteitä voi tarkastella myös sitoutumatta karkeaan modernin jaksotteluun. *Notkean modernin* käsite kuvaa aikaamme osana modernin aikakauden kehitystä ja yhä jatkuvaa rakenteiden merkityksen muutosta. Se kiinnittää huomion tälle tutkimukselle keskeisiin elementteihin: hetkeen, elämyksiin ja identiteettiin. Käsite on Zygmunt Baumanin (2000), yhden nimekkäimmistä jälkimoderniksi kutsutun ajan teoreetikoista, kehittänyt. Bauman siirtyi keskustelemaan notkeasta modernista postmodernin teoretisointiansa jälkeen. Moderni on Baumanelle projekti, jolle ei ole näkyvissä mitään päämäärää tai loppupistettä, jota kohti kuljetaan. Hän pitää muutosta ja epävarmuutta modernin luonteena. Moderni ei myöskään ole hiipumassa. Sen erilaisuus nykyhetkessä perustuu Baumanin (2002, 39–40) mukaan juuri täyttymyksen illuusion purkautumiseen sekä tehtävien ja velvollisuuksien

sien muuttumiseen yhteisistä ja säännellyistä yksilöllisiksi ja elämäntyyliorientoituneiksi. Tässä vaikuttaa kulutuksen läpitunkevuus. Notkeaa modernia edeltänyt kiinteä moderni edusti rakenteita ja niihin kiinnittyneitä yksilön identiteettejä. Sen mukana instituutioiden jäsenyydestä tuli hankittu ominaisuus. Notkean modernin yhteiskunnassa toiminta taas ei ehdi edes vakiintua tavoiksi ja rutiineiksi eli instituutioiksi (ks. myös Berger & Luckmann 1994). Notkea moderni kuvaa kiinnittymistä hetkiin, jotka ovat päämäärä sinänsä. Samalla notkea moderni vaatii yksilöltä, yhteiskunnalta ja instituutioilta joustavuutta. Yksilöt rakentavat identiteettiään projektina osista pitkäaikaisia sitoumuksia vältellen. (Bauman 1996a, 2002, 2005.) Muutokseen sopeutumisesta on modernin myötä tullut yhä enemmän yksilön asia (esim. Saastamoinen 2011, 69–77). Yksilö kohtaa riskejä rakentaessaan itse elämäänsä omien tavoitteidensa pohjalta entisten ulkoisten auktoriteettien (kuten uskonto) sijaan (Giddens 1991). Yksilö toimii ristiriitaisten sosiaalisten prosessien ja merkitysjärjestelmien ympäristössä (esim. Törrönen 2000; Van Stekelenburg 2013, 1; Melucci 1989, 793).

Aikamme siis tarjoaa ja yksilöt hyödyntävät – Baumanin pohjalta voisi sanoa, että kun eivät muuta voi – uudenlaisia identiteetin rakentamisen tapoja. Stuart Hall (1999, 11–22) yhtyy fragmentoituneeseen, prosessimaiseen identiteettikäsitteeseen ja tilapäiseen identifioitumiseen (”juuri nyt olen tätä”). Hän toteaa silti historioiden olevan todellisia. Kuvitteellinenkin yhteisö on todellinen.⁷ Toisin sanoen vaikka yhteisö olisi symbolinen, se ei tekisi siitä vähemmän todellista. Tämä korostaa uskontoa myös symbolisena järjestelmänä, johon yksilöt kiinnittyvät omista lähtökohdistaan käsin. Hetkellisiin kiinnittymisiin, kuten tapahtumiin tai Baumanin notkean modernin spektakkeleihin, liittyen voidaan puhua myös ”hattarayhteisöstä” tai ”ohut yhteisöstä” (*wispy community*). Sillä on hetkittäinen, viihdyttävän sosiaalinen puolensa, mutta silti siihen kohdistetaan myös odotuksia identiteetin rakentamisesta ja verkostojen luomisesta (Fine & den Scott 2011). Manuel Castells (2004, 3–45) onkin kuvannut fragmentaarisuuden aikaa 1970-luvulta eteenpäin verkostoyhteiskunnaksi (ks. myös esim. Aro 2011, 52–58). Joustavat, mukautuvat, digitaaliset verkostot korvaavat yhä enemmän kiinteitä rakenteita. Silti kasvokkaiset, kuten tapahtumien tarjoamat, kohtaamiset säilyvät solmukohtina (*nods*) näissä verkostoissa.

Baumanin notkean modernin käsite on ollut perustana sosiologiaa, teologiaa ja uskontotiedettä yhdisteleville notkean uskonnon (Taira 2006; *liquid religion*: mm. de Groot 2008) ja notkean kirkon (*liquid church*: Ward 2002,[2001]) käsitteille.⁸ Tähän tematiikkaan pureudun tarkemmin luvussa 3.2. Nämä käsitteet kuvaavat institutio-

⁷ Kuvitteellista yhteisöä on laajemmin teoretisoinut Benedict Anderson (1991).

⁸ Notkean uskonnon käsite on liitetty myös jälkisekulaarin käsitteeseen, ks. Eriksson 2018, 85.

naalisen uskonnon sitovuutta suhteessa yksilöiden identiteettityöhön. Institutionaalinen uskonto, kuten Suomen evankelis-luterilainen kirkko, edustaa rakenteita ja perinteisiä, sakramentteihin liittyviä kokoontumistapoja. Niiden sitovuus ei välttämättä enää tyydytä ajan virtauksissa ja hetkittäisissä pysähdyksissä identiteettiään rakentavaa yksilöä. Notkean modernin myötä uskonnoista tulee instituutioon kuulumisen sijaan merkitysresursseja, suhteita ja vuorovaikutusta. Riis ja Woodhead (2010, 179) viittaavat keskeisimmässä uskonnollisia emootioita käsittelevässä teoksessa *A Sociology of Religious Emotion* uskonnollisiin symboleihin kulttuurisina resursseina. Vaikka ne eivät enää välttämättä herätä traditionaalisia emootioita, yksilö voi käyttää niitä merkitysresursseina (ks. myös Maffesoli 1995, 127–137). Pete Wardin (2002) mukaan entisenlainen kiinteä kirkko (Baumanin kiinteä moderni) muuttuu perintökohteeksi, suojapaikaksi tai nostalgiatekijäksi, kun taas notkea kirkko vastaa kuluttamiseen ja yksilökeskeisyyteen verkostoilla, virtauksilla ja yhteyksillä. Yhteisöjen rajoista tulee häilyviä, kuulumisesta toissijaista, uskonnollisia tuotteita luodaan ja etsimistä suvaitaan. Tämä asettaa yhteisölle ja kuulumiselle uudenlaisia vaatimuksia. Samoin se on nostanut huolta yhteisöllisyydestä (ks. luku 3.2.). Bauman (2002) näkee toisen maailmansodan jälkeisen globalisaation ajan yksilöllistymisen hintana juuri ihmisten välisten sitoutumisten heikentymisen. Durkheim (1990) sitä vastoin näki modernin työnjaon kautta tapahtuvan yksilöllistymisen lisäävän solidaarisuutta. Uskonto instituutioon elää tässä yksilöllisyyden ja yhteisöllisyyden jännitteessä.

Sekularisaatioteeseistä kiinnipitävät ovat esittäneet myös näkemyksiä siitä, että nykyuskonto olisi vain välivaihe matkalla teesien mukaiseen lopputulokseen eli uskonnon merkityksen häviämiseen sekä osallistumisen että uskomisen mittareilla mitattuna (esim. Voas & Crockett 2005). Toisaalta sekularisaation rinnakkaisena kehityskulkuna on nähty juuri uskonnon uudenlainen astuminen julkiselle areenalle.⁹ Beckford (2015) ei ole jälkisekulaarin käsitteen hylätessään myönteinen myöskään ajatukselle uskonnon uudesta tulemisesta, mutta myöntää uskonnon tulleen näkyvämmäksi. Debatit uskonnon ”uuden tulemisen” tiimoilta tuovat esille ainakin nykyuskonnon yhteyksien monimuotoisuuden. Samoin ne osoittavat uskonnon yhä hakevan paikkaansa modernia yhteiskuntaa koskevassa keskustelussa. Keskusteluissa uskonnon jatkuvasta sekularisoitumisesta tai uskonnon uudesta tulemisesta pidättäytyä tässä tutkimuksessa Durkheimin (1980, 64) kannassa määritellä uskontoja tässä ajassa ja tietyssä kontekstissa ”sellaisina kuin ne ovat tai sellaisina kuin ne ovat olleet,

⁹ Uskonnotutkija ja -teoreetikko Grace Davie (2012) näkee, että uskonto on pitkän hiljaisen kauden jälkeen palannut näkyväksi myös tutkimusagendoille. Uskonnon ja uskon jatkuvat vitalit näkymät ovat esillä myös filosofi Charles Taylorin (2007) massiivisessa teoksessa *A secular age*.

muttei sellaisina miksi ne enemmän tai vähemmän epämääräisesti pyrkivät tulemaan.” Aikamme uskontoa on yleisesti vakiinnuttu tarkastelemaan kahden mittarin kautta (ks. esim Davie 1994). Ne ovat jäsenyys ja julkinen osallistuminen uskonnollisessa yhteisössä (*belonging*) sekä uskonyhteisön oppeihin uskominen (*believing*). Kuitenkin tutkimuksen tehtävä on muuttuneessa ajassa muuttaa myös indikaattoreitaan. Tässä tutkimuksessa korostuvat arjesta irrottavat elämykset ja hetkellisen ajanvieton konteksti. Jos uskonto on notkean modernin yksilökeskeistä, henkilökohtaista, elämyksiin ja hetkellisiin kiinnittymisiin perustuvaa, silloin jäsenyys, jumalanpalveluksissa käynti tai uskonnollisiin totuuksiin sitoutuminen eivät välttämättä enää kuvaa koko uskonnollisen kuulumisen kirjoa.¹⁰ Uskonnon matka traditionaalien annetuista jäsenyydestä modernin rationaaliseen ja hankittuun jäsenyyteen jatkuu siis yhä.

2.2.3 Nuorten uskonto ja toimijuus

Tämä tutkimus käsittelee nuoria uskonnollisen yhteisön toiminnassa. Nuorten on yleisesti katsottu kulkevan sosiaalisten muutosten eturintamassa instituutioita koetellen. Nuoret myös testaavat uskontojen sopeutumis- ja innovaatiokykyä. Kuitenkin nuorten uskonnollisuuden sosiologia on vasta 2000-luvulla vahvistunut tutkimuskohteena niin sosiologian kuin nuorisotutkimuksenkin piirissä. (Collins-Mayo 2010.) Käsillä oleva tutkimus tuo uutta tietoa tähän.

Institutionaalisen uskonnon heikkeneminen ja uskonnon yksityistyminen pätevät myös nuoriin Suomessa. Yleisesti nykynuoret ovat aiempia sukupolvia vähemmän uskonnollisia (Voas & Crockett 2005; Niemelä 2010; Collins-Mayo 2010, 1) ja enemmän institutionaalista uskontoa kyseenlaistavia (Mikkola et al. 2007). Kyseessä on nimenomaan sukupolvimuutos (Tervo-Niemelä 2018, 141). Tutkimusten mukaan ikä määrittää selvimmin eroja uskonnollisuudessa (Voas 2010, 25). Toisaalta eurooppalaisessa usean maan tutkimuksessa, mukana myös Suomi, on todettu, että nuoret eivät ole niin sekulaareja kuin julkinen keskustelu voisi antaa ymmärtää, vaikkakaan maailmankatsomukset eivät pysy yhden uskonnon rajoissa (Ziebertz 2009, 245). Yleisesti tutkimusten huomion kohteena ovat olleet erityisesti nuoret aikuiset (esim. Niemelä 2015; Mikkola et al. 2006), sillä tätä pidetään ikävaiheena, jolloin uskonnolla on vähiten merkitystä (Schweitzer et al. 2015; Uecker, Regnerus & Vaaler 2007). Suomessa nuorten aikuisten kirkosta eroamisen suurimpana syynä on pidetty sitä, että

¹⁰ Myös kuulumisen käsitteen käyttökelpoisuutta sinänsä on pohdittu kriittisesti (esim. Lähdesmäki et al. 2016, 241).

kirkko ei ole pystynyt vastaamaan heidän yksilöllisten identiteettiensä vaatimuksiin (Ranta, Pessi & Grönlund 2016, 46; Niemelä 2015). Mitä tulee uskonnollisuuteen, vuoden 2006 Nuorisobarometrin mukaan kuitenkin 42 % nuorista piti itseään uskonnollisena, vaikkakin käsitteen tulkinta jäi epäselväksi, ja yli puolet uskoi jotenkin Jumalaan, vaikkakin yleisimmin omalla tavallaan, ei kuten kirkko opettaa (Myllyniemi 2006, 65, 76–77). Salomäen (2010, 241) herätysliikkeiden kesäjuhlilla tekemä survey-tutkimus osoitti, että herätysliikkeiden nuoret ovat puolestaan uskonnollisesti jopa aktiivisempia verrattuna vanhempiin ikäryhmiin. Tosin tutkimukseen herättäjäjuhlilla osallistuneiden alle 25-vuotiaiden nuorten joukossa aktiivisuus oli kaikista vähäisintä. Vain 17 % heistä osallistui vähintään kerran kuussa liikkeen omaan toimintaan, kun lukema suviseurojen vastaajien (eli vanhoillislestadiolaisten nuorten) osalta oli 96 % ja muillakin tutkimuksen herätysliikkeillä selvästi herännäisiä nuoria suurempi. Herätysliikkeiden nuorten joukossa esiintyy siis hajontaa suhteessa uskonnolliseen aktiivisuuteen, ja tutkimukseni körttinuoret edustavat sen passiivisempaa joukkoa. Tämä säännöllisen osallistumisen passiivisuus taas korostaa herättäjäjuhlien kaltaisten erityishetkien merkitystä.

Teini-ikä, jota tämän tutkimuksen körttinuoret edustavat, on puolestaan vahvemman uskonnollisuuden aikaa. Suomessa rippikoululla on tässä ikävaiheessa suuri merkitys. Vuonna 2017 rippikoulun kävi 84 % suomalaisista 15-vuotiaista. Yhdistyksen, kuten Herättäjä-Yhdistyksen, rippikoulun kävi kaikista rippikoululaisista 6 % (Sakasti, tilastot). Rippikoulua ja sen vaikutusta on tutkittu Suomessa kohtalaisen paljon (esim. Niemelä 2007; Niemelä & Porkka 2015; Innanen & Niemelä 2009; Kokkonen 2016). Suomen sisällyttäneen eurooppalaisen tutkimuksen (Schweitzer et al. 2015) mukaan määrittävin syy osallistua rippikouluun oli oma tahto. Erityisen tyytyväisiä oltiin nimenomaan leirijaksoon sekä rippikoulun opettajiin. Rippikoulu aika tarkoitti tasamäärin uskoa ja hauskuutta. Suomessa ja Ruotsissa painotettiin rippikoulun hauskuutta muita osallistuneita maita enemmän. (Hytönen 2016, 140–1). Suomen osalta perhetradition merkitys motiivina oli selvästi heikentynyt verrattuna viisi vuotta aiempaan tutkimukseen (Niemelä 2015, 232). Hiukan yllättäenkin tutkimus osoitti, että teini-ikäisille nuorille uskomisen ja kuulumisen (*believing and belonging*) liittyivät tiukasti yhteen jättäen Euroopan nykyuskonnollisuutta selittävät käsitteparit *believing without belonging* (uskotaan, mutta ei kuuluta kirkkoon: Britannia) tai *belonging without believing* (kuulutaan, mutta ei uskota: Pohjoismaat) vaille näyttöä. (Simojoki et al. 2015, 295.) Vallitseva rippikoulun muoto on leiri, jonka voisi ajatella toimivan säilyttävänä suhteessa rippikouluinstituutioon. Rippileirillä on myös muotona ja taustatekijänä yhtäläisyyksiä tämän tutkimuksen körttinuorten toimintaan. Jarmo Kokkonen (2016,

312) esittää rippikoulun sukupuolta ja yhteisöllisyyttä tarkastelevassa tutkimuksessaan, että rippikoulun leirijakso ”epävirallisena rippikouluna” muodostaa nuorille ”kokonaisvaltaisen ja intensiivisen liminaalivaiheen”, joka edustaa ”turvallisuuden, rentouden ja hauskuuden sävyttämää esteettistä yhteisöllisyyttä”. Yhteisöllisyys siis kumpuaa rakenteiden ulkopuolisesta, tai vähintäänkin limittäisestä, ryhmän yhteenkuuluvuudesta ja yhteisön ylläpitämistä siirtymäriiteistä. Jostain erotaan ja johonkin liitytään. Välitila on rituaalinen tila, jossa edeltävät tai tulevat säännöt eivät sellaisinaan päde. Siirtymäriitit valmistavat liittymiseen. (Turner 2007.) Nuoruus toimii kehystenä tälle välitilalle. Esittelen tarkemmin liminaalisuuden käsitettä (Turner, van Gennep) ja esteettistä yhteisöllisyyttä (Bauman) seuraavissa luvuissa.

Rippikouluikäluokan massan ”hukkaaminen” heidän varttuessa nuoriksi aikuisiksi lienee yksi kirkon suurista haasteista. Siksikin käsillä olevan tutkimuksen kohdeikä, 14–18-vuotiaat, on erityisen kiinnostava. Niemelän (2007) pitkittäistutkimuksessa rippikoulun laadulla oli voimakas merkitys uskonnollisiin asenteisiin. Hän (2007, 172) argumentoi, että rippikoulun suosion mahdollisesti laskiessa se muuttuu kulttuurisesta itsestäänselvyydestä valinnaksi, ja tällöin laadun merkitys korostuu. Kokkonen (2016, 319) puolestaan kommentoi, että ”kirkko ja seurakuntien nuorisotyö voivat olla vahvistamassa sellaista nuorilähtöistä yhteisöllisyyttä, joka ei perustu kuluttamiseen eikä kilpailuun.” Keskustelu tuo esiin uskonnon ja kuluttamisen sekä yhteisöllisen ja individuaalisuuden väliset vuoropuhelut myös rippikouludiskurssin puitteissa.

Nuoruusaikaan liittyy leimallisesti identiteetin etsintä (Spielhagen & Schwartz 2014). Aikamme fragmentaarisuus ja nopeus asettavat haasteita myös nuorten elämänhallinnalle (Furlong & Cartmel 2007, 58–59). Kulutuskulttuuri nostaa keskiöön huippukokemukset (Bauman: *peak experiences*), viihtymisen ja mielihyvän täydennettynä riskinhallintakeinoilla (Hoikkala & Suurpää 2005, 302). 1960-luvun kiinteästä nuorisokulttuurista on edetty 2000-luvun yksilöiden kulttuuriin ja atomisoituneisiin sukupolviin (Salasuo 2006, 31). Tommi Hoikkala ja Petri Paju (2013, 16; 2002) ovat kuvanneet nuorten sukupolvea muuttuneine toimintakehyksineen yhtäältä yksilöllisen valinnan sukupolveksi ja toisaalta yksilöllisen pakkovalinnan sukupolveksi. Heidän mukaansa nuoret kasaavat valinnoillaan omaa ainutlaatuista ”portfoliotaan”, jolla tuovat itseään esille elämänsäkulussa. On myös katsottu, että nykynuorilla on enemmän tilaa yksilöllisyyden kehittymiselle ja elämäntyylien kokeilulle, eikä perheen vaikutus olisi enää niin ratkaiseva (Furlong & Cartmel 2007, 58–59; Räisänen 2015; Daenekindt & Roose 2013). Perheen vaikutukseen keskittyvä tutkimus onkin saanut rinnalleen enenevässä määrin nuoren omaa toimijuutta korostavia lähestymistapoja.

Myös uskonnon tutkimuksessa on siirrytty yhä vahvemmin muodollisen sosiaalisaation tarkastelusta tutkimaan nuorten omaa toimijuutta identiteetin rakentamisessa (Cusack 2011, 409).¹¹ Silti tutkimuksen (Helve 2008, 97) mukaan nuoret haluavat kuulua ja kaipaavat yhteisöllisyyttä, jota uskonnollisuus ja hengellisyys tarjoavat. Smithin ja Lundquist Dentonin (2005) laajalti huomioitu, *National Study on Youth and Religion* -surveyn tuloksia referoinut kirja *Soul searching: The religious and spiritual lives of American teenagers* kuvaa uskonnon olevan merkityksellistä ja positiivista amerikkalaisille varhaisnuorille. Heidän keskuudessaan uskonnollisuus tai henkisyys ei vaatinut seurakuntayhteyttä. Etsimiselle (*seeking*) oltiin suotuisia (ks. esim. Roof 1993). Samaan aikaan kuitenkin hyväksyttiin vanhempien uskonto. Erityistä pluraalisuuden kasvua ei myöskään ollut havaittavissa. Vanhemmat olivat merkittävin yksittäinen uskonnolliseen elämään vaikuttava tekijä, vaikka sosiaalisilla ja institutionaalisilla konteksteilla oli huomioitava merkityksensä.¹² Kodin uskonnollisuuden merkitys on Suomessakin yhä vahva, vaikka niiden nuorten osuus, joita ei ole kasvatettu mihinkään uskontoon, on hieman kasvanut (Niemelä 2011, 57; Myllyniemi 2006, 65). Salomäen (2010, 241) herätysliiketutkimuksessa perhe- tai sukutausta oli tärkeä tekijä tulla mukaan herätysliikkeeseen. Kaikista alle 25-vuotiaista 74 % kertoi sen olleen merkittävin tekijä (vastausvaihtoehtoja saattoi tosin valita useamman, myös esimerkiksi oma tahto). Herättäjäjuhlaikäviöistä 70 %:lla oli kotonaan ainakin jonkin verran liikkeen vaikutusta. Kuusisto (2011, 55) toteaa suomalaisista adventistinuorista, että jos koti tai yhteisö tarjoaa positiivisen uskonnollisen kokemuksen, nuori luultavimmin haluaa jatkaa tradition ketjua, mutta samaan aikaan nuori neuvottelee tätä arvo-pohjaa suhteessa omaan elämäänsä (ks. myös Rissanen 2014). Suomalaisnuorten uskonnollisuutta laajalti tutkinut Tervo-Niemelä (2018, 150–151) toteaa nuorten uskonnon omakohtaisesta kokemisesta, että ”Uskonto ja uskonnollisuus on yhä vahvemmin jotain sellaista, mikä peritään vanhemmilta. Se on yhä enemmän jotain, minkä yksilö itse rakentaa oman etsinnän ja valinnan kautta”. Kodin ja nuoren oman toimijuuden välinen tematiikka on tarkastelussa myös tässä tutkimuksessa.

Hoikkala ja Paju (2013, 212) nostavat kasvuolosuhteisiin liittyvät kokemukset nuorten massasukupolvina yhdistäviksi tekijöiksi. Yhteiset ryhmäkokemukset, kuten tämän tutkimuksen juhla konteksti, tuottavat yhteistä ymmärrystä, jota muilla ei ole. Vapaa-ajan ja nuorisokulttuurien merkitys onkin noussut yhä keskeisemmäksi iden-

¹¹ Nuorten uskonnollista identiteettiä ovat tutkineet muun muassa Arweck (2016), Shepherd (2010) ja Helander (2006).

¹² Suomessa voisi katsoa myös koululla olevan uskonnollista vaikutusta uskonnonopetuksen ja luterilaisen kulttuuriperinteen ylläpitäjänä.

titeetin prosesseissa (Furlong & Cartmel 2007, 58–59). Online viestintä, pelit ja keskustelut sekä mobiililaitteet edustavat uudenlaista sosiaalisuutta. Nuoret viettävät yhä enemmän aikaa semi-riippuvuuden tilassa vertaistensa kanssa (emt., 78–80). Kave-
reiden ja vertaiskulttuurin merkitys virikkeiden antajana korostuu (Räisänen 2015; Hoikkala & Suurpää 2005). Nuorten sosiaalisten suhteiden merkitys myös uskonnol-
lisuudelle on todettu monissa tutkimuksissa (esim. Regnerus, Smith & Smith 2004; Day 2011; King 2003; Klingenberg 2014).

Nuorten uskonnollisuuden tutkiminen on tietyllä tapaa tasapainottelua nuoren oman toimijuuden ja perhevaikutuksen välillä. Tämä heijastelee yhteiskuntatieteellisen tutkimuksen laajempia keskusteluja nuorten kulttuurisista valinnoista (ks. esim. Räisänen 2015). Samoin se ilmentää sosialisatian käsitteen vahvaa asemaa yhteis-
kuntatieteiden lapsuuden kontekstissa (Nummenmaa & Virtanen 2002, 120). Mutta, kuten kriittisen, ei-normatiivisen nuorisotutkimuksen tulevaisuudennäkymistä on to-
dettu, nuoruus olisi nähtävä ihmisyyden muotona, ei vain välivaiheena tai joksikin tulemisen prosessina (Tyyskä & Cote 2014, 593).

3 TAPAHTUMA, HETKI JA NOTKEA USKONTO

Tämä tutkimus tarkastelee uskontoa käytäntöinä tietyssä ajassa ja paikassa. Tämän luvun teoreettisten näkökulmien ja käsitteiden kautta jäsenmän herättäjäjuhlien yhteiskunnallista, kulttuurista sekä vuorovaikutuksen kontekstia. Saadakseni selville herättäjäjuhlien merkityksen 2000-luvun atomistiseksi väitetyn yksilöiden kulttuurin nuorille (esim. Salasuo 2006, 31) olen tarkastellut tapahtumaa festivaalina. Tämä luku erittelee analyysin elementtejä eli sitä, miten tätä tapahtumaa voi lähestyä nyky-yhteiskunnan ilmiönä, festivaalina. Tässä luvussa kuvataan festivaalin hetkellisyttä ja yhteyksiä laajempiin yhteiskunnallisiin kehityskuluihin. Tässä luvussa pyritään kertomaan siitä, mitä uskuntoon vaikuttavia elementtejä hetki ja konteksti pitävät sisälleen. Uskonnon modernia kehitystä olen jäsentänyt Baumanin ajatuksiin perustuvan notkean uskonnon, ja herännäisyyttä notkean kirkon, kehyksessä.

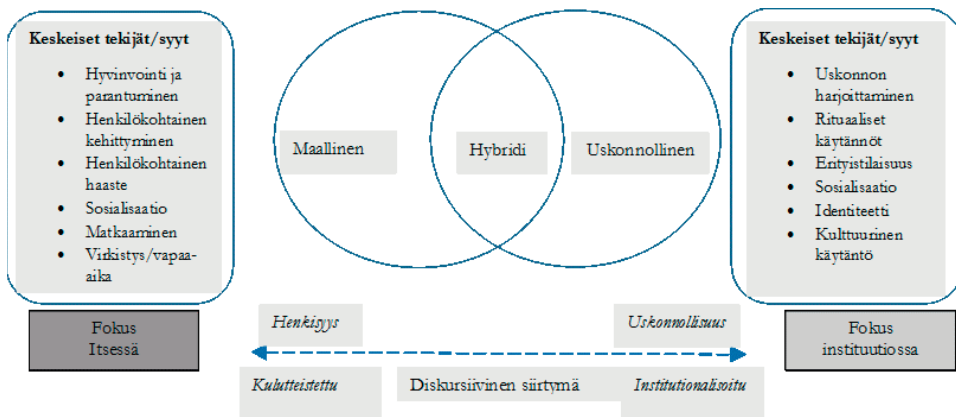
Sociologiassa festivaalien tarkastelu ammentaa Durkheimin kollektiivisen kuohunnan käsitteestä (*collective effervescence*) (Duvignaud 1976, 13). Tämän ”rakenteettoman” ajanjakson suhdetta rakenteisiin tarkastellaan tässä luvussa *communitasin* ja *liminaalisuuden* (Turner) käsitteiden kautta. Uskonnollisen juhinnan intensiteettiä lähestytään emotionaalisenä energiana ja performatiivisena uskona. Näihin keskusteluihin kietoutuu identiteetin käsite. Festivaaleja onkin pidetty keskeisinä identiteetin ilmaisemisen, testaamisen ja rakentamisen tiloina (Bennett & Woodward 2014, 11–12; Quinn 2013, 54). Luvun lopuksi keskustelen uskonnollisen tilan käsitteestä. Sitä on käytetty tutkimuksessa analyysikehyksenä, joka kokoaa yhteen herättäjäjuhlien ja herännäisyyden käsitteellisenä identiteettinä sekä konkreettisenä rituaaliympäristönä.

3.1 Festivaali ei-järjestyksen liminaalina tilana

Vaikka festivaaleja tarkastellaan nykyään enimmäkseen tapahtumatutkimuksen piirissä, on niiden tutkimuksella vahvat juuret 1800- ja 1900-lukujen taitteen sosiologiassa ja kulttuuriantropologiassa (esim. Cudny 2014). Nykyfestivaalien tutkiminen tämän tutkimuksen tavoin toiminnan sosiaalisten prosessien näkökulmasta on kuitenkin ollut vielä vähäistä (ks. Arcodia & Whitford 2007; Quinn & Wilks 2013, 15). Yleisesti festivaalit ja niiden tutkimus ovat lisääntyneet nopeasti (Getz 2010, 2012;

Frost 2015, 1). Varsinaisen festivaalibuumin katsotaan alkaneen toisen maailmansodan jälkeen vapaa-ajan, massaturismin ja teknologian lisääntymisen myötä, ja kiinnostus festivaaleihin on yhä kasvanut 1990-luvun lopulta lähtien (Cudny 2014; Quinn 2013, 48). Festivaalinäkökulman avulla myös herättäjäjuhlia on mahdollista tarkastella – kuten Silvanto (2007) toteaa suomalaista festivaalihistoriaa esitellessään – ”arjesta poikkeavina yhteisinä osallistumisen ja ilonpidon areenoina”.

Tapahtumia on pidetty sosiaalisina konstruktioina (Getz 2012; Andrews & Leopold 2013) ja nyky-yhteiskunnan sosiaalisuuden solmukohtina (esim. Richards & de Brito 2013, 219–235). Tärkeää on siis myös konkreettinen kokoontuminen. Tapahutumutkimuksen uranuurtaja Getz (2012, 52) kritisoi festivaali-termin liittämistä nykyään kaikenlaiseen viihteeseen ja kaupalliseen mainostamiseen. Tässä painottuu festivaalin määrittäminen juuri yhteisön juhlintana ja rituaaleina, mutta samalla Getz esittää tarpeettomasti kulutuskritiikkiä. On nimittäin huomattava, että festivaalit elävät ajassa muun yhteiskunnan mukana. Viihde ja hauskanpito läpileikkaavat kulutuksen ja vapaa-ajan yhteiskuntaa. Käsillä olevan tutkimuksen tarkasteluissa festivaali liittyy yhteisön juhlimisen ja rituaalien sosiaaliseen logiikkaan, mutta kiinnittyy kulutusyhteiskunnan kehukseen. Uskonnollisen turismin näkökulmasta herättäjäjuhlita voidaan puhua hybridinä. Herättäjäjuhlien sijoittaminen maallisten ja uskonnollisten merkitysten hybridinä uskonnollisen tai henkisyyden turismin kenttään voisi näyttää alla olevan kuvion mukaiselta (Kuva 4). Hybridi-käsitteeseen liittyy myös identiteetin ja kuulumisen jatkuva uudelleenasetointi (ks. esim. Lähdesmäki et al. 2016, 237). Kuva esittelee myös valaisevasti nyky maailman uskonnon operointikentän sekä uskonnollisuuden ja henkisyyden jännitteet.



Kuva 4. Henkisyyden turismin keskeiset tekijät – henkisyyden turismin hybridi. Suomennettu, alkuperäinen lähde: Conceptual framework for spiritual tourism. Joseph M. Cheer, Yaniv Belhassen, Joanna Kuwaja 2017. *Tourism Management Perspectives* 24(2017), 255.

Festivaalit voi nähdä myös elämäntyöliien (Giddens, Maffesoli) hetkellisenä, spekaakkelinomaisena ”näytteillepanona”. Ihmisten kokoontuminen kulttuuristen esi-neiden ja tekstien, kuten uskonnollisten symbolien ja kertomusten, äärelle on osa elämäntyöliien projektia. Siinä määritetään, myös nostalgian kautta, nykyisyyden iden-titeettiä. (Bennett & Woodward 2014, 11–12.) Spekaakkeleihin liittyy Getz (2012, 194) referoi tapahtumatutkimukseen vaikuttanutta Pinen ja Gilmoren (1999) koke-mustaloudellista näkökulmaa, jonka mukaan kokemukset ovat jaettavissa neljään tyyppiin. Toisen ääripään spekaakkeli edustaa aisteja kyllästävää, passiivista viihty-mistä. Toisen ääripään vapauttavat kokemukset edustavat spontaania viihtymisen mielentilaa, jossa virallisen tapahtumaorganisaation tarjonta hylätään. Väliin sijoittu-vat osallistuminen (*engagement*), jossa kokemusten tuottajat voivat välittää mutta eivät luoda merkityksiä sekä yhdessä luominen (*co-creation*), jossa merkitykset ovat joustavia ja vapaita innovaatioille. Geertz (1973, 116) puolestaan on sanoittanut spekaakkelin ja rituaalin eron siten, että spekaakkeliä katsotaan, kun taas rituaali kohdataan (ks. myös Handelman 1998).¹³ Jyrkän kulutuskriittisen näkökulman spekaakkeleihin tar-joaa puolestaan Guy Debordin (2005, [1967]) spekaakkeliyhteiskunnan käsite. De-bordille spekaakkelit ovat kapitalismin synnyttämien vieraantuneiden yhteiskunnal-listen suhteiden luomia harhoja. Todellisuuden tilalle ovat tulleet kuvat todellisuudesta, ja ihminen on niiden passiivinen katsoja. Debordille spekaakkelit ovat tämän ajan tuotteita ja ihmisten valheellisia kohtaamisia. (Debord 2005.) Spekaakkeliien yh-teiskunnallisen merkityksen voisi ajatella sittemmin – muun muassa laajentuneen ja nopeutuneen tiedonvälityksen ansiosta – vain lisääntyneen. Pohdittavaksi jää yksilöi-den rooli spekaakkeliien äärellä. Hetkelliset spekaakkeliyhteisöt ovat keskeistä myös Zygmunt Baumanin näkemyksissä, jotka ovat esillä muun muassa luvussa 3.2.

Festivaalien suhteen on katsottu keskeiseksi niiden arjen elämästä ja rakenteista irrrottava luonne (esim. Quinn 2013, 47). Festivaaleilla toimitaan toisin ja vastakkai-sesti kuin arjessa (Falassi 1987, 3). Tällä aikaansaadulla epäjärjestyksellä vahvistetaan yhteisöä. Getz (2012, 52–54) kritisoi tätäkin näkemystä osaksi liian ”karnevalis-tiseksi”. Tutkimuksessani karnevaalisuus on kuitenkin mukana Durkheimin (1912) *collective effervescence* -käsitteeseen nojaavan emotionaalisen energian (Collins) tarkaste-luissa.

¹³ Uskonnollisten rituaalien spekaakkelimaisuutta on käsitelty muun muassa tutkimuksissa: ”*Can we dance in this place?*”: *Body Practices and Forms of Embodiment in Four Decades of Dutch Evangelical Youth Events* (Roeland et al. 2012) sekä *Singing praise in the streets: Performing Canadian Christianity through public worship in Toronto's Jesus in the City parade* (Ingalls 2012).

Festivaalit on siis katsottu irrottautumiseksi rakenteista. Yksi tärkeimpiä rakenteen ja ei-rakenteen välisten rituaalisten siirtymien teoretisoijia on antropologi Victor Turner *communitas* ja *liminaalisuus* -käsitteineen. Ne kuvaavat yhteisön muodostumista rakenteiden ulkopuolella. Turner (2007) näkee sosiaalisen ryhmän tapahtumat rituaaleineen Durkheimin teorioiden pohjalta yhteisön oman olemassaolon juhlimisena, sen olemassaololle olennaisten asioiden ja yhteisten kokemusten symbolisena manifestointina.

Communitas tarkoittaa hetkessä, tiettyssä kontekstissa syntyvää yhteisön ja yhteenkuuluvuuden tunnetta. Se on yleensä spontaania luonteeltaan. Turner (2007, 152) määrittelee *communitaksen* ”historiallisten, erityislaatuisten ja konkreettisten yksilöiden väliseksi välittömäksi suhteeksi”. Erotuksena Durkheimin solidaarisuuden käsitteeseen *communitaksen* koheesio ei perustu sisäryhmä–ulkoryhmä-erottelulle, vaan ytimessä on sen vaihtoehtoisuus suhteessa rakenteisiin. *Communitaksen* rakenteetomassa liminaalitulassa – Falassin seurattessa tältä osin Turneria – statuserot lievennyvät, ja arjen roolit kääntyvät ylösalaisin (emt., 110). *Communitas* on tieteellisenä käsitteenä saanut transsendentin luonteensa johdosta myös kritiikkiä osakseen. Edith Turnerin (2012, 7) mukaan käsitettä ei ole otettu antropologian puolella vakavasti, mutta uskontotieteet ovat suhtautuneet siihen myötämielisemmin. Joka tapauksessa *communitas*-käsite on käyttökelpoinen festivaalin hetkeen liittyvän yhteenkuuluvuuden tavoittamisessa. Vaikka Victor Turner ja Edith Turner erottavatkin *communitasin* Durkheimin solidaarisuus-näkemyksistä, on sillä myös yhteytensä *collective effervescence* -käsitteeseen. Molempiin edellä mainittuihin liittyy kollektiivin emotionaalinen kuohunta: kuplinta, spontaanisuus ja ilo.

Toinen Turnerin käsitteistä, *liminaalisuus*, pureutuu alkujaan van Gennepin (1909) siirtymäriittien kolmijaon – erottaminen, välitila, uudelleen yhdistäminen – pohjalta välitilaan monimerkityksellisenä prosessina. Liminaalisessa tilassa noviisit kokevat vahvaa yhteenkuuluvuuden tunnetta. Tilalle on ominaista sosiaalinen, performatiivinen vireys ja luovuus. Välitilaan saattaakin liittyä karnevalistisia piirteitä. Turnerin ja Turnerin (1982, 202) mukaan liminaalisuus on prosessi, joka vaalii *communitasia*. Liminaalisuuden teoria on laajasti hyödynnetty käsite tutkimuskirjallisuudessa (esim. Wigley 2016; Willey 2016; Rantala 2012; Selänniemi 1996). Sitä on kuitenkin kritisoitu riittien ja liminaalitalan transformatiivisuuden ylikorostamisesta (esim. Grimes 2008, 113–116). Kritiikin mukaan riitit voivat olla myös säilöviä.

Liminaalisuuden oheen Turner (1982) onkin myöhemmin liittänyt *liminoidin*, joka sopii paremmin vapaa-ajan määrittämään nyky-yhteiskuntaan. Liminaali viittaa pakollisuuteen ja vaativuuteen, liminoidi taas toiveisiin, valinnanmahdollisuuteen ja

viihtymiseen. Liminoidissa yksilö nousee keskiöön, kun taas liminaalinen on kollektiivista. (Turner 1982, 20–59.)

Liminoidin käsitteen parempaa soveltuvuutta nykyaikaan on perusteltu muun muassa USA:n henkisyiden kenttää aktivoivan *Burning Man* -tapahtuman kautta (Gilmore 2006). Uushenkisyiden tapahtumat tarjoaisivat yleisemminkin kiinnostavia vertailukohtia tämän väitöskirjatutkimuksen nuorten herättäjäjuhlaosallistumiselle, vaikka niihin ei tämän tutkimuksen puitteissa voitu laajemmin syventyä.¹⁴ *Burning Man* -festivaali on Nevadan autiomaassa järjestettävä, pyhiinvaellukseksikin nimetty, multihenkinen viikon mittainen tapahtuma, jota pidetään vaihtoehtona institutionaalisille uskonnoille. Tosin tapahtuma hyödyntää rituaaleissa, puvuissa ja taiteessa eri uskontojen kuvastoa. Tapahtuman on myös todettu osoittavan, miten uskonnon ja henkisyiden erottelun sijaan keskeisiä ovat yksilöiden tapahtumakokemuksiinsa liittämät merkitykset. (Gilmore 2010.) *Burning Mania* onkin pidetty esimerkkinä nykyajan subjektiivisesta käänteestä ja autenttisuuden tavoittelusta (Gauthier 2013, 156). Tapahtumaa ja sen alueellisia versioita on tutkittu sosiaalitieteellisesti melko paljon (esim. Austin & Fitzgerald 2018; Chen 2016; Gauthier 2013; Gilmore 2010). *Burning Man* -festivaalilla arjen maailma jätetään taakse. Karnevaalisuus on yhtä tärkeä osa tapahtumakokemusta kuin sen henkiset vaikutukset. Matka festivaaliin on osa tapahtumakokemusta. Tutkimuksen (Gilmore 2006) mukaan *Burning Man* on enemmän liminoidi kuin liminaali tapahtuma. Irrottautuminen arjen rakenteista ei ole täydellistä. Arjesta tutut mukavuudet ovat tapahtumassa läsnä. Tapahtuma on enemmänkin lomaa. Arjen rakenteet, kuten varallisuusaste, toistuvat festivaalilla. Tämä rapauttaa hetkessä syntyvää communitasia. Kulttuuriantropologisessa tutkimuksessaan suomalaisten etelänmatkoista myös Tom Selänniemi (1999) on liittänyt liminoidin yksilöihin ja kuluttamiseen. Fragmentaari liminoidi tarjoaa hetkellisen irtautumisen kokemuksen (emt., 277–278).

Uskonnollisen turismin näkökulmasta herättäjäjuhlia voisi tarkastella myös nykytutkimuksen kenttään palanneen pyhiinvaelluksen näkökulmasta, vaikkakaan tässä ei tämän tutkimuksen puitteissa edetä pidemmälle.¹⁵ Juhlille tehty matka rituaalina liittyy kuitenkin myös arjen rakenteista erillisen liminaalin tilan syntymiseen (ks. Norman & Johnson 2011, 379; yhteisöllisyys: Turner & Turner 1978; Weiss-Ozorak 2006, 61–69, 78.) Festivaalin on katsottu voivan olla sekä pyhiinvaelluksen loppu-

¹⁴ Suomessa näitä edustaa esimerkiksi Hengen ja tiedon messut (ks. esim. Ketola & Sohlberg 2008, 220).

¹⁵ Victor Turner on yhdessä Edith Turnerin (1978) kanssa teoretisoinut pyhiinvaellusta teoksessaan *Image and pilgrimage in Christian culture: Anthropological perspectives*.

piste että erillinen tapahtuma (Blackwell 2007). Eräänä syynä pyhiinvaellusten suosioon on pidetty juuri nykyuskonnollisuuden minään kääntynyttä henkisyttä (esim. Weiss-Ozorak 2006, 61). Pyhiinvaellus liittyy pyhän (pyhä kohteena) ja maallisen (turismi) yhteen. Uskonnollista matkailua ei ole Suomen kontekstin osalta juuri tutkittu, vaikka se on kasvava trendi maailmalla (esim. Yeoman 2008, 194). Paananen (2010) on kuitenkin tehnyt ammattikorkeakoulun diakonisen sosiaalityön opinnäytetyön vuoden 2010 valtakunnallisista lähetysjuhlista uskonnollisen matkailun näkökulmasta. Sen mukaan nämä uskonnolliset matkailijat eivät juuri poikenneet tarpeiltaan muista matkailijoista, eikä tapahtuman suunnittelu muiden tapahtumien järjestämisestä.¹⁶ Notkean modernin teoreetikko Bauman (1996b) puolestaan käyttää pyhiinvaeltajan metaforaa kuvaamaan yksilöiden siirtymää kiinteään modernin pyhiinvaeltajasta notkean modernin kuljeksijaksi, kulkuriksi, turistiksi tai peluriksi. Tällä siirtymällä hän ilmentää yksilön sitoutumisen ja kiinnittymisen kammoa kuluttamisen yhteiskunnassa.

3.2 Notkea uskonto ja notkea kirkko

Baumanin notkean modernin ajatuksista ammentavan notkean uskonnon tematiikka sijoittaa uskonnon ympäröivään kuluttamisen ja prosessimaisen identiteettityön läpäisemään maailmaan. Suomalaiset herätysliikkeet edustavat kansallista kirkkoa, ja siksi myös notkean kirkon käsite on käyttökelpoinen. Olen pyrkinyt tarkastelemaan molempien käsitteiden yhteiskunnallisia ulottuvuuksia. Uskonnon tarkastelu kuluttamisen kontekstissa – lukuun ottamatta rationaalisen valinnan teorioita (Iannaccone 1994) – ei ole saanut ansaitsemaansa sijaa sosiaalitieteissä (Gauthier, Woodhead & Martikainen 2013, 2). Kuluttamista tarkastellaan tässä tutkimuksessa autenttisten tapahtumakokemusten ja merkitysten (emt., 13; Taylor 1995), ei materiaalistien hyödykkeiden kuluttamisena.

Tämä tutkimus valottaa hetkessä elävää yhteisöä (herättäjäjuhlat) ja kuulumista (herännäisyys, kirkko). Bauman (1998, 2000) on esitellyt joukon nykyajan kuulumista kuvaavia sosiaalisen järjestyksen ilmiöitä, joita on hyödynnetty myös notkean uskonnon tarkasteluissa (esim. de Groot 2007). Notkeassa modernissa yhteisöön kiinnitytään karnevaali-, speaktaakeli- ja esteettisessä tarkoituksessa. Ensinnäkin *naulakkeoyhteisö* (*cloakroom community*) kuvaa nomadien yhteisöä, jonka jäsenet kiinnittyvät speaktaakelinomaisiin hetkiin identiteettiään palasista rakentaen. Yksilöt astuvat arjen

¹⁶ Pyhiinvaellus on ollut esillä muun muassa katolisen megatapahtuman, World Youth Dayn (Singleton 2011) ja edellä esitellyn Burning Manin (Gilmore 2006) yhteydessä.

identiteeteistään osaksi hetkellistä yhteisöä. Erilaiset yksilöidentiteetit intresseineen jätetään kuin takit naulakkoon ja korostetaan hetken yhteistä fokusta. Toisekseen *karnevaalilyhteisö* (*carnival community*) tarjoaa hetken taukoa arjen paineista. Karnevaalilyhteisöt rikkovat arjen monotonisuuden, mutta eivät riko arjen rutineja. Tässä voi nähdä yhtymäkohtia edellä käsiteltyyn Turnerin liminoidin käsitteeseen. Lisäksi *tuntemusten keräilijät* (*sensation-gatherers*) viittaa yksilöiden mielihyvän kokemusten intensiteetin tavoitteluun. Toisaalta mikään muu kuin speaktaakkelit ei riitä, mutta toisaalta paradoksaalisesti mikään kokemus ei ole lopullinen huippukokemus. Kuluttamisen myötä ennen vain harvoille saatavilla olleet uskonnolliset huippukokemukset (*peak experiences*) ovatkin kaikkien ulottuvilla erilaisten palveluntuottajien kautta. Baumanin mukaan ne vastaavat tässä ajassa yksilön sisäisen maailman ja kykyjen kehittämiseen. Tavoitteet ovat tuonpuoleisen sijaan tämän maailman sisäisiä, ja kuluttaminen korvaa uskonnolliset tavoitteet. (Bauman 1998, 70.) Tähän liittyy yleinen henkisyys-trendi (Heelas & Woodhead 2005). Baumanin käsitteet nojaavat kaikki tiettyyn yhteisölliseen ei-jatkuvuuteen. Speaktaakkelin ja karnevaalilyhteisön emotionaalisen tilan laannuttua yhteisön illuusio häviää. Näissä hetkissä ei siis synny ”aitoa” yhteisöä, ne vain jäljittelevät sellaista (Bauman 2002, 237–239; ks. myös de Groot 2007, 184). Baumanin (2002, 238) mukaan speaktaakkelin äärellä ei synny ryhmäintressiä. Tässä ajassa ihmiset liittyvät ja kuuluvat ”kevyesti”. He liittyvät ryhmiin, joihin on helppo liittyä ja joista on helppo irrottautua (ks. myös Helander 2013). On myös esitetty, että kollektiivisen identiteetin käsitettä olisi sovitettava nyky maailman identiteetti-prosesseihin, kuten juuri hetkellisen kiinnittymisen vaatteisiin (mm. Van Stekelenburg 2013, 1, 6).

Bauman ei käsitellyt uskontoa erikseen teoksessaan *Notkea moderni* (2002). Kokoomateoksessa *Religion, modernity and postmodernity* (Heelas 1998) hän kuitenkin argumentoi tarkemmin otsikolla *Postmodern religion?*. Tekstistä ilmenee, että Bauman näkee uskonnon merkityksen vähenevän sitä mukaa, kun yksilön subjektiviteetti korostuu. Läpeensä postmodernina uskonnon muotona hän (1998, 72–75) pitää fundamentalismia, joka ikään kuin pelastaa yksilön vaihtoehtojen ja riittämättömyyden tunteiden viidakossa. Se toimii ”vaihtoehtoisena rationaalisuutena”. Samalla se tarjoaa identiteetti-asiantuntijuutta, jonka merkitys on keskeistä tässä ajassa. Fundamentalismin käyttövoimana ovat, Baumanin mukaan, kuluttamisen resurssien hyödyntämisessä epäonnistuneet yksilöt. (Emt.) Uskontotieteilijä Teemu Taira on käsitellyt notkean modernin kehitystä uskonnon kentällä teoksessaan *Notkea uskonto* (2006). Taira (2006, 19) kiteyttää Baumania mukaillen uskonnon notkistumisen sen muuttumiseksi yhtäältä perinteisistä kiinnikkeistään (kuten usko, kirkon jäsenyys) irralliseksi ”ver-

kostojen kulttuuriseksi resurssiksi”, toisaalta juuri fundamentalismin konservatiiviseksi uskonnollisuudeksi. Taira keskustelee myös uskomisesta (*believing*) ja kuulumisesta (*belonging*) uskonnollisuuden mittareina. Huomionarvoista eletyn uskonnon kannalta on hänen kommenttinsa siitä, että keskittyminen tähän kaksijakoiseen, sekularisaatiopohjaiseen uskonnon operationalisointiin vie tilaa uskonnon kokemisen tapojen analyysilta. Notkean uskonnon käsite antaa mahdollisuuden tarkastella tämän ajan uskonnollisuutta kuten se koetaan. Tässä keskeistä ovat Tairan (emt., 51–2) mukaan affektit. Hyvät fiilikset ja välinpitämättömyys uskontoa kohtaan tekevät kuulumisen vaatimuksesta merkityksettömämpää. Tairan mukaan uskontoja käytetään verkostomaisesti ja niihin kuulutaan – tai niistä ollaan kiinnostuneita – ilman uskoa. Taira (2006, 57) viittaa kuitenkin siihen, miten perinteisiä uskonnon organisaatioita, kuten kirkkoa, käytetään verkostoina notkean uskonnollisuuden muodoissa (myös Ward 2002; Nynäs et al. 2012). Näitä ”uusimuotoisia” yhteisöjä käsitteli myös Kirkon tutkimuskeskuksen tutkimushanke *Kirkon muuttuva yhteisöllisyys* (2012–2016) ja sen julkaisu *Erilaisista yhteisöistä elävä kirkko* (2016), joissa molemmissa myös tämän tutkimuksen tekijä oli mukana (ks. Nissilä 2016).

Tässä tutkimuksessa tarkastellaan, miten kirkko organisaationa ja herätysliike traditiona ”taipuu” festivaalikontekstissa notkean modernin hetkelliseen yhteisöllisyyteen, ja miten tämä ilmenee nuorten osallistujien tapahtumamerkityksissä. De Groot (2007, 2014, 2017) lähestyy notkeaa uskontoa kristillisen kirkon kehyksessä. Hän esittelee Baumanin pohjalta uskonnollisen yhteisön selviytymiskeinoja tässä ajassa. De Grootin (2007, 175) notkea kirkko kattaa myös instituution ulkopuoliset uskonnolliset käytännöt. Herättäjäjuhilla voi katsoa olevan myös tämä ulottuvuus, vaikka liike toimii kirkon alla. De Groot (2007, 2014, 2017) esittelee tarkemmin kolme kirkon tulevaisuutta hahmottelevaa yhteisömallia. *Tasavertaisten yhteisö* tulee todeksi rituaaleissa, uskomuksissa ja eettisessä käyttäytymisessä. Se on kuviteltu (Anderson 1991) eikä siten nojaa yksilöiden varsinaisiin sosiaalisiin verkostoihin. Tämä yhteisö kuitenkin tarjoaa kuulumisen kokemuksen. Se tarjoaa sen irrallaan yksilön arkipäivän sosiaalisista ympyröistä. Herännäisyyden voi katsoa edustavan osaltaan tätä yhteisömallia, sillä sen parissa toimivien ihmisten sosiaaliset suhteet muuhun yhteiskuntaan ovat tutkimuksen (Salomäki 2010) mukaan vahvat, ja arvoasenteissa korostuvat heterogeenisyys sekä suvaitsevaisuus. Herättäjäjuhlat puolestaan ovat yhdistävä kuulumisen rituaali, joka kerää kerran vuodessa 20 000–30 000 kävijää, kun taas Herättäjä-Yhdistyksen jäsenmäärä on vain reilut 5000 (2017). *Esteettinen hetken yhteisö* puolestaan peilaa Baumanin naukkoyhteisöön ja tuntemusten keräilijöihin. Yksilöt kiinnittyvät yhteisöön hetkellisesti. He hakevat speaktaakkelin intensiteetistä yhteisöllisyyttä. Osal-

listuminen ei vaadi pitkäaikaista sitoutumista. Tässä yhteisöulottuvuudessa korostuvat de Grootin mukaan nimenomaan uskonnolliset festivaalit ja tapahtumat. Herättäjäjuhlat ovat säilyttäneet yli satavuotisen historiansa ajan seurat, eli puheet ja Siionin virret, pääohjelmanaan. Täten kesäjuhlat edustavat myös perinteen äärelle paluuta, nostalgiahenkisyyttä ja tietynlaista speaktaakkelimaisuutta. Körttipukuisille on juhlilla nostalgiahenkinen kokoontumisensa. Herättäjäjuhlat ovat kuitenkin myös 1000–1500 ihmisen yhteistä talkootyötä vaativa tapahtuma ja niiden rituaalit, kuten talkootyö ja veisaaminen, ovat osallistavia. Tutkimuksissa on myös korostettu uskonnollisten tapahtumien osallistujien autonomiaa ja toimijuutta (esim. Baraniecka-Olszewska, 2014; Mandes ja Rogaczewska, 2013). Kolmantena de Grootin mahdollisena notkean kirkon yhteisömallina on *yksilön oikeuksien yhteisö*. Se nostaa esiin yksilöiden vastavuoroisen välittämisen ja tasa-arvoisen vastuun. Tämä edustaa de Grootin mukaan enemmänkin teoreettista ideaalia kuin käytännössä toteutuvaa mallia. Herännäisyyteen liikkeenä yhdistyy tutkimuksen mukaan (Salomäki 2010) vahva humanien arvojen korostaminen.

De Groot nostaa esiin sosiologisestikin tutkitun katolisen nuorisotapahtuman *World Youth Dayn* (WYD) (mm. Norman & Johnson 2011; Rymarz 2007; Webber 2012) esimerkkinä siitä, miten yhteisöön kuulumisen mahdollisuus elää lyhytkestoisen ja yksilöllisen kiinnittymisen rinnalla. Vaikka tapahtuma on laajuudeltaan omaa luokkaansa, sillä on yhtymäkohtansa tämän työn körttinuoriin herättäjäjuhlilla. Molemmissa taustalla vaikuttaa institutionaalinen uskonto, jonka kaanonin ”ulkopuoliseen” tapahtumaan uskonnollisiksi profiloituneet nuoret osallistuvat. WYD on kävijämäärällään maailman suurimpia nuorten tapahtumia.¹⁷ Katolisen kirkon institutionaalinen organisaatio ja traditiot luovat tapahtumalle puitteet. Samaan aikaan nuoret nauttivat tapahtumasta speaktaakkelina kulutusaspekteineen sekä kokevat sen yksilöllisistä sosiohengellisistä tarkoituseristään käsin (de Groot 2014, 276). Kuitenkin WYD:tä on myös kuvattu ”poikkeamaksi katolisten nuorten uskonnollisen ilmaisun yksityistymisessä” (Rymarz 2007, 33). WYD-kävijät haluavat kokea uskon elävänä muiden keskuudessa tapahtuman puitteissa. Tapahtumaan liitetään iloa ja jännitystä, jota ei koeta arjen paikallisissa uskonnollisissa ympyröissä. (Rymarz 2007.) Tapahtuman on todettu vaikuttavan positiivisesti arjen messussa käymiseen (Singleton 2011).¹⁸

¹⁷ Huolimatta sosiologisen tutkimuksen keskittymisestä tapahtumaan enemmän vasta kymmenen viime vuoden aikana, on tapahtuman katsonut tarkastelunarvoiseksi myös kollektiivisen muistin teoretisoija Hervieu-Léger (1994). Hän toteaa tapahtuman olevan ”äärimmäisen tiivis ja hyvin emotionaalinen ryhmäkokemus” (siteerattu Norman & Johnson 2011, 375).

¹⁸ Katolilaisuuden institutionaalisten rakenteiden ulkopuolisena emotionaalisena kuulumisena on nähty myös esimerkiksi katolisten nuorten pyhiinvaeltaminen pyhään Lourdesin kaupunkiin (Harris 2010).

Notkeaa kirkkoa verkostojen näkökulmasta (ks. myös Taira edellä) on käsitellyt teologi Pete Ward teoksessaan *Liquid church* (2002). Wardin mukaan kirkko on muuttanut juuri kuulumisen suhteen. Vapaaehtoisten pyörittämän, ”kaikille käy yksi ja sama”-asenteisen kerhon tilalle on tullut sarja suhteita ja vuorovaikutusta kuluttamisen kehityksessä. Ward peräänkuuluttaa enemmän tilaa luovasti kristillistä kulttuuria synnyttävälle prosesseille, kuten festivaaleille ja musiikille. Musiikilla on tärkeä tehtävä myös herättäjäjuhilla keskeisimmän kollektiivisen rituaalin, Siionin virsien laulamisen, muodossa. Tapahtumista ja kuulumisesta Ward kommentoi hyvin Baumanin hengessä: ”Notkea kirkko huolehtisi, että lyhytaikainen ja rajoitetun ajan voimassa oleva tarjous on houkutteleva ja kiinnittää arvostelukykyisen kuluttajan huomion”. (Ward 2002, 93, 87–98.) Wardilla on kirjoituksissaan teologinen painotus ja kirkkopolitiittinen sanoma, mutta esittämänsä notkean kirkon keskittyminen yksilön tarpeiden tyydyttämisen sijaan haluihin ja toiveisiin on sosiologinen argumentti. Yhteisöjen suhteen hän painottaa yksilön valintoja. Samoin hän näkee keskeiseksi yhteisöjen yhä säilyvän kasvokkaisuuden ja pienryhmät. Bauman näki uskonnon kulkevan kohti häviämistä, kun taas Ward näkee sille mahdollisuuksia. Tätä ”yltiöpositiivista” Wardin Baumanin tulkintaa kritisoi de Groot (2006), joka korostaisi nimenomaan sosiologista notkean modernin tarkastelua pelkän kirkon promotoinnin sijaan.

Herättäjäjuhlien kaanonin ”ulkopuolisuuteen” liittyen Heini Kontiainen (2015) on tutkinut pro gradu -työssään kiinteän ja notkean jännitteitä evankelis-luterilaisen kirkon ”vaihtoehtomessuissa”, Valon messuissa. Kontiaisen mukaan siellä ei käyty vain hakemassa hetkellisiä elämyksiä, vaikka vaihtelevuutta ja spontaaniutta arvostettiin. Hän toteaa, että institutionaaliset resurssit ovat niitä, joita kulutetaan, kun taas yhteisöllisten resurssien kautta tuotetaan. (Kontiainen 2015.) Tämä heijastelee edellä esiteltyjä keskusteluja spektaakkeliin suhteesta rituaaleihin. Kuluttamisen ja hetkellisyys voi kuitenkin nähdä myös osana yhteisöllisyyden kokemusta. Tähän liittyen De Groot (2006, 92) tuo esiin myös yleisen uskonnon kaupallistumista kohtaan esitetyn kritiikin ja varautuneisuuden. Dilemma aikamme yhteisöllisyyden hetkellisyydestä ja subjektiivisesta käänteestä kirkon näkökulmasta tulee tiivistetyksi myös Seppo Häkkisen (2010) kysymyksessä teologian väitöskirjatutkimuksessaan *Ihanne ja todellisuus: Jäsenyyteen sitoutuminen Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa 1960-luvulta 2000-luvulle*. Hän kysyy (2010, 219), kykeneekö ”ambivalentti, jatkuvassa muutoksessa oleva ’kevyt’ yhteisö vastaamaan ihmisen perimmäiseen tarpeeseen kuulua johonkin, kiinnittyä ja sitoutua johonkin itseään suurempaan, turvallisuutta luovaan kokonaisuuteen?” Silti hänen mukaansa esimerkiksi nuorille aikuisille yhteisöön kuulumisen ja yhteisöllisyyden etsiminen ovat valintoja, joita voi olla useampia yhtäaikaistakin. De Groot (2014, 281) näkee uskonnon aseman notkeassa modernissa

säilyvän. Hänen mukaansa julkinen ja yksityinen yhdistyvät, ja uskonnon verkostot tukevat hetkellisiä uskonnon muotoja.

Uskonnon käsitteleminen kuluttamisen diskurssissa on mielenkiintoinen ja tunteitakin herättävä ilmiö. Keskustelussa näkyy ennen kaikkea merkityksistä neuvottelemisen. Notkea uskonto on vaihtoehtoinen näkymä sekularisaatioteorioiden uskonnon kutistamiselle (myös Mäkelä & Petsche, 2013). Vaikka keskustelua löytyy, notkeaa uskontoa ei ole vielä laajalti käytetty uskonnon tutkimuksessa. Kuitenkin toisinaan keskusteluissa herännäisiin (esim. Alhonsaari 1993) verrattu brittilähtöinen, pitkän perinteen kveekarius on tutkimuksessa todettu notkean uskonnon edustajaksi (Collins & Dandelion 2014).

3.3 Performatiivisuus, emootiot ja emotionaalinen energia

Tapahtumat ovat sosiaalitieteellisestä näkökulmasta sosiaalista vuorovaikutusta, prosesseja ja käyttäytymistä sisältävien performanssien näyttämöitä (Andrews & Leopold 2013, 53). Festivaalien ”sosiaalisen draaman” tutkimisen on väitetty osoittavan, miten ihmiset ovat ryhmänä vuorovaikutuksessa yhteiskunnan rakenteiden ja arvojen kanssa (Quinn 2013, 47). Turnerin mukaan juuri performatiivisuus eli rituaalien harjoittaminen on uskonnon eleehto (ks. Grimes 2008, 116; myös Handelman 1998). Performanssin käsite nojaa Erving Goffmanin (1956) vuorovaikutusrituaalien ja Judith Butlerin (1997) performanssin ja identiteetin teoretisointeihin. Goffmanin näyttämön käsitettä (uskonnolliset, sosiaaliset näyttämöt) on hyödyntänyt muun muassa Irene Trysnes (2009) väitöskirjassaan norjalaisten nuorten uskonnollisista kesäkoontumisista. Käsillä olevassa tutkimuksessa keskipisteessä on uskonnon performatiivinen tuottaminen ja emotionaalinen kokeminen, ei niinkään muille esittäminen (Goffman), joka on olennaista Trysnesin ja myös Kokkosen (2016) *Sukupuoli ja yhteisöllisyys rippikoulun rituaaleissa* -tutkimuksissa. Uskonnon performatiivisuus on vahvimmin läsnä juuri rituaaleissa.

Tutkimukseni nojaa Abby Dayn performatiivisen uskon käsitteeseen. Se siirtää painopisteen totuusväittämiin sitoutumisesta yksilöiden todelliseen ja heille itselleen merkitykselliseen uskonnolliseen toimintaan. Day (2011) näkee muun muassa nuorten parissa tekemiensä tutkimusten pohjalta performatiivisuuden keskeiseksi uskon ilmentämisessä. Uskon käsitteen sosiologiseen käyttöön liittyy omat hankaluutensa. Käsitteen vierastaminen johtunee sen määrittelyn vaikeudesta ja sen näkemisestä enemmän psykologian tai teologian kentälle kuuluvana käsitteenä. Uskon käsite myös irtaantuu sosiologian perinteisestä tutkimuskohteesta, uskonnosta instituutiona

(Day 2011, 5, 27). Day käyttää uskosta termiä *belief*, joka myös lähtökohtaisesti tarkoittaa uskoa enemmän kuin suomenkielessä (*belief – faith*). Joka tapauksessa Dayn performatiivisen uskon käsite on käyttökelpoinen, sillä se tasapainottaa muuten yleisempää uskon liittämistä vain totuusväittämiin. Performatiivinen usko on uskoa, joka ei sitoudu niihin, vaan syntyy ja elää sosiaalisessa toiminnassa. Tutkimuksissaan Day (2011, 2013a) on kuvannut muun muassa nuorten uskoa vertaisryhmään. Day nojaa uskon tarkasteluissaan Durkheimin yhteisöllisiin uskonnon näkemyksiin. Dayn painotus on kuitenkin toiminnassa ja yksilön identiteetissä. Hänelle usko on siis toistuvissa rituaaleissa tapahtuvaa identiteetin määrittämistä (ks. myös Wulf et al. 2010). Kyse ei ole kuitenkaan identiteetin manipuloinnista, kuten myös Beckford (2003, 25) on samansuuntaisesti todennut. Rituaaleissa yksilö haluaa liittyä yhteisöön ja osoittaa kuuluvuuttaan siihen. Tämä tavoite tuo myös ei-uskonnollisia ihmisiä uskonnon pariin. Day ei määritäkään uskoa välttämättä uskonnolliseksi kokemukseksi. Performatiivinen usko luodaan vuorovaikutuksessa yksilölle tärkeiden ihmisten kanssa. (Day 2010, 21–22; 2013b, 74.) Day (2011, 2013b) on myös keskittynyt tutkimuksissaan Britanniassa toteutettujen kansallisten survey-kyselyjen kritiikin kautta mahdollisimman itseohjautuvaan uskonnon määrittelyyn.

Dayta on kuitenkin kritisoitu epätarkoista ja liian kunnianhimoisista teoretisoinneista (ks. esim. Mair 2012). Pohdittavaksi jää muun muassa, miten Day perustelisi uskon käsitteen käytön suhteessa luottamuksen käsitteeseen. Myöskään ero uskontoon ei ole ihan selvä. Uskon käsitteen määrittely ei siis ole mutkatonta hänellekään. Dayn teoretisointien kautta kuitenkin kuulumisen neuvottelu saa arvoisensa aseman tarkastelukohteena.

Day (2013b, 74) toteaa uskon olevan ”emootion ja yhteyksien ilmaisemista kuulumisen ja sen kaipuun kautta”. Emootioiden korostuminen liitetään juuri nykyajan uskonnon subjektiiviseen käännteeseen. Tämän tutkimuksen tapahtumakontekstissa emootiot ovat ihmisen asemoitumisen hetkellisiä ilmauksia (von Scheve 2017, 41).¹⁹ Durkheimille emootiot edustivat yksilöt ylittävää yhteisön kuohuntaa (*collective effervescence*). Myös kollektiivisten emootioiden tutkimus on ollut nosteessa viime aikoina (ks. esim. von Scheve & Salmela 2014). Emootioiden nimeäminen ei ole kiistatonta niiden subjektiivisten ja kulttuuristen kytkentöjen vuoksi. Emootiot eivät myöskään ole staattisia, nimeämiseen pysäytettäviä tiloja, vaan prosesseja tiettyssä kontekstissa. Niihin voidaan katsoa kuuluvan subjektiivisesti koettuja ”arviointeja, intentioita, motorista käyttäytymistä, toimintatapumuksia ja tunteita”, jotka eroavat affektista suhteessa sen epämääräisyyteen, jatkuvuuteen ja välittymättömyyteen (von Scheve

¹⁹ Emootioiden merkitys festivaaliosallistumiselle on todettu muun muassa tutkimuksessa Lee, Lee ja Choi 2011.

2017, 40). Uskonnon yksilön sisäistä emootiota korostavasta katsantokannasta on nykyään siirrytty sosiaalisten suhteiden ja subjektin toimijuuden huomioimiseen, mikä on keskeistä myös käsillä olevassa tutkimuksessa (Nynäs et al. 2015, 171–175). Yksityisetkin emootiot esiintyvät suhteessa itseen, muihin tai symboleihin.

Herättäjäjuhlien tarkastelun kannalta on relevanttia konkreettinen yksilöiden välinen vuorovaikutus, johon liittyy symboleita ja emotionaalisia kokemuksia (Collins 2010, 3). Uskonnollinen emootio liittyy yhteen toimijan, uskonnollisen yhteisön ja sen symbolit (Riis & Woodhead 2010, 58). Riis ja Woodhead ottavat myös havaittavan kontekstin mukaan emootioiden tarkasteluihin (Nynäs et al. 2015, 174). Symboleilla on myös paikkansa fragmentaarisessa, löyhien verkostojen notkeassa modernissa. Ne liittävät yksilöt samaan emotionaaliseen regiimiin vahvistaen yhteenkuuluvuutta. Olkoonkin, että kollektiivinen emootio olisi vain hetken ilmaus. Samalla emootioiden voi nähdä liittyvän myös traditioihin. Regiimistä tulee uskonnollinen, kun siihen liittyy uskonnollisen yhteisön uskonnolliseksi julistamia virallisia symboleja (*consecration*). Samalla symboleihin liitetyt emootiot subjektivoituvat. Muutoksissa yhteisö joko ripustautuu entiseen, muuttumattomaan emotionaaliseen regiimiinsä tai avautuu uusille emootioille. (Riis & Woodhead 2010, 194–195.) Tämän voisi nähdä juuri neuvotteluna traditioista. On todettu (Nynäs et al. 2015), että herännäisiin verrattujen kveekareiden kokoukset edustavat juuri emotionaalista regiimiä.²⁰ Sosiaalikonstruktivistisista näkemyksistä poiketen Riis ja Woodhead liittävät uskonnolliseen emootioon sen yhteyden normaalin elämän joko maailmansisäiseen tai -ulkoiseen ”vaihtoehtoiseen määräytymiseen”. Omassa tutkimuksessani olen jättänyt tämän yhteyden transsendenssiin sen varaan, miten nuoret käyttävät sitä puheissaan ja jäsentävät sen kautta maailmaa.

Tutkimukseni tapahtumakonteksti, herättäjäjuhlat, on hetkellisen ja intensiivisen vuorovaikutuksen areena, joka jaetaan rituaalien kautta. Riisin ja Woodheadin näkemykset linkittyvät myös Randall Collinsin rituaaliketjuteorioihin ja emotionaalisen energian käsitteeseen (Collins 2004). Riis ja Woodhead (2010, 22) toteavatkin, että ”sosiaalinen elämä on emotionaalisten energioiden taistelukenttä”. Yksilöt vaikuttavat aktiivisesti emotionaalisiin energioihin vuorovaikutuksen kautta, toisinaan tilanteiden emotionaalisen käsikirjoituksen vastaisestikin (emt., 72). Tapahtuman ollessa kyseessä tässä voi nähdä yhtymäkohtia siihen, miten tapahtumaosallistujat kokevat tapahtuman toimijuuden tasolla: ovatko he katselijoita, osallistujia, toimijoita vai onko kyse yhteisluomisesta jne. (Getz 2012). Collinsin (2004, 2014) emotionaalisen

²⁰ Osallistuminen merkitsi näille kveekareille irtautumista arkielämästä ja myös evankelis-luterilaisen kirkon toiminnasta, joka koettiin hierarkisempaan ja dogmaattisempaan (Nynäs et al. 2015, 176–7).

energian käsite nojaa Durkheimin kollektiivisen kuohunnan (*collective effervescence*) käsitteeseen, joka liittyy olennaisesti festivaalitematiikkaan (esim. Giorgi & Sassatelli 2011, 1). Niin Durkheimilla kuin Collinsillakin tärkeää ovat seremonialliset kokoon-tumiset. Durkheimille (1980, 195–199) kollektiivinen, kuohuva voima tarkoittaa käyttäytymistä ja tunteita. Se on jotain yksilöjä enemmän, yksilön tajuntaa ”korkeam-malle” kohoavaa. Collinsin mukaan vuorovaikutusrituaalin onnistumiseen vaikutta-vat osallistujien kehollinen läheisyys, rajanveto meidän ja muiden välillä sekä fokuk-sen ja emotionaalisen mielialan kollektiivisuus. Tuloksena tästä on solidaarisuutta eli kuulumisen tunteita, emotionaalista energiaa, pyhiä symboleja ja moraalisääntöjä. (Collins 2004, 48; 2010, 2.) Collinsin mukaan yhteisön juhlinnassa nykyaikana het-kelliset, yksilölliset rituaalit korvaavat yhä enemmän kollektiivisiä rituaaleja. Durk-heimia mukailleen Collins (2004, 301, 303) painottaa kuitenkin, että rituaaleissa sym-bolisia resursseja (vrt. kollektiivista muistia) kannattelee nykyisyyden emotionaalinen solidaarisuus.

3.4 Uskonnollisen tilan elementit

Käsillä olevassa tutkimuksessa on hyödynnetty analyysin välineenä myös *tilan* käsi-tettä (artikkeli 3). Riisin ja Woodheadin (2010, 54) mukaan ”emootio tekee uskon-nolliseksi se, että emootio ilmenee uskonnollisessa kontekstissa ja on oleellinen sosi-aalisille ja symbolisille suhteille siinä”. He käyttävät käsitettä uskonnollinen regimi (*religious regime*). Emootio on uskonnollinen, kun se ilmenee tällä alueella. Konstruktio voi olla sisä- tai ulkopuolisten. (Emt., 69.) Myöskään uskonnollinen tila ei ole tilan käsitteen teorioissa lähtökohtaisesti uskonnollinen tai pyhä, vaan se muuntautuu sel-laiseksi symbolisen merkityksenannon ja rituaalien kautta (Post 2010, 39; Knott 2014, 39). Tutkimuksissa on yhä enemmän suunnattu painottamaan ”in-between-tilaa” eli tilaa pyhän ja maallisen välillä (esim. Day, Vincett, & Cotter 2016; Sjöborg 2016; Leon & Shoham 2018; Beckford 2003, 196; Gilliat-Ray 2005; Christoffersen 2014). Sellaisena voi nähdä myös herättäjäjuhlat (ks. luku 3.1; kuva 4).

Uskonnollisen tilan käsite leikkaa kuulumista, identiteettiä ja niistä neuvottelua. Tätä keskustelua on vienyt eteenpäin eritoten Kim Knott, joka on perustanut näke-myksensä Henri Lefebvren tilakäsityksiin (esim. Knott 2010). Knottin (2005, 169) mukaan uskonnollisen tilan tutkiminen on siirtynyt pyhän käsitteen ontologiasta juuri prosesseihin, joiden kautta tilasta tehdään pyhä. Knott (2014, 43) tarkentaa tätä lä-hestymistapaa myös siten, että juuri rituaalit synnyttävät pyhän tilan. Tilan käsitettä on hyödynnetty eritoten fyysisten ja territoriaalisten kontekstien tutkimisessa. Käsillä

olevassa tutkimuksessani sitä hyödynnetään rituaalisen tilan lisäksi käsitteellisellä ja mentaalisella ulottuvuudella.²¹ Lefebvren (1998) sosiaalisen tilan tuottamisen avulla on tässä tutkimuksessa tarkasteltu nuorten kuulumista herännäisyyteen, joka on tutkitustikin (Salomäki 2010) rajoiltaan hahmottomaton ja ympäröivään yhteiskuntaan läpäisevä liike. Lefebvren teoretisoinnit ovat paikoin moniselitteisiäkin eivätkä sellaisinaan sisälly tutkimusasetelmaan. Analyysi hyötyi nimenomaan sosiaalisen tilan elementtien tarkastelusta. Lefebvre on jakanut ne dynaamisesti ja joustavasti toisiinsa kietoutuneiksi käsitteelliseksi (*conceived*), havaituksi (*perceived*) ja eletyksi (*lived*) tilaksi. Hänen ansionaan voi pitää eritoten sitä, että materiaalistien ja ideologisten lisäksi sosiaaliset aspektit sisältyvät erottamattomasti ja prosessinomaisesti tilan konstruktioon. Lefebvrelle (1998, 116) tila on ”suhteiden ja muotojen kokoelma”. Lefebvren triadin kautta voi tarkastella vallitsevaa, ideologista järjestystä (luterilaisuus, evankelis-luterilainen kirkko) ja toisaalta elettyä uskontoa fyysisessä ympäristössä (herännäisyys ja sen rituaalit herättäjäjuhlilla).

²¹ K. erityisesti Chivallon (2001): uskonto karibialaisen identiteetin ilmaisemisen tilana Britanniassa.

4 TUTKIMUSKYSYMYKSET, AINEISTO JA METODIT

4.1 Tutkimuskysymykset

Tutkimuksessani vastaan seuraaviin kysymyksiin:

Miksi nuoret ovat herättäjäjuhilla? Millaisia merkityksiä he liittävät herättäjäjuhliin?

Voiko nuorten herättäjäjuhlia tarkastella festivaalina, ja mitä uusia näkökulmia tämä avaa uskonnollisuuteen?

Miten kollektiivi, traditiot ja kuuluminen näkyvät merkityksissä? Kuvaavatko merkitykset performatiivista uskoa?

Keskityn siihen, miten aktiiviset körttinuoret kokevat herättäjäjuhlat, ja mitä se tarkoittaa uskonnon ja kuulumisen kannalta. Tutkin uskontoa rituaaleina tapahtumakontekstissa. Tarkastelen tapahtuman yhtymäkohtia festivaaliteorioihin ja -tutkimuksiin. Herätysliikkeen kesätapahtumassa neuvotellaan yhteisöllisyyden perinteisistä ja nykyisistä muodoista ja merkityksistä tässä ja nyt. Tutkin nuorten juhliin, toimintaan ja rituaaleihin liittämiä merkityksiä elettyinä uskontona instituution kehityksissä. Tutkin, miten uskonnolliset ja sekulaarit rituaalit sekä merkitykset sekoittuvat notkean modernin kontekstissa. Tarkastelen, miten yhteisöllisyys, subjektiivisuus, kokemukset ja identiteettityö kietoutuvat toisiinsa, ja miten körtti-identiteetti ilmenee uskonnollisena tilana.

4.2 Tutkimuksen aineisto ja metodit

Tutkimuksen aineisto koostuu haastatteluista (34 kpl), nuorten kirjoittamista juhla-kertomuksista (62 kpl) ja havainnointimuistiinpanoista herättäjäjuhlilta (kolmet herättäjäjuhlat). Nuorten kirjoittamat juhla-kertomukset keräsin vuoden 2013 juhlien jälkeisenä syksynä. Vuosien 2013 ja 2014 lisäksi havainnoin vuoden 2016 herättäjä-juhilla Vantaalla. Juhla-ajankohtiin sisältyi myös monia epämuodollisia keskusteluja. Vierailin myös joissain Herättäjä-yhdistyksen tilaisuuksissa juhlien ulkopuolella. Lisäksi kävin läpi juhlaoppaat Herättäjä-Yhdistyksen arkistossa keskittyen mainintoihin nuorista ja yleiskatsaukseen tapahtumaominaisuuksista.

Haapajärven herättäjäjuhlien 5.–7.7.2013 yhteydessä tein 23 haastattelua (haastattelurunko, ks. liite 1). Yksi oli parihaastattelu (n=24). 14–18-vuotiaista haastateltavista tyttöjä oli 19 ja poikia 5. Haastattelut olivat kestoltaan 4–18 minuuttia. Nämä vuoden 2013 haastattelut olivat kohtalaisen lyhytkestoisia, sillä ne sovittiin ja tehtiin saman tien juhlapaikalla nuorten muun toiminnan ohessa. Tuo toiminta oli varsin kiihkeätempoista johtuen juuri tapahtumakontekstista. Tavoitteena oli myös näissä haastatteluissa saada mukaan riittävästi haastateltavia ja heidän kokemustensa kirjoa. Otanta noudatti ”saatavilla-oleva”-periaatetta. Lähestyin nuoria, jotka usein olivat pareittain tai ryhmissä. Kerroin tutkimukseni sisällön ja tarkoituksen. Semistrukturoitu haastattelu tapahtui koulumajoituksessa, nurmikolla tai muualla ulkona. Kysymykset vaihtelivat hieman haastateltavien esiin nostamien asioiden mukaan. Haastattelujen mittaan lisäsin myös joitain kysymyksiä ja tarkensin toisia. Henkilökohtaisten kysymysten lisäksi kysyin yleisiä vaikutelmia nuorten ryhmästä. Muodollisten haastattelujen lisäksi keskustelin vapaamuotoisesti nuorisotyöntekijöiden, nuorten sekä muiden juhlaikäijöiden, kuten majoitukseni jakaneiden, kanssa. Yövyin talkoolaisten ja esiintyjien koulumajoituksessa.

Vuoden 2013 syksyllä keräsin nuorilta myös kirjoituksia (n=62) otsikkona edeltävän kesän herättäjäjuhlat Haapajärvellä (ks. liite 2: kirjoituspyyntö). Kirjoittajien ikäjakauma oli 14–17 vuotta. Kuusi oli jättänyt iän merkitsemättä, ja kaksi oli merkinnyt vain syntymävuotensa. Heidät jätin ikäjakauman ulkopuolelle. Kirjoitukset olivat vapaamuotoisia. Ne kerättiin syksyllä 2013 erään isoskoulutuksen yhteydessä Aholansaaren leirikeskuksessa noin 15 minuutin ajanjaksona. Tähän päädyttiin sen jälkeen, kun tekemäni blogialustainen kirjoituspyyntölinkki oli ensin jaettu Herättäjä-Yhdistyksen, ja osaksi nuorten itsensä ylläpitämissä, Facebookin keskusteluryhmissä (ks. liite 3). Tämä tuotti vain neljä kirjoitusta, vaikka keräyksessä oli yhdistyksen puolesta myös arpajaispalkintoja. Pyrin pitämään kirjoituksen tehtävänannon mahdollisimman suuntaamattomana. Pyyntölomakkeen lopussa kerrottiin tutkimuksen tarkoituksesta. Blogialustalla oli myös kirjoittamiseen kannustavaa tekstiä. Saatujen kirjoitusten pituus vaihteli muutamasta virkkeestä muutamaan sivuun (ks. lomakkeen määrämitta). Aineistojen hyödyntämisen näkökulmasta nuorten kirjoitukset olisivat tarjonneet mahdollisuuksia syvempäänkin analyysiin, kuten juonen ja juonimallien analyysille (ks. esim. Hyvärinen 2004). Vuoden 2013 haastattelut ja kertomukset sekä niiden analysointi suuntasivat vuoden 2014 haastatteluja.

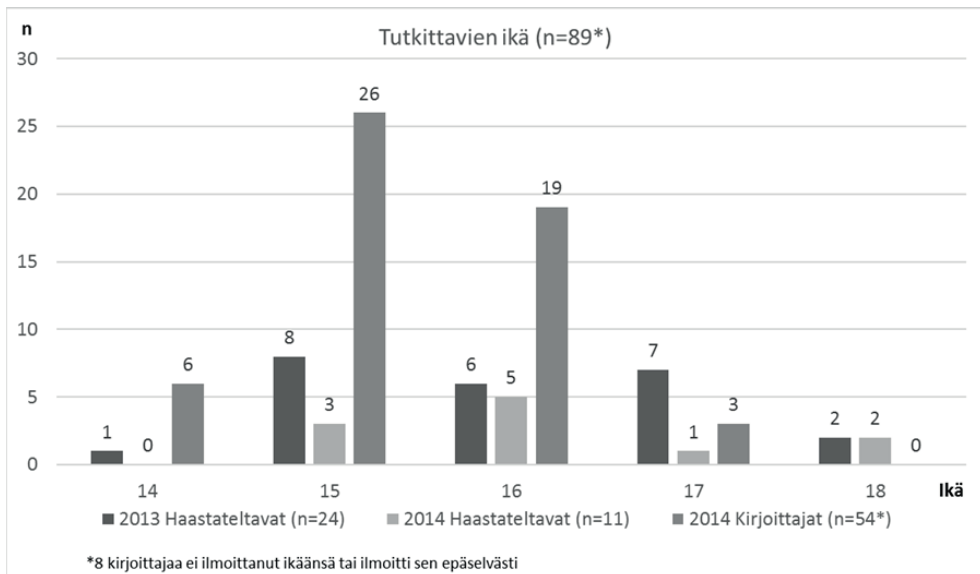
Vuoden 2014 Lapuan herättäjäjuhlilla 4.–6.7.2014 tein 11 pidempää teemahaastattelua, joiden kesto oli 15–60 minuuttia (haastattelurunko, ks. liite 4). 15–18-vuotiaista haastateltavista viisi oli poikia ja kuusi tyttöjä. Näitä haastatteluja varten esitin

pyynnön jo ennen juhlia Herättäjä-Yhdistyksen kontaktikanavien kautta, mutta siihen tarttui vain yksi henkilö. Muut haastateltavat rekrytoin suoraan juhlilla. Kiinnitin haastattelupyyntöni kuvani kera myös koulumajoitukseen esille. Pyrin muutenkin antamaan haastateltaville hieman aikaa valmistautua haastatteluhetkeen sopimalla osan haastatteluista viiveellä. Lapuan haastatteluja täydensin vielä kuuden haastattelun osalta 1–2 minuutin kyselykierroksella koskien juhlilla yllättäen nuoria mobilisoimatta vuosikokouksen äänestystä. Muihin haastatteluihin tätä koskevat kysymykset ehtivät mukaan.

Molemmilla edellä mainituilla juhlilla sekä vuoden 2016 Vantaan herättäjäjuhlilla tein havainnointia ja kenttämuistiinpanoja. Pyrin paitsi löytämään vastauksen siihen, mitä juhlilla tapahtuu, myös tarkentamaan tutkimuskohdetta ja -kysymyksiä. Tein muistiinpanoja välittömästi tai päivän päätteeksi. Käytin myös saneluja. Muistiinpanojen tueksi otin runsaasti valokuvia. Vuonna 2014 haastattelin myös toista Herättäjä-Yhdistyksen nuorisosihteeriä asiantuntijahaastatteluna. Lisäksi osallistuin, vaikka en enää systemaattisesti havainnoiden, Tampereen vuoden 2018 herättäjäjuhlille. Siellä toimin myös nuorisomajoituksen valvojana.

Tutkittavat edustivat herättäjäjuhlien nuorisoryhmää. Haastattelut juhlilla aloitettuani huomasin nopeasti, että monet nuoret olivat osa nuorten talkooyhteisöä. Tulkitsin myös, että nämä nuoret olivat aktiivisinta osaa nuorista. Lopuksi tutkimukseni keskittyi juuri näihin körttinuoriin. Haastatteluista (n=35) kaikki kahta lukuun ottamatta olivat käyneet Herättäjä-Yhdistyksen rippikoulun Aholansaassa. Heistä 34 oli mukana juhlilla joko talkoolaisena tai koulumajoituksessa. Usein he olivat mukana molemmissa. Yksi oli juhlilla vanhempien kanssa. Juhlakirjoitukset taas kerättiin pääasiassa Herättäjä-Yhdistyksen isosleirillä, joten myös tässä rippikoulutausta oli läsnä. Kirjoituksista (n=62) 41 sisälsi maininnan talkoolaisuudesta tai koulumajoituksesta. Lisäksi 20 muuta mainitsi kavereiden kanssa olemisen ja/tai nuoriso-ohjelman. Pohdinnassa oli jo alusta alkaen, minkä suhteen nämä juhlien nuoret oikeastaan olivat aktiivisia. Olivatko he sitä herätysliikkeeseen kuulumisen, herättäjäjuhlille osallistumisen, uskonnollisuuden, traditioiden, vertaisryhmän vai minkä suhteen? Tästä muodostuikin keskeinen ulottuvuus tutkimuskysymyksiini. Tutkimukseni rajoituksena voi nähdä sen, että tutkittavien joukko edusti tätä aktiivista nuorten joukkoa juhlilla. Körttinuorten ryhmä ei silti välttämättä ole ”sisäpiirimäinen”, sillä mukana on monia ensikertalaisia, joiden rippikoulusta ei ole vielä kulunut juurikaan aikaa. Jokainen vuosi toi myös uusia rippikoululaisia ja juhlakävijöitä. Silti niitä nuoria, jotka olivat juhlilla vanhempien tai muun suvun kanssa, tutkimukseni ei siis käsitellyt. Joka tapauksessa juuri körttinuoret ovat herännäisten yhteisössä merkitsevässä asemassa liikkeen tulevaisuuden ja julkisen imagonkin kannalta.

Tutkittavien ikä vaihteli 14–18 vuoden välillä, pääosa tutkittavista oli 15- ja 16-vuotiaita (Kuva 5). Ikänsä ilmoittaneista heitä oli noin kolme neljästä. 17-vuotiaita oli noin joka kymmenes. Ikäskalan ääripäät, 14- ja 18-vuotiaat, jäivät vähäiseen asemaan. Tässä voisi ajatella näkyvän nuorisotyön keskittymisen rippikouluikäisiin ja siitä kahteen seuraavaan vuoteen. 18-vuotiaista eteenpäin kuvaan tulee mukaan opiskelijatyö ja juhlavieraileminen yksinään tai esimerkiksi oman perheen kanssa. Alle 15-vuotiaiden pienempi osuus oli tarkoituksenmukaista tutkimusetiikan näkökulmasta (ks. luku 4.4).



Kuva 5. Aineiston ikäjakauma aineistotyyppittäin eri ajankohtina.

Suuntautuminen etnografiaan oli onnistunut valinta. Varsinaisen etnografian mahdollisuuksia, kuten alun perin suunnittelemani yöpymistä nuorten luokkahuoneissa, voi tässä vaiheessa vain arvailla. Joka tapauksessa käytännön ja sensitiivisyyden rajoittavat raamit oli otettava huomioon. Lisäksi haastattelu- ja kirjoitusaineistojen laajuus takasi aiheiden käsittelyn muutenkin. Yhdistämällä ja vertailemalla haastattelu- ja havainnointiaineistoja olen pyrkinyt kattavampaan tutkimusotteeseen ja kuvaan merkityksistä (esim. Tuomi & Sarajärvi 2009, Grönfors 1982). Varsinaisesta etnografiasta tutkimusotteeni erosi ensinnäkin siinä, että syvempää suhdetta tutkittaviin ei syntynyt. Tarkoitus oli kiinnittyä tutkimushetkeen, herättäjäjuhliin. Samalla tarkoitus oli myös säilyttää tutkittavien anonymiteetti. Etnografiasuuntautuneisuuden liittyivät kuitenkin monet informaalit keskustelut juhlilla sekä suhteet liikkeen nuorisotyöntekijöihin avainhenkilöinä. Samoin toistuva läsnäoloni juhlilla toi tiettyä

jatkuvuutta asemaani kentällä. Etnografian näkökulmasta en kuitenkaan tarkastellut kokemuksia ja odotuksia ennen juhlia tai niiden jälkeen (Jaimangal-Jones 2014, 53). Nämä aspektit tulivat kuitenkin tietyllä tapaa käsitellyiksi haastatteluissa sekä nuorten kertomusten kautta. Kertomukset kerättiin syksyllä vuoden 2013 juhlien jälkeen (*post-event*). Lisäksi vierailin muutaman kerran aluetapahtumissa. Osallistuvaa havainnointia, kuten laadullista tutkimustakin, on todettu laiminlyödyn tapahtumatutkimuksessa keskittymällä pääasiassa kvantitatiiviseen ja tulomotivien, osallistujaprofilin ja tapahtuman taloudellisten vaikutusten tutkimiseen (Mackellar 2013, 56–58; Jaimangal-Jones 2014, 39–41). Tässä tutkimukseni on erilainen. Etnografinen suuntautuminen painottaa myös dialogia, jossa yhteistyössä ja kontekstisidonnaisesti tavoitellaan moniäänisyyttä niin kentällä kuin tekstin tuottamisessa. Tutkimusideologiani heijastelee myös tätä. Artikkelimuoto sinänsä asettaa tutkimukselle omat rajoitteensa. Jokainen artikkeli syntyy tutkimusprosessin tietyssä kohdassa, eikä siihen voi enää palata. Tämä kuitenkin luo moniäänisen väitöskirjan.

Hyödynsin sosiaalista mediaa aineistoni keräämisessä. Aineistopyyntöjäni välitettiin Herättäjä-Yhdistyksen ylläpitämien Facebook-keskusteluryhmien ja myös nuorten suljettujen ryhmien kautta. Julkaisin myös kirjoituspyyntöni rakentamallani blogialustalla. Kuitenkin sosiaalisen median, kuten keskusteluryhmien, hyödyntäminen nimenomaan juhlia ennen ja niiden jälkeen olisi voinut olla hedelmällistä. On kuitenkin todettu, että uskonnolliset online-aktiviteetit ovat offline-elämää täydentäviä, eivät sitä korvaavia (ks. Lundby 2012; Hoover, Schofield Clark & Rainie 2004; Lövheim 2013, 41–56). Tämä tutkimus keskittyi offline-vuorovaikutukseen.

Tutkimus ei pyrkinyt sukupuolten tasaiseen jakaumaan. Tyttöjä on haastatteluaineistossa poikia enemmän. Poikien osuus on 29 %. Vaikka Herättäjä-Yhdistyksen nuorisotyössä ei ole tilastoitu osallistujia sukupuolen mukaan, sieltä ilmoitettu kokemus sukupuolten jakaumasta on samansuuntainen (tiedonanto, sähköpostitse, 22.8.2018, Nuorva). Sen mukaan poikia olisi toiminnassa kolmannes. Vuoden 2014 haastatteluissa tavoitteena oli tasaisempi kattavuus. Niissä jakauma oli 5 poikaa ja 6 tyttöä. Vuoden 2013 lyhemmissä haastatteluissa tytöt ovat enemmistönä. Heitä oli 19 ja poikia 5. Kertomuksissa ei kysytty sukupuolta eikä henkilönimeä. Haastatteluaineiston tyttöjen suuremman osuuden voi nähdä liittyvän esimerkiksi siihen, miten aktiivisesti uskonnolliseen toimintaan hakeudutaan. Muun muassa Nuorisobarometrin 2006 mukaan tytöt ovat poikia uskonnollisempia (Helve 2006, 102). Tutkimuksen mukaan Euroopan tasolla tytöt myös suhtautuvat uskontoon poikia positiivisemmin (Lewis et al. 2009).

Aineistoni mukailee myös aiempien herättäjäjuhlatutkimusten sukupuoli-jakaumia. Laajimmassa herätysliikkeiden kannattajille tehdyssä kyselytutkimuksessa

(Salomäki 2010, 192) otannassa herättäjäjuhlilta (Lahti 2007) sukupuolijakauma oli 63 % naisia ja 37 % miehiä (heistä alle 18-vuotiaita oli 5 %). Vähiten miehiä oli alle 18-vuotiaiden ja eläkeikäisten ryhmissä, vaikka Salomäki (2010, 193) toteaa, että herätysliikkeet tavoittavat toimintaansa myös nuoria miehiä verrattuna heidän yleiseen uskonnolliseen passiivisuuteen. Herättäjäjuhlien kävijäkyselyssä 2009 naisia oli 70 % vastanneista (Markkinatutkimuspalvelut 2009).

On todettu, että aiemmat nuorten vapaa-ajan tutkimukset ovat argumentoineet sukupuolieroja vahvemmin, kun taas nykyään on jopa huolestuneina seurattu sukupuolten erojen liudentumista (Furlong & Cartmel 2006). Tapahtumakonteksti voidaan myös nähdä sukupuolen vaikuttavuuden kannalta liudentavana. Jarmo Kokkonen (2016) tuo rippikoulututkimuksensa pohjalta esille, että sukupuolten välinen jako menettää merkitystään epävirallisessa rippikoulussa (konkreettinen, sosiaalinen kanssakäyminen esimerkiksi leirillä) ja sen rituaaleissa eli toiminnallisessa yhteisöllisyydessä. Leirillä toimitaan sukupuolten kesken yhteistyössä ja rinnakkain, minkä lisäksi sukupuoliin liitetyt ominaisuudet sekoittuvat karnevalistisesti (Kokkonen 2016, 312). Tähän vaikuttaa Kokkosen mukaan rippikoulun liminaalisuus irrallaan arjen sosiaalisista rakenteista. *Communitasissa* arkielämän statuserot häviävät (Turner 2007, 152; ks. edellinen luku). Sukupuolijaon loiventumiseen rippikoulussa vaikuttaa Kokkosen (2016, 198) mukaan nuorten keskinäisten suhteiden lisäksi aikuisten läsnäolo. Tutkimuksessa (Ranta, Pessi & Grönlund 2016) on myös todettu pyhän määritelmien mahdollisesti heijastelevan enemmän elinkaaren kuin sukupuolen merkitystä suomalaisten 19–30-vuotiaiden nuorten pyhän kokemuksissa. Näin ollen voisi ajatella, että herättäjäjuhlien kaltaisessa toiminnallisessa uskonnollisessa yhteisöllisyydessä sukupuolieron merkitys lieventyisi, eikä se määrittäisi erityisellä tavalla ryhmätoimintaa. Herättäjäjuhlien nuorten majoituksessa on myös esimerkiksi eroteltu tytöt ja pojat majoituksessa luokkahuoneittain, mutta joskus kuulin luvallista sekoittumista kaveriporukassa tapahtuneen. Havainnointini perusteella tytöt ja pojat sekoittuivat juhlien ryhmätoiminnassa. Kokkosta myötäillen täytyy silti huomauttaa, että virallisissa manifestaatioissa miehen asema on herännäisyydessä ollut dominoiva, niin liikkeen historian johtohahmoissa kuin organisaation näkyvissä rooleissa. Herättäjä-Yhdistyksen kaksi nuorisosihteerin paikkaa ovat tätä nykyä jakautuneet miehelle ja naiselle. Tutkimusjaksojeni aikana he olivat miehiä.

4.3 Analyysi

Tutkimuksen metodologiset valinnat ovat nojanneet pitkälti siihen, miten parhaiten päästä käsiksi tapahtumaan ja sen merkityksiin nuorten ryhmässä. Näin ollen tämä tutkimus yhdistää sosiologiaan antropologisempaa otetta ja suuntautuu myös etnografisesti (Holloway et al. 2010; myös esim. Lappalainen 2007, 13) Tällaista synergiaa on peräänkuulutettu festivaalitutkimuksessa (Frost 2015, 9; Getz 2010, 21).

Olen tutkimuksessani noudattanut muun muassa Dayn lähtökohtia välttäen tutkijana liittämistä asioihin uskonnollisia merkityksiä. Tähän olen pyrkinyt tietoisella haastatteluterminvalinnalla ja sillä, etten painota uskonnolliseen sisältöön liittyviä asioita muiden kustannuksella. Koitin myös välttää sitä, että tutkittavani kertoisivat asioita, joita olettivat minun haluavan kuulla. Käytännössä tämä tarkoitti esimerkiksi haastattelukysymysten ja -avausten suhteen neutraaleja muotoiluja, kuten miksi tulet herättäjäjuhille, mitä asioita liität kiertäjäjuhlille, mitä ovat mielestäsi perinteet juhlilla. Näin haastateltavan kautta edettiin syvemmälle merkityksiin. Lisäksi kysymykset kattoivat käytäntöön liittyviä seikkoja, kuten kenen kanssa tulit ja miten, mitä teette, missä hengaillette, mihin ohjelmaan osallistut, tapaatteko eri sukupolvien kesken. Toisaalta en myöskään halunnut korostaa festivaaliutta kysymyksissäni. Sama orientoituminen jatkui analyysissä. Grounded theory -painotusta noudattaen pyrin keskittymään siihen, mitä juhlilla tapahtuu aineiston mukaan. Analysoin, miksi ja millaisia prosesseja juhlit pitivät sisällään (Thornberg & Charmaz 2012, 42–44).

Aineistolähtöinen, teoriaohjaava analyysini noudatteli siis grounded theory -lähestymistapaa. Aineiston systemaattinen työstö ja teoreettiset kytkennät kietoutuivat yhteen tähdäten ilmiön ymmärtämiseen (Thornberg & Charmaz 2012, 41–43). Käytännössä siis luin, havainnoin, haastattelin ja analysoin päällekkäisinä prosesseina. Teoriaohjaavana analyysia voi pitää siksi, että lähtökohtana oli tarkastella herättäjäjuhla-kokemuksia nimenomaan kokemuksina tapahtumassa. Tutkin tapahtumaa tapahtumana lainalaisuuksineen, enkä tapahtumana, josta uskonto lähtökohtaisesti ja tutkimuksellisesti tekisi täysin muista tapahtumista poikkeavan, tai aiheuttaisi sen, että tapahtuma uskonnonharjoittamisena rajaisi muut ulottuvuudet ulkopuolelleen. Perehdyin festivaalikirjallisuuteen ja -tutkimuksiin syvemmin samalla, kun analysoin nuorten puheita ja toimintaa. Tämä myös suuntasi aineiston lisäkeruuta. Grounded theory -otetta noudatellen en tehnyt kirjallisuuskatsausta aiheesta tai perehtynyt kirjallisuuteen merkittävästi ennen analyysia. Grounded theory -lähestymistavassa teoriaan paneudutaan vasta analyysin ja aineiston pohjalta muodostettujen hypoteesien myötä (Holton 2007, 269–271). Tämä toi toisaalta omat haasteensa festivaalitutkimuksen

haltuunottoon, mutta toisaalta piti avoimena aineiston suhteen. Analyysissa luoduista merkityskokonaisuuksista keskityin tapahtumaan liittyviin, ja tarkastelin muita, kuten herännäisyyden olemusta, suhteessa siihen. Fokus tarkentui aineistoon perehtymisen myötä festivaaleihin tutkimuksissa liitettyihin elementteihin: arjesta irrottautumiseen, juhlien merkitykseen siirtymäriittinä ja juhlakontekstin synnyttämiin emootioihin.

Analysoin haastatteluissa, kertomuksissa ja havainnoimassani toiminnassa nuorten herättäjäjuhlille antamia merkityksiä eroina ja luokkina. Tutkin muun muassa asenteita, positioita, itsestäänselvyyksinä pidettyjä asioita, kertomuksia toiseudesta ja uskonuuntauksista. Analysoin kunkin ajanjakson aineistot erikseen, mutta aiempia koodeja ja koodiperheitä hyödyntäen. Koodasin sekä haastattelut, kertomukset että kenttäpäiväkirjani. Analyysissa haastattelut korostuivat, sillä ne muodostivat laajimman osan aineistoa. Joka tapauksessa ilman juhlahavainnointia puheena olleet asiat eivät olisi tutkimuksellisesti avautuneet siten kuin ne ovat avautuneet. Kertomukset puolestaan tarjosivat lisänäkökulmaa siihen, millaisia asioita nuoret itsenäisesti nostavat juhlien yhteydessä esiin. Verrattuna nuorten kirjoituksiin haastattelutilanne tarjosi kuitenkin mahdollisuuden täsmentää ja laajentaa puheenaiheita.

Analyysissa hyödynsin ATLAS.ti -ohjelmaa. Loin koodeja, jotka olivat sekä asennetta tai positiota kuvaavia että myös osaltaan asiasisältöjä kuvaavia. Koin, että yhtäältä pelkät asitermit eivät sinänsä kertoneet merkityksistä, mutta toisaalta niiden esiintymisen analysointi oli tarpeellista. Tämän voi nähdä teemojen analysointina (ks. Bernard & Ryan 2010, 53–67). Alemman tason, hyvinkin yksityiskohtaiset, koodit klusteroin käsitteellisimmiksi koodiperheiksi, jotka sitten muodostivat vielä laajempia merkityskategorioita. Osa koodeista yhdistyi muihin tai hävisi prosessin kuluessa. Tarkistin myös, että koodit kuvasivat otteita ja päinvastoin. Monet otteet sisälsivät useampia, päällekkäisiäkin, koodeja. Tämä avasi myös koodien suhteita toisiinsa. Pitkin analyysiani tein memoja (ks. esim. Lempert 2007) eli muistiinpanoja ATLAS.ti-ohjelmassa. Nämä sisälsivät huomioita, yllättyneisyyttä, yhteyksiä muihin koodeihin, yhteyksiä teorioihin, kysymyksiä itselleni ja aineistolle. Koodaus ja memojen tekeminen noudattelivat grounded theory -tyyppistä lähestymistapaa (esim. Thornberg & Charmaz 2012, 44–64). Aineiston analyysi keskittyi alusta lähtien abstraktiotason nostamiseen ja käsitteisiin, joita aineistosta nousi ja nostettiin tutkijan toimesta (Holton 2007, 265–266). Toisaalta tietty, vaikkakin tarkentumaton, festivaalitutkimus- ja teoriakonteksti oli mukana alusta lähtien. Se oli tutkimuksen alullepannut motiivi ja tutkimusidea, eikä sen olemassaolo sellaisena ole vastakkaista grounded theory -tyypiselle, aineistolähtöiselle tutkimukselle (Holton 2007, 269–271).

Sosiaalikonstruktivistiset painotukset suuntasivat analyysia. Pysin ymmärtämään ja tulkitsemaan, millaisia merkityksiä yhteisö juhlilla synnytti ja jakoi (Tuomi & Sarajärvi 2009). Hyödynsin identiteettiä liittyen myös kategoria-analyysia (Nikander, 2010; Jokinen, Juhila & Suoninen 2012). Tutkin, miten nuoret rakensivat kategorioina jäsenyyttä ja me-he-ajattelua, niin juhlilla kuin suhteessa eri elämänalueisiin, eli mitä kategorioita aineistossa esiintyi, ja miten niitä käytettiin. Tarkastelin, millaisia vastatodisteluja, itsetodisteluja ja selontekoja aineistossa esiintyi, ja mitkä asiat olivat personoituja ja mitkä eivät (Jokinen, Juhila & Suoninen 2012, 33, 46, 60). Tämä tukee uskonnollisen osallistumisen ja kuulumisen tarkastelua. Samoin analysoin, millaista asemointia aineistossa esiintyi, esimerkiksi körtiksi identifioidumisessa uskonnollisuuden, hetken, osallistumisen ja myös haastattelijan suhteen (ks. esim. Hyvärinen 2015; Pöysä 2010). Kategoria-analyysin kautta pääsee käsiksi siihen, miten puhujat itse määrittävät ja käyttävät kategorioita, jotka kantavat merkityksiä (Nikander 2010, 250). Tähän kietoutuu myös uskonnon suhteen kiinnostavasti se, että moraalitulee tietyllä tapaa kategorioissa näkyviin (Jokinen, Juhila & Suoninen 2012, 70–72). Tutkimukseni aineistossa jäsenkategoriat näkyivät eritoten puolustautumisena tai tietynä sisään kirjoitettuna ei-toivottavina tai toivottavina ominaisuuksina (ks. Taulukko 2). Tämä saattoi liittyä osaksi siihen, että kyselin tutkijana kysymyksiä uskonnosta uskonnollisessa kontekstissa, ja haastateltava koki tarvetta lieventää uskonnollista vaikutelmaa. Sekin jo sinänsä kertoo ilmiöstä. Joka tapauksessa käytetyt jäsenkategoriat kertovat maailman jäsentämisestä kontekstissa. Ne kertovat jäsenyydestä ja me-he-jaotteluista. Seuraavassa taulukossa 2. on esimerkkejä aineiston kategorioista.

Taulukko 2. Aineistosta konstruoituja kategoriaesimerkkejä.

<p>Kategoriat</p>	<p>Ikä: pikkunen–isonen (eri rippikouluikäluokat), ysiysit (-99 syntyneet), mummo</p> <p>Usko: tapakristitty, hellari (helluntailainen), ateisti</p>
<p>Kategoria-attribuutit</p>	<p>Ikä: ”Nuorten aivot on kuitenkin siinä kohtaa vielä aika lailla semmoset...”</p> <p>Usko: ”Terveellä tavalla uskovainen”, himouskovainen; ”Meil on sellaisia helluntaiseuralaisia, että jumala, ja ei mitään muuta, jumalajumalajumalajumalajumala” (haastateltava kuvaa kirkon toimintaa)</p>
<p>Kategoriatoiminnot</p>	<p>”Enkä mäkään oo koskaan ollu mikään kauheen uskonnollinen nuori tai silleen että. Mä en oo käyny jouluisin kirkossa tai sellasta... Että en oo käyny herättäjäjuhlilla ennen rippikoulua, ja nytkin käyn lähinnä kavereiden takia, mutta mun mielestä veisaaminenkin on hirmukivaa”.</p> <ul style="list-style-type: none"> ➔ kertoo mikä on ”uskonnollinen nuori” ➔ kertoo ettei ole, puolustelee, tarkentaa <p>”Kyllä musta nyt on alannut tuntumaan, että mä oon niinku körtti. Tai kyllä mä... tykkään veisata Siionin virsiä. Ett’ me ollaan (nimi poistettu) kanssa aina melkein, aina kun pääsee vaan seuroihin, niin me ollaan aina menos, vaikka vähän ehkä mummojen touhua, mutta (heh).”</p> <ul style="list-style-type: none"> ➔ määrittelee, mikä on körtti (Siionin virret: rituaalinen toiminta) ➔ kertoo yleisen asenteen seuroihin, puolustautuu

Kuten taulukon esimerkeistä ilmenee, staattisia kategoria-määrittelyjä olennaisempaa oli, miten niitä käytettiin. Tämä koski myös positioiden analyysia ja konstruointia (ks. esim. Silverman 2014, 133). Emootioiden suhteen tarkastelin, miten nuoret reflektoivat yhteisön symboleja puheissaan ja toiminnassaan. Tarkastelin, miten he suhtautuvat toisiinsa, ja mitä vuorovaikutuksessa on kuultavissa ja havaittavissa; mitä heidän mainitsemansa ”ilmapiiri” tarkoittaa, millaisia merkityksiä siihen liitetään; missä ja mihin toimintoihin liittyen sitä on havaittavissa, missä taas ei; millaisia positiivisia ja negatiivisia merkityksiä liitetään yhteiseen olemiseen. Vaikka en tehnyt keskusteluanalyysia, pyrin huomioimaan tietyt puheessa esiintyneet naurahdukset tai maneerit eli puheen sisältöön liittyvät kontekstuaaliset tekijät. Keskusteluanalyysista on myös apua kategorioiden analysoinnissa (ks. nuorten outgroup-stereotyyppioista: Deppermann 2007).

Siinä, missä Day (2009) etsi tutkimusaineistoonsa ei-uskonnollisia ihmisiä kysyäkseen, mihin he uskovat, omassa tutkimuksessani pyrin samaan lähtökohtaisesti uskonnollisiksi profiloituneilta nuorilta. Tulkittuna Dayn asetelma sisälsi oletuksen, että tämänkaltaisten ihmisten usko olisi jotenkin homogeenisempaa. Itse näen asian toisin, varsinkin tämän ajan uskonnon kontekstissa. Koin yhtä lailla mielenkiintoiseksi tutkia sitä, miten uskonnollisissa kehyksissä aikaansa viettävät ja yhteenkuuluvuutta kokevat ihmiset määrittelevät uskonnollista osallistumistaan, ja miksi he valitsevat tämän liikkeen ja tilaisuuden muiden yli. Keskeistä tässä tutkimuksessa oli prosessit, joiden kautta körtti-identiteettiin liittyvät tarinat syntyivät (ks. Ammerman 2003, 224).

4.4 Tutkimusprosessin eettinen tarkastelu

”Uskon, että rapu olisi raivoissaan, jos se kuulisi, että luemme sen äyriäisten joukkoon ilman kunnioitusta ja anteeksipyyntöä. Se sanoisi: ”En minä ole sellainen. Minä olen minä, juuri minä.” (William James, ”Uskonnollinen kokemus”, 1981[1902], 16)

Näin lausahtaa yli sata vuotta sitten psykologi, filosofi William James puhuessaan uskovaisten tutkimisen sensitiivisyydestä. Tutkimukseni perusteella tutkittavat nuoret allekirjoittaisivat ravun närkästyksen. Tutkijan etiikkani pohjalta myös minä. Olen pyrkinyt noudattamaan tutkimuksessani yksilöä kunnioittavaa, ennakkoluulotonta,

uteliasta ja ymmärtämiseen tähtäävää asennetta. Tutkimuskontekstini moniulotteisuus (uskonto, tapahtuma, tutkittavien ikä) on huomioonotettavaa niin teorian kuin käytännön toteutuksen tasolla.

Ensinnäkin uskonnollinen, vaikka kaikille avoin, tapahtuma asettaa sensitiivisyyden vaatimuksia suhteessa kentälle pääsyyn, informanttien lähestymiseen, haastattelujen ja osallistuvan havainnoinnin suorittamiseen sekä tutkimuksesta raportointiin. Uskonnollinen vakaumus on määriteltä Suomen laissa arkaluonteiseksi asiaksi. Samalla arkaluonteisuuden määrittely riippuu kuitenkin myös tutkittavasta, joten vastuuta siitä voi jättää myös hänelle. Tutkittavat voivat ilmaista kokemustaan esimerkiksi kieltäytymällä osallistumisesta tai kiusaantuneisuudella. (Kuula 2013, 135–141.) Tutkimuksessani tulkitin vaivaantuneisuuden liittyneen useimmiten tutkittavan kokemukseen vajavaisesta vastaamisesta tai tietämättömyydestä. Pääasiassa nuoret olivat innolla mukana. Yleensäkin ympäröivän tutkimuskontekstin merkitys nuorille riehakkaanakin kesätapahtumana saattoi vaikuttaa keventävästi kokemuksiin haastattelutilanteista. Tutkimuksen alkuvaiheessa pohdin myös, olenko oikeutettu ”sekaantumään” informanttien juhlintaan ja edellyttämään pysähtymistä mahdollisesti hengellisenkin pohdiskelun äärelle. Samoin mietin haastattelujeni vaikutusta heidän hengelliseen identiteettiinsä. Koin tällaiset pohdiskelut tarpeellisiksi etiikan lisäksi myös tulkinnan kannalta. Ne peilaavat tutkimustani myös interventiona, minkä Hanna Vilka (2006, 56–59) nostaa esiin erityisesti osallistuvan havainnoinnin eettisenä ongelmana. Tutkijan osallistuminen rikkoo tutkimuskohteen arkielämää, mutta väliintulona myös paljastaa itseänselvyyksiä ja tiedostamattomia säännönmukaisuuksia niin tutkijasta kuin tutkittavasta. Tutkijan tehtävä on pitää mielessään tutkimuksensa seuraukset tutkimuskohteelle. (Emt.)

Toisekseen oli otettava huomioon tapahtuman hetkellinen luonne. Tapahtumaan sisältyi monia aktiviteetteja, joiden parissa osallistujat sukkuloivat yleisen oleskelun lisäksi. Tämä vaikutti myös tutkimuksesta informointiin. Oma haasteensa oli saada nuori keskellä juhlahumua ja myyntivelvollisuuksia kuuntelemaan tutkimukseni perustelut, tarkoitus ja luottamuksellisuuteen liittyvät asiat. Tarvittaessa keskustelimme siitä lisää silloin tai session lopuksi. Minut myös esiteltiin yhdistyksen nuorisotyön puolesta esimerkiksi etiketitystalkoiden alkuesittelyssä. Myös haastattelu- ja kirjoituspyyntöni olivat esillä eri kanavien kautta.

Kenttätö ja haastattelut vaativat tasapainottelua kahden edellisen ulottuvuuden, uskonnon ja tapahtumallisuuden, välillä. Herättäjä-Yhdistyksen, ja eritoten sen nuorisotyön, rooli oli tutkimukselleni olennainen. Sain nuorisosihteereiltä tarvitsemiä tietoja ja apua muun muassa aineiston keräämisessä. Pyrin silti säilyttämään tässäkin

tutkimuksellisen etäisyyden ja ”langat omissa käsissäni”. Vierailin myös Herättäjä-Yhdistyksen toimistolla ja arkistossa Lapualla, josta sain myös sähköpostitse tietoja.

Ikä oli tutkimukseni keskeinen eettinen tekijä. Tutkittavani olivat 14–18-vuotiaita. 14-vuotiaat olivat kuitenkin vähemmistönä aineistossa (n=7). Toisen vaiheen (2014) aineiston keräämisessä ja pidemmissä haastatteluissa 15 vuoden ikäraja on huomioitu. Ikää pohtiessani noudatin Tampereen yliopiston tutkimuksen hyvien käytäntöjen ohjeistusta, joka perustuu Tutkimuseettisen neuvottelukunnan ohjeisiin (TENK 2012). Tutkittavien itsemääräämisoikeutta koskien ikäraja ilman vanhempien suostumusta tapahtuvalle tutkimukselle on 15 vuotta. Tähän on kuitenkin kirjattu lisäys: ”Alle 15-vuotiaisiin kohdistuva tutkimus voidaan toteuttaa ilman huoltajan erillistä suostumusta tai informointia, kun se on perusteltavissa 1) tutkittavien iän ja kehitystason, 2) tutkimuksen aihepiiriin ja toteutustavan tai 3) tavoiteltavan tietotarpeen näkökulmasta.” Tutkimuksen toteuttamiseen liittyen TENK:an ohjeissa kommentoidaan: ”Käytännössä ei voida lähteä siitä, että tutkijoiden olisi aina pyydettävä huoltajalta erillinen suostumus tutkittaessa alaikäisiä.” Lapsella on oikeus myös saada vaikuttaa itseään koskeviin asioihin, ja ”on tutkimuksia, joihin ei sisälly riskejä ja huoltajan luvan kysyminen on käytännössä vaikeaa”. Arvioin oman tutkimukseni riskit pieniksi, ottaen huomioon myös sen, että tutkittavat nuoret ovat vanhempien suostumuksella tulleet itsenäisinä hengelliseen tapahtumaan. Tutkimukseni yhteydessä ei ole myöskään tallennettu nimiä eikä muita henkilötietoja. Tutkimukseni 14-vuotiaat ovat rippikoulun tutkimusvuonna käyneitä nuoria, jotka täyttivät 15 vuotta myöhemmin vuoden aikana. He olivat tapahtumassa identifioituneena nuorten joukkoon, joka koostuu pääasiassa nuorista iältään 15-vuotiaista ylöspäin. Vanhempien luvan hankkiminen olisi ollut käytännön kannalta haasteellista, ja liiallistakin, ottaen huomioon, että pääasiassa tutkimukseen osallistuneet olivat 15 vuotta tai yli. Lisäksi 14-vuotiaat olivat aineistossa yhtä lukuun ottamatta vapaita juhkakertomuksia kirjoittaneissa.

Luvan läsnäololleni tutkijana pyysin vuosittain juhlien pääsihteeriltä tai järjestelytoimikunnan puheenjohtajalta sähköpostitse. Tässä kerroin tutkimukseni tarkoituksen ja sen, mitä aioin juhlilla ollessani tehdä. Samoin kysyin luvan esimerkiksi oleskeluuni nuortenmajoituksessa sen vastaavalta valvojalta. Herännäisyhteisö on tutkimustenkin mukaan varsin heterogeeninen, pluraali ja valtaväestöön sulautuva. Joka tapauksessa se, että tutkimuskohteena oli tämä yhteisö ja sen nuorten oma, uskonnollinen alayhteisö, aiheutti tutkittavien yksityisyyden suojan erityistä huomiointia. Tutkittavani ovat aineistossa nimettöminä. Myöskään jakaumia heidän asuinpaikoistaan ei voi esittää, sillä nuorten ryhmässä ne saatettaisiin liittää henkilöihin. Aineiston

pysyvään tallentamiseen tieteellistä jatkohyödyntämistä varten en ollut aineistonkeruun ensimmäisessä vaiheessa tarpeeksi orientoitunut, enkä näin ollen kysynyt lupaa siihen. Toisessa vaiheessa kysyin lupaa, mutta silti esimerkiksi haastatteluissa esiin tulleiden arkaluonteisempien tai tunnistettavuuteen liittyvien asioiden ja vastaajien iän takia, en katso voivani tallentaa aineistoani jatkohyödyntämistä varten.

Pohdin myös, miten näkyvästi tuon esille olevani tutkija säilyttäen samalla havainnoitsijan asemiani. Juhlilla liikuskelin anonyymina nuorten keskuudessa juhlakentällä, talkootöiden äärellä ja majoituksessa. Keskusteluissa tai valokuvatessa kerroin, kuka olin. Roolini tuli muutenkin nuorille esille eri tavoin. Huomasin myös, että sana läsnäolostani kiersi nuorten parissa. Koin olevani esillä myös liikkeen yhdistyksen toiminnan kautta, sillä olin yhteydessä sen nuorisotyöntekijöihin läpi vuoden. Heidän kauttaan toimintani näkyi esimerkiksi nuorten suljetuissa Facebook-ryhmissä. 2014 juhlissa levitin myös nuorten majoitustiloihin haastattelupyynnöjä kuvani kera. Kertomusten osalta kirjoituspyyntöni blogialusta oli linkkinä yleisesti jaossa muun muassa Facebookissa. Kesällä 2014 tavoittelin aiempaa osallistuvampaa mukanaoloa. Osallistuin myös talkootyöhön lätnyypaistossa nuortenkahvilan illan/yönvietossa. Samoin vaelsin nuorten kanssa yöveisuihin vuorenrinteelle. Juhlilla yövyin kuitenkin aikuisten juhlakävijöiden ja talkoolaisten kanssa yhteisessä koulumajoituksessa. Nämä keskustelut koin hyödyllisiksi myös muiden kuin vain nuorten ikäluokan kokemuksista kuullakseni. Valokuvien käytön etiikan osalta jouduin pohtimaan sekä niiden ottamisen hetkeä että julkaisemista. Pysin ottamaan kuvia, joista ei tunnista ketään yksittäistä ihmistä, ja jos niin tapahtui, kysyin kuvaamiseen luvan. Vältin kirkossa tai seurapenkissä otettujen tunnistettavien kuvien käyttöä (ks. Kirkkohallituksen yleiskirje 42/2009). Kuvien käytössä olennaista on, millaisessa yhteydessä ja kontekstissa kuvia käytetään.

Tutkijan rooliini juhlilla liittyi myös taustani. Sukujuureni äidin puolelta ovat Etelä-Pohjanmaalla, joka on herännäisyyden perinteisesti vahvaa vaikutusalueita. Sukuni kanssakäymiseen on toisinaan liittynyt herännäishenkisiä, yhteisöllisiä tapoja, kuten Siionin virsien laulamista joissain sukujuhlissa. Ajallisesti körttitävät näkyivät enemmän lapsuudessani suvun parissa. Vaikka en ole ollut liikkeen toiminnassa muuten mukana enkä ole käynyt esimerkiksi sen rippileiriä tutkittavieni tapaan, olen vierailut herättäjäjuhlilla joskus aiemminkin. Lapsuuteeni ja nuoruuteeni kuului sinänsä harrastuksia laveasti myös muiden, kirkon ulkopuolistenkin, uskonpuhantausten parissa samoin kuin esimerkiksi mukanaoloa poliittisen puolueen nuorisotoiminnassa. Taustani vaikutukset lienevät siis melko heterogeenisiä. Tutkimusprosessissa körttiläisyyteen liittyvän taustani vaikutus näkyi kenties liiallisenakin pyrkimyksenä etään-

tyä tutkijana kohteestani. Tutkimukseni kuluessa en tuonut taustaani esiin tutkimuskohteessani. Kysyttäessä yhteydestäni sen toki kerroin. Jälkikäteen mietittynä olisin ehkä voinut hyödyntää taustaani muussakin mielessä kuin siinä, että tietyt rituaalit olivat minulle tuttuja. Sue Heath ym. (2009, 39–45) viittaavat samankaltaisuus-erilaisuus-asetelmaan nuorten tutkimisen kohdalla standpoint-lähestymistapana ja sen kritiikkinä. Lähestymistavassa katsotaan sisäpiiriläisellä olevan etuoikeus tiedon tuottamiseen jostain tietystä ryhmästä sekä tietynlaiseen sosiaaliseen representaation ”oikeellisuuteen”. Vaikka en koe olevani ”sisäpiiriläinen”, tämän ulottuvuuden pohtiminen on joka tapauksessa Heathinkin mukaan tärkeää nuorisotutkimuksessa. On myös huomioitavaa, että minun ja haastateltavien nuorten tietty samankaltaisuus saattoi tulla esiin vuorovaikutuksessa muullakin tavoin, kuten harrastusten ulottuvuudella. Esimerkiksi erään haastateltavan kanssa keskustelimme metallimusikkibändistä, josta molemmat pidimme. Tällaiset seikat koin haastatteluteknisesti vain haastattelutilanteen ilmapiiriä vapauttavina luonnollisen vuorovaikutuksen elementteinä. Joka tapauksessa pyrin säilyttämään tutkijan katseen etäisyyden läpi prosessin. Edellä kuvatut reflektiot kuuluvat antropologialle keskeiseen systemaattisen tutkimuksen ja tutkijan henkilökohtaisen kokemuksen väliseen vuoropuheluun (Blanes 2006).

Uskonnollisia yhteisöjä, kuten mitä tahansa yhteisöä, tutkittaessa on syytä muistaa, että ihminen etsii merkitystä maailmalleen sielläkin, missä joku voisi ajatella sen olevan esimerkiksi ulkoa annettua tai perinteen velvoittamaa. Tutkijan tehtävä on lähestyä kohdettaan mahdollisimman neutraalisti ja ilman ennakoasenteita. Periaatteessahan tutkija katsoo kaikkia ilmiöitä ja kohteita yhtäläisen uteliaana. Koska tutkija on ihminen ja toimii omalla taustallaan, neutraalius ei tietenkään ole täysin mahdollista tai tarkoituksenmukaistakaan. Tutkija tuo kuitenkin tutkimusprosessin henkilökohtaisuuksineen esiin ja pyrkii hyvään tieteelliseen käytäntöön. Tutkija ei ole vain havainnoija eivätkä tutkimuskohteet vain havainnoitavia, vaan varsinkin tutkimukseni kaltaisessa monimenetelmällisessä asetelmassa (haastattelut ja havainnointi rinnakkaisesti) vuorovaikutus on osa tutkimuksen rakentumista. Samoin tutkimuksesta raportoidessa tutkittavien merkityskonstruktiot käyvät vuoropuhelua tutkijan tulkitusten kanssa. (Tyler 1986, 125–136.)

5 TULOKSET

5.1 Artikkelien tulokset

Tämä tutkimus koostuu kolmesta osajulkaisusta. Artikkelit I ja II tarkastelevat nuorten uskonnollisuutta suhteessa juhla-kontekstin ulottuvuuksiin. Artikkelissa I tutkitaan yhteyksiä festivaalitutkimukseen, ja tarkastellaan nuorten juhlatoimintaa identiteetin rakentamisena Dayn performatiivisen uskon käsitteen kautta. Artikkelit II paneutuu nuorten juhlayhteisön kokemuksellisiin ulottuvuuksiin. Artikkelit III perehtyy nuorten kokemuksiin herännäisyydestä ja sen rituaaleista käsitteellisenä, havaittuna ja elettyinä tilana.

Artikkeli I: Nissilä, Paula (2015) Nuoret herättäjäjuhilla: performatiivisen uskon tarkastelua festivaalikontekstissa, *Nuorisotutkimus* 33(2), 17–36.

Artikkelin aineistona on vuoden 2013 herättäjäjuhlien havainnointi ja juhlilla tehdyt haastattelut sekä juhlien jälkeiset nuorten kirjoittamat kertomukset. Tulosten mukaan herättäjäjuhlat toimivat festivaalin tapaan yhteisön juhlintana kolmella ulottuvuudella. *Ensimmäkin* ne irrottavat nuoret arjesta ja sen sosiaalisista rakenteista. *Toiseksi* ne tarjoavat ohjelmaa, johon kiinnittyy emotionaalisia merkityksiä. *Kolmanneksi* ne toimivat nuorille välitilana ja siirtymän merkinä sekä herättäjäjuhlaikäviijyydessä että lapsuuden, nuoruuden ja aikuisuuden välillä. Arjen sosiaalisista rakenteista irtautuminen ilmeni hetkellisenä vapautena päättää itse toiminnastaan poiketen kodin, perheen ja myös Herättäjä-Yhdistyksen muun toiminnan rakenteista. Lisäksi herättäjäjuhlat paikkasivat joidenkin kohdalla kotioloissa vajavaisia kuulumisen tunteita, ja joillekin ne tarjosivat myös anonymiteettia verrattuna kotiseudun sosiaalisiin kuvioihin. Juhlille matkustamisen merkitys oli osa positiivista juhla-kokemusta. Festivaali arjen toiminnan kääntämisenä (Falassi) ilmeni eritoten koulumajoituksen ja valvomisnormatiivisuuden kautta. Jotkut nuoret toivat esiin, että nukkumaanmeno asetti heidät mahdollisesti ulkopuoliseksi jaettuihin kokemuksiin nähden. Kotiinpaluu nähtiin myös rauhoittumisena. Tutkimus osoitti lisäksi, että juhlaohjelmaan liittyvät emotionaaliset arvot (hauskuus, toveruus, tunnelma) olivat merkityksellisiä ja suuntasivat juhlaosallistumista. Nuoret arvostivat sitä, että saivat itse päättää, miten osallistuivat juhlilla. Vaikkakin esimerkiksi talkootyö vaati myös sitoutumista. Erontekona muihin

sukupolviin oli erityisesti suhtautuminen pääohjelmaan eli seuroihin. Niihin osallistuminen ei moniakaan nuoria kiinnostanut. Tästä poikkesi Siionien virsien laulaminen, sillä nuoret harrastivat sitä myös omissa yöveisuissaan. Emotionaalinen side syntyi nuorten erilliseen ohjelmaan. Siitä eritoten pidettyjä olivat konsertit. Nuorten oman spontaanin toiminnan mahdollisti tietty tila sille, kuten koulumajoitus ja avoin lava yökahvilassa. Emotionaaliset merkitykset korostivat nuorten yhteisöllisyyttä toiminnan kautta. Myös talkootyö eli körttipastillien myynti oli merkityksellistä juuri nuorten yhteistoimintana. Läsnäolo sukupolvien läpi leikkaavassa uskonnollisten perinteiden kehityksessä, esimerkiksi talkootyön tai juhkakentän laitamien ruohikolla hengailun kautta, vaikutti riittävältä sitoutumiselta. Herättäjäjuhlat ja nuorisoryhmä edustivat nuorille myös siirtymäriittä ja välitilaa (Turner, van Gennep). Nuorisoryhmän liminaalisuudessa (koulumajoitus, talkootyö, ohjelma) eivät pätenneet enää samat säännöt kuin lapsuuden juhlaosallistumisessa perheen kanssa, eivätkä kuitenkaan vielä aikuisuuden itsenäisen osallistumisen säännöt (sosiaalinen limbo). Nuorten ryhmässä juhlilla olo oli kuin ”ensi kertaa juhlilla”. Nuorisotalkoolaisuus ja/tai -majoitus loivat itsenäistymisen, riippumattomuuden ja vapauden kokemuksia. Tämän jatkumon oli lähes kaikilla aloittanut rippikoulu. Herättäjäjuhlat tarjosivat ”pyhiinvaelluksen” niihin kokemuksiin uudessa muodossa. Toisaalta välitila-luonnetta korosti joillain tietty juhlien aikainen, hetkellinen kiinnittyminen vanhempiin ja muuhun sukuun. Tutkimukseni mukaan nuoret ilmensivät osallistumisellaan nuorisoryhmän yhteenkuuluvuutta Dayn performatiivisen uskon mukaisesti. Omaa toimintaa ja juhlaolemista peilattiin perinteisiin symboleihin ja rituaaleihin. Performatiivinen usko lujitti nuorten arjen rakenteista irrottavaa communitasia (Turner), minkä taas voisi katsoa synnyttävän sosiaalista koheesiota liikkeen sisällä. Joukossa oli myös monia nuoria, joilla ei ollut sukuperinteitä juhlilla käymisessä, vaan he olivat tulleet juhlille rippikoulun kautta.

Artikkeli II: Nissilä, Paula (2018) Young people at a revivalist summer gathering: rituals, liminality, and emotions. *Social Compass* 65(2), 278–294.

Artikkeli syventää edellisen artikkelin aineiston pohjalta kokemusulottuvuuksien – rituaalien, liminaalisuuden ja emootioiden – tarkastelua. Se myös rinnastaa herättäjäjuhlat kansainvälisiin uskonnollisiin tapahtumiin ja nuorisotapahtumiin, tärkeimpänä ja sosiologisesti tutkituimpana katoliseen World Youth Day -megatapahtumaan. Sitä on tutkimuksissa kuvailtu ”moderniksi pyhiinvaellukseksi” juuri siksi, että matkasta tapahtumaan tulee rituaali itsessään ja tapahtumasta ”toinen maailma” (Norman & Johnson 2011; Rymarz 2008). Tästä matkan merkityksestä antoi viitteitä

myös oma tutkimukseni. WYD:n vaikuttavuuteen liittyi vahvasti tapahtuman intensiivinen yhteisöllisyys ja ohjelman emotionaalinen tarjonta (Singleton 2011). Arjen katolisiin piireihin verrattuna siihen kohdistui ilon ja jännityksen odotuksia. Edellä mainittu pätee myös nuoriin herättäjäjuhilla ja heidän mahdolliseen kirkko-suhteeseensa. Artikkele peilaa myös osallistumista uskonnollisena joukkona (religious crowd), jonka voi nähdä toimijana valtakirkon sisällä (Baraniecka-Olszewska 2014). Tämä tuo esiin tapahtumien korostumisen nykyajan uskonnossa (Gauthier 2014) ja nuorten kaipuun demokraattiseen, epäortodoksisen ja kehollisen erityistapahtumien uskoon (Mandes & Rogaczewska 2013). Tutkimustuloksena korostui nuorisoryhmän autonominen rooli ja merkitysten neuvottelu suhteessa perinteisiin ja aikuisiin. Samalla massatapahtumaan liittyi kuitenkin kaikkia yhdistävä kehys. Silti nuorten ryhmä oli se, joka loi heille tapahtuman tunnelman ja jaetut kokemukset. Monet tutkittavat nuoret olivat ensi tai toista kertaa nuorten yhteisössä juhlilla. He viettivät aikaa nuorten porukassa, nukkuivat siinä, tekivät vapaaehtoistyötä siinä, pitivät hauskaa siinä. Aiempi rippikoulukäynti esiintyi pääasiallisesti siirtymisenä nuorisoryhmään. Herättäjäjuhlien voi ajatella edustavan jatkumoa rippikoulukokemuksille, mutta itsenäisemmin motiivein. Tutkimuksen tuloksena herättäjäjuhlien todetaan onnistuneen rituaalin tavoin tuottamaan nuorille emotionaalista energiaa (Collins 2004), jonka ketju on saanut alkunsa rippikoulussa. ”Hattaraisen yhteisön” (wispy community: Fine & van den Scott 2011) tavoin yhteisön historiaan liittyvien aspektien lisäksi tapahtumalle asettuu hetkellisyyteen liittyviä odotuksia hauskuudesta, tarinoista, muistoista ja arjesta irrottautumisesta. Massatapahtuma myös mahdollisti intiimimpien ryhmien syntyminen. Tutkimusvuosi oli myös yhdistyksen nuorisotyön 40-vuotisjuhlavuosi. Tällä temalla oli varmasti vaikutuksensa siihen, että juhlien konsertit olivat suosittuja nuorten keskuudessa. He kokivat ne omakohtaisina.

Artikkeli III: Nissilä, Paula (2018) ‘Everyone who wants to, can be a Körtti’: How young people negotiate the religious space of a revivalist movement. *Culture and religion* 20(1), 104–123.

Artikkeli perustuu aiempien aineistojen lisäksi vuoden 2014 haastatteluihin sekä vuosien 2014 ja 2016 havainnointeihin. Artikkele tarkastelee Henri Lefebvren sosiaalisen tilan triadin kautta, miten körttinuoret konstruoivat körttiläisyyteen kuulumistaan. Ideana oli tavoittaa liberaalin liikkeen uskonnollinen olemus, joka yleisestikin pohjautuu rituaaleihin (herättäjäjuhliin, seuroihin, Siionin virsien veisaamiseen). Tutkimus osoittaa, miten körttiläisyys on nuorille sekä käsitteellistetyn, havaitun että eletyn ulottuvuuden yhteen kietova tila. Käsitteellisellä tasolla (*conceived space*) nuoret neuvottelivat körttiläisyyttä suhteessa luterilaisuuden perusnäkemysiin korostamalla

sitä, miten uskontoa tehdään suvaitsevaisuuden, epävarmuuden ja etsimisen kautta. Aineistossa ei tarkoituksellisesti kysytty uskon sisällöistä, mutta niitä tuli silti jonkin verran esiin suhteessa körttiyden määrittelyyn (kuten Jumalausko). Suhtautuminen oppeihin ja uskoon ei kuitenkaan määrittänyt kuulumista. Nuoret myös toivat ilmi omaa ei-uskonnollisuuttaan. Erottautumista oli toisaalta uskovaisiin, toisaalta tapakristittyihin. Kuuluminen körttiyhteisöön perustui jokaisen omaan tunteeseen. Julistaminen tai käännytys koettiin ei-toivottavana. Körtin määrittely oli nuorille hankalaa. Mukanaolo ei vaatinut pitäytymistä opeissa tai herännäisyyteen yleisesti liitettyissä ajatuksissa eikä edes körtiksi itsensä kokemista. Ryhmässä oli myös ateisti. Rajankäyntiä oli myös koskien buddhalaisuutta ja helluntailaisuutta. Tämä ilmentänee nykynuorten kiinnostusta henkisyys ja toisaalta varauksellisuutta karismaattisuutta kohtaan. Toisaalta erontekoa oli kirkkoon organisatorisena ideologisen tason ylläpitäjänä (Knott 2014, 50), vaikkakin julkisesti konsensus on kirjattu esimerkiksi Herättäjä-Yhdistyksen nuorisotyön kuvauksiin. Herännäisyys koettiin helposti lähestyttäväksi, demokraattiseksi ja vaivattomaksi. Tärkeää oli toiminta. Tapahtumalotutuvuudet korostuivat siinä, että yhdistyksen tarjoama toiminta, josta kattavimpana herättäjäjuhlat, irrotti nuoret arjesta. Näin oli myös maantieteellisesti. Herättäjäjuhlat tarjosivat kohokohdan. Toiminta koettiin intiimiksi, vaikka juhlilla oltiin massan keskellä. Toisaalta myös sekä osallistuminen että ei-osallistuminen koettiin helppona. Havaitun (*perceived*) ja eletyn (*lived*) sosiaalisen tilan ulottuvuudet kietoutuivat yhteen rituaaleissa ja niiden konteksteissa. Symbolisena yhteisöllisyyden merkinä seurat eivät olleet nuorille ensisijainen kiinnostuksen kohde. Silti juhlilla jaettiin yhteinen sosiaalinen tila ja symbolit, kuten Siionin virret. Nuoret kokivat myös veisaamisen läheisempänä kuin sukupolvien väliset seurat. Siionin virsien yhteisöllisyyteen liitettiin myös tietty erityisyys ja erottelevuus suhteessa liikkeen ulkopuolisiin. Fyysiset puitteet ja symbolit toimivat merkitysten neuvottelun kenttänä. Körttitraditiot jakautuivat yhtäältä kollektiivin traditioihin ja toisaalta nuorten omiin traditioihin, joita olivat esimerkiksi körttipastillien myynti ja koulumajoitus. Nuorten majoitus ja nuorten erillisohjelma vahvistivat nuorten ryhmän koheesiota. Passiivisuuden sijaan nuoret, sosiaalisen tilan asuttajat (Lefebvre: inhabitants), näyttäytyivät aktiivisina tilan luojina. Tapahtuman hetkellinen konteksti tuki syntynyttä solidaarisuuden, autonomian ja etsimisen uskonnollista tilaa. Artikkelin tuo keskusteluun myös notkean uskonnoksi edustajaksi tutkimuksessa todetun kveekariuden, jolla on keskusteluissa nähty olevan yhtäläisyyksiä herännäisyyteen.

5.2 Traditioiden ja tapahtuman leikkauspisteessä: tuloksia ja lisätuloksia

Tutkimuksen tulosten mukaan körttinuoret etsivät herättäjäjuhlilta yhteisöllisyyttä. Se ei kuitenkaan syntynyt ensi sijassa argumentoiduista hengellisistä lähtökohdista tai yhteisesti jaettuihin symboleihin liittyvistä rituaaleista. Se syntyi nuorten toiminnasta ja osallistumisesta nuorten ryhmään arjesta kohottavassa juhlaympäristössä. Tutkimuksen osoittamat festivaalipiirteet asettavat uskonnon harjoittamisen väljempään ja yksilölähtöisempiin kehyksiin. Näille nuorille, tässä herätysliikkeen tapahtumassa, nuorisolähtöiset rituaalit korostuivat oppeihin sitoutumisen merkityksen jäädessä vähäiseksi. Tämä tapahtuma oli heille nuorisojoukon toiminnallinen kokoontuminen etäällä arjesta ja osana uniikkia massatapahtumaa. Sellaisenaan tapahtuma on verrattavissa muihin nuorisotapahtumiin. Tapahtuman hetkellistä yhteisöllisyyttä vahvistettiin eronteolla suhteessa arjen sosiaalisiin rakenteisiin. Samalla nuoret kuitenkin osallistuivat jaettujen uskonnollisten symbolien ja sukupolvien, tietyn elämäntyylin, kehityksessä. Tässä luvussa käsitellään tuloksia sen kannalta, miten sukupolvien välinen kanssakäyminen ilmeni juhlilla, ja miten nuoret haastoivat ja vahvistivat körtti-identiteettiä.

Juhlien artikuloidut tavoitteet liittyivät nuorilla pääasiassa hetkeen, elämyksiin ja emootioihin. Tässä tutkimuksessa on etsitty vastausta siihen, mitä juhlat merkitsevät nuorille osallistujille. Myös artikuloidut juhlille tulon syyt olivat keskustelussa mukana. Haastateltavien enemmistö ilmoitti tärkeimmäksi juhlille tulosityksi sosiaaliset syyt. Vuoden 2013 herättäjäjuhlien haastattelut (n=23, haastateltavia 24) olivat enemmän kävijäkyselytyyppisiä, ja niissä 13 nuorta ilmoitti tärkeimmäksi syyksi kaverit, 3 uudet ihmiset, 2 ihmiset yleensä, 4 yhteisöllisyyden tai tunnelman ja 1 sukuperinteen (vastauksista valittu vain ensimmäisenä mainittu). Vain yksi mainitsi suoran uskonnollisuuden (Jumalan) tärkeimpänä. Vuoden 2014 teemahaastatteluista (n=11) kattavaa jakaumaa ei voi muodostaa, mutta niistä kuudesta, joilta tärkeintä asiaa kysyttiin suoraan, 5 mainitsi tärkeimpänä kaverit/i ihmiset ja 1 perinteen. Sosiaalisten näkökulmien painottuminen päti myös nuorten vapaisiin kirjoituksiin. 62 kertomuksesta kaksi nuorta mainitsi hengellisyyden tärkeänä, kolme seurapuheet ja yksi ehtoollisen. Tulos poikkeaa Salomäen (2010) laajasta, kaikenikäiset kattaneesta survey-tutkimuksesta, jossa, huolimatta myös sosiaalisten syiden näkyvyydestä, 69 % oli herättäjäjuhlilla niiden hengellisen annin takia. Vuoden 2009 herättäjäjuhlien kävijäkyselyssä tuolukema oli 34 %.

Tutkimukseni ei tuonut esille erityistä hengellisyden janoa tai transformaatiovai-
kutusta, vaikka körttinuoria voisi lähtökohtaisesti ajatella uskonnollisesti ”valikoitu-
neena” ryhmänä. Sen sijaan tässä tutkimuksessa vertailukohtana olleen World Youth
Dayn osallistujat olivat lähtökohtaisesti hengellisesti orientoituneita ja valikoituneesti
”eliittikatalisia”, ja he myös etsivät tapahtumasta uskon eläväksi tuleamista. WYD
vahvistikin jo ennestään selvää uskollista suuntautumista. (Singleton 2011.) Hengel-
linen ulottuvuus ei korostunut tässä tutkimuksessa. Tosin tutkimus ei sisältänyt juh-
lien jälkeistä seurantaa. Nuoret kuitenkin toivat esiin myös ei-uskonnollisuuttaan.
Kieltämällä jotain he kuitenkin ensisijaisesti loivat omaa uskontoaan (Day 2010, 25–
26). Seuraavassa jäsennetään edellä esiteltyjä artikkelien tuloksia sekä esitetään lisätu-
loksia tarkastelemalla nuorten juhlaosallistumista traditioiden, festivaalin ja merkitys-
resurssien kuluttamisen kautta. Lisätuloksia esittelemällä vastaan kysymykseen, mitä
traditioihin ja toisaalta festivaaliin liitetyillä merkityksillä tehtiin.

5.2.1 Traditiot sukupolvien neuvotteluareenana

Sukupolvien välinen polaaraisuus kuuluu nuoruuteen. Uskonnon on katsottu toimi-
van tässä sovittelyssä asemassa. (Riegel & Pasierbek 2009.) Tässä alaluvussa tar-
kastelen sitä, miten sukupolvien välinen kanssakäyminen ilmeni herättäjäjuhlilla.
Analysoitaessa nuoria herättäjäjuhlilla voi yhtyä Stuart Hallin (1999,11) näkemykseen
yksilön ja yhteisöllisen identiteetin suhteesta: ”Identiteetti muodostetaan siinä epä-
vakaassa pisteessä, missä ääneen lausumattomat subjektiviteettia koskevat tarinat ta-
paavat historian ja kulttuurin kertomukset”. Herättäjäjuhlillakin yksilöt neuvottelevat
niin yhteisön identiteettiä kuin identiteettiään suhteessa juhlien ulkopuoliseen elä-
mään. Nuorten yhteisöllisyys rakentuu herättäjäjuhlilla ensisijaisesti nuorten omassa
ryhmässä. Silti traditiot ja nuorten toiminta eivät tämän tutkimuksen perusteella na-
kertaneet toisiaan (ks. myös Best 2010: kveekarinuoret).

Jännitteitä sukupolvien välillä oli kuitenkin jossain määrin havaittavissa. Esimer-
kiksi körttinuoret ja liberaali eetoksensa oli vuoden 2016 juhlilla niin sanotun körtti-
kapinan aikaan vastavoimana osalle muita sukupolvia. Tuohon aikaan osa kõrteistä
oli pettynyttä liikkeen liberaaliin nykylinjaan. Körttikapina tähtäsi paluuseen juurille;
vaadittiin esimerkiksi Raamatun lukemisen sisällyttämistä seuroihin. Nuorisotyön
osalta kaivattiin uudelleenarviointia. Näitä näkemyksiä edustaneet tahot pyrkivät He-
rättäjä-Yhdistyksen hallitukseen herättäjäjuhlien vuosikokouksessa. Nuoret innostui-
vat äänestämään joukolla konservatiivisempaa linjaa toivovia vastaan. He kertoivat
myös neuvotelleensa ehdokkaista muun muassa sosiaalisessa mediassa. Äänestyksen

lopputulos oli, että nykyjohto piti luottamuksen ja ”kapina” tyrehtyi. Eräs nuori kuvasi äänestysmotiiviaan näin: ”Me ollaan kuitenkin tän yhtiön tulevaisuus sitten, että se on meidän asia jo vähän päättää, että keitä me halutaan tänne päättämään asioista, ja että ketkä on parhaita kattomaan, että asiat on hyvin nuorilla”.

Jännitteenä voisi ajatella myös nuorten kiinnostuksen puutteen juhlien pääohjelmaa – seuroja – kohtaan. Tällä voisi katsoa olevan merkitystä traditioiden säilymisessä. Yleisiä juhlatraditioita kohtaan ei kuitenkaan osoitettu myöskään erityisiä muuttamisen haluja. Siionin virsien suhteenkin tuli joitain mainintoja juuri popularisointia vastaan. Tässä mielessä nuoret olivat suhteellisen konservatiiveja. Siionien virsien laulu traditiona koettiin kuitenkin läheisemmäksi eritoten juhlien nuorten yöveisujen ja rippikoulumuistojen kautta. Toiset osallistuivat toki seuroihin juhlilla. Usein kuitenkin silloinkin kokemuksen eriävyys nuorten ja vanhempien ikäluokkien välillä, ja sen tiedostaminen, tulivat esiin. Nuoret myös kiinnittivät traditioiden säilymisen merkityksiä nuorten omaan toimintaan. Kuulin esimerkiksi purnausta siitä, miten pastillimyynteihin ilmoittautumista oli muutettu edellisestä vuodesta. Samoin jälkipalautetta saivat jonkin vuoden juhlat, jolloin ulos ei voinutkaan mennä yöllä, sillä sieltä ei päässyt takaisin sisään. Yöaikainen ulkona olo ja seikkailu oli siis muodostunut nuorten juhlien traditioksi.²² Tutkimukseni nuoret siis muokkasivat traditioita, mutta myös ylläpitivät niitä.

Sukupolvien välinen kanssakäyminen juhlilla ei ollut yleistä nuorille. Jotkut tosin pohtivat kysyttäessä, että miksei se olisi ihan mukavaakin. Vanhemmista juhlavieraista puhuttaessa aineistossa esiintyi ikäkategoriatyypinä mummo, toisinaan myös körttimummo. Kanssakäyminen vanhemman sukupolven kanssa koettiin tietyllä tapaa myös nostalgisena. Tapahtuman hetkellisyys ja sen aiemmin esitelty arjen sosiaalisista rakenteista irrottava luonne (Turner) tulee esiin haastatteluteksteissä, jossa haastateltava kertoo sukupolvien kanssakäymisestä juhlilla (kursiivit tutkijan).

Mut jotain semmosii tyyliin niinku... *leikkisti nuoria*, ett ne ei oo vielä ihan mummoja, niin semmosten kanssa [ei] vielä tuu niinku juteltu, ett’... ne on vaan, on täällä vaan. Mut sit jotkut noi niinku vanhemmat, niinku *ihan oikeesti vanhat ihmiset*, tulee vaan jutteleen, sit niitten kaa on ihan kiva jutella. Sit se on mun mielestä kans kiva, ett’ täällä tulee semmoset... Ne tulee vaan jutteleen, ja sit se on kiva jutella. Koska *ei normaalissa elämässä* niinku, normaali elämä (naurahtaa), kadulla vaan tuu kukaan jutteleen mulle, ett’ Hei, että tiesiksä ett’ näin ja näin ja näin. Ja sit se on kiva ett’ täällä käy niin, ja on kiva kuunnella ja kertoo juttuja. (Haastattelu, 2014, tyttö, 16 v)

Subjektiviisen arjen ja ympäröivän maailman rakenteet siis määrittävät suhtautumista traditioihin ja muihin sukupolviin juhlilla. Haastatteluote kertoo tapahtumasta

²² Ks. myös Lourdesin nuorten pyhiinvaeltajien yöelämä: Harris 2010, 147.

communitasina ja sen liminaalisuudesta suhteessa arjen rakenteisiin, kuten ikäluokkiin. Otteessa voisi tulkita näkyvän myös etäisyyden ottamisen omien vanhempien ikäluokkaan (*leikisti nuoret*).

Aineistoni sekä nuorten ja aikuisten kanssa käymieni vapaamuotoisten keskustelujen perusteella sukupolvien välillä herättäjäjuhlilla ilmeni myös rauhanomaista riskiä vastuukysymyksissä. Nuorisotyön aikuiset nähtiin usein ohjeiden antajina ja samalla tuttavallisina aikuisina. Toisaalta riitti, että he olivat taustalla läsnä. Liikkeen nuorisotyö tiivistyi nuorten puheissa kahteen nuorisosihteeriin. Nuorisomajoitus taas pyöri paikallisten vapaaehtoisten tai seurakunnan työn kautta mukana olevien aikuisten ja vanhempien nuorten voimin. Tulkitsisin keskustelujen perusteella, että nuorten toiminta koettiin myös huolta herättäväksi ja vaativaksi. Tähän viittasi esimerkiksi vuonna 2016 Vantaalla se, että nuortenmajoitukseen oli vaikea saada valvojia. Heidä ilmoitettiin myös Facebookissa. Vantaan herättäjäjuhlille oli myös palkattu muutama nuorisotyöntekijä majoitukseen ”sillanrakentajan” rooliin. Vuoden 2015 Sotkamon juhlien (joissa en ollut läsnä) tiukemmista yösäännöistä kuulin muutamiakin kriittisiä jälkipuheita nuorilta. Lapualla keskusteluissa nousi esiin myös se, että nuorille oli syytä olla ohjelmaa vapaan hengailun lisäksi, jotta he eivät lähde kaupungille tai baareihin. Luonnollisesti sukupolvien väliseen kanssakäymiseen liittyi aikuisten vastuu- asema. Nuorisomajoitus on ympärivuorokautisesti valvottua. Vantaan kaltaisessa urbaanissa ympäristössä havainnoin sen olleen vielä muita tutkimusvuosia tarkempaa. Seuraavat kenttämuistutpanoni kertovat yhtäältä nuoruuteen liittyvästä rajojen kokeilusta, jota tapahtui tässäkin ympäristössä, ja toisaalta valvojan maltillisesta suhtautumisesta:

Nuorten yökahvila oli klo 22.30 – 01.00. Menin hieman ennen klo 23 paikalle. Särre (rap-artisti) aloitti silloin. Kun tulin paikalle, joillain nuorilla näytti olevan gorillapuku ja possupuku. Kuulin myöhemmin, että ne oli varastettu lukollisesta kaapista, ja kuuluivat koululle. Ne oli palautettu käskystä paikalleen. Samoin näin jollain pumpatun nuken, jolla oli penis. Mainitsin nuorelle naisvalvojalle asiasta, ja hänkin hymyili, että Joo, oli huomannut. (kenttäpäiväkirja, 8.7.2016, Vantaa)

Talkootöiden jakautuminen selkeästi nuorten talkoisiin ja aikuisten talkoisiin kuului joissain nuorten haastatteluissa. Eräs tyttö toivoi enemmän mahdollisuuksia osallistua aikuisten talkoisiin. Toisaalta eriytyminen näkyi niinkin päin, että aikuisten talkoita ei liitetty nuorisotyöhön eikä täten merkitykselliseksi. Eräs poika kertoi hieman närkästyneenä, miten heidät oli ilman etukäteistietoa rekrytoitu useamman tunnin ajaksi vesipullojen myyntiin, joka ei kuulunut nuortentalkoiden töihin.

Nuorten talkootyön myyntiartikkelina körttipastillit toimivat emootioita herättävänä ja sukupolvia yhdistävänä symbolina. Niiden myynti fyysisenä läheisyytenä ja vuorovaikutuksena sukupolvien kesken tuotti emotionaalista energiaa (Collins). Myös kollektiivin fokus oli tuolloin jaettu. Nuoret myös kehittivät pastillienmyyntilauluja ja esittivät niitä juhla-alueella (Kuva 6). Tämä myyntilaulujen esittäminen ei näyttänyt häiritsevän muita juhlavieraita. Nuorten äänekkäitä myyntilauluja seurattiin vuorostaan kuin ”nähtävyytenä”.



Kuva 6. Nuorten pastillilaulu koreografoineen ja yleisöineen Vantaalla 2016.

Eräs haastateltava mainitsikin sukupolvien välisen kanssakäymisen toteutuvan lähinnä siten, että nuoret myyvät körttipastilleja vanhemmille ihmisille (Kuvat 7 ja 8). Samoin eräs haastateltava kuvasi pastillien yhteisöllistä ulottuvuutta näin: ”Yhtenäisyyden fiilis, mikä siinä tulee kun tietää että ... jos vaikka sanoo körttipastilli, niin kaikki rupee hymyilemään, eikä rupee kyselemään, että mikä se on. Sillee ett’ se on joku paikka, mihin kuuluu, ihan selvästi.” Laulujen sanat kulkivat osaltaan nuorten ryhmässä perinteenä aiemmilta juhlaikävijöiltä eli vanhemmilta nuorilta nuoremmille.



Kuvat 7 ja 8. Sukupolvien välistä kanssakäymistä körttipastillien äärellä.



Nuorten ”omasta maailmasta” juhlilla kertoo se, että kysyessäni haastatteluissa sukupolvien ja ikäluokkien välisestä kanssakäymisestä useampi nuori alkoi puhua körttinuorten sisäisistä vuosikerroista (kuten syntymävuosien mukaan yksiksit, ysiysit). Tässä voi tietysti vaikuttaa käsitteiden – sukupolvi, ikäluokka – epämääräisyys. Tulkitseen kuitenkin tämän kertovan identifioitumisesta nuorten juhlayhteisöön

ja sen sisäisestä ryhmäytymisestä, jonka pohjalla ovat pitkälti ikäluokittain jakautuneet kokemukset rippikoulusta. Itse käytin lähinnä Mannheimin (1923) historiallista, osallistumisen sukupolvea, kun nuoret taas lähestyivät asiaa enemmän kohorttina, konkreettisenä ryhmänä (ks. myös Day 2013b). Tämä kertoo omakohtaisten ryhmässä jaettujen kokemusten merkityksestä identiteetille. Eri ikävuosille oli nuorillakin silti eri statukset, kuten ”pikkuset”. Juhlat mahdollistivat pikkusten ja isosten kanssakäymisen. Eräs nuori kommentoikin haastattelussa, että koska he tapaavat muiden nuorten kanssa niin harvoin ja lyhyen aikaa juhlilla, he ovat kuin ”yksi iso perhe”, eikä ehdi tulla ”niitä kamalia perheriitoja”, kun on vain se yksi hetki. Eräs haastateltava puhui kuitenkin myös pikkusten ”lurahtaneesta” asenteesta talkootyöhön. Nuorten ryhmän sisäisen dynamiikan suhteen pohdin myös valvomisen normatiivisuutta ja sen sitovuutta. Jotkut kertoivat siitä, miten esimerkiksi nukkumaanmenosta voi tulla syyllinen tai ryhmäkokemuksista ulkopuolelle jäämisen olo. Nuori, joka edusti korkeampaa ikää, piti nuorempia valmiimpina valvomaan.

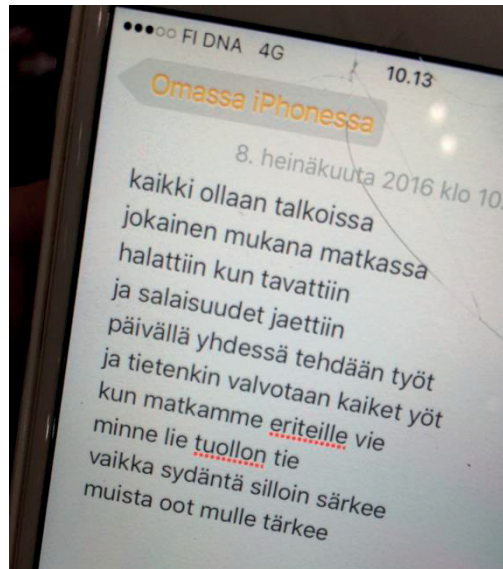
Vasta-argumenttina tutkimukselleni voisi esittää sen, että nuoret ovat hengellisillä kesäjuhlilla, koska heidän sukunsa on, ja on aina ollut, siellä (sukutraditio). Tätä väitettä voisi tukea Salomäen (2010, 246) tutkimuksen tulos, jonka mukaan kaikenikäisistä herättäjäjuhlaikäijöistä todella noin kahdella kolmesta oli lapsuudenkodissa herännäisyyden vaikutusta. Myös kävijäkyselyn 2009 mukaan 67 % kävijöistä tiesi paljon herännäisyydestä. Tutkimieni nuorten joukossa oli kuitenkin myös monia sellaisia, jotka olivat löytäneet juhlille vasta liikkeen rippileirin ja ystävien kautta. 34 haastatellusta puolet sanoi tulleen juhlille ensimmäistä kertaa vasta yhdistyksen rippikoulun jälkeen eli heillä ei ollut aiempaa perhetraditiota juhlilla käymiseen. Silti he nyt olivat osa körttinuoriksi miellettyä nuorisoryhmää. Nuorisoryhmä oli siis saanut heidät juhlille. Nuorten körttitaustan esiin saaminen taas oli haastavampaa. Haastatellut nuoret saattoivat sanoa, että heillä ei ole körttitaustaa, ja sitten kuitenkin ilmeni, että esimerkiksi sisarus tai serkku oli käynyt rippikoulun ensin tai tädillä oli yhteyksiä. Vastausesimerkistä kysymykseeni ”*Onks sulla perheessä tai suvussa körttejä?*” käy tämä: ”No ei varsinaisesti. Tai että mulla on niinku... Mun kaikki veljet on käynyt Aholansaaren ripoirin, tai mulla on kolme veljeä. Mutta sitten mun vanhemmat ei oo niinku mitenkään...eikä kyllä, noi on kaikki niin vanhoja, ettei nekään pyöri täällä enää niin... mä oon nyt tässä lähinnä tää ainoa”. Vastauksessa korostuu myös rituaaleihin osallistumisen merkitys körttiydelle. Karkeasti jaoteltuna haastatelluista noin kahdella kolmesta oli jotain taustakytköksiä herännäisyyteen. Kiinnostavaa on se, että siitä kolmanneksesta, jolla ei ollut, enemmistön sisarukset, eli lähimpänä omaa viiteryhmää olevat, olivat kuitenkin käyneet Aholansaaren rippileirin ja/tai olleet juhlilla. Edellä esitellyn pohjalta tulkitsen, että nuoret halusivat korostaa taustan vaikutuksen

sijaan nimenomaan omaa subjektia ja viiteryhmäänsä. Uskonnollisen kasvatuksen heiketessä taustan vaikutus sinänsä saattaa entisestään hiipua (esim. Niemelä 2011). Useimmiten silloinkin, kun perheessä oli ollut tapana käydä juhlilla, juhlaosallistuminen nuorten ryhmässä erotettiin siitä subjektiivisena kokemuksena. Nuorten communitysissa nuoret olivat kuin noviiseja (Turner). Näin saattoi olla, vaikka takana olisi ollut moniakkin juhlia perheen kanssa. Eräs haastateltava kuvasi asiaa näin: ”Onhan se nyt ihan erilaista. Ku perheen kans oli niin piti käydä seurois ja kulkee niitten kans ja ei oikein ollu vapaa-aikaa.” Tässä näkyy myös traditioiden velvoittavuus suhteessa omaan viihtymiseen ja toimijuuteen.

Tämän tutkimuksen tavoitteena oli keskittyä nuorten toimijuuteen eli heidän juhliin, toimintaan ja rituaaleihin liittämiinsä merkityksiin elettyä uskontona (ks. luku Nuorten uskonto ja toimijuus). Samaan aikaan nuorisoryhmään osallistuminen ei kuitenkaan ajanjaksona ole noin neljää vuotta pidempi. Tällä jaksolla ja körttinuorten toimijuudella on merkityksensä niin nuorille kuin yhteisöllekin. Aiemmin on argumentoitu, että Y-sukupolven edustajat perustavat jäsenyytensä oman subjektiivisen arvomaailmansa toteutumiseen kirkossa, ja että yhteisölliset syyt eivät riitä pitämään heitä kirkon piirissä (Niemelä 2015). Tähän oma tutkimukseni tuo tietyn särön. Z-sukupolvea edustavia körttinuoria pitää herännäisyydessä juuri yhteisö, jonka liberaali kehys on yhteisön ja alayhteisön koheesiolle suotuisa.

5.2.2 Festivaali neuvotteluareenana

Tämän tutkimuksen perusteella nuorten herättäjäjuhlia voi ajatella tapahtumatyyppinä festivaalina. Ne ovat arjesta irrottavaa yhteistä juhlimista ja jaettu erityinen hetki. Nuoruusiän ajanjakson intensiivisyydestä ja sosiaalisen kehyksen merkityksestä käy esimerkkinä kahden tutkittavani minulle esittämä herättäjäjuhlaräppi (Kuva 9).



Kuva 9. Kahden nuoren naisen juhlaräppi.

”Herättäjäfestivaaleilla” oleminen ei ole kuitenkaan vain spehtaakkeli tai viihdettä, vaan Getzin tapahtumakokemusluokittelussa (2012, 194) herättäjäjuhlat edustivat nuorille tapahtuman yhteisluomista (*co-creation*).²³ Kokemus oli esimerkiksi seurojen suhteen myös virallisesta, suunnitellusta ohjelmasta vapauttava tapahtumakokemus (*liberating experiences*). Juhlilla toisaalta nautittiin ”vihteestä” eli tässä tapauksessa hyvin vähän vuosittain muuttuvista perinteistä. Toisaalta virallisista traditioista myös vapauduttiin oman pienryhmän autonomian kautta ja ylläpitämällä sen perinteitä. Samoin esimerkiksi körttipastillien myynti edusti nuorisojoukon yhdessäoloa ja hauskanpitoakin, mutta samalla talkootyö sitoi nuoret kollektiivin traditioihin. Lisäksi uskonnollista symboliikkaa kantavat traditiot, lähinnä seurakunnat ja Siionin virret, ovat läsnä herättäjäjuhlilla myös nuorille, vaikka seuraosallistuminen ei tutkimukseni mukaan ollutkaan aktiivista. Talkootyökin on ”seurapuheenpituisten” körttipastillien myyntiä. Juhlien yleiseen ohjelmaan osallistuminen oli kuitenkin jokaisen valinnan varassa. Sen sijaan nuoret saattoivat esimerkiksi hengaillessa koulumajoituksessa tai järjestää omatoimisen pesäpallo-ottelun (kenttäpäiväkirja 2016). Herättäjäjuhlien kohdalla voisi ajatella, että kokemusten merkityksiä voidaan edistää tai välittää (körttiläisyys), mutta loppujen lopuksi osallistujat luovat merkitykset (körttinuoret). Kokemusten merkitykset ovat siis joustavia (Getz 2012, 194).

²³ Myös katselijan ja toimijan roolien on katsottu sekoittuvan nykytapahtumissa (ks. esim. Richards & de Brito 2013, 223).

Nuorten puheissa kuuluivat myös pastillimyyntiin liitetyt maalliset merkitykset. Myynti nähtiin niin hauskuutena, työntekemisenä kuin joidenkin puheissa myyntityön opiskelunakin. Etiketityksen käytännön ”maallinen” merkitys (majoitus maksaa ilman sitä) on esillä seuraavissa kenttämuistiinpanoissa:

Kuljeskelin ympäriinsä, juttelin aikuisten ja nuorten kanssa, esim. Jaskan (nimi muutettu), jonka tehtävä oli vahtia, että jokainen merkkää vain itsensä etiketitysilmoittautumislistaan. Jännä, että se oli jonkun nuoren tehtävä vahtia. Huijaamista tässä? Jotta saa ilmaisen majoituksen? (2016)

Kävin moikkaamassa myös sisälle vetäytynyttä, hieman hidastahtisempaa joukkuetta, jossa oli pari tyyppiä ”paikkakunta-poistettu” ja sitten esim. ”paikkakunta-poistettu”, riparituttuja, väsyneitä, eivät olleet nukkuneet. Kyselin, mitä olivat tehneet eilen, jos väsyttää. ”Ajettiin rinkiä mopoautolla”. He eivät olleet menossa myymään pastilleja, joka siis oli varsinaisen majoituksen takaavan etityksen ohella vapaaehtoista. Tämä porukka kuulemma etiketitti, jotta sai majoituksen. (2014)

Etiketitystalkoot edustivat siis kisaa ja leikkiä, mutta samalla työtä, josta palkkana on majoitus. Se taas piti sisällään hauskaa yhteiseloä, leiritunnelmaa ja sallittua valvomista. Myös myyntityö sisälsi hengailua kavereiden kanssa.

Körttinuorten kokemukset olivat aistivaikutteisia ja emotionaalisia. Monet asiat, kuten nukkuminen luokkamajoituksessa tai körttipastillien etiketitys, tapahtuivat läheisyydessä muiden nuorten kanssa ja synnyttivät näin emotionaalista energiaa (Collins). Yhdessä valvominen ja ”nuokkuminen” lisäsivät fyysistä intensiteettiä. Eräät nuoret kertoivat minulle toistensa rentouttavasta ”hipsuttelusta”. Nukkujia oli myös majoitustiloissa loppuun asti eli siihen, kun lainapatjojen täytyi olla palautettuna kassassa, ja niiden siirto seuraavalle juhlapaikkakunnalle alkoi. Vuorovaikutuksen onnistumisen elementtinä oli siis osallistujien fyysinen läheisyys (Collins 2004). Nuoret myivät körttipastilleja, etiketitivät niitä, nukkuivat ja lauloivat Siionin virsiä yöveisuissa toistensa välittömässä läheisyydessä ja pienemmässä ryhmässä juhlaväen keskuudessa (ks. myös Tavory & Goodman 2009, 274; religious crowd: Baraniecka-Olszewska 2014). Vaikka Getz liittää ”aistien turruttamisen” tapahtumavihteeseen eli passiivisimpaan kokemusten tasoon, sen voi mielestäni liittää aktiivisempaan muihinkin tapahtumakokemisen tasoihin. Esimerkiksi körttipastillien myynti kesäkuumalla juhlakentällä on myös työtä, johon yhdistyy väsymys tukenaan valvottujen öiden vaikutus fysiikkaan. Syntynyt olotila lienee jotain Durkheimin kollektiivisen kuplinnan (*collective effervescence*) ja aistien turruttamisen välillä.

Herättäjäjuhlilla kerättiin emotionaalisia huippukokemuksia (Bauman: *sensation gatherers, peak experiences*). Herättäjäjuhlien odotuksiin ja vaikutusten arviointiin liittyi

jännitystä, jälleennäkemisen riemua ja eroamisen haikeutta. Juna-aseamalla näkyi ter-
vetulohalauksia, ja matka talkooilmoittautumiseen tai majoitukseen taitettiin yhdessä.
Talkooilmoittautuminen nuorisotyön kojulla oli paikka, jossa halattiin tuttavien ja
iloittiin äänekkäästikin. Pitkäaikainen nuorisovalvoja kutsui myös viimeisen yön
nuorten aktiivisuutta ”puljaamiseksi”, jolla nuoret koittivat välttää eron hetkeä.
Nuortenmajoitukseen liitettiin aineistossani rentous ja vapaus. Valvomisen herättä-
jäjuhlilla esiintyi normin asemassa. Ei ollut tavatonta, että nukkumaan käytiin aa-
mulla. Nuoret saivat yöaikaan seikkailla ulkona ympäristössä ja tulla sisälle 24 t/vrk
valvottuun nuortenmajoitukseen milloin halusivat. Vantaalla 2016 eräät nuoret ker-
toivat yöllisistä ostoskärkyjen ”lainaamisesta”, erään paikallisen pojan majoitustiloissa
hengailusta ja nuoriin liittymättömästä poliisioperaatiosta majoitustilan ympäristössä.
Vantaalla täytyi myös olla majoitusranneke sisään päästäkseen. Yökahvilan ja nuorten
yömessujen asema tuntui olevan vakaa vuodesta toiseen, kun taas esimerkiksi kon-
sertit kiinnostivat enimmäkseen silloin, kun ne olivat teemaltaan täsmällisesti nuorille
suunnattuja.

Herättäjäjuhlat edustivat nuorille irtautumista arjen elämästä ja sen sosiaalisista
suhteista. Riis ja Woodhead (2010, 115) toteavatkin, että uskonnollinen kehys voi
mahdollistaa sellaiset emootiot, joille ei ole tilaa arkipäivän elämässä. Toisaalta emo-
tionaalisen regüimin eliitit tai päättäjät eivät välttämättä onnistu herättämään yksi-
löissä juuri agendalla olevia emootioita. Tässä tullaan myös festivaalitematiikan kat-
selijan ja osallistujan -käsitteisiin. Liian moni spontaani, emotionaalinen reaktio voi
myös hajottaa yhteisöä. (Emt., 110, 125.) Tällöin yhteisö ei jaa yhteistä fokusta. Osal-
listujien on tiedostettava toimivansa saman päämäärän eteen emotionaalisen ener-
gian ylläpitämisessä (Collins 2004; Baraniecka-Olszewska 2014). Herättäjäjuhlilla tätä
saman päämäärän tiedostamista tukivat niin talkootyö kuin yhteinen symbolinen ympä-
ristö. Riisin ja Woodheadin mukaan emotionaalisisessa regüimissä tasapaino on en-
nemminkin poikkeus kuin sääntö. Seurat eivät herättäneet nuorissa samanlaista tun-
nekytköstä kuin kenties vanhemmissa sukupolvissa. Näin ei ollut ainakaan siinä mää-
rin, että nuoret olisivat päätyneet seurapenkkiin montaakaan kertaa juhlien aikana.
Kuitenkin tilaisuudessa (nuorten yöveisuut), jossa oli läsnä lähinnä nuoria ja ryhmä
oli pienempi ja fyysisesti läheinen, Siionin virsiä laulettiin, ja tilaisuus oli suosittu.
Toisin sanoen Riisin ja Woodheadin varoittama liika spontaanius ei päde nuorten
ryhmän toimintaan ja vapaaseen hengailuun, vaikka tiettyä nuorten ryhmän voimaant-
umista ja sukupolvien vastakkainasettelua oli havaittavissa.

Notkean uskonnon tulevaisuuden yhteisöistä (Bauman, de Groot) herännäisyy-
den ja herättäjäjuhlien voi nähdä edustavan nuorille useampia ulottuvuuksia. Nuoret

osaltaan jättävät takkinsa naulakkoon irrottautuaakseen arjesta tapahtuman intensiivisessä toiminnassa. He hakevat juhlista tiivistynyttä 24/7 yhteisöllisyyttä. Öiden karnevalistisuus tuottaa koheesiota, josta voi nukkumalla jäädä jopa osattomaksi. Toisaalta tapahtuman liminoidi (Turner) luonne ei kokonaan irrota arjesta. Arjen fasilitteetit seurasivat juhlille. Kotiinpaluuseen liitettiin myös rauhoittuminen ja univelan kuittaaminen, mikä viittaa herättäjäjuhlien ajanvietteellisen puolen korostumiseen. Elämä sosiaalisine kuvioineen odottaa samanlaisena nuorten ryhmään tehdyn ”pyhiinvaelluksen” jälkeen. Tämä herättäjäjuhlien liminoidi luonne tulee ytimekkäästi esille erään haastattelemani nuoren toteamuksessa (kursiivit tutkijan):

No, ehkä toi sana herättäjäjuhlat on vähän sellanen pelottavan kuuloinen, että täällä istuttas tuolla mummojen keskellä, laulettas virsiä. Että ei se kyllä ikinä oo mulle merkannu mitää sellasta, ehkä silloin ihan pienenä. Mutta nyt tää on ainakin tosiaan sitä vapaata olemista vaan, *kaikki on tehty aika helpoksi meille*.

Herättäjäjuhlat ovat myös esteettinen hetken yhteisö (de Groot). Turner puhuu liminaalisuuden hetkellisestä autonomiasta (*temporary autonomy*) (ks. myös Burning man: Gilmore 2006). Jos tarkastelemme herättäjäjuhlia ja Burning Man -festivaalia konkreettisella tapahtumatasolla, ne ovat samantapaiset siinä mielessä, että ne rakennetaan vapaaehtoisvoimin, ja juhlimisen jälkeen jäljet katoavat nopeasti. Nevadan autiomaassa festivaalin päätösviikonloppuna palavat speaktaakkeleina ensin massiivinen puuveistos, the Burning Man, ja sitten hiljaisuuden ja surun tempelit (Gilmore 2010, 68–102). Herättäjäjuhlilla lähetystyötä symboloiva herännäisjohtaja Malmbergin lipas luovutetaan ennen sunnuntain päätösseuroja seuraavalle pitopaikkakunnalle. Päätösseurojen lopuksi seuraväki tarttuu tradition mukaisesti penkkeihin ja kantaa ne yhdessä letkoina sivuun odottamaan poiskuljetusta (Kuva 10). Nuorten majoituksessa kaiuttimet ilmoittivat hoputtaen patjojen keräämisestä (Kuva 11). Ne lähtivät saman tien rekoilla seuraavalle juhlapaikkakunnalle. Myös nuorten körttipas-tillien myyntivelvollisuudet päättyivät.



Kuva 10. Päätösseurojen kollektiivinen penkkienkanto.



Kuva 11. Nuorten patjapinot päätöspäivänä.

Myös tapahtuman uutuusarvo häipyy ajan myötä. Burning Manin transformatiivisuuteen liittyen Gilmore (2006) toteaa, että ”elämän- ja perspektiivin muutoksen kokemuksesta ei voi tuottaa uudestaan loputtomiin”. Herättäjäjuhlilla saman voi nähdä körttinuorissa, nuoruuden liminaalisesta tilasta juhlilla edetään aikuisuuteen, eikä sa-

maa nuorisoryhmää enää ole. Tulevaisuudesta he ajattelivatkin useimmiten, että mahdollisuuksien mukaan käyvät juhlilla, ja se mitä siellä sitten tehdään on luultavimmin seurapenkissä istumista. Vaikka nuorisoryhmässä otettiin etäisyyttä, aikuinen juhla-kävijäys nähtiin siis kuitenkin perinteiden mukaisena.

Tutkimukseni osoittaa, että herättäjäjuhlat eivät edusta nuorille passiivista, yksisuuntaista speaktaakkelia, jonka äärelle Baumanin hetkellinen naulakkoyhteisö koontuu. Vaikka nuoret tiedostavat myös tietyt herännäisyyden ”kuvat” (kuten nöyryys tai seurojen keskeisyys), he eivät vain passiivisesti katso niitä (ks. Debord 2005), vaan toimivat juhlilla nuorten ryhmän lähtökohdista käsin omaa todellisuuttaan luoden. Nuoret neuvottelevat juhlien merkityksestä suhteessa traditioihin ja uskontoon. Samoin nuoret pitivät yhteyttä myös juhlien ulkopuolella ja tapasivat muissa pienemmissä tapahtumissa. Naulakkoyhteisö pienemmässä mittakaavassa aktivoituu uudelleen. Tämä luo tietyn jatkuvuuden yhteisölle, vaikka se ei olekaan, esimerkiksi alue-toiminnassa, samanlainen kuin juhlilla. Körttiläisyyden voisi yleisesti nähdä latenttina yhteisönä, joka aktivoituu hetkien kollektiivisissa, yhdistävissä rituaaleissa. Herättäjäjuhlat ovat nuorille kuitenkin myös ”hattarayhteisö”. Ne ovat ajallisesti ja paikallisesti rajattu mikroympäristö, joka on myös identiteetin rakentajana ohimenevä. Körtti-identiteetti aktivoituu tarvittaessa toiminnan näyttämöksi. Tärkeää on hauskuus, jonka jakaminen luo solidaarisuutta. Pääasia on viihtyminen ja yhteisten tarinoiden luominen sekä irtautuminen arjesta ja sen identiteetistä. (Fine & Van Scott 2011.) Soile Veijola (2005, 104) käyttää käsitettä *turistien yhteisö* luonnehtimaan herättäjäjuhliinkin sopien silloittavaa yhteisöä, jossa ”olla yhtenä hetkenä seurallisia, toisena yhteisöllisiä ja kolmantena poissa” ja johon ei liity pakkoa eikä ponnistelua (vrt. liminoidi). Nuorten herännäisyyteen liittämät liberaalius, suvaitsevaisuus ja tasavertaisuus nostavat puolestaan esiin de Grootin notkean kirkon tasavertaisten ja yksilön oikeuksien ideaaliset yhteisöulottuvuudet.

Tutkimuksen mukaan herättäjäjuhlat edustavat nuorille enemmän liminoidia kuin varsinaista liminaalia tapahtumaa. Jaottelu ei silti ole yhteisön sitovuuden suhteen selväpiirteinen. Myös kollektiivin merkitys näkyi. Tapahtumaan liittyi joka tapauksessa nuorten osalta liminaalisen siirtymäriitin ulottuvuuksia. Körttinuorten toiminnalla on samankaltaisuutta sen liminoidisuuden kanssa, jonka Selänniemi (1999) on liittänyt etelänmatkoihin, joissa sosiaalisia suhteita luodaan ilman velvoitteita. Myös herättäjäjuhlilla uusiin nuoriin tutustumisen todettiin olevan helppoa. Usein juhlille tultiin heti rippileirin jäätyä taakse ja myös vastaavanlaisia kokemuksia aiemman ryhmän kanssa odotettiin. Herättäjäjuhlat massatapahtumana ja omine aktiviteetteineen olivat kuitenkin uniikki erityistapahtuma. Eräs nuori kuvaili osallistumisen help-

poutta näin: ”Tää, niinku, massatapahtuma, tää ehkä tekee sen kynnyksen lähteä mukaan vielä pienemmäksi, mitä se on muuten”. Eroa Selänniemen turisteihin on siinä, että monet körttinuoret ovat tekemisissä ainakin sosiaalisen median välityksellä ja seuraavan sopivan tapahtuman, notkean uskonnon kaltaisen ”verkostojen solmukohdan”, muodossa. Selänniemen (1999, 281) etelänturisteihin liittyvä toteamus ”tärkeämpää kuin kohde on olotila, johon matkataan” sopii myös körttinuoriin. Yhtä lailla kuin Selänniemi näkee ”etelän” spatiaalisesti rajaamattomana, herättäjäjuhlien joka vuosi vaihtuva pitopaikkakunta irrottaa tapahtuman paikasta. Samoin se, että nuoria ei häirinyt juhlapaikan fyysinen kaukaisuus, ja että kirkon toiminta koettiin ”liian lähellä olevaksi” kertonevat siitä, että Selänniemen mainitsema ”häiritsevä rajankäynti arjen ja loman välillä” pysyisi minimissä (emt., 283). ”Loman” toivotaan irrottavan arjesta. Lisäksi vaikka körttinuoret eivät artikuloineet uskontoa pääasiallisena syynä osallistua ja myös puolustivat ei-uskonnollisuuttaan, uskonnolliset tapahtumat mahdollistavat kuitenkin kosketuksen ”toiseuteen” (Russell 1999; siteerattu Norman & Johnson 2011, 382; MacLeod 2006, 229). Erilaisuus kuului myös erään nuoren kuvauksessa herättäjäjuhlista fraasilla ”harmoniaa, syödään lettuja”, jolla hän teki eroa muiden festareiden villiin menoon ja humalahakuisuuteen.

5.2.3 Uskonnot resurssina

Kuluttaminen uskonnon kontekstissa ei liity niinkään siihen, että itseen keskittyen ja muut unohtaen kulutettaisiin kuluttamisen takia. Se liittyy enemmänkin siihen, että yksilö odottaa uskonnolta samanlaisia mahdollisuuksia ja kiinnittymisen kohtia kuin muualla yhteiskunnassa toimiessaan. Uskonnon ja kulutuksen suhdetta tarkastelleet Gauthier, Woodhead ja Martikainen (2013, 18) argumentoivatkin tämän ajan identiteetin rakentamisen hengessä, että ”konsumerismi liittyy identifikaatioon, ei tyytyväisyyteen”. Tärkeintä on identiteettityö. Tutkimuksessani perinteinen herätysliikkeen uskonnon harjoittaminen on liittynyt festivaalimaisuuteen, ja juuri tämän voi nähdä uskonnon elämisenä kuluttamisen nykyajassa. Tutkimuksessani olen käsitellyt myös uskonnollisen tilan tematiikan näkökulmasta nuorten ajatuksia herännäisyydestä suhteessa kirkon toimintaan. Molemmat olivat monelle nuorelle tuttuja toimintakenttiä. Herännäisyyden toiminta koettiin sosiaalisemmaksi ja intiimimmäksi jopa herättäjäjuhlien kaltaisessa massatapahtumassa. Osansa tässä oli juhlien arjesta irrottavalla etäisyydellä, joka tukee ryhmän koheesiota. Osallistumisen tai osallistumattomuuden valinta koettiin körttitoiminnassa helpoksi. Nuorisotyöntekijät olivat hahmoina tuttuja ja turvallisia. Kirkon toiminta myös edusti enemmän hierarkiaa ja ei-jatkuvuutta

(ks. kveekarit: Nynäs et al. 2015). Näin oli, vaikka nuoret myös tiedostivat körtti-
nuorten toiminnan liittymisen vain tiettyyn ikävaiheeseen. Nuorten näkemyksissä voi
nähdä notkean kirkon suhteiden ja vuorovaikutuksen verkostojen vertautumista kiin-
teään kirkkoon (Ward 2002, Taira 2006). Eräs nuori kuvasi eroa näin:

Tää on musta enemmän sellasta tekemistä. Ja sellasta niinku... Paljon... Emmä tiä,
tää on paljon semmosta sosiaalisempaa, että kun mejjän kotiseurakunnan tapahtu-
missa aina yks ihminen puhuu ja loput istuu ja puolet nukkuu. Ja täällä kaikki on sillee
Höö, hölpöti, ja... Puhutaan ja ollaan yhteyksissä.

Notkeassa kirkossa festivaaleilla ja myös musiikilla on katsottu olevan keskeinen
merkitys (Ward 2002). Siionin virsien veisaamisen lisäksi musiikki tuli esille nuorten
herättäjäjuhlilla muun muassa yökahvilaan vakiintuneesti kuuluvan open stagen ti-
moilta.

Pohdittaessa yleisesti tämän ajan uskontoa instituutiona on myös relevanttia ky-
syä, onko toimintaan osallistuvan motiiveilla merkitystä (ks. myös Beckford 2003,
14–15). Otan tapahtumiin liittyvän esimerkin. Heinäkuussa 2014 Turun ja Kaarinan
seurakuntayhtymä jakoi ehtoollista rockfestivaali Down By The Laiturissa Turussa.
Kirkko halusi tarjota elämyksiä ”siellä missä ihmiset ovat”. Internetkeskustelun kom-
menteista (esim. Kotimaa24, 7.2.2014) oli kuitenkin luettavissa myös huoli siitä, että
ymmärtävätkö festivaaliehtoolliselle osallistuvat toimituksen sakramentaalisen mer-
kityksen ja syvyyden. Keskustelun perusteella jäin pohtimaan, voiko jokin ulkoinen
määrittää, mitä osallistuminen kullekin merkitsee. Onko osallistumisen uskonnolli-
suudelle jokin mittari ja sille tietty taso määriteltävissä? Nousevatko nämä määritellyt
instituutiosta vai toimijoista? Eräs herännäisnuorten nuorisotyöntekijä kertoi mi-
nulle, että ei ole merkitystä, miksi nuoret tulevat toimintaan mukaan, vain sillä että
he tulevat. Tänä päivänä, kuten yllä oleva DBTL-esimerkki osoittaa, maalliset ja us-
konnolliset rituaalit operoivat samoilla kokemusten markkinoilla. Yhä enemmän on
myös kyse vapaa-ajan omaehtoisesta ja maksimaalisesta hyödyntämisestä. Tällä ken-
tällä myös uskonnolliset yhteisöt kilpailevat osallistujista ja puolustavat olemassaolo-
aan. Rituaalit sekoittuvat yhä enemmän yksilöiden erottamattomiksi resurssivaran-
noiksi sekä emootioiden lähteiksi. Ehtoollinen on monelle intensiivinen ja arjesta ir-
rottava, ellei jopa ”puhdistava”, kokemus. Sitä on monelle myös rockfestivaali. He-
rättäjäjuhljen nuorten yökahvilassakin 2016 esiintyi ”maalliseksikin” luokiteltava rap-
artisti Särre.

Uskonnolliset kesäjuhlat eivät kuitenkaan sisälly kansallisen toimijan, Finlands
festivalsin, jäsenfestivaaleihin tai festivaalilistastoihin. Uskonnon ja kuluttamisen ken-

tät ovat näin erillään. Silti esimerkiksi vuoden 2016 Vantaan herättäjäjuhlien yhteydessä Helsingin silloinen piispa Irja Askola puhui Kirkko ja kaupunki -lehdessä ”kiivoista uskonnollisista kesäfestareista” (Kirkko ja kaupunki 10.7.2016).

Olen tässä tutkimuksessa tehnyt yhdistelyjä kansainvälisten tapahtumien, kuten festivaaleiksi nimetyt World Youth Day ja Burning Man, sekä herättäjäjuhlien välillä juuri siksi, että näillä voi nähdä ilmiöyhteyksiä, vaikka herättäjäjuhlat ja herännäisyys mielletään kansallisiksi ilmiöiksi. Samoin kaikki kolme tapahtumaa edustavat uskonnon ilmiön erilaisia ulottuvuuksia. WYD edustaa pitkän perinteen omaavaa ja Euroopan yhteiskuntia muovannutta katolista instituutiota, Burning Man vaihtoehtoista, yhdistelevää uushenkisyyttä ja itsensä kehittämistä, ja herättäjäjuhlat kansallisen kirkon sisällä elävää kansanliikettä. Kaikki tapahtumat rituaaleineen ovat uskonnollisen tai henkisen yhteisön juhlimista kuluttamisen läpäisemässä yhteiskunnassa. Maailman suurimmasta nuortentapahtumasta, katolisten World Youth Daysta on jopa todettu suoraan, että se on osallistujien nuoruuden takia oiva tilaisuus katoliselle kirkolle edistää katolisuutta tapahtuman liminaalisuuden ja sen luoman communitasin kautta (Norman & Johnson 2011, 380). Myös uskonnollisten emootioiden teoretisoijat, Riis ja Woodhead (2010, 203) toteavat, että valtauskonnot ovat alkaneet käyttää emotionaalista motivointia osallistujia hankkiakseen, kuten juuri katolisissa nuorten tapahtumissa. Tällaisesta voisi nähdä viitteitä myös herännäisyudessa körttinuorten ryhmäkokemusten perusteella.

6 YKSILÖ JA KUULUMINEN

Tutkimukseni osoittaa, miten monitahoinen ilmiö nykypäivän uskonnollisuus on myös perinteisen uskonnollisuuden kontekstissa. Tutkimuskohteeni edustaa usein näkymättömiin jäävää instituution sisäistä, ruohonjuuritason uskonnollisuutta. Tutkimukseni tuo myös esiin, että uskonto ei ole erillinen saareke, vaan se elää muotoutuneena nykyaajan ilmiöissä ja tarpeissa. Väitänkin, että uskonto ja nykyaajan kulutus- ja elämysyhteiskunta eivät välttämättä ole yksilöiden kokemusten tasolla toisilleen vastakkaisia. Tutkimukseni tuo vahvan panoksensa myös nuorisotutkimuksen saralle. Se osoittaa, miten nuoruuden ryhmäkokemukset, toimijuus ja identiteetin muodostaminen voivat läpäistä ensisijaisina myös uskonnollisen toiminnan. Nuorten sukupolvia yhdistävät ryhmäkokemukset ja huippuelämykset, ja niitä löytyy herättäjäjuhliltakin.

Tutkimukseni käynnistyi ideasta tarkastella perinteisen yhteisöllisen uskonnon ja nykyaajan yksilöllisen kokemusmaailman välistä jännitettä. Lähtökohtana oli ilmiö – herätysliikkeiden kesäkokoontuminen, ulkoilmatapahtuma – joka edustaa menestyksekkäästi tänä individuaalisuuden aikana alakynteen jäänyttä julkista uskonnollista osallistumista. Herättäjäjuhlat herättivät myös pohdinnan siitä, miten tämä kollektiivisuuden muoto on selvinnyt uskonnon 1900- ja 2000-luvulla kokemissa muutoksissa. Oppaaksi ilmiöön valitsin nuoret. He edustavat sukupolvea, joka edellisiä sukupolvia vähemmän uskonnollisena määrittää uskonnon roolia seuraavina vuosikymmeninä. Tältä pohjalta työn teoriakytkennöistä tuli monipuolisia ja varsin laajoja. Silti niistä ei mielestäni voinut jättää mitään pois, jos halusi tehdä ilmiölle oikeutta. Jotta oli mahdollista lähestyä tätä uskonnollista massakokoontumista ja nuorten kokemuksia siitä, tarvittiin näkemyksiä ja teoriataustaa niin uskonnosta, nuorista, tapahtumista kuin nykyaajan kulutusyhteiskunnasta.

Tutkimuksen päätyttyä voin todeta, että kyse onkin enemmän siitä, miten uskontoa tehdään (*doing religion*), kuin sen sijoittamisesta yksilöllisen ja kollektiivisen akselille (ks. myös Sjöborg 2016) tai ”puolen” - kulutus tai uskonto - valitsemisesta. Tutkimuksessani uskonnon merkitystä määritti pikemminkin yksilön autonomian toteutuminen instituutiossa ruohonjuuritason yhteisön kautta, ja myös päinvastoin, instituution toteutuminen ruohonjuuritasolla (ks. myös Hytönen et al. 2016; Tavory & Goodman 2009; Helander 2006; Kallunki 2010). Kuluttamisen kohdalla havaitsin

tässä aineistolähtöisessä tutkimuksessa enemmän oman ja vertaisten viitekehyksen korostumista, merkitysten kuluttamista identiteetin intensiivisen rakentamisen (nuoruuden) aikana sekä arjen ja juhlan rajankäynnin ilmenemistä kuin materiaalin tai spektakkelien passiivista kuluttamista.

Jos nykyuskonnon tai -henkisyyskatsotaan tuottavan yksityistä uskontoa vastakohtana yhteisöllisyydelle, se ei sellaisenaan toteutunut tässä tutkimuksessa.²⁴ Näiden nuorten odotukset ja toiveet toiminnan suhteen tulivat tyydyttyiksi tässä yhteisössä ja tapahtumassa. Tuloksissa näkyi notkeaan uskuntoon liitetty verkostojen ja huippukokemusten suuri merkitys. Notkean kirkon tapaan tärkeää oli ihmissuhteet ja vuorovaikutus kuluttamisen kehityksessä, tapahtumassa (Ward 2002). Kysymys on siitä, miten yksilöllisyys ja solidaarisuus ruokkivat toisiaan tapahtumassa, ja miten sekä ”itseisyys” että yhteisö konstruoidaan toiminnan kautta (ks. myös Rainbow gathering; Tavory & Goodman 2009). Näin kyse ei ole vain passiivisesta valheellisten spektakkelien yksisuuntaisesta katsomisesta (Debord 2005), vaan tässä tutkimuksessa nuorten toimijuus, osallisuus ja aistikokemukset näkyivät, olkoonkin että uskonnon ylläpitämät perinteet ja merkitykset voivat yleisesti perustua myös mielikuviiin. Tutkimukseni on joka tapauksessa nykyuskonnollisuuden ydinteeman äärellä. Se, miten uskonto mahdollistaa sekä itseilmaisun että yhteisöön osallistumisen, saattaa olla institutionaalisen uskonnon kannalta avainkysymys. Juuri käytännöissä neuvotellaan yksilön ja yhteisön merkityksistä. Körttinuoret herättäjäjuhlilla tarjosivat tästä esimerkkinä. Käytännöt, myös tilana neuvottelulle traditioista, ovat tärkeitä liikkeen elossa pysymiselle. Perinteisille herätysliikkeille tyypilliseen tapaan herännäisyys ei myöskään aktiivisesti pyri rekrytoimaan kannattajia ulkopuolelta. Samoin tutkimusten mukaan merkitykseltään heikkenevää sukutaustan vaikutusta pidetään yleisesti olennaisena kimmokkeena liikkeessä mukanaololle. Sukupolvien välisestä neuvottelusta kertoo myös vuoden 2014 körttikapinaan liittynyt nuorten äänestysinnostus herättäjäjuhlilla. Körttinuoret äänestivät aktiivisena nuorisoryhmänä juhlien vuosikokouksessa liberaalin nuorisotyön säilymisen puolesta. Yksilön ja yhteisön suhteesta neuvotellaan juuri ”tilanteisissa käytännöissä” (Tavory & Goodman 2009, 263). Uskontoa tarkasteltaessa tulisikin ymmärtää julkisen ja yksityisen uskonnon limittäisyys sekä uskonnollisen ja maallisen yhteen kietoutuminen käytännöissä (Pessi & Grönlund 2018, 111–2).

On myös esitetty, että notkean uskonnon kontekstissa instituutio- tai kirkkopuustaisella uskonnolla on yhä merkitystä (de Groot 2014, 276; Taira 2006). Tämän osoittaa myös käsillä oleva tutkimus. Körttiläisyys kirkon herätysliikkeenä tarjosi

²⁴ Tämä tukee muun muassa Pessin ja Grönlundin (2018) esittämiä ajatuksia uskonnon monipaikkaisuudesta.

nuorille kiinnittymiskohteen, jonka kautta yhtäältä neuvoteltiin uskonnon merkityksistä, mutta toisaalta perinteitä kohtaan ei osoitettu aktiivisia muuttamishaluja. Kuten herättäjäjuhlien körttinuorille, tapahtumien on katsottu olevan nyky-yhteiskunnan verkostojen solmukohtia (Richards & de Brito 2013, 220). Burning Man -festivaalia nykyajan kulutuskulttuurin näkökulmasta tarkastellut sosiologi Francois Gauthier (2014, 267) nimittää niitä jopa ”totaalisiksi sosiaalisiksi faktoiksi”. Ne ilmentävät yhdellä kertaa sosiaalisuuden eri logiikkoja ja ulottuvuuksia. Juuri tapahtumat mahdollistavat nyky-yhteiskunnan kuluttamisen kontekstissa sekä yksilölliset ilmaukset että kollektiivisen kuulumisen (Gauthier 2014, 267; Tavory & Goodman 2009; Gauthier 2013). Näin ne toimivat kehyksenä notkealle uskonnolle (de Groot 2014). Nuorten herättäjäjuhla kokemukset ovat myös verrattavissa uushenkisyyden uskonoppien sijaan rituaaleja painottaviin tapahtumiin. Toisaalta esimerkiksi uushenkisen Burning Manin on katsottu kaikessa institutionaalisen uskonnon vastaisuudessaankin tarjoavan uskonnollisia kokemuksia kävijöilleen: kuulumista, siirtymäriittejä, communitaasin kokemuksia (Gauthier 2013, 144).

6.1 Pyhiinvaellus elämäntyylin näyttämölle

Tutkimukseni on hyödyntänyt tapahtumatutkimuksen teorioita ja näkemyksiä osoittaakseen, että myös uskonto elää, ja on tarkasteltavissa, nykyajan kuluttamisen ja elämysten yhteiskunnan sosiaalisten prosessien kautta. Tutkimukseni on kertonut siitä, miten. Samalla se on osoittanut nuorten ja nuoruuden kokemusten samankaltaisuuden riippumatta siitä, ollaanko mukana uskonnollisessa vai muussa toiminnassa. Uskonnollista festivaalia voidaankin ajatella myös elämäntyylin käsitteen kautta (esim. Giddens). Elämäntyyli liittyy nimenomaan elettyyn uskuntoon ja identiteetin rakentamiseen sen kautta (Gauthier 2013, 156; Heelas & Woodhead 2005). Herättäjäjuhlat edustavat körttinuorille solmukohtaa paitsi tiivistyneenä körttiläisyyden yhteisöllisyytenä myös kuulumisena tiettyyn elämäntyyliin. Sen kautta keräillään kokemuksia ja emootioita. Kuluttamisen taas voi katsoa olevan juuri elämäntyylien tarjoamien merkitysten kuluttamista. Festivaalien on todettu ilmentävän tiettyä elämäntyyliä kattauksellaan tiettyjä kuvia, esineitä ja tekstejä (Bennett & Woodward 2014). Juuri festivaaleilla nämä elämäntyylin joskus nostalgisetkin attribuutit ikään kuin tiivistyvät hetkelisesti ja speaktaakkelinomaisesti. Elämäntyylin tunnusmerkit tulevat yhteisesti artikuloituina, performatiivisesti, näkyville sen sijaan, että ne olisivat vain yksilöllisiä kiinnittymisiä arjessa. Aineistossa tästä oli esimerkkinä myös Siionin virsien veisaamiseen

liitetty ulkopuolisista erottava erityisyys. Festivaaliosallistuminen on siis osa ”elämäntyyliprojektia”. (Bennett & Woodward 2014.) Samoin osallistumisen kokemukset nuorten ryhmässä edustavat muista eriyttäviä ryhmäkokemuksia (Hoikkala & Paju 2013, 212; Wulf et al. 2010). Herättäjäjuhlat tarjoavat nuorille myös mahdollisuuden ilmentää körtti-identiteettiä muiden sukupolvien keskellä sellaisena kuin se näyttäytyy nuorten sukupolvelle (ks. myös esim. Hubble 2014, 139: ateistien kokoontumiset). Helve (2008, 83) toteaa henkisyuden suosioon liittyen, että traditionaalisten uskontojen symbolit ja käytännöt voivat merkitä nuorille muuta kuin perinteisesti uskoville. Samoin lahkoksi kveekariuden sisällä tutkimuksessa (Best 2009) luonnehditut kveekarinuoret arvostivat toiminnassaan yksilöllisiä uskontarinoita ja vaihtoehtoisia uskonharjoittamisen tapoja. Nuoret rakensivat omaa kveekari-identiteettiä, jota on kuvailtu, että ”he ovat kveekareita, koska he niin sanovat” (Dandelion 2010, 236). Tässä on yhtymäkohtia körttinuorten eetokseen. Jatkoa ajatellen herännäisten ja kveekarien vertailu tarjoaisi lisätutkittavaa.

Herättäjäjuhlat ilmentävät nuorten toimijuutta ja identiteettineuvottelua. Keskiöön nousi valinnanmahdollisuus ja vapaus myös uskonnon suhteen. Paljon enemmän kuin uskonnollisesta sisällöstä puhuttiin siitä, miten kaikki käy ja kaikki suvaitaan. Tämä ei yllätä suhteessa aiempien tutkimustenkin osoittamaan nykyherännäisyyden liberaalisuuteen nähden (esim. Salomäki 2010). Nuorten kohdalla kuitenkin tämä korostui tapana ”tehdä uskontoa”. Körttinuorten uskonnollisuuden neuvottelun voisi ajatella ilmenevän kuten esimerkiksi kveekareilla tutkimuksen mukaan: muoto ja tila neuvotteluun menevät uskon, uskonoppien ja niissä pitäytymisen edelle (Dandelion 2008: kveekarit). Uskon avulla ilmaistaankin yksilön autonomiaa ja ihmisten keskinäistä tasavertaisuutta. Day (2010, 25–26) puhuu tutkimustensa pohjalta myös fraasilla *undoing religion*, josta voi nähdä viitteitä myös körttinuortissa. Sillä hän tarkoittaa sitä, että asettuminen tiettyjä institutionaalisia uskonnäkemyksiä vastaan ei merkitsisikään sukupolvesta toiseen siirtyvän uskonnon epäonnistumista (vrt. kollektiivisen muistin ketjun katkeaminen), vaan yksilön aktiivista valintaa, jolla luodaan jotain omakohtaista. *Undoing religion* -teesin voisi katsoa pätevän myös Burning Man -festivaaliin. On nimittäin todettu, että sen osallistujat käyttävät festivaalia tilana spontaanille ja välittömälle henkisyuden ilmaisemiselle tuodakseen samalla esiin sitä, mikä on heistä ongelmallista uskonnossa instituutiona. Uskontokritiikki ei näin ilmentäisi moraalisia yhteisöjä ”haittaavaa” individualismia, vaan itsen kokemuksia yhteisössä. (Gilmore 2010, 66–67, 98–102.)

Kulttuuripoliittisesti ajateltuna herättäjäjuhlat traditionaalisenä kulttuuritapahtumana eivät vain juhli yhteisön perinteitä, vaan myös haastavat sekä perinteitä että muutoksia tuovaa modernisaatiota (Crespi-Vallbona & Richards 2007). Herännäisyys

on organisaationa 1960-luvun lopulta alkaen tehnyt valinnan tukea nuorisotyötä ja luoda nuorten tilaa herättäjäjuhlilla nuorten omalla erityisohjelmalla, erillisellä talkootyöllä ja nuorisomajoituksella. Näin liike on mahdollistanut alakulttuurin syntyminen ja sen toimijuuden vahvistumisen. Päättellen körttinuorten liberaalin suuntautumisen saamasta julkisesta huomiosta ja oman tutkimukseni toteamasta nuorten emotionaalista energiasta tämän ratkaisun voisi katsoa hyödyttäneen herännäisyyttä. Maamme suurimmassa hengellisessä kesäjuhlassa, vanhoillislestadiolaisten suviseuroissa, on toimittu nuorten suhteen toisin. Suviseuroissa ei ole erityistä nuorten ohjelmaa, vaan talkootehtävät ovat eri sukupolvien yhteisesti jakamia, ja alle 18-vuotiaat majoittuvat vanhempien kanssa. Toisaalta myös siellä nuoret ”omivat” yöajan itselleen. (Tiedonanto, sähköposti, 19.6.2018, Leppänen.) Nämä erilaiset tapahtumarakenteet kertovat myös herätysliikkeiden painotusten kirjosta ja niiden pohjalta tehdyistä ratkaisuista notkean uskonnon kehityksessä. Merkityksistä neuvottelua voi tarkastella myös uskonnollisen joukon (*religious crowd*) tematiikan kautta. Katolisia tapahtumia tutkinut Baraniecka-Olszewska (2014) näkee katolisen kirkon kaanonin ulkopuolisten massa-tapahtumien joukot aktiivisena toimijana kirkon sisällä. Niillä on strategia, ja ne eivät välttämättä toimi tapahtumien organisoijien agendan mukaan. Tapahtumiin osallistujat eivät siis vain ole speaktaakkelin katselijoita, vaan osallistuvat tapahtuman kautta neuvotteluun merkityksistä. Körttinuorten liberaalit ja suvaitsevaisuutta painottavat katsantokannat puolsivat juuri tätä neuvotteluaspektin esiintuomista. Lefebvren triadi tarjosi tässä tutkimuksessa mallin, jolla saatiin esiin tapahtumassa, sen aktiiviteeteissa ja körttiläisyyden laajemmassa kirkollisessa kontekstissa liikkuvat identiteettikeskustelut. Tutkimukseni perusteella herättäjäjuhlien körttinuorten uskonnon voi sijoittaa notkean uskonnon kehukseen. Herättäjäjuhlat rituaaleineen tarjoavat nuorille verkoston solmukohdan liikkeessä, jonka merkitys kiinnittyy henkilökohtaisen uskon mahdollisuuteen ja liberaaliuden vaatimukseen. Nuorten yhteisöllisyys saa voimansa arjesta irrottavista erityishetkestä, toimijuuden ja liberaaliuden korostumisesta. Yhteenkuuluvuus perustuu performatiiviseen uskoon propositionaalisen sijaan. Tapahtumiin, nuoriin ja tapahtumaosallistujien toimijuuteen liittyy kristillisten Maata näkyvissä -nuorisofestarien saama julkisuus. Nämä vuonna 1985 ensimmäistä kertaa pidetyt festivaalit ovat olleet viime aikoina esillä erityisesti siksi, että, johtuen tapahtuman järjestämisen kirkon herätysliikkeen edustamista näkemyksistä, naispapiit eivät ole voineet toimia tapahtumassa papin tehtävässä. Dialogin osapuolina ovat siis olleet yhtäältä evankelisen herätysliikkeen kielteisesti naispappeuteen suhtautuvat näkökannat ja toisaalta kirkon virkakäsitykset. Tapahtuman julkituoto tavoite on kuitenkin ollut järjestää nuorille oma tapahtuma. Naispappeuskiistan ratkaisemiseksi ehtoollinen siirrettiin vuonna 2018 pois festivaalien tapahtumapaikkana toimivasta

messuhallista paikallisiin seurakuntiin, joissa se oli mahdollista toimittaa myös naispappien toimesta. Jälkiutisoinnin (esim. Kotimaa24, 17.11.2018) mukaan nuoret kuitenkin pysyivät messuhallin suurtahtumissa paikallisten seurakuntien messujen sijaan. Notkean uskonnon tematiikan mukaan nuoret siis nostivat kokemuksen merkityksen edelle. Maata näkyvissä -suurtahtuman kohdalla tulee myös esiin, miten rajallinen teologinen katsantokanta käy vuoropuhelua modernin ajanvietto- ja tapahtumaulottuvuuden kanssa. Laajemmin notkean uskonnon kehityksessä ajateltuna tässä näkyy myös, miten herätysliikkeet tapahtumiseen edustavat sekä verkostomaista kokemusten uskontoa että osaltaan fundamentalisempia näkökulmia.

Tutkimukseni körttinuorten liberaalius tarjoaa myös näkökulman tämän hetken uskonnollisuuden laajempaan ilmiöön, ei-uskovien tai uskontoa tunnustamattomien kasvavaan määrään (*nones, no religion*). Vuoden 2016 lopussa joka neljäs suomalainen ilmoitti olevansa uskonnolliseen yhdyskuntaan kuulumaton (Suomen tilastollinen vuosikirja 2017). Tämä ei tosin tarkoita, että he olisivat välttämättä vakaumuksellisesti uskonnottomia, vaan osa on esimerkiksi muslimeja (Sohlberg & Ketola 2016, 28). Kiinnostusta on kuitenkin herättänyt juuri se, mitä *no religion* -luokkaan itsensä kategorisoivat varsinaisesti ovat (Woodhead 2016, 249; myös Day 2013b). Uskontokuntiin kuulumattomuus on yleistä Britanniassa ja siellä erityisesti nuorilla 18–24-vuotiaiden ikäluokassa (Woodhead 2016, 247). Ilmiötä on myös tutkittu siellä. Woodheadin (2016) tutkimus osoitti, että ”kuulumattomat” eivät kategorisoi itseään sekulaareiksi siinä mielessä, että he suhtautuisivat negatiivisesti uskontoon tai uskoon tai olisivat ateisteja. Vastaavasti Nuorisobarometrissa 2006 on todettu, että suomalaiset nuoret eivät suhtaudu torjuvasti esimerkiksi koulujen juhlien uskonnollisiin elementteihin (Helve 2008, 87). Brittiläiset uskonnottomat eivät kuitenkaan halua osallistua mitenkään uskonnon julkiseen harjoittamiseen tai uskonnollisiin ryhmiin, eivätkä halua tulla luokitelluksi uskonnollisiksi tai uskonnolliseen ryhmään kuuluviksi. Silti he suhtautuvat suvaitsevaisesti uskonnollisia ihmisiä ja ryhmiä kohtaan. Samoin he harjoittavat itse yksityistä henkisyttä, esimerkiksi rukoilevat. Se, että *no religion* -ilmiö vahvistuu juuri nuorten parissa kertoo Woodheadin mukaan uskonnon muistiketjun katkeamisesta: vanhemmat eivät kasvata lapsiaan uskontoon. (Woodhead 2016.) Tätä ilmiötä voisi kuitenkin tarkastella myös toimijuuden ja edellä esitetyn *undoing religion* -ajatuksen kautta (Day 2010). Jos liberaaliuden ja ”vapaan identiteetin” ilmiö näkyy kategoriassa *no religion*, se voisi näkyä myös uskonnollisen ryhmän sisällä juuri siten, että liberaalit elementit korostuvat, kuten körttinuorilla. Humanistiset painotukset olivat körttinuorille tärkeitä herännäisuskonnon ”tekemisessä”. Erään nuoren sanoin esimerkiksi uskon näkyminen hänen elämässään on enemmänkin sitä, että ottaa huomioon muiden uskon ja ”uskottomuuden”. Yhtymäkohtana tässä voisi

myös ottaa esiin Ruotsin humanistisen liikkeen (Humanisterna). Ruotsin humanistinen liike, joka on pitkään hakenut uskontokunnaksi, kertoi vuoden 2009 kampanjansa headlinessa, että ”God probably doesn’t exist” (IHEU International Humanist and Ethical Union, 15.6.2009). Monet körttinuoret voisivat tutkimukseni perusteella sanoa ”God might exist”. Toisin sanoen orastavan positiivisesti tai negatiivisesti uskontoon suhtautuvia tai epävarmoja voi löytyä enenevässä määrin myös, ei vaan uskonnon ”ulkopuolelta”, vaan sen ”sisältä” eli toiminnassa mukana olevista. Tämä tietysti on huomioonotettava seikka tutkittaessa niin ”noneseita” kuin uskonnolliseen ryhmätoimintaan osallistuvia. Samoin tämä korostaa jälleen eletyn uskonnon merkitystä yksilöllisen maallistumisen ja uskonnon vastakkainasettelun sijaan.

Tutkimustulokseni ovat myös avanneet näkymiä herättäjäjuhliin pyhiinvaelluksena. Tätä näkökulmaa kirkollisiin kesäjuhliin ja muihin uskonnollisiin tapahtumiin Suomessa voisi jalostaa eteenpäinkin. Perinteisesti protestantismi ei ole ollut suosiolinen pyhiinvaelluksia kohtaan toisin kuin esimerkiksi katolilaisuus tai ortodoksisuus (Walton 2015, 32; Wigley 2016, 697). Tapahtumia ei myöskään liitetä pyhiinvaellukseen siinä määrin kuin fyysisiä kohteita. Hetkelliset tapahtumat sosiaalisine aspekteineen voivat kuitenkin toimia fyysisten paikkojen ja reittien rinnalla pyhiinvaellusten kohteena. Lisäksi nyky-yhteiskunnassa huomioitavaa on se, miten urbaanit ulottuvuudet kietoutuvat pyhiinvaellustematiikkaan. Myös herättäjäjuhlia on järjestetty enenevässä määrin urbaanissa ympäristössä. Tutkimukseni mukaan nuoret vaeltavat ympäristössä myös öisin. Urbanin vuorokauden syke oli osa juhla kontekstia. Urbanus onkin keskeistä nykyfestivaalien tutkimuksessa (ks. esim. Sassatelli 2011, 18–22; Quinn 2005). Kysyessäni 2016 nuorisomajoituksen pitkäaikaiselta valvojalta hänen havaitsemiaan muutoksia nuorten juhlaosallistumisessa hän mainitsi ensimmäisenä pyhiinvaelluksiin liitettävän seikan: nuoret tulevat enemmän ”porukalla” juhlille. Matkasta tulee siis oma rituaalinsa. Vallitsevasta käsityksestä eli pyhiinvaelluksen transformatiivisesta luonteesta tutkimukseni ei kuitenkaan antanut viitteitä, vaikkakaan juhlien vaikutusta arkeen ei siinä tutkittukaan. Lisäksi vaikka juhlat olivat jatku-moa rippikoulukokemuksille, niihin ei varsinaisesti kuulu rippikoulun uskonnollisen sisällön ja uskonoppeihin perehtymisen vaatimusta tai mahdollistamista. Uskoon liittyvät transformatiiviset vaikutukset liitettiin, silloin kun niistä mainittiin, Aholansaaren rippikouluun. Siellä oli alettu miettiä asioita tarkemmin, ja myös liittää lapsuudesta tuttuja traditioita herännäisyyteen. Tämän tutkimuksen konstruktionistista uskonnon tutkimisen otetta voisi hyödyntää myös tarkastelemalla sitä, miten hengellisistä tapahtumista tulee turismia (ks. Pernecky 2011) ja matkakokemuksista osa kollektiivista identiteettiä (Weiss-Ozorak 2006, 73).

Tutkimukseni perusteella on hankala sanoa henkisyiden tai kristinuskoon viittaavan hengellisyyden (*spirituality*) asemasta näiden nuorten joukossa, niin intensiivisesti ryhmätoimintaa juhlat heille olivat.²⁵ Henkisyttä ja uskonnollisuutta ei myöskään tutkimuksessa lähtökohtaisesti eroteltu, sillä se olisi kaventanut mahdollisuuksia tutkia merkityksiä. Samoin körttiläisyyden uskoon ja uskonnolliseen profiiliin liitetyt merkitykset edustivat enemmän solidaarisuuden ja yksilöllisyyden yhteen kietoutumista siinä mielessä, että yksilöllä koettiin olevan tilaa olla yksilöllisine ominaisuuksineen. Usko oli yksityisasia, ja sen annettiin olla sellainen. Varsinainen hengellinen työstäminen, vahvistuminen tai muutos tuli vain vähäisessä määrin esiin. Se, miten hengellisyyttä artikuloitiin, sisälsi lohdun siitä, että joku (Jumala?) huolehtii ja sen varaan voi jättäytyä. Eräs nuori muotoili, että körttiläisyys edustaa ”huoletonta versiota uskosta”. Ajatus herännäisyyden takana oli jotakin määrittelemättömän ”tuttua, turvallista ja kotoisaa”, kuten toinen nuori asian muotoili. Tämä tutkimus ei mitannut sitä, uskotaanko esimerkiksi Jumalaan ja miten paljon. En myöskään näe syytä sille, miksei tutkimukseni osoittamaa uskonnon yhteisöllistä ja sosiaalista ulottuvuutta tapahtumassa voisi nähdä yhtä lailla uskona kuin propositionaalisesti tuonpuoleiseen liittyvää pyhää, mutta sen pohtiminen on teologian tehtävä.

6.2 Kerran vuodessa körtti?: yhteisöllisyys ja kuuluminen

Aiemmat tutkimukset ovat osoittaneet, että körttiläisyys ei enää konfliktin puuttuessa ole tarkasti määriteltynä sosiaalinen liike (Salomäki 2010, 379). Oman tutkimukseni perusteella körttinuorten toiminnassa ja tasavertaisuuden ja humaaniuden korostamisessa voisi kuitenkin nähdä potentiaalia sosiaaliseen liikkeeseen. Salomäki (2018, 223) toteaa kirjoittaessaan suomalaisten herätysliikkeiden synnystä 1700/1800-lukujen taitteessa, että juuri ”kokemus vastakkainasettelusta ruokkii jäsenten sitoutumista” (viitaten Gerlach & Hine 1970, 183–189; Della Porta & Diani 1999, 15). Tämä voisi koskea myös sukupolvien välistä erontekoa. Lisäksi Salomäki (2010, 380–381) näkee herännäisyyden toisaalta kasvattaneen juuri yhteiskunnallista vaikuttavuuttaan, vaikka se on hänen mukaansa menettänyt teologista erityisyyttään ja maallistunut. Körttinuorten toiminnassa voisi nähdä maltillista vastakkainasettelua sille, miten körttiläisyys perinteineen, ja vielä laajemmin herätysliikkeet, näyttäytyvät ulospäin, ja mitä taas he itse ja ajatusmaailmansa edustavat. Körttinuoret myös poikkeavat jossain määrin aiemman tutkimuksen tuloksesta, että traditionaalisen uskonnollisen viitekehyyksen nuoret eivät osoittaisi poliittisesti sukupolvien välistä polarisaatiota (Riegel &

²⁵ Henkisen ja hengellisyyden eroista: ks. Sohlberg 2015, 206.

Pasierbek 2009, 178). Tässä on syytä kuitenkin ottaa huomioon, että körttinuorten liberaali eetos koskee myös esimerkiksi nuorisotyön aikuisia. Körttinuorten humaani suuntautuminen tuo myös särkeä tutkimuksen (Kejonen 2014) toteamaan nykyherännäisyyden osallistumattomuuteen moraalipoliittiseen keskusteluun. Tosin ko. tutkimuksessakin (Kejonen 2014, 206–207) körttinuoria edustavat näkökannat todetaan kiinnostaviksi poikkeamiksi muun herännäisyysyhteisön uskon ja moraalin erottamisessa. Tämän körttinuoria käsitelleen tutkimuksen pohjalta voisi pohtia samaa. Näkyvänä esimerkkinä körttinuorten uskon ja moraalin yhteen kietoutumisesta voisi mainita Euroopan Rauhaninstituutin puheenjohtaja Pekka Haaviston ja hänen vuoden 2018 herättäjäjuhlien puheensa. Siinä hän kiitti juuri körttinuoria tasa-arvon edistämiseksi. Tällaisella julkisella tunnustuksella on positiivista merkitystä myös, kun ajatellaan herätysliikkeisiin tänä päivänä liitettyä kielteistä leimaa (Salomäki 2018, 233; Haastettu kirkko 2012). Salomäki (2004, 200–201) on myös todennut Tosi rakkaus odottaa -nuortenliikkeen tutkimuksessaan, että muuten anonyymien liikkeen edustajien julkisten puheenvuorojen kautta yksityisestä ideologiasta tulee julkista. Tässä tullaan taas aiemmin esiteltyyn tämän ajan elämäntyylien kollektiiviseen ”näytteillepantoon.”

Kuitenkin on myös relevanttia kriittisesti pohtia, sisältykö tähän uskonnollisesti liberaaliin elämäntyyliin suvaitsevaisuus konservatiivisempia näkemyksiä kohtaan. Tämä liberaalien ja konservatiivisten näkökulmien yhteiselo on mielestäni laajemminkin evankelis-luterilaisen kirkon yhteisön osalta tärkeä kysymys. Herännäisyyden kohdalla kysyisin kuitenkin myös, onko tätä liberaalien ja konservatiivisten näkökulmien vuoropuhelua enää jäljellä sukupolvien vaihtuessa. Mitä herännäisyydestä muotoutuu, mitä jää jäljelle? Jos uusi sukupolvi on aina edellistä vähemmän uskonnollinen pitkälti siksi, että edellisen sukupolven vanhemmiksi tulleet eivät kasvata lapsiaan uskonnollisiksi, kollektiivisen muistin ketju vääjäämättä katkeaisi. Tällöin merkitykset olisivat yhä enemmän yksilöiden oman viitekehyksen kautta muodostuvia.

Aineistossani voisi nähdä myös viitteitä jännitteisyydestä suhteessa kirkon herännäisyydelle osoittamaan tukeen. Vapaamuotoisissa keskusteluissa aikuisten talkoolaisten parissa ilmeni, että paikallisen seurakunnan työntekijöiden työpanosta ja talokoulaisuutta herättäjäjuhlien suhteen edellytettiin, jonkun mukaan jopa vaadittiin. Sitä myös järjestettiin muun muassa siirtämällä muita töitä ”alta pois”. Tämän ja tutkimukseni körttinuorten eetos perusteella jännitteet eivät kenties olekaan täysin poissuljettuja myöskään tämän hovikelpoiseksi määritellyn liikkeen suhteen. Herätysliikkeisiin (eritoten herännäisyyteen) ja kirkkohistoriaan perehtynyt Huhta (2013) on tuonut esiin juuri kirkon ja herätysliikkeiden toiminnan väliset jännitteet. Hänen

mukaansa herätysliikejärjestöjen työmuodot kilpailevat kirkon ja seurakuntien toiminnan kanssa, mikä on tällä hetkellä merkittävä kirkkoa polarisoiva ongelma. Kärkevästi voisi myös kysyä, kantaako kirkko teologisen vastuun ja julkiset ristiriidat, kun taas herännäisyyden kaltainen liike voi ”rauhassa” keskittyä ruohonjuuritason toimintaan? Ovatko herätysliikkeet verkostoineen, virtauksineen ja tapahtumineen kirkkoa notkeampia? Ovatko ne vähemmän institutionaalisia? Tämän tutkimuksen perusteella herätysliike traditiona ”taipuu” festivaalikontekstissa notkean modernin hetkelliseen yhteisöllisyyteen. Täytyy kuitenkin huomioida, että – kuten vuoden 2016 niin sanottu körttikapina osoitti – herännäisyyden sisällä elää konservatiivisempiakin näkemyksiä. Voisi myös kysyä, miten pitkälle nykyherännäisyyden liberaalius ”kestää” ja suvaitsee ne.

Sekularisaation ja jälkisekulaarin keskustelua peilaten tutkimuksessani voisi toisaalta nähdä yhtymäkohtia esitettyyn uskonnon hetkelliseen kukoistukseen modernissa yhteiskunnassa. Tämä ilmeni juuri uskonnon asemana kollektiivisen identiteetin ja siirtymien tukena. (Kallunki 2018, 60.) On nähty, että uskonnon tarjoamalle yhteisöllisyydelle on tarvetta. Samoin festivaaleja on kulttuurisen elvyttämisen näkökulmasta pidetty traditioiden tarjoamaan jatkuvuuteen turvautumisena nopeiden muutosten maailmassa (Ekman 1999, 281). On väitetty, että ihmiset kaipaavat yhteisöä symboleineen ja viitekehyksineen sekä dialogia voidakseen rakentaa yksilölliset identiteettinsä (Pessi & Grönlund 2018, 105; Hervieu-Lèger 2006). Tämän tutkimuksen kautta yhteisöllisyys liittyy arjesta kohottavaan juhlinnan hetkeen. Vastaavanlaista arkielämästä irrottautumista ja kulttuurista sosiaalisuuden janoa on tutkinut Antti Maunu (2014) sosiologian väitöskirjassaan yökerhobiletyksestä.²⁶ Maunun mukaan biletyös edustaa ihmisten etsiytymistä yhteisöllisyyden kaipuussaan arkielämän vaihtoehtojen ja valintojen ulkopuolelle. Vaikkakin arjesta irrottautuminen näkyi omassa tutkimuksessani, siinä ei korostunut arjen valintojen kuormittavuus. Yhteneväistä taas on, että myös Maunun tutkimuksessa yksilöt pyrkivät sopeuttamaan oman autonomiansa ja jaetun bilekokemuksen. Jos tässä ei onnistuttu, hauskuus jäi uupumaan. Herättäjäjuhlat tarjoavat nuorille ensisijaisesti tärkeitä sosiaalisia kokemuksia ryhmässä. Herännäisyyden yhteisöllinen luonne ja rippikoulukokemukset takaavat sen, että ryhmä koostuu sekä ennestään tutuista että helposti solmittavista uusista tuttavuuksista. Samoin herännäisyyteen kuuluva uskonratkaisun korostamattomuus ja uskon yksityisyyden ja epävarmuuden kunnioittaminen tukevat nykyajan individualisti-

²⁶ Myös Day (2011, 193) on osoittanut tutkimuksissaan juuri nuorten kaipuun sosiaalisuutta kohtaan. Annukka Tapani (2009) on tarkastellut väitöskirjassaan yhteisöllisyyden merkitystä identiteettien rakentumisessa.

sia motiiveja. Maunun tematiikkaa käyttäen, herättäjäjuhlat toimintoinen näyttäisivät mahdollistavan näille nuorille sekä yhteisölliset että autonomiset orientaatiot. Tutkimukseni perusteella lisäisin kuitenkin yhteisöllisyyden janoon kaipuun erityisheitkiä kohtaan.

Entä mitä voisi olla herännäisyys liikkeenä, kun tämän tutkimuksen 14–18-vuotiaiden sukupolvi on aikuisten sukupolvi juhlilla? Tätä voisi pohtia Grace Davien (2007b) eritoten Pohjoismaihin liittämän ”vicarious religion”-teorian kautta. Siinä uskonnollinen vähemmistö ottaa kantaakseen enemmistön osallistumisen heidän hyväksynnällään. Edustaisivatko körtit erityishetkien ”rituaaliluterilaisia”, siis yhtäältä muita kuin sakramenttien äärellä viihtyviä tapakristittyjä tai itsensä uskovaisiksi määritteleviä, ja toisaalta humaania, moraalisesti kantaaottavaa liikettä? Myös Helander (2007, 153) on pohtinut herätysliikkeisiin identifioituvia ”sijaisuskovina”. Jos uskonnon kentän liberaalin autonomian vaade ja tapahtumakeskeisyys ovat vallalla, olisiko ”kerran vuodessa körttiys” rituaalin, herättäjäjuhlien, äärellä riittävää? Mikä on minimitaso, kun yhteisö vielä ”on”? Esimerkiksi Baumanille (2002, 206) yhteisö, joka körttinuorten tavoin hyväksyy kaikki jäsenikseen, ei ole mahdollista. Hattarayhteisö (Fine & Scott 2011) puolestaan vaatii vain hetkellistä vuorovaikutuksellista lojailiutta. Tämä voisi täyttyä tapahtuman muodossa. Michel Maffesoli (1995) on myös kirjoittanut muotoon perustuvista uusheimoista nyky-yhteisöllisyyden ilmiönä.²⁷

Joka tapauksessa vastakkainasettelujen (kollektiivisuus – individuaalisuus, kuluttaminen – uskonnollisuus) sijaan tulisi keskittyä tarkastelemaan elettyä uskontoa ja uskonnollisen kuulumisen ja yhteisöllisyyden tapoja tässä ajassa. Suomalaisten herätysliikkeiden kesäjuhlien voisi nähdä edustavan notkealle kirkolle ominaisia uskonnon ”selviytymistapoja”. Herännäisyyden kaltainen liike ilmentäisi liberaalia resursien ja verkostojen hyödyntämistä ja esimerkiksi vanhoillislestadiolaisuuden kaltainen liike puolestaan tarjoaisi fundamentalisempaa sekä kiinteämpää ja käyttäytymistä ohjaavampaa seurakuntayhteyttä. Kesäjuhlat ovat areena, jossa näillä painotuksilla on myös mahdollisuus yhdistyä tapahtuman hetkellisyyteen ja juhlintaan. ”Hattarayhteisön” -käsitteen luojien Finen ja Van Scottin (2011, 1332) mukaan käsite kertoo lopulta, että ”we belong together”. Yhteenkuuluvuuden tunteen voisi siis tarjota hetkikin.²⁸ Mielenkiintoista on myös se, että tutkimuksen (Salomäki 2010) mukaan juuri

²⁷ Lisäksi Lundby (2012) on tutkinut kuulumista onlineyhteisössä, Church of Norwayssa, ja tuonut *vicarious religionin* vastinpariksi *participatory religion* -käsitteen. Se viittaa juuri ruohonjuuritason vuorovaikutuksen mahdollistavaan institutionaaliseen kehukseen, ja siihen, miten verkostoitunut kuuluminen (kuten online-yhteisö) haastaa perinteisen kuulumisen. On myös esitetty, että uskonnollinen yhteisöllisyys ei vaatisi yhteenkuuluvuuden tunnetta, vaan yhteisiä käytäntöjä ja kieltä (Lehtonen 2005, 75).

²⁸ Hattarayhteisön käsitettä on hyödynnetty myös ateistien globaalin kokoontumisen tarkastelussa (Hubble 2014).

suurimpien herätysliikkeiden kesäjuhlien kävijät eli vanhoillislestadiolaiset ja herännäiset osallistuvat vähiten muiden liikkeiden kesäjuhlille tai toimintaan ylipäätään. Herättäjäjuhlien osallistujista 70 % ilmoitti, ettei osallistu lainkaan muiden liikkeiden kesäjuhliin. Myös tämän tutkimuksen körttinuorilla oli vähän kokemusta muiden herätysliikkeiden toiminnasta. Kenties, notkean uskonnon vastapoolien – verkosto ja fundamentalismi – akselilla herännäisten osalta ”kerran vuodessa körtti” riittää, ja vanhoillislestadiolaisten kohdalla muihin liikkeisiin osallistuminen ei identiteetin sitovuuden ja pluraalin kuluttamisen kentän ristiriitaisten vaatimusten takia ole mahdollista.

Tärkeää olisi myös avata uskonnollisen kuulumisen käsitettä. Lähdesmäki ja kanssakirjoittajat (2016) ovat tarkastelleet nykytutkimuksen lähestymistapoja kuulumisen (*belonging*) käsitteeseen sisällyttäen pohdintoihinsa myös kuulumisen hetkellisenä ja ohimenevänä. He kysyvätkin (emt., 241), että jos kuuluminen on relationaalista, jostain joka neuvotellaan ja konstruoidaan, tarvitsemmeko tätä käsitettä lainkaan. Voisi myös ajatella, että kirkko organisaationa edellyttää kuulumista vakiintuneemmin tarkasteltuna eli toimintaan osallistumisena ja uskoon pitäytymisenä. Kuuluminen on luonnollisesti perustana myös yksilöiden verotusoikeudelle. Mutta sen ulkopuolella ja uskonnollisuuden kannalta voidaan kysyä, onko muodollisen kuulumisen käsitteelle uskonnon parissa enää entisenlaista tarvetta. Tutkimukseni pohjalta nousee kysymys, voiko kuulua ja osallistua, vaikka uskoo miten tai ei usko. Tulosten perusteella körttinuorten mukaan voi. Silloin yhdistäväksi tekijäksi jäisi rituaalien ja symbolisten resurssien tarjoama hetkellinenkin yhteisöllisyys. Uuden henkisyyden ja perinteisen uskonnollisuuden leikkauspisteessä voisin myös kysyä, kuulunko yhtä lailla maatesani joogakoulun lattialla ja kuunnellessani ohjaajan maalailua sisäisestä valostani tai kun laulan Siionin virsiä nuorten joukossa yöveisuissa. Notkeaa uskontoa käsitelleen Teemu Tairan vastaus voisi olla myöntävä. Hänen mukaansa (2006, 51–2) affektien ajaessa uskonnon sisältöjen ohi uskonnollisen kuulumisen vaatimuksesta tulee merkityksettömämpää. Uskonto toimisi siis resurssina yhteisöllisyydessä ja oman henkilökohtaisen elämäntyylin muodostamisessa ja julkituonnissa. Tämä johtopäätös olisi sinänsä myös notkean uskonnon ja Baumanin ajatusten mukaista. Erona Baumaniin on kuitenkin se, että tämän tutkimuksen esiintuomat uskonnon muoto ja toimintatavat eivät välttämättä tyhjennä kenttää uskonnosta, vaan ne sijoittavat sen uudelleen.

Tässä tutkimuksessa tulevat esiin uskonnon rapautumisen sijaan tämän ajan sosiaalisuuden muodot: kokemukset, verkostot ja hetki. Tämä tutkimus kertoo, miten 14-18-vuotiaat nuoret neuvottelevat paikkaansa uskonnollisessa yhteisössä suhteessa omaan viitekehukseensä. Tulokset kertovat myös siitä, miten monimuotoisia merki-

tyksiä uskonnolliseen osallistumiseen liitetään, ja miten nuoret rakentavat oman erilisen yhteisönsä traditioiden ja sukupolvien keskellä. Erityistä traditioiden vastaisuutta ei kuitenkaan esiintynyt, kunhan nuoret saivat valita osallistumisen tapansa, pitää yllä omaa toimintaansa ja ajatuksiaan uskonnosta, ja kunhan heillä oli hauskaa. Tämän tutkimuksen tulokset ilmentävät yksilön omaa uskonnon ja yhteisön paikannusta jäsenyyteen ja formaaleihin rituaaleihin perustuvan uskonnollisuuden sijaan. Vaikka körttiyhteisön rajat olivat nuorille häilyviä ja vapaita henkilökohtaiselle määrittelylle ja uskuntoon suhtauduttiin liberaalisti, yhteisöllisyys löydettiin omasta pienryhmästä traditionaalisissa kehyksissä. Kuuluminen oli yhteistä tekemistä.

LÄHTEET

Julkaisemattomat lähteet

- Leppänen, Johannes, seura- ja viestintäosaston pj., Suviseurat 2018
Sähköposti Paula Nissilälle: 19.6.2018. Tiedustelu nuorten ohjelmasta ja osallistumisesta.
- Nuorva, Mika, nuorisosihteeri, Herättäjä-Yhdistys
Sähköpostit Paula Nissilälle: tiedustelut herättäjäjuhlien nuorten osallistujien määristä 27.2.2014, 4.5.2018, tiedustelu nuorten sukupuolijakaumasta 22.8.2018.
Asiantuntijahaastattelu Haapajärven herättäjäjuhilla 7.7.2014.
- Reinilä, Kirsti, markkinointisihteeri, Herättäjä-Yhdistys
Sähköposti Paula Nissilälle: tiedustelu yhdistyksen jäsenmäärästä. 7.9.2018.
- Markkinatutkimuspalvelut (2009) *Seinäjoen herättäjäjuhlal 2009: Kävijäkysely*. Päivi Borisov & Marja Lautamaja. Seinäjoki: Seinäjoen ammattikorkeakoulu. Tekijän sekä Herättäjä-Yhdistyksen hallussa.
- Herättäjä-Yhdistyksen kotisivu. Käytetty 2.1.2019. Saatavilla: www.h-y.fi
- Nuori Yty - körttihenkisen nuorisotyön äänitorvi ja puuhamaa. Herättäjä-Yhdistyksen nuorisotyön kotisivu. Käytetty 2.12.2019. Saatavilla: <https://www.nuoriyty.fi/>

Julkaistut lähteet

- Alhonsaari, Antti (1993) *Kveekarien usko ja hiljaisuuden kokemus*. Helsinki: Luther-Agricola-seura.
- Ammerman, Nancy T. (2003) Religious identities and religious institutions. Teoksessa Michele Dillon (toim.) *Handbook of the sociology of religion*. Cambridge: Cambridge University Press. 207–224.
- Ammerman, Nancy T. (2006) *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*. Oxford: Oxford University Press.
- Ammerman, Nancy T. (2016) Lived religion as an emerging field: An assessment of its contours and frontiers. *Nordic Journal of Religion and Society* 29(2), 83–99.
- Anderson, Benedict (1991) *Imagined Communities: Reflections On the Origin and Spread of Nationalism*. Rev. ed. London: Verso.
- Andrews, Hazel & Leopold, Teresa (2013) *Events and the social sciences*. Abingdon: Routledge.

- Arcodia, Charles & Whitford, Michelle (2007) Festival attendance and the development of social capital. *Journal of Convention and Event Tourism* 8(2), 1–18.
- Aro, Jari (2011) Yhteisöllisyys ja sosiaalinen side. Teoksessa Seppo Kangaspunta (toim.) *Yksilöllinen yhteisöllisyys. Avaimia yhteisöllisyyden muutoksen ymmärtämiseen*. Tampere: Tampere University Press. 35–60.
- Arweck, Elisabeth (2016) "I've been christened, but I don't really believe in it": How young people articulate their (non-)religious identities and perceptions of (non-)belief. Teoksessa Abby Day & Giselle Vincett & Christopher R. Cotter (toim.) *Social Identities Between the Sacred and the Secular*. Abingdon: Routledge. 103–126.
- Asad, Talal (1993) *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: John Hopkins Institute.
- Austin, Rachel L. & Fitzgerald, Scott T. (2018) "I Come Back a Better Person": Identity Construction and Maintenance at a Regional Burn Festival. *Sociological inquiry*, Article in press. 10.4.2018.
- Baraniecka-Olszewska, Kamila (2014) Role of the religious crowd in the mass Catholic events: The Passion Play and Nativity Play in Warsaw. *Anthropological notebooks* 20(2), 27–43.
- Bauman, Zygmunt (1996a) *Postmodernin lumo*. Suomentanut Jyrki Vainonen. Tampere: Vastapaino.
- Bauman, Zygmunt (1996b) From pilgrim to tourist – or a short history of identity. Teoksessa Stuart Hall & Paul Du Gay (toim.) *Questions of cultural identity*. London: Sage. 18–36.
- Bauman, Zygmunt (1998) Postmodern religion? Teoksessa Paul Heelas (toim.) *Religion, modernity, and postmodernity*. Oxford: Blackwell Publishers. 55–78.
- Bauman, Zygmunt (2000) *Liquid modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Zygmunt (2001) *Community: Seeking safety in an insecure world*. Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Zygmunt (2002) *Notkea Moderni*. Suomentanut Jyrki Vainonen. Tampere: Vastapaino.
- Bauman, Zygmunt (2005) *Liquid Life*. Cambridge: Polity Press.
- Beck, Ulrich (1992) *Risk Society: Towards a New Modernity*. London: Sage.
- Beckford, James A. (1996) Postmodernity, high modernity and new modernity: three concepts in search of religion. Teoksessa Flanagan Kieran & Peter C. Jupp (toim.) *Postmodernity, sociology and religion*. London: Macmillan Press Ltd. 30–47.
- Beckford, James A. (2003) *Social Theory and Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Beckford, James A. (2015) 'Community' in the sociology of religion: The case of Britain. *Social compass* 62(2), 225–237.
- Bennett, Andy & Woodward, Ian (2014) Festival spaces, identity experience and belonging. Teoksessa Andy Bennett & Jodie Taylor & Ian Woodward (toim.) *Festivalization of culture*. London: Routledge. 11–26.
- Berger, Peter L. (toim.) (1999) *The desecularization of the world: resurgent religion and world politics*. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Berger, Peter L. & Luckmann, Thomas (1994) *Todellisuuden sosiaalinen rakentuminen. Tiedonsovelloinen tutkielma*. Suomentanut Vesa Raiskila. [Helsinki]: Gaudeamus.
- Bernard, H. Russell & Ryan, Gery W. (2010) *Analyzing qualitative data: systematic approaches*. Thousand Oaks: SAGE Publications.
- Best, Simon (2009) Adolescent Quakers: A Hidden Sect? *Quaker studies* 13(1), 103–113.
- Best, Simon Peter John (2010) *The Community of Intimacy: the spiritual beliefs and religious practices of adolescent Quakers*. Ph.D thesis. Department of Theology and Religion. Birmingham:

- University of Birmingham. Käytetty 2.12.2018. Saatavilla: <http://theses.bham.ac.uk/1250/>
- Blackwell, Ruth (2007) Motivations for religious tourism, pilgrimage, festivals and events. Teoksessa Razaq Raj & Nigel D. Morpeth (toim.) *Religious Tourism and Pilgrimage Festivals Management: An International Perspective*. Wallingford: CABI Pub. 35–47.
- Blanes, Ruy Llera (2006) The atheist anthropologist: Believers and non-believers in anthropological fieldwork. *Social anthropology* 14(2), 223–234.
- Butler, Judith (1997) *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. New York: Routledge Taylor & Francis Group.
- Bäckström, Anders (2014) Religion in the Nordic Countries: Between Private and Public. *Journal of Contemporary Religion* 29(1), 61–74.
- Casanova, Jose (1994) *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
- Casanova, Jose (2003) Catholic Poland in Post-Christian Europe. *Tr@nsit online* 25. Käytetty 1.11.2018. Saatavilla: <http://www.iwm.at/transit/transit-online/catholic-poland-in-post-christian-europe/>
- Casanova, Jose (2012) Are we still secular? Explorations on the secular and the post-secular. Teoksessa Peter Nynäs & Mika Lassander & Terhi Utriainen (toim.) *Post-secular Society*. New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers. 27–46.
- Castells, Manuel (2004) *The Network Society: A Cross-cultural Perspective*. Cheltenham: Edward Elgar.
- Cheer, Joseph M. & Belhassen, Yaniv & Kujawa Joanna (2017) The search for spirituality in tourism: Toward a conceptual framework for spiritual tourism. *Tourism Management Perspectives* 24, 252–256.
- Chen, Katherine K. (2016) "Plan your burn, burn your plan": How decentralization, storytelling, and communication can support participatory practices. *Sociological inquiry* 57(1), 71–96.
- Chivallon, Christine (2001) Religion as Space for the Expression of Caribbean Identity in the United Kingdom. *Environment and Planning D: Society and Space* 19(4), 461–483.
- Christoffersen, Lisbet (2014) Sacred Spaces in Secular (post)-Lutheran Contexts: on the Danish Church Asylum Case. Teoksessa Rosemarie Van Der Breemer R & Jose Casanova & Trygve Wyller (toim.) *Secular or sacred? The Scandinavian case of religion in human rights, law and public space*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 102–122.
- Cohen, Erik (1979) A phenomenology of tourist experiences. *Sociology* 13(2), 179–201.
- Collins, Peter & Dandelion, Pink (2014) Transition as Normative: British Quakerism as Liquid Religion. *Journal of contemporary religion* 29(2), 287–301.
- Collins, Randall (2004) *Interaction ritual chains*. Princeton studies in cultural sociology. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Collins, Randall (2010) *The Micro-sociology of Religion: Religious Practices, Collective and Individual*. ARDA Guiding Paper Series. State College, PA: The Association of Religion Data Archives at The Pennsylvania State University.
- Collins, Randall (2014) Interaction ritual chains and collective effervescence. Teoksessa Christian Von Scheve & Mikko Salmela (toim.) *Collective Emotions*. Oxford: Oxford University Press. 299–311.
- Collins-Mayo, Sylvia (2010) Introduction. Teoksessa Sylvia Collins-Mayo & Pink Dandelion (toim.) *Religion and youth*. Farnham: Ashgate Press. 1–6.

- Crespi-Vallbona, Montserrat & Richards, Greg (2007) The meaning of cultural festivals. *International Journal of Cultural Policy* 13(1), 103–122.
- Cudny, Walter (2014) The Phenomenon of Festivals: Their Origins, Evolution, and Classifications. *Anthropos* 109(2), 640–656.
- Cummings Neville, Robert (2002) *Religion in late modernity*. Albany: State University of New York Press.
- Cusack, Carole M. (2011) Some Recent Trends in the Study of Religion and Youth. *Journal of religious history*, 35(3), 409–418.
- Daenekindt, Stijn & Roose, Henk (2013) Cultural chameleons: Social mobility and cultural practices in the private and the public sphere. *Acta Sociologica* 56(4), 309–324.
- Dandelion, Pink (2008) The creation of coherence: The Quaker double-culture and the absolute perhaps. Teoksessa Pink Dandelion & Peter Collins (toim.) *The Quaker Condition: The Sociology of a Liberal Religion*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing. 23–37.
- Dandelion, Pink (2010) Conclusion. Teoksessa Sylvia Collins-Mayo & Pink Dandelion (toim.) *Religion and youth*. Farnham: Ashgate Press. 233–238.
- Davie, Grace (1994) *Religion in Britain Since 1945: Believing Without Belonging*. Oxford: Blackwell.
- Davie, Grace (2007a) *The sociology of religion*. London: SAGE Publications.
- Davie, Grace (2007b) Vicarious religion: A methodological challenge. Teoksessa Nancy T. Ammerman (toim.) *Everyday religion: Observing modern religious lives*. New York: Oxford University Press. 21–37.
- Davie, Grace (2012) Thinking Sociologically About Religion: Implications for Faith Communities. *Review of Religious Research* 54(3), 273–289.
- Day, Abby (2009) Believing in belonging: An ethnography of young people's construction of belief. *Culture and religion: An interdisciplinary journal* 10(3), 263–278.
- Day, Abby (2010) Propositions and performativity: Relocating belief to the social. *Culture and religion* 11(1), 9–30.
- Day, Abby (2011) *Believing in belonging. Belief and Social Identity in the Modern World*. Oxford: Oxford University Press.
- Day, Abby (2013a) Varieties of Belief over Time: Reflections from Longitudinal Study of Youth and Belief. *Journal of Contemporary Religion* 28(2), 277–293.
- Day, Abby (2013b) Euro-American Ethnic and Natal Christians: believing in belonging. Teoksessa Abby Day & Giselle Vincent & Christopher R. Cotter (toim.) *Social Identities Between the Sacred and the Secular*. London: Routledge. 61–74.
- Day, Abby & Vincett, Giselle & Cotter, Christopher R. (2016) Introduction. What lies between: Exploring the depths of social identities between sacred and the secular. Teoksessa Abby Day & Giselle Vincent & Christopher R. Cotter (toim.) *Social Identities Between the Sacred and the Secular*. London: Routledge. 15–18.
- De Groot, Kees (2006) The church in liquid modernity. A sociological and theological exploration of a liquid church. *International Journal for the Study of the Christian Church* 6(1), 91–103.
- De Groot, Kees (2007) Rethinking church in liquid modernity. Teoksessa Heinz Streib (toim.) *Religion inside and outside Traditional Institutions*. Empirical Studies in Theology, Vol. 15. Leiden: Brill. 175–192.
- De Groot, Kees (2008) Three Types of Liquid Religion. *Implicit Religion* 11(3).
- De Groot, Kees (2014) Religion in liquid modernity: Collective manifestations of religion in

- secularizing Dutch society. Teoksessa Wim Hofstee & A. van der Kooij (toim.) *Religion beyond its private role in modern society*. Leiden: Brill. 271–282.
- De Groot, Kees (2017) *The Liquidation of the Church*. London: Routledge.
- Debord, Guy (2005) *Spektaakkelin yhteiskunta*. Suomentanut Tommi Uschanov. Ranskankielinen alkuteos 1967. Helsinki: Summa.
- Delanty, Gerard (2003) *Community*. London: Routledge.
- Della Porta, Donatella & Diani, Mario (1999) *Social movements. An introduction*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Della Porta, Donatella & Diani, Mario (2006) *Social movements. An introduction*. 2nd ed. Oxford: Blackwell Publishers.
- Deppermann, Arnulf (2007) Using the other for oneself. Conversational practices of representing out-group members among adolescents. Teoksessa Michael Bamberg & Anna De Fina & Deborah Schiffrin (toim.) *Selves and identities in narrative and discourse*. Amsterdam: John Benjamins Pub. 273–301.
- Durkheim, Émile (1980) *Uskontoelämän alkeismuodot*. Suomentanut Seppo Randell. Helsinki: Tammi. Ranskankielinen alkuteos 1912.
- Durkheim, Émile (1990) *Sosiaalisesta työnjaosta*. Suomentanut Seppo Randell. Ranskankielinen alkuteos 1893. Helsinki: Gaudeamus.
- Duvignaud, Jean (1976) Festivals: a sociological approach. *Cultures III*(1), 13–25. Paris: Unesco.
- Ekman, Ann-Kristin (1999) The revival of cultural celebrations in regional Sweden. Aspects of tradition and transition. *Sociologia Ruralis* 39(3), 280–293.
- Eriksson, Lise (2018) Uskonto postsekulaarissa yhteiskunnassa. Teoksessa Kimmo Ketola, Tuomas Martikainen & Teemu Taira (toim.) *Uskontososiologia*. Eetos-julkaisuja, nro 20. Turku: Eetos. 76–86.
- Falassi, Alessandro (1987) Festival: Definition and Morphology. Teoksessa Alessandro Falassi (toim.) *Time out of time: Essays on the festival*. Albuquerque: University of New Mexico Press. 1–10.
- Fine, Gary Alan & van den Scott, Lisa-Jo (2011) Wispy communities: Transient gatherings and imagined micro-communities. *American Behavioral Scientist* 55(10), 1319–1335.
- Frisk, Liselotte & Nynäs, Peter (2012) Characteristics of contemporary religious change: globalization, neoliberalism, and interpretative tendencies. Teoksessa Peter Nynäs & Mika Lassander & Terhi Utriainen (toim.) *Post-secular Society*. New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers. 47–70.
- Frost, Nicola (2015) Anthropology and Festivals: Festival Ecologies. *Ethnos: Journal of anthropology* 81(4), 569–583.
- Furlong, Andy & Cartmel, Fred (2007) *Young People and Social Change: New Perspectives*. 2nd ed. Maidenhead: McGraw-Hill/Open University Press.
- Gauthier, Francois (2013) The enchantments of consumer capitalism: beyond belief at the Burning Man festival. Teoksessa Francois Gauthier & Tuomas Martikainen (toim.) *Religion in consumer society: Brands, consumers and markets*. Ashgate AHCR/ESRC Religion and Society Series. Farnham: Ashgate. 143–158.
- Gauthier, Francois (2014) Intimate circles and mass meetings. The social forms of event-structured religion in the era of globalized markets and hyper-mediatization. *Social compass* 61(2), 261–271.
- Gauthier, Francois, Woodhead, Linda & Martikainen, Tuomas (2013) Introduction: Consumerism as the ethos of consumer society. Teoksessa Francois Gauthier & Tuomas

- Martikainen (toim.) *Religion in consumer so-ciety: Brands, consumers and markets*. Ashgate AHCR/ESRC Religion and Society Se-ries. Farnham: Ashgate. 1–24.
- Geertz, Clifford (1966) Religion as a Cultural System. Teoksessa Michael Banton (toim.) *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. ASA Monographs, 3. London: Tavistock Publications. 1–46.
- Geertz, Clifford (1973) *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books.
- Gerlach, Luther P. & Hine, Virginia H.(1970) *People, power, change. Movements of social transformation*. Indianapolis: Bobbs-Meril.
- Getz, Donald (2010) The Nature and Scope of Festival Studies. *International Journal of Event Management Research* 5(1), 1–47.
- Getz, Donald (2012) *Event Studies: Theory, Research and Policy for Planned Events*. 2nd ed. Oxford: Elsevier.
- Giddens, Anthony (1991) *Modernity and self-identity: self and society in the late modern age*. Cambridge: Polity Press.
- Giddens, Anthony (2001) *Sociology*. 4., fully rev. & updated. Cambridge: Polity Press.
- Gilliat-Ray, Sophie (2005) Sacralising sacred space in public institutions: A case study of the prayer space at the Millennium Dome. *Journal of Contemporary Religion* 20(3), 357–372.
- Gilmore, Lee (2006) Desert pilgrimage: Liminality, transformation, and the other at the Burning Man Festival. Teoksessa William H. Swatos (toim.) *On the Road to Being There: Studies in Pilgrimage and Tourism in Late Modernity*. Boston: Brill Academic Publishers. 125–158.
- Gilmore, Lee (2010) *Theater in a crowded fire: ritual and spirituality at Burning Man*. Berkeley: University of California Press.
- Giorgi, Liana & Sassatelli, Monica (2011) Introduction. Teoksessa Liana Giorgi, Monica Sassatelli & Gerard Delanty (toim.) *Festivals and the Cultural Public Sphere*. New York: Routledge. 1–11.
- Glaser, Barney G (1978) *Theoretical Sensitivity: Advances in the Methodology of Grounded Theory*. Mill Valley (Calif.): Sociology Press.
- Goffman, Erving (1956) *The presentation of self in everyday life*. (Monograph No. 2). Edinburgh: University of Edinburgh, Social Sciences Research Centre.
- Grimes, Ronald L. (2008) Performance theory and the study of ritual. Teoksessa Peter Antes & Armin W. Geertz & Randi Warne (toim.) *New Approaches to the Study of Religion. Vol. 2: Textual, Comparative, Sociological, and Cognitive Approaches*. Berlin: Walter De Gruyter. 109–138.
- Grönfors, Martti (1982) *Kvalitatiiviset kenttätutkimusmenetelmät*. Helsinki: WSOY.
- Haastettu kirkko (2012) *Haastettu kirkko: Suomen evankelis-luterilainen kirkko vuosina 2008-2011*. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisu, 115. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus. Saatavilla:[http://sakasti.evl.fi/sakasti.nsf/0/4D9073DDB9C38745C22576F20030A70E/\\$FILE/Haastettu%20kirkko.pdf](http://sakasti.evl.fi/sakasti.nsf/0/4D9073DDB9C38745C22576F20030A70E/$FILE/Haastettu%20kirkko.pdf)
- Handelman, Don (1998) *Models and mirrors: Towards an Anthropology of Public Events*. New York: Berghahn Books.
- Habermas, Jürgen (2008) Notes on Post-Secular Society. *New perspectives Quarterly* 25(4), 17–29.
- Halbwachs, Maurice (1950) *La mémoire collective*. Bibliothèque de sociologie contemporaine. Paris.

- Hall, Stuart (1999) *Identiteetti*. Suomentaneet ja toimittaneet Mikko Lehtonen ja Juha Herkman. Tampere: Vastapaino.
- Harju, Petri (1995) *Ikkuna aikaan ja ikäsuuteen...: puheet valtakunnallisten evankeliumijuhlien ja herättäjäjuhlien radioiduissa seuroissa 1980-1994*. Tutkielma. Teologinen tiedekunta, Käytännöllinen teologia. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Harris, Alana (2010) ”A place to grow spiritually and socially”: the experiences of young pilgrims to Lourdes. Teoksessa Sylvia Collins-Mayo & Pink Dandelion (toim.) *Religion and youth*. Aldershot: Ashgate. 139–148.
- Hautala, Jukka (2017) *Veisuum vuoksi. Uudistuvat Siionin virret*. Lapua: Herättäjä-Yhdistys; Helsinki: Kirjapaja.
- Heath Sue & Rachel Brooks & Elizabeth Cleaver & Elanor Ireland (2009) *Researching young people's lives*. London: Sage.
- Heelas, Paul (toim.) (1998) *Religion, modernity and postmodernity*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Heelas, Paul & Woodhead, Linda (2005) *The Spiritual Revolution: Why Religion Is Giving Way to Spirituality*. Malden (MA): Blackwell.
- Heikkilä Markku & Heininen, Simo (2017) *Unsi Suomen kirkkohistoria*. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura.
- Heimola, Mikko (2012) *Religious rituals and social norms in the making of adaptive systems: empirical and theoretical synthesis on revivals in 19th century Finland*. Väitöskirja. Uskontotiede, Maailman kulttuurien laitos. Helsinki: University of Helsinki.
- Helander, Eila (2006) Finland: Individualistic religiosity within tradition. Teoksessa Hans-Georg Ziebertz & William K. Kay & Ulrich Riegel (toim.) *Youth in Europe II. An international empirical study about religiosity*. International practical theology, Vol. 4. Berlin: LIT Verlag. 159–173.
- Helander, Eila (2007) Keitä ovat kirkon uskovaiset? Teoksessa Aku Visala (toim.) *Kirkko ja usko tämän päivän Suomessa*. STKS:n symposiumissa marraskuussa 2006 pidetyt esitelmät. Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja; Nro 253. Helsinki: Suomalainen teologinen kirjallisuusseura. 147–159.
- Helander, Eila (2013) Uuden yhteisöllisyyden haasteet. Mitä uskonnollisessa yhteisöllisyydessä on omalaatuista? Miten kirkko tavoittaa uskonnolliset individualistit? Kommenttipuheenvuoro. Teoksessa *Haastettu kirkko: osallisuus, yhteisöllisyys, usko*. Kirkon tutkimuskeskuksen www-julkaisuja, 32. 23–26. Käytetty 10.9.2018. Saatavilla: [http://sakasti.evl.fi/julkaisut.nsf/67EDED2498F9F0FEC2257E2E0012D52D/\\$FILE/www32korjattu.pdf](http://sakasti.evl.fi/julkaisut.nsf/67EDED2498F9F0FEC2257E2E0012D52D/$FILE/www32korjattu.pdf)
- Helander, Eila (2018) Uskonnolliset yhteisöt hyvinvointipalveluiden tarjoajina. Teoksessa Kimmo Ketola & Tuomas Martikainen & Teemu Taira (toim.). *Uskontososologia*. Eetos-julkaisuja, 20. Turku: Eetos. 87–99.
- Helve, Helena (2006) Nuoret ja usko. Teoksessa Terhi-Anna Wilska (toim.) *Uskon asia – Nuorisobarometri 2006*. Nuorisosiain neuvottelukunta, julkaisuja 34. Nuorisotutkimusverkosto/Nuorisotutkimusseura, julkaisuja 67. Helsinki: Opetusministeriö. 92–108. Käytetty 5.12.2018. Saatavilla: https://tietoaunorista.fi/wp-content/uploads/2013/05/Nuorisobarometri_2006.pdf
- Helve, Helena (2008) Nuorten uskonnollisuus ja maailmankuva. Teoksessa Lise Kanckos & Ralf Kauranen (toim.) *Social samhörighet och religion. Festskrift till Susan Sundback*. Åbo: Åbo Akademis förlag. 81–99.
- Hervieu-Léger, Danièle (1993) *La religion pour mémoire*. Paris: Le Cerf.

- Hervieu-Léger, Danièle (1994) Religion, Europe and the Pope: Memory and the Experience of French Youth. Teoksessa John Fulton & Peter Gee (toim.) *Religion in Contemporary Europe*. Lampeter: The Edwin Mellen P. 125–138.
- Hervieu-Léger, Danièle (1998) The Transmission and Formation of Socioreligious Identities in Modernity. An Analytical Essay on the Trajectories of Identification. *International Sociology* 13(2), 213–228.
- Hervieu-Léger, Danièle (2000) *Religion As a Chain of Memory*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Hervieu-Léger, Danièle (2006) The role of religion in establishing social cohesion. Teoksessa Krzysztof Michalski (toim.) *Religion in the New Europe*. Budapest: Central European University Press. 45–63.
- Hjelm, Titus (2014) *Social Constructionisms: Approaches to the Study of the Human World*. Macmillan International Higher Education. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Hoikkala, Tommi & Suurpää, Leena (2005) Finnish youth cultural research and its relevance to youth policy. *Young* 13(3), 285–312.
- Hoikkala, Tommi & Paju, Petri (2013) *Apina pulpetissa. Ysiluokan yhteisöllisyys*. Nuorisotutkimusverkosto/Nuorisotutkimusseura, julkaisuja 139. Helsinki: Nuorisotutkimusseura.
- Holloway, Immy & Brown, Lorraine & Shipway, Richard (2010) Meaning not measurement: Using ethnography to bring a deeper understanding to the participant experience of festivals and events. *International journal of event and festival management* 1(1), 74–85.
- Holton, Judith A. (2007) The coding process and its challenges. Teoksessa Antony Bryant & Kathy Charmaz (toim.) *The Sage handbook of grounded theory*. 265–289. Thousand Oaks: Sage.
- Hoover, Stewart M. & Schofield Clark, Lynn & Rainie, Lee (2004). *Faith online: 64% of wired Americans have used the Internet for spiritual or religious purposes*. Pew Internet & American Life Project. Käytetty 20.4.2019. https://www.pewtrusts.org/-/media/legacy/uploadedfiles/wwwpewtrustsorg/news/press_releases/society_and_the_internet/pewinternetfaith0404pdf.pdf
- Hovi, Tuija & Illman, Ruth & Ingman, Peik (2015) Interlacing identities, agencies and resources. Teoksessa Peter Nynäs & Ruth Illman & Tuomas Martikainen (toim.) *On the outskirts of 'the church': diversities, fluidities and new spaces of religion in Finland*. Nordic studies in religion and culture, vol. 3. Zurich: Lit Verlag. 89–109.
- Hubble, Cale Leslie (2014) Effervescent Atheism: Embodiment and Collective Identity at the Global Atheist Convention. *Fieldwork in Religion* 9(2), 124–146.
- Huhta, Ilkka (2001) *"Täällä on oikea Suomenkans": körttiläisyyden julkisuuskuva 1880-1918*. Väitöskirja. Suomen kirkkohistoriallisen seuran toimituksia 186. Helsinki: Suomen kirkkohistorian seura.
- Huhta, Ilkka (2013) Monien liikkeiden kirkko. Kommenttipuheenvuoro. Teoksessa Kirkon tutkimuskeskus: *Haastettu kirkko*. Kirkon tutkimuskeskuksen www-julkaisuja, 32. 40–44. Käytetty 10.9.2018. Saatavilla: [http://sakasti.evl.fi/julkaisut.nsf/67EDED2498F9F0FEC2257E2E0012D52D/\\$FILE/www32korjattu.pdf](http://sakasti.evl.fi/julkaisut.nsf/67EDED2498F9F0FEC2257E2E0012D52D/$FILE/www32korjattu.pdf)
- Huotari, Voitto (1981) *Kirkkomme herätysliikkeet tänään*. Helsinki: Kirjapaja.
- Hurtig, Johanna (2013) *Taiwaan taimet - Uskonnollinen yhteisöllisyys ja väkivalta*. Tampere: Vastapaino.
- Hytönen, Maarit (2016) Kristillisen perinteen välittyminen. Teoksessa Kimmo Ketola & Maarit Hytönen & Veli-Matti Salminen & Jussi Sohlberg & Leena Sorsa: *Osallistuva luterilaisuus: Suomen evankelis-luterilainen kirkko vuosina 2012-2015. Tutkimus kirkosta ja*

- suomalaisista*. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja, 125. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus. 110–145.
- Hytönen, Maarit & Kimmo Ketola & Veli-Matti Salminen & Jussi Sohlberg & Leena Sorsa (2016) toim. *Erlaisista yhteisöistä elävä kirkko*. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja, 124. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.
- Hyvärinen, Matti (2004) Eletty ja kerrottu kertomus. *Sosiologia* 41(4), 297–309.
- Hyvärinen, Matti (2015) *Kertomus, identiteetti ja asemointi*. Kertomusten tutkimus ihmistieteissä. Esitys Metodifestivaaleilla 19.-20.8.2015. Käytetty 3.9.2018. Saatavilla: <http://www.uta.fi/tutkijakoulu/metodifestivaali/2015/ohjelma/torstai20082015/kertomustentutkimus/MEFE2015Hyv%C3%A4rinen20.8.2015Positio.pdf>
- Häkkinen, Seppo (2010) *Ihanne ja todellisuus. Jäsenyyteen sitoutuminen Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa 1960-luvulta 2000-luvulle*. Väitöskirja. Käytännöllinen teologia, Helsingin yliopisto. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja, 108. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.
- Iannaccone, Laurence R. (1994) Why Strict Churches Are Strong. *American Journal of Sociology* 99(5), 1180–1211.
- IHEU – International Humanist and Ethical Union (2009) *Swedish Humanists: God probably doesn't exist...* Käytetty 2.12.2018. Saatavilla: <https://iheu.org/swedish-humanists-god-probably-doesnt-exist/>
- Ingalls, Monique M. (2012) Singing praise in the streets: Performing Canadian Christianity through public worship in Toronto's Jesus in the City parade. *Culture and Religion: An Interdisciplinary Journal* 13(3), 337–359.
- Innanen, Tapani & Niemelä, Kati (toim.) (2009) *Rippikoulun todellisuus*. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja, 107. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.
- Jaimangal-Jones, Dewi (2014) Utilising ethnography and participant observation in festival and event research. *International Journal of Event and Festival Management* 5(1), 39–55.
- James, William (1981) *Uskonnollinen kokemus*. Suomentanut Elvi Saari. Englanninkielinen alkuteos 1902. Hämeenlinna: Arvi A. Karisto Oy.
- Jokinen, Arja & Juhila, Kirsi & Suoninen, Eero (2012) *Kategoriat, kulttuuri & moraalit: johdatus kategoria-analysiin*. Tampere: Vastapaino.
- Kajjalainen, Josi & Raappana, Taru (2003) *Herättäjäjublien julklaravintolan toiminnan kehittäminen: case Järvenpää 2001*. AMK-opinnäytetyö. Tuusulanjärvi-instituutti, matkailu-, ravitsemis- ja talousala, palveluyrittäjyyden koulutusohjelma, ravitsemispalvelut. Järvenpää: Laurea-ammattikorkeakoulu.
- Kakkuri, Teemu (2014) *Suomalainen heräys*. Helsinki: Kirjapaja.
- Kallunki, Mika (1990) *Vanhoillislestadiolaisuuden suviseurainstituutio vuosina 1918-1930*. Tutkielma. Teologinen tiedekunta, Suomen ja Skandinavian kirkkohistoria. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Kallunki, Valdemar (2010) *Yhteisön ja yhteiskunnan ehdoilla: seurakuntien ja kuntien yhteistyö vuorovaikutuksen näkökulmasta*. Väitöskirja. Käytännöllisen teologian laitos. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Kallunki, Valdemar (2018) Sekularisaatioparadigma. Teoksessa Kimmo Ketola & Tuomas Martikainen & Teemu Taira (toim.) *Uskontososiologia*. Eetos-julkaisuja, 20. Turku: Eetos. 100–112.
- Kejonen, Eetu (2014) *Sexualitet i en brytningstid: en etisk analys av två finländska väckelserörelser syn på samballe, kyrka och homosexualitet åren 1970-2011*. Väitöskirja. Fakulteten för humaniora, psykologi och teologi, teologisk etik med religionsfilosofi, Åbo Akademi. Åbo: Åbo Akademi förlag.

- Kemppainen, Aila (1985) *Herättäjäjublien julistus vuosina 1959-1972*. Tutkielma. Teologinen tiedekunta, käytännöllinen teologia. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Ketola, Kimmo (2016) Luterilainen usko nykyajan Suomessa. Teoksessa Kimmo Ketola & Maarit Hytönen & Veli-Matti Salminen & Jussi Sohlberg & Leena Sorsa: *Osallistuva luterilaisuus: Suomen evankelis-luterilainen kirkko vuosina 2012-2015: Tutkimus kirkosta ja suomalaisista*. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja, 125. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus. 47–87.
- Ketola, Kimmo & Sohlberg, Jussi (2008) Länsimainen esoteerinen perinne ja new age. Teoksessa Kimmo Ketola: *Uskonnot Suomessa: käsikirja uskontoihin ja uskonnollistaustaisiin liikkeisiin*. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja, 102. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus. 190–229.
- King, Pamela Ebstyne (2003) Religion and Identity: the Role of Ideological, Social and Spiritual contexts. *Applied Development Science* 7(3), 197–204.
- Kirkko ja kaupunki (2016) *Herättäjäjublat vetivät Vantaalle 34 000 kävijää*. 10.7.2016. Toimittaja: Kaisa Halonen. Käytetty 10.9.2018. Saatavilla: <https://www.kirkkojakaupunki.fi/-/herattajajuhlat-vetivat-vantaalle-34-000-kavij-1>
- Kirkon tilastollinen vuosikirja (2016) *Jumalanpalvelukset ja niihin osallistuneet vuosina 1980-2016*. Excel-taulukko. Käytetty 2.1.2019. Saatavilla: <http://sakasti.evl.fi/sakasti.nsf/sp3?open&cid=Content240FFA>
- Klingenberg, Maria (2014) *Conformity and contrast: religious affiliation in a Finland-Swede youth context*. Väitöskirja. Teologinen tiedekunta. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Knott, Kim (2005) Spatial Theory and Method for the Study of Religion. *Temenos: Nordic journal of comparative religion* 41(2), 153–184.
- Knott, Kim (2010) Religion, space, and place. The spatial turn in research on religion. *Religion and Society: Advances in Research* 1, 29-43.
- Knott, Kim (2014) *The Location of Religion: A Spatial Analysis*. Reprint, London. Alkuperäinen julkaisu 2005.
- Kokkonen, Jarmo (2016) *Sukupuoli ja yhteisöllisyys rippikoulun rituaaleissa*. Väitöskirja. Tampere: Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja, 123. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.
- Kolari, Riikka (2002) *"Samanlaisia mutta silti niin erilaisia": vanhollislestadiolaiseen herätysliikkeeseen kuuluvien nuorten elämäntapa ja mediakulttuurin muodostuminen*. Pro gradu -tutkielma. Lapin yliopisto, kasvatustieteiden tiedekunta, luokanopettajakoulutus. [Rovaniemi]: Lapin yliopisto.
- Kontiainen, Heini (2015) *"Valoheittoa pintaa syvemmälle": tutkimus Valon messun merkityksestä sen toteuttajille*. Kirkkososiologian pro gradu -tutkielma. Teologinen tiedekunta. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Kotimaa24 (2014) *DBTL -festareilla jaetaan ehtoollista*. Käytetty 3.10.2018. Saatavilla: <https://www.kotimaa24.fi/artikkeli/dbtl-festareilla-jaetaan-ehtoollista/>
- Kotimaa24 (2017) *Kirkon toimintaan osallistuvien määrä romahti 20 vuodessa*. 15.6.2017. Käytetty 5.11.2018. Saatavilla: <https://www.kotimaa24.fi/artikkeli/kirkon-toimintaan-osallistuvien-maara-romahti-20-vuodessa-ei-kaupunkien-vaan-koko-kirkon-ongelma/>
- Kotimaa24 (2018) *Ehtoolliskiistan lopputulos Maata Näkyvissä -festareilla: Seurakuntien messuihin osallistui vain murto-osa nuorista*. 17.11.2018. Käytetty 20.11.2018. Saatavilla: <https://www.kotimaa24.fi/artikkeli/ehtoolliskiistan-lopputulos-maata-nakyvissa-festareilla-seurakuntien-messuihin-osallistui-vain-mur/>
- Kuula, Arja (2013) *Aineistojen hankinta, käyttö ja säilytys*. Tampere: Vastapaino.

- Kuusisto, Arniika (2011) *Growing up in affiliation with a religious community. A case study of Seventh-Day Adventist youth in Finland*. Väitöskirja. Käyttäytymistieteellinen tiedekunta. Research on religious and spiritual education, vol. 3. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Lappalainen, Sirpa (2007) Johdanto: mikä ihmeen etnografia? Teoksessa Sirpa Lappalainen & Pirkko Hynninen & Tarja Kankkunen & Elina Lahelma & Tarja Tolonen (toim.) *Etnografia metodologiana: lähtökohdista koulutuksen tutkimus*. Tampere: Vastapaino, 2007. 9–14.
- Lee, Jin-Soo & Lee, Choong-Ki & Choi, Youngjoon (2011) Examining the role of emotional and functional values in festival evaluation. *Journal of Travel Research* 50(6), 685–696.
- Lefebvre, Henri (1998) *The production of space*. Reprint. Ranskankielinen alkuteos 1974. Malden: Blackwell Publishing.
- Lehtonen, Tommi (2005) Uskonto ja yhteisö. Teoksessa Antti Hautamäki & Tommi Lehtonen & Juha Sihvola & Ilkka Tuomi & Heli Vaaranen & Soile Veijola (toim.) *Yhteisöllisyyden paluu*. Helsinki: Gaudeamus.
- Lempert, Lora Bex (2007) Asking questions of the data: Memo writing in the Grounded Theory Tradition. Teoksessa Antony Bryant & Kathy Charmaz (toim.) *The SAGE Handbook of Grounded Theory*. Los Angeles: SAGE. 245–263.
- Leon, Nissim & Shoham, Hizky (2018) Belonging without commitment: the Christocentric view and the traditionist perspective on modern religion. *Culture and religion* 19(2), 235–252.
- Lewis, Christopher Alan & Cruise, Sharon Mary & Fearn, Mike & Guckin Conor MC (2009) Religiosity of female and male adolescents. Teoksessa Hans-Georg Ziebertz & William K. Kay & Ulrich Riegel (toim.) *Youth in Europe III. An international empirical study about the impact of religion and life orientation*. International practical theology, vol. 10. Berlin: Lit Verlag. 59–86.
- Linjakumpu, Aini (2018) *Vanhoillislestadiolaisuuden taloudelliset verkostot*. Tampere: Vastapaino.
- Lundby, Knut (2012) Participatory or vicarious? When networked belonging challenges networks of belonging. *OBS Observatorio Journal*, Special issue. 101–125.
- Lyon, David (2000) *Jesus in Disneyland: Religion in postmodern times*. Cambridge: Polity Press.
- Liotard, Jean-Francois (1984) *The postmodern condition: a report on knowledge*. Theory and history of literature, vol. 10. Manchester: Manchester University Press.
- Lähdesmäki, Tuuli & Saresma, Tuija & Hiltunen, Kaisa & Jäntti, Saara & Sääsikälahti, Nina & Vallius, Antti & Ahvenjärvi, Kaisa (2016) Fluidity and flexibility of “belonging”: Uses of the concept in contemporary research. *Acta Sociologica* 59(3): 233–247.
- Lövheim, Mia (2013) Identity. Teoksessa Heidi A. Campbell (toim.) *Digital Religion : Understanding Religious Practice in New Media Worlds*. London: Routledge. 41–56.
- Mackellar, Joanne (2013) Participant observation at events: theory, practice and potential. *International Journal of Event and Festival Management* 4(1), 56–65.
- MacLeod, Nicola E. (2006) The placeless festival: Identity and place in the post-modern festival. Teoksessa David Picard & Mike Robinson (toim.) *Festivals, tourism and social change*. Tourism and cultural change 8. Clevedon: Channel View Publications. 222–237.
- Maffesoli, Michel (1995) *Maailman mieli. Yhteisöllisen tyylin muodoista*. Helsinki: Gaudeamus.
- Mair, Jonathan (2012) Review of believing in belonging by Abby Day. *Religion and Society: Advances in Research* 3(1), 211–241.
- Mandes, Slawomir & Rogaczewska, Maria (2013) “I don’t reject the Catholic Church – the Catholic Church rejects me”: How twenty- and thirty-somethings in Poland re-evaluate their religion. *Journal of Contemporary Religion* 28(2), 259–276.

- Mannheim, Karl (1952) The Problem of Generations. Teoksessa Paul Kecskemeti (toim.) *Essays on the Sociology of Knowledge*. London: Routledge and Kegan Paul. 276–320.
- Maunu, Antti (2014) *Yöllä yhdessä. Yökerhot, biletyt ja suomalainen sosiaalisuus*. Väitöskirja. Sosi-aalitieteiden laitoksen julkaisuja 2014:6. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- McGuire, Meredith B. (2008) *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Melucci, Alberto (1989) *Nomads of the Present: Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society*. Toim. John Keane & Paul Mier. London: Hutchinson.
- Mikkola, Teija (2006) Jäsenyyden rajalla – Mikä kirkossa vieraannuttaa? Mikä vetoaa? Teoksessa Teija Mikkola & Kati Niemelä & Juha Petterson (toim.) *Urbaani usko. Nuoret aikuiset, usko ja kirkko*. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja, 96. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus. 192–249.
- Moberg, Marcus & Broo, Måns & Kontala, Janne & Nynäs, Peter (2015) Contemporary discursive formations. Teoksessa Peter Nynäs & Ruth Illman & Tuomas Martikainen (toim.) *On the outskirts of "the Church": Diversities, Fluidities and New Spaces of Religion in Finland*. Nordic studies in religion and culture, vol. 3. Zürich: LIT Verlag. 55–72.
- Murtorinne, Eino (1998) Den fennomanska rörelsen och Finlands kyrka 1850–1914. Teoksessa Ingmar Brohed (toim.) *Kyrkan och nationalismen. Nationalism och skandinavism i de nordiska folkkyrkorna under 1800-talet*. Bibliotheca historico-ecclesiastica Lundensis 39. Lund: Lund University Press. 381–392.
- Myllyniemi, Sami (2006) Nuorisobarometri 2006. Teoksessa Terhi-Anna Wilska (toim.) *Uskon asia. Nuorisobarometri 2006*. Nuorisosaian neuvottelukunta, julkaisuja 34. Nuorisotutkimusverkosto/Nuorisotutkimusseura, julkaisuja 67. Helsinki: Opetusministeriö. 14–89. Käytetty 5.12.2018. Saatavilla: https://tietoanuorista.fi/wp-content/uploads/2013/05/Nuorisobarometri_2006.pdf
- Mäkelä, Essi & Petsche, Johanna J. M. (2013) Serious parody: Discordianism as liquid religion. *Culture and Religion: An Interdisciplinary Journal* 14(4), 411–423.
- Niemelä, Kati (2007) *Rippikoulusta aikuisuuteen: Pitkittäistutkimus rippikoulun merkityksestä ja vaikeuttavuudesta*. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja, 99. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.
- Niemelä, Kati (2010) Youth and religion in Finland. Teoksessa Guiseppe Giordan (toim.) *Annual Review of the Sociology of Religion. Volume 1: Youth and Religion*. Leiden: Brill. 193–218.
- Niemelä, Kati (2011) Heikkeneekö uskonnollisuus ikäryhmissä? Uskonnollinen kasvatus ja sen merkitys uskonnollisuuden selittäjänä. Teoksessa Kimmo Ketola & Kati Niemelä & Harri Palmu & Hanna Salomäki: *Uskonto suomalaisten elämässä. Uskonnollinen kasvatus, moraalit, onnellisuus ja suvaitsevaisuus kansainvälisessä vertailussa*. Yhteiskuntatieteellisen tietoariston julkaisuja 9. Tampere: FSD, Yhteiskuntatieteellinen tietoaristo. 40–59.
- Niemelä, Kati (2015) “No longer believing in belonging”: A longitudinal study of Finnish Generation Y from confirmation experience to Church-leaving.” *Social compass* 62 (2), 172–186.
- Niemelä, Kati & Porkka, Jouko (2015) Confirmation work in Finland. Teoksessa Friedrich Schweitzer & Kati Tervo-Niemelä & Thomas Schlag & Henrik Simojoki (toim.) *Youth, Religion and Confirmation Work in Europe: The Second Study*. München: Gütersloher Verlagshaus. 223–233.
- Niemelä, Kati & Salomäki, Hanna (2006) Herätysliikkeet 2000-luvun kirkollisessa kentässä. *Teologinen aikakauskirja* 111(4), 359–371.

- Nikander, Pirjo (2010) Jäsenkategoria-analyysi ja haastattelun kulttuuriset järjestykset. Teoksessa Johanna Ruusuvoori, Pirjo Nikander & Matti Hyvärinen (toim.) *Haastattelun analyysi*. Tampere: Vastapaino. 242–268.
- Nissilä, Paula (2005) *Veisaten elämyksiin - diskurssianalyttinen tutkimus herättäjäjuhliin liitetystä merkityksistä*. Pro gradu -tutkielma. Sosiologian ja sosiaalipsykologian laitos. Tampere: Tampereen yliopisto. Saatavilla: <http://urn.fi/urn:nbn:fi:uta-1-14711>.
- Nissilä, Paula (2016) Nuorten performatiivinen usko herättäjäjuhilla: juhlien tarkastelua festivaalikontektissa. Teoksessa Maarit Hytönen & Kimmo Ketola & Veli-Matti Salminen Veli-Matti & Jussi Sohlberg & Leena Sorsa (toim.) *Erilaisista yhteisöistä elävä kirkko*. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja, 124. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus. 98–121.
- Norman, Alex & Johnson, Mark (2011) World Youth Day: The Creation of a Modern Pilgrimage Event for Evangelical Intent. *Journal of Contemporary Religion* 26(3), 371–85.
- Norris, Pippa & Inglehart, Ronald (2004) *Sacred and secular. Religion and politics worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nummenmaa, Anna Raija & Virtanen, Jorma (2002) Lapsuuden yhteiskunnallinen ja institutionaalinen olemus. Teoksessa Tapio Kuure, Mika Vuori, Mika Gissler (toim.) *Viatto muudesta vimmaan. Lapsuudesta nuoruuteen siirtymävaiheen tarkastelua*. Helsinki: Nuorisotutkimusseura, Stakes, Nuorisotutkimusverkosto, Nuorisosiain neuvottelukunta. 120–127.
- Nynäs, Peter & Kontala, Janne & Utriainen, Terhi & Öst, Josefin (2015) Emotions between the self and the world. Teoksessa Peter Nynäs & Ruth Illman & Tuomas Martikainen (toim.) *On the outskirts of "the Church": Diversities, Fluidities and New Spaces of Religion in Finland*. Nordic studies in religion and culture, vol. 3. Zürich: LIT Verlag. 171–196.
- Nynäs, Peter & Lassander, Mika & Utriainen, Terhi (toim.) (2012) *Post-Secular Society*. New Brunswick: Transaction Publishers.
- Oxford Reference. Religious revival. John Scott (toim.) *A Dictionary of Sociology* (2015) 4. ed. Käytetty 3.9.2018. Saatavilla: <http://www.oxfordreference.com>.
- Paananen, Pia (2010) *Näköaloja uskonnolliseen matkailuun Varkauden Lähetysjuhilla*. Diakonia-ammattikorkeakoulu. Sosiaalialan koulutusohjelma, Diakonisen sosiaalityön suuntautumisvaihtoehto. Pieksämäki: Diakonia-ammattikorkeakoulu.
- Pakkala, Virpi (2001) *Vanhoillislestadiolaisten swiseurat: Swiseuralähetysten kehittäminen toteuttajien ja kuulijoiden näkökulmasta*. Opinnäytetyö. Taiteen ja viestinnän koulutusohjelma. Tornio: Kemi-Tornion ammattikorkeakoulu.
- Pernecky, Tomas (2012) Constructionism. Critical pointers for tourism studies. *Annals of tourism research* 39(2), 1116–1137.
- Pessi, Anne Birgitta & Jeldtoft, Nadia (2012) Authenticity matters: reflections from Lutheran and Muslim perspectives of individual religiosity in post-secularity. Teoksessa Peter Nynäs & Mika Lassander & Terhi Utriainen (toim.) *Post-secular Society*. New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers. 157–183.
- Pessi, Anne Birgitta & Grönlund, Henrietta (2018) Julkinen ja yksityinen: uskonnon monipaikkaisuus. Teoksessa Kimmo Ketola, Tuomas Martikainen & Teemu Taira (toim.) *Uskontososiologia*. Eetos-julkaisuja, nro 20. Turku: Eetos. 100–112.
- Pew Research Center (2015) *The future of world religions: Population growth projections, 2010–2015*. Käytetty 2.12.2018. Saatavilla: <http://www.pewforum.org/2015/04/02/religious-projections-2010-2050/>
- Pine, B. Joseph & Gilmore, James H. (1999) *The experience economy: Work is theatre and every business a stage*. Boston, MA: Harvard Business School Press.

- Post, Paul (2010) Place of action: Exploring the study of space, ritual and religion. Teoksessa Paul Post & Arie L. Molendijk (toim.) *Holy Ground: Re-inventing ritual space in modern Western culture*. Leuven: Peeters. 17–54.
- Pöysä, Jyrki (2010) Asemointinäkökulma haastattelujen kerronnallisuuden tarkastelussa. Teoksessa Johanna Ruusuvuori & Pirjo Nikander & Matti Hyvärinen (toim.) *Haastattelun analyysi*. Tampere: Vastapaino. 153–179.
- Quinn, Bernadette (2005) Arts festivals and the city. *Urban studies* 42(5/6), 927–943.
- Quinn, Bernadette (2013) *Key concepts in event management*. London: SAGE.
- Quinn, Bernadette & Wilks, Linda (2013) Festival connections: People, place and social capital. Teoksessa Greg Richards & Marisa P. de Brito & Linda Wilks (toim.) *Exploring the social impacts of events*. Abingdon: Routledge. 15–30.
- Ranta, Mette & Pessi, Anne Birgitta & Grönlund, Henrietta (2016) Young Adults' Conceptions of the Sacred in Finland Today. *Young* 25(1), 45–65.
- Rantala, Janne Juhana (2012) Piiri tekee yhteisön. Vastakulttuurinen spirituaalisuus ja organisoituminen pohjoismaisissa keräjätapaisissa. *Sosiologia* 49(2), 119–136.
- Regnerus, Mark D. & Smith, Christian & Smith, Brad (2004) Social context in the development of adolescent religiosity. *Applied developmental science* 8(1), 27–38.
- Richards, Greg & De Brito, Marisa P. (2013) Conclusions: The future of events as a social phenomenon. Teoksessa Greg Richards & Marisa P. de Brito & Linda Wilks (toim.) *Exploring the social impacts of events*. Abingdon: Routledge. 219–235.
- Riegel, Ulrich & Pasierbek, Wit (2009) Religion and the polarity of generations. Teoksessa Hans-Georg Ziebertz & William K. Kay & Ulrich Riegel (toim.) *Youth in Europe III. An international empirical study about the impact of religion and life orientation*. International practical theology, vol. 10. Berlin: Lit Verlag. 167–179.
- Riis, Ole & Woodhead, Linda (2010) *A Sociology of Religious Emotion*. Oxford: Oxford University Press.
- Rissanen, Inkeri (2014) *Negotiating identity and tradition in single-faith religious education. A case study of Islamic education in Finnish schools*. Väitöskirja. Research on religious and spiritual education, Vol. 7. Helsinki: University of Helsinki.
- Roeland, Johan & Klaver, Miranda & Van Der Meulen, Marten & Van Mulligen, Remco & Stoffels, Hijme & Versteeg, Peter (2012) ”Can we dance in this place?”: Body practices and forms of embodiment in four decades of Dutch evangelical youth events. *Journal of Contemporary Religion* 27(2), 241–256.
- Roof, Wade Clark (1993) *A generation of seekers. The spiritual journeys of the baby boom generation*. New York: Harper San Francisco.
- Rosendal, Mauno (1902-1917) *Suomen herännäisyyden historia XIX:llä vuosisadalla, osat 1-4*. Oulu: Herättäjä.
- Russell, Paul (1999) Religious Travel in the New Millennium. *Travel & Tourism Analyst* 5, 39–68.
- Rymarz, Richard (2007) Who goes to World Youth Day? Some data on under-18 Australian participants. *Journal of Beliefs & Values* 28(1), 33–43.
- Rymarz, Richard (2008) Its Not Just Me Out There: Type A Pilgrims at World Youth Day. AEJT, Australian ejournal of theology 12(1). Käytetty 10.9.2018. Saatavilla: http://aejt.com.au/__data/assets/pdf_file/0019/107470/Rymarz_World_Youth_Day.pdf
- Räisänen, Petteri (2015) Suomalaisten nuorten yksilöllistyvät kulttuurivalinnat. *Kulttuuripoliittikan tutkimuksen vuosikirja* 1(1), 42–53.

- Rönkkö, Sanna (2011) *Körttinuori kotiseurakunnassa: Herättäjä-Yhdistyksen rippikoulun käyneiden nuorten osallistuminen kristilliseen nuorisotoimintaan*. AMK-opinnäytetyö. Ylivieskan yksikkö, humanistinen ja kasvatustieteiden osasto, kansalaistoiminta ja nuorisotyö. Ylivieska: Keski-Pohjanmaan ammattikorkeakoulu. Saatavilla: <http://urn.fi/URN:NBN:fi:amk-2011082312666>
- Saastamoinen, Mikko (2011) Intensivistyvä yksilöllistyminen ja sosiaalisuuden uudet muodot. Teoksessa Seppo Kangaspunta (toim.) *Yksilöllinen yhteisöllisyys. Avaimia yhteisöllisyyden muutoksen ymmärtämiseen*. Tampere: Tampere University Press. 61–91.
- Sakasti.evl.fi – Suomen ev.lut. kirkko (2010) Hanna Salomäki: Kesäjuhilla ylitetään herätysliikkeiden rajoja. Artikkeleita ja raportteja. Käytetty 10.1.2019. Saatavilla: [http://sakasti.evl.fi/sakasti.nsf/0/4D9073DDB9C38745C22576F20030A70E/\\$FILE/kesajuhlat.pdf](http://sakasti.evl.fi/sakasti.nsf/0/4D9073DDB9C38745C22576F20030A70E/$FILE/kesajuhlat.pdf)
- Salasuo, Mikko (2006) *Atomisoitunut sukupolvi. Pääkaupunkiseudun nuorisokulttuurin maisema ja nuorisotyön haasteita 2000-luvun alussa*. Tutkimuksia/Helsingin kaupungin tietokeskus, 2006/6. Helsinki: Helsingin kaupungin tietokeskus.
- Salazar, Carles (2014) Understanding belief: Some qualitative evidence. *Journal of empirical theology* 27(2), 199–213.
- Salomäki, Hanna (2004). *Tosi rakkaus odottaa: Seksuaalieettinen nuortenliike Suomessa*. Väitöskirja, Helsingin yliopisto, Fac. theol. Helsinki: Yliopistopaino: Nuorisotutkimusverkosto.
- Salomäki, Hanna (2010) *Herätysliikkeisiin sitoutuminen ja osallistuminen*. Väitöskirja, Jyväskylän yliopisto. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja, 113. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.
- Salomäki, Hanna (2017) Herätysliikkeet suomalaisessa yhteiskunnassa. Teoksessa Ruth Illman & Kimmo Ketola & Riitta Latvio & Jussi Sohlberg J (toim.) *Monien uskomusten ja katsomusten Suomi*. Kirkon tutkimuskeskuksen verkkojulkaisuja, 48. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus. 65–75.
- Salomäki, Hanna (2018) Herätysliikkeet, kirkko ja yhteiskunta. Teoksessa Kimmo Ketola, Tuomas Martikainen & Teemu Taira (toim.). *Uskontososiologia*. Eetos-julkaisuja, nro 20. Turku: Eetos. 221–234.
- Sassatelli, Monica (2011) Urban festivals and the cultural public sphere. Gerard Delanty & Liana Giorgi & Monica Sassatelli (toim.) *Festivals and the Cultural Public Sphere*. New York: Routledge. 12–28.
- Schweitzer, Friedrich & Niemelä, Kati & Schlag, Thomas & Simojoki, Henrik (toim.) (2015) *Youth, Religion and Confirmation Work in Europe: The Second Study*. München: Gütersloher Verlagshaus.
- Selänniemi, Tom (1996) *Matka ikuiseen kesään. Kulttuuriantropologinen näkökulma suomalaisten etelänmatkailuun*. Väitöskirja, Jyväskylän yliopisto. Suomalaisen kirjallisuuden seuran toimituksia, 649. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura.
- Selänniemi, Tom (1999) Moderni turisti ja klassinen rituaaliteoria. Teoksessa Bo Lönnqvist & Elina Kiuru & Eeva Uusitalo (toim.) *Kulttuurin muuttuvat kasvot: johdatusta etnologiatieteisiin*. Tietolipas, 155. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 268–287.
- Shepherd, Nick M. (2010) Religious socialization and a reflexive habitus: Christian youth groups as sites for identity work. Teoksessa Sylvia Collins-Mayo & Pink Dandelion (toim.) *Religion and youth*. Farnham: Ashgate Press. 148–159.
- Simojoki, Henrik & Schweitzer, Friedrich & Schlag, Thomas & Niemelä, Kati (2015) Summary of the results – Perspectives and challenges for the future. Teoksessa Friedrich Schweitzer & Kati Tervo-Niemelä & Thomas Schlag & Henrik Simojoki (toim.)

- Youth, Religion and Confirmation Work in Europe: The Second Study*. München: Gütersloher Verlagshaus. 294–317.
- Siltala, Juha (1992) *Suomalainen abdistus: huoli sielun pelastumisesta*. Helsinki: Otava.
- Silvanto, Satu (toim.) (2007) *Festivaalien Helsinki: urbaanin festivaalikulttuurin kehitys, tekijät ja kokijat*. Helsinki: Helsingin kaupungin tietokeskus/Helsingin kaupungin kulttuuriasiankeskus.
- Silverman, David (2014) *Interpreting qualitative data*. Los Angeles: SAGE.
- Singleton, Andrew (2011) The impact of World Youth Day on religious practice. *Journal of Beliefs & Values* 32(1), 57–68.
- Sjöborg, Anders (2016) Mapping “Religion” – or “Something, I don’t know what?” Methodological challenges exploring young peoples’ relations with “religion”. Teoksessa Abby Day & Giselle Vincett & Christopher R. Cotter (toim.) *Social Identities Between the Sacred and the Secular*. Alkuperäinen julkaisu 2013. Abingdon: Routledge. 178–187.
- Smith, Christian & Lundquist Denton, Melina (2005) *Soul Searching: The Religious and Spiritual Lives of American Teenagers*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Sohlberg, Jussi (2015) Muuttuva uskonnollisuus – uudet identiteetit. Teoksessa Elina Hellqvist & Minna Hietamäki & Panu Pihkala (toim.) *Uskonto ja identiteettipolitiikka*. Helsinki: Suomalainen teologinen kirjallisuusseura. 205–216.
- Sohlberg, Jussi & Ketola, Kimmo (2016) Uskonnolliset yhteisöt Suomessa. Teoksessa Kimmo Ketola & Maarit Hytönen & Veli-Matti Salminen & Jussi Sohlberg & Leena Sorsa: *Osallistuva luterilaisuus: Suomen evankelis-luterilainen kirkko vuosina 2012-2015. Tutkimus kirkosta ja suomalaisista*. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus. 15–46.
- Spielhagen, Frances R. & Schwartz, Paul D. (2014) Examining adolescent in the 21st century. Frances R. Spielhagen & Paul D. Schwartz (toim.) *Adolescence in the 21st Century: Constants and Challenges*. Charlotte, NC: Information Age Publishing. 1–2.
- Sulkunen, Irma (1999) *Liisa Eerikintytär ja hurmosliikkeet 1700-1800-luvulla*. Hanki ja jää. Helsinki: Gaudeamus.
- Suolinna, Kirsti (1975) *Uskonnollisten liikkeitten asema sosiaalisessa muutoksessa*. Väitöskirja. Helsingin yliopiston sosiologian laitoksen tutkimuksia, 119. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Suolinna, Kirsti & Sinikara, Kaisa (1986) *Jubonkylä: tutkimus pohjoissuomalaisesta lestadiolaisuudesta*. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura.
- Suomen evankelis-luterilainen kirkko (2009) *Kirkkokohallituksen yleiskirje Nro 42/2009. Kuvan ja äänen välittäminen kirkollisista tilaisuuksista*. Käytetty 3.12.2018. Saatavilla: [http://sakasti.evl.fi/sakasti.nsf/0/D367055469F2C7B5C22577110026F889/\\$FILE/2009-42.pdf](http://sakasti.evl.fi/sakasti.nsf/0/D367055469F2C7B5C22577110026F889/$FILE/2009-42.pdf)
- Suomen tilastollinen vuosikirja (2017) *Väestö uskonnollisen yhdyskunnan mukaan vuosien 1980–2016 lopussa*. Suomen tilastollinen vuosikirja 2017, 466. Helsinki: Tilastokeskus.
- Taanila, Heini (2013) *Hengellisestä jublasta kirkollisen keskustelun kanavaksi: herättäjäjublien näkyvyys julkaisuudessa 1960-luvulla*. Pro gradu -tutkielma. Teologinen tiedekunta, Suomen ja Skandinavian kirkkohistoria. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Taira, Teemu (2006). *Notkea Uskonto*. Turku: Eetos.
- Talonen, Jouko (1993) *Esikoislestadiolaisuus ja suomalainen yhteiskunta 1900-1944*. Suomen kirkkohistoriallisen seuran toimituksia, 163. Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura.
- Talonen, Jouko (2004) Raamatuntulkinta Suomen herätysliikkeissä. Teoksessa Maarit Hytönen (toim.) *Raamattu ja kirkon usko tänään: synodaalikirja*. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja, 87. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus. 108–127.
- Talonen, Jouko (2007) Karismaattiset ilmiöt Suomen 1800-luvun herätysliikkeissä. Teoksessa Antti Laato (toim.) *Karismaattisuuden haaste kirkolle: Helsingin kristillisen opiston seminaari*

- 5.2.2007. Studier i exegetik och judaistik utgivna av Teologiska fakulteten vid Åbo Akademi, 4. Åbo: Åbo Akademi. 101–131.
- Tapani, Annukka (2009) "Onko yhteisöllisyydellä väliä?": identiteettiprosessi ja sosiaalinen pääoma epävarmuuden sietämisen merkityksellisinä elementteinä. Väitöskirja. Sosiaalipsykologia. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Tavory, Iddo & Goodman, Yehuda C. (2009) "A collective of individuals?": Between self and solidarity in a Rainbow gathering. *Sociology of Religion: A Quarterly Review* 70(3), 262–284.
- Taylor, Charles (1995) *Autenttisuuden etiikka*. Helsinki: Gaudeamus. Alkuperäisjulkaisu 1991.
- Taylor, Charles (2007) *A secular age*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.
- Tervo-Niemelä, Kati (2018) Ikä- ja sukupolvivaikutteet uskonnollisuudessa. Teoksessa Kimmo Ketola, Tuomas Martikainen & Teemu Taira (toim.) *Uskonto-sosiologia*. Eetosjulkaisuja, nro 20. Turku: Eetos. 141–152.
- Thorkildsen, Dag (2014) West Nordic and East Nordic Religiousness and Secularity: Historical Unity and Diversity. Teoksessa Rosemarie Van Der Breemer R & Jose Casanova & Trygve Wyller (toim.) *Secular or sacred? The Scandinavian case of religion in human rights, law and public space*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 85–101.
- Thornberg, Robert & Charmaz, Kathy (2012) Grounded theory. Teoksessa Stephen D. Lapan & Marylynn T. Quartaroli & Frances J. Riemer (toim.) *Qualitative research: an introduction to methods and design*. San Francisco: Jossey-Bass. 41–67.
- Trysnes, Irene (2012) *Å campe med Gud. En studie av kristne sommerstevner på Sørlandet*. Doctoral thesis. Theological Faculty. Oslo: University of Oslo.
- Tuomi, Jouni & Sarajärvi, Anneli (2009) *Laadullinen tutkimus ja sisällönanalyysi*. Helsinki: Tammi.
- Turner, Edith (2012) *Communitas: the anthropology of collective joy*. New York: Palgrave Macmillan.
- Turner, Victor (1969) *The ritual process: Structure and anti-structure*. New Jersey: Transaction Publishers.
- Turner, Victor (1982) *From ritual to theatre. The human seriousness of play*. New York City: Performing Arts Journal Publications.
- Turner, Victor (2007) *Rituaali: rakenne ja communitas*. Suomentanut Maarit Forde. Englanninkielinen alkuteos 1969. Helsinki: Summa: Suomen antropologinen seura.
- Turner, Victor & Turner, Edith (1978) *Image and pilgrimage in Christian culture. Anthropological perspectives*. New York: Columbia University Press.
- Turner, Victor & Turner, Edith (1982) Religious celebration. Teoksessa Victor Turner (toim.) *Celebration: studies in festivity and ritual*. Washington: Smithsonian Institution Press. 201–219.
- Tutkimuseettinen neuvottelukunta (2013) *Hyvät tieteellinen käytäntö ja sen loukkausepäilyjen käsitteleminen Suomessa 2012*. Helsinki: Tutkimuseettinen neuvottelukunta. Käytetty 1.2.2018. Saatavilla: https://www.tenk.fi/sites/tenk.fi/files/HTK_ohje_2012.pdf
- Tyler, Stephen A. (1986) Post-Modern Ethnography: From Document of the Occult to Occult Document. Teoksessa Clifford, James & Marcus George E. (toim.) *Writing culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press. 122–140.
- Tyyskä, Vappu & Côté, James (2014) Towards a Non-normative Youth Studies? A framework for critical conversation between psychologies and sociologies of young people. Teoksessa Peter Kelly & Annelies Kemp (toim.) *A Critical Youth Studies for the 21st Century*. Youth in a Globalizing World, volume 2. Leiden: Brill. 581–596.

- Törrönen, Jukka (2000) Subjektiaseman käsite empiirisessä sosiaalitutkimuksessa. *Sosiologia* 37(3), 243–255.
- Uecker, Jeremy E. & Regnerus, Mark D. & Vaaler, Margaret L. (2007) Losing my religion: the social sources of religious decline in early adulthood. *Social forces* 85(4), 1667–1692.
- Utriainen, Terhi (2017) *Enkeleitä työpöydälläni. Arjen ja lumon etnografiaa*. Tietolipas, 257. Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura.
- Utriainen, Terhi (2018) Epävirallinen eletty uskonto. Teoksessa Kimmo Ketola, Tuomas Martikainen & Teemu Taira (toim.) *Uskontososiologia*. Eetos-julkaisu, nro 20. Turku: Eetos. 113–134.
- Vainikka, Lilja (2001) *Yrkältä iltakylään: vanhoillislestadiolaisen herätysliikkeen opin korostukset ja liikkeeseen kuuluvien nuorten elämäntapa*. Pro gradu -tutkielma. Rovaniemi: Lapin yliopisto, kasvatustieteiden tiedekunta, luokanopettajankoulutus.
- Van Gennep, Arnold (1960) *Rites of passage*. London: Routledge. Ranskankielinen alkuteos 1909.
- Van Stekelenburg, Jacquelin (2013) Collective identity. Teoksessa David A. Snow & Donatella della Porta & Bert Klendermans & Doug McAdam (toim.) *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Social and Political Movements*. New York: John Wiley & Sons. 1–7.
- Veijola, Soile (2005) Turistien yhteisöt. Teoksessa Antti Hautamäki & Tommi Lehtonen & Juha Sihvola & Ilkka Tuomi & Heli Vaaranen & Soile Veijola (toim.) *Yhteisöllisyyden paluu*. Helsinki: Gaudeamus. 90–113.
- Vilkkä, Hanna (2006) *Tutki ja havainnoi*. Helsinki: Tammi.
- Voas, David (2010) Explaining Change over Time in Religious Involvement. Teoksessa Sylvia Collins-Mayo & Pink Dandelion (toim.) *Religion and youth*. Farnham: Ashgate Press. 25–32.
- Voas, David & Crockett, Alasdair (2005) Religion in Britain: Neither Believing nor Belonging. *Sociology* 39(1), 11–28.
- Von Scheve, Christian (2017) Affekteista, emootioista ja tunteista. *Tieteessä tapahtuu* 35(2), 40–41.
- Von Scheve, Christian & Salmela, Mikko (2014) *Collective emotions: Perspectives from psychology, philosophy, and sociology*. Oxford: Oxford University Press.
- Walton, Heather (2015) Theological perspectives on Christian pilgrimage. Teoksessa Avril Maddrell & Veronica della Dora & Alessandro Scafi & Heather Walton: *Christian pilgrimage, landscape and heritage: Journeying to the sacred*. Routledge Studies in Religion, Travel, and Tourism. New York: Routledge. 22–42.
- Ward, Peter (2002) *Liquid Church*. Reprint. Carlisle: Hendrickson Publishers.
- Weber, Max (1980) *Protestanttinen etiikka ja kapitalismin henki*. Suomentanut Timo Kytäjä. Saksankielinen alkuteos 1904-05. Helsinki: WSOY.
- Weber, Max (1989) *Maailmanuskonnot ja moderni länsimäinen rationaalisuus: kirjoituksia uskonnon-sosiologiasta*. Suomentanut Tapani Hietaniemi. Saksankielinen alkuteos 1920. Tampere: Vastapaino.
- Webber, Ruth (2012) Exploring volunteering of committed young Catholics. *Journal of Beliefs & Values* 33(1), 71–82.
- Weiss-Ozorak, Elizabeth (2006) The view from the edge : pilgrimage and transformation. Teoksessa William H. Swatos (toim.) *On the Road to Being There: Studies in Pilgrimage and Tourism in Late Modernity*. Boston: Brill Academic Publishers. 61–81.
- Wigley, Edward (2016) The Sunday morning journey to church considered as a form of ‘micro-pilgrimage’. *Social and Cultural Geography* 17(5), 694–713.

- Wiley, Robin D. (2016) Liminal practice: Pierre Bourdieu, madness, and religion. *Social compass* 63(1), 125–141.
- Woodhead, Linda (2016) The Rise of “No Religion”: Towards an Explanation. *Sociology of Religion* (78)3, 247–262.
- Wulf, Christoph & Althans, Birgit & Audehm, Kathrin & Bausch, Constanze & Göhlich, Michael & Sting, Stephan & Tervooren, Anja & Wagner-Willi, Monika & Zirfas, Jörg (2010) *Ritual and identity; The staging and performing of rituals in the lives of young people*. London: the Tufnell Press.
- Yeoman, Ian (2008) *Tomorrow's tourist: Scenarios and trends*. Oxford: Elsevier.
- Ylikangas, Heikki (1979) *Körttiläiset tuomiolla. Massaoikeudenkäynnit heränneitä vastaan Etelä-Pohjanmaalla 1830- ja 1840-lukujen taitteessa*. Helsinki: Otava.
- Ziebertz, Hans-Georg (2009) Profiles of worldviews. Teoksessa Hans-Georg Ziebertz & William K. Kay & Ulrich Riegel (toim.) *Youth in Europe III. An international empirical study about the impact of religion and life orientation*. International practical theology, vol. 10. Berlin: Lit Verlag. 229–245.

LIITTEET

Liite 1. Haastattelukysymysten runko 2013

TAUSTA: ikä, asuinpaikka

JUHLAT

Miten tulit juhlille?

Monesko kerta juhlilla?

Kenen seurassa olet juhlilla?

Onko perheessäsi/suvussasi körttiläisyyttä, käykö perhe/suku juhlilla?

Onko juhlien sijainnilla merkitystä siinä, lähdetkö juhlille?

Mikä on sinulle tärkein asia juhlilla? Miksi tulit?

OHJELMA

Mitä teet juhlilla? Oletko osallistunut ohjelmaan, mihin?

Entä talkoisiin? Talkootyön merkitys??

TYTYTYVÄISYYS

Mikä saa aikaan onnistuneet juhlat? (Kun olet sunnuntaina lähdössä, mikä tekee sen, että ajattelet juhlien onnistuneen?)

KÄYTÄNNÖN JÄRJESTELYT

Missä olet majoittuneena?

Onko järjestelyjen toimimisella merkitystä?

TUNNELMA

Miten kuvailisit tämän vuoden juhlien tunnelmaa?

HERÄNNÄISYYS

Mitä körttiläisyyttä sinulle merkitsee? Koetko olevasi körtti?

Millaisia asioita siihen liittyy elämässäsi?

Oletko mukana nuorisotoiminnassa?

Oletko käynyt Aholansaareissa rippikoulun?

Miltä näyttää herätysliikkeiden tulevaisuus nuorten näkökulmasta?

KESÄFESTIVAALIT JA –TAPAHTUMAT

Voisitko ajatella näitä juhlia festivaalina?

Osallistutko muille festivaaleille tänä kesänä? Onko tapanasi osallistua?

Entä muiden herätysliikkeiden kesäjuhlille? Onko sinulla yhteyksiä muihin? Miten koet, ovatko herätysliikkeet tekemisissä toistensa kanssa?

VAPAA SANA: Onko jotain, mitä haluaisit vielä kertoa?



Kirjoituspyyntö: ***Haapajärven Herättäjäjuhlat 2013***

Hei, sinä, anna tärkeä panoksesi väitöskirjatutkimukseen! Kirjoita vapaamuotoisesti pitkä tai lyhyt kertomuksesi otsikolla "*Haapajärven Herättäjäjuhlat 2013*". Anna kynän kulkea vapaasti, olen kiinnostunut lukemaan juuri sinun kokemuksistasi ja ajatuksistasi!

Kirjoitus tulee osaksi aineistoa sosiologian väitöskirjaani Tampereen yliopistoon aiheesta "*Uskonnollinen yhteisöllisyys ja festivaalin merkitykset hengellisissä kesäjuhlissa: Herättäjäjuhlat ja nuorten kävijöiden kokemukset*".

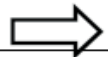
Jos haluat tietoa valmiista tutkimuksesta aikanaan, liitäthän mukaan yhteystietosi. Muuten voit vastata nimettömänä. Jos haluat kysyä jotain tutkimuksesta, lähetä viestiä sähköpostiini. Kirjoituksella ei ole enimmäispituutta, eikä kieliopista tarvitse välittää. Alkuperäiset kertomukset tulevat vain minun ja tutkimukseni käyttöön. Voit kirjoittaa sinulle sopivalla tavalla. Yksittäisiä kirjoittajia ei voi tunnistaa tutkimuksessani. Voit siis luovuttaa tarinasi täysin luottamuksellisesti.

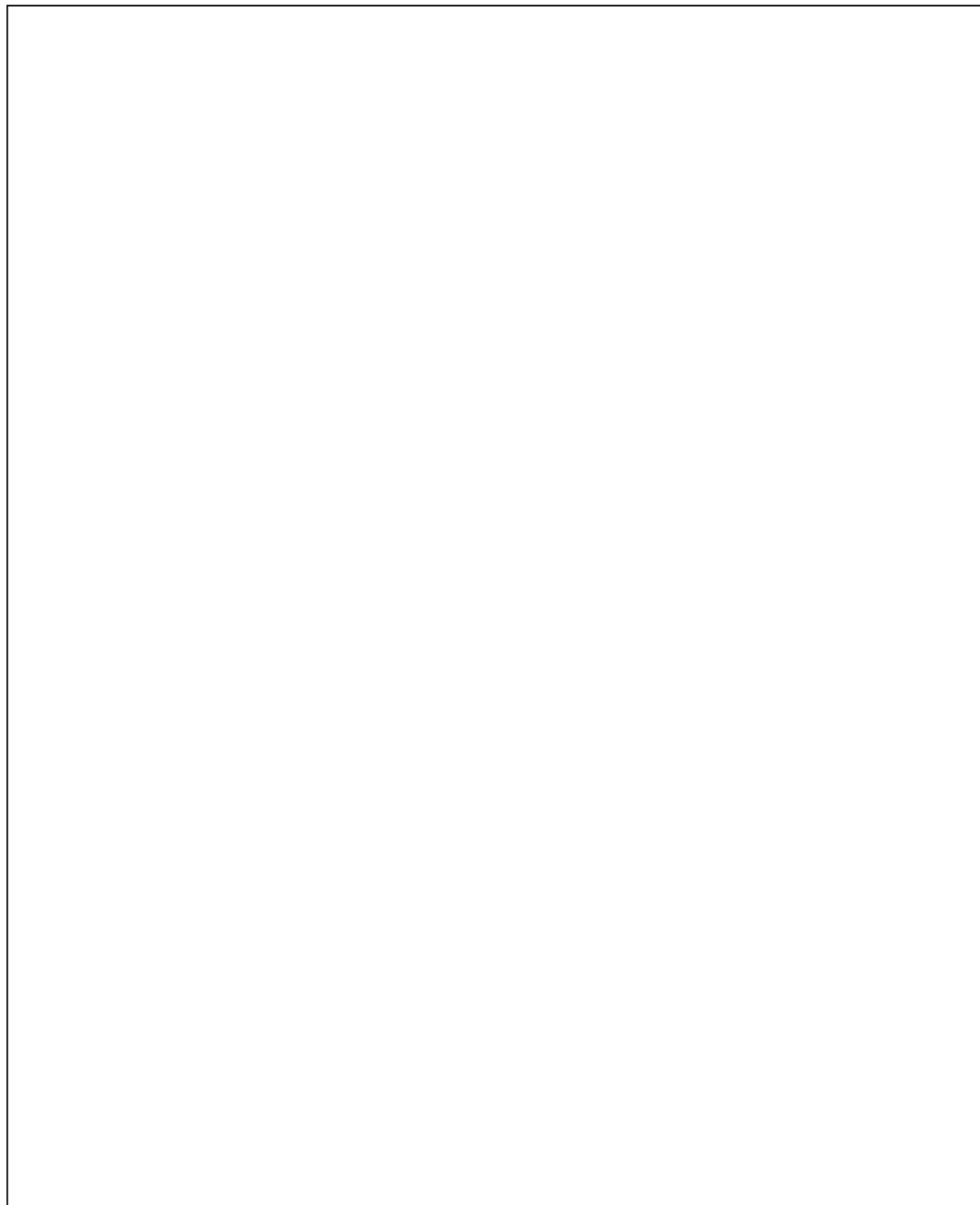
Kiitos!

Kertomustasi odotellen
Paula Nissilä, Tampereen yliopisto
nissila.paula@gmail.com (jos haluat, voit kirjoittaa kertomuksesi suoraan sähköpostiini)

Ikä ja asuinpaikka:

Haapajärven Herättäjäjuhlat 2013





Tämä oli sinun roolisi. Oma roolini on mm. saamieni kertomusten pohjalta tutkia, miten kävijät kokevat hengelliset kesäjuhlat ja mitä merkityksiä niihin liitetään. Koetan saada kiinni siitä, mikä vetää nuoria juhlille ja mitä tämä kertoo herätysliikkeestä yhteisönä. Selvittelen sitä, millainen tapahtuma Herättäjäjuhlat on ja millaisia merkityksiä siihen tapahtumana liitetään ja mitä tämä kertoo uskonnollisuudesta. Lopulta toivon siis saavani liittää oman palaseni tietoon siitä, mitä suomalaisten uskonnollisuus on tänä päivänä.



Liite 3. Kirjoituspyynnön blogialustan näkymä 2013. (aivan kaikki blogin asetellut eivät ole säilyneet samana kuin vuonna 2013, käytetty 3.9.2018).

Kirjoituspyyntö: Herättäjäjuhlat 2013 Haapajärvellä



tilletai 20. elokuuta 2013

Olitko mukana Haapajärven Herättäjäjuhlilla?

Mieleesi jäi varmasti kokemuksia ja ajatuksia juhlista, nyt on hyvä tilaisuus kertoa niistä!

Teen sosiologian väitöskirjatutkimusta Tampereen yliopistoon aiheesta "Uskonnollinen yhteisöllisyys ja festivaalin merkitykset hengellisissä kesäjuhlissa: Herättäjäjuhlat ja nuorten kävijöiden kokemukset" ja kerään paraikaa aineistoa. Saatoit tavata minut työn touhussa Haapajärven Herättäjäjuhlilla, kiitos kaikille haastattelun antaneille ajatusten jakamisesta!

Kirjoita vapaamuotoisesti pitkä tai lyhyt kertomuksesi otsikolla "Haapajärven Herättäjäjuhlat 2013". Anna näppiksen tai kynän kulkea vapaasti, olen kiinnostunut lukemaan juuri sinun kokemukstasi ja ajatuksistasi!

Lähetä kirjoituksesi joko viestin sisällä tai sen erillisenä liitteenä 30.9. mennessä sähköpostiini

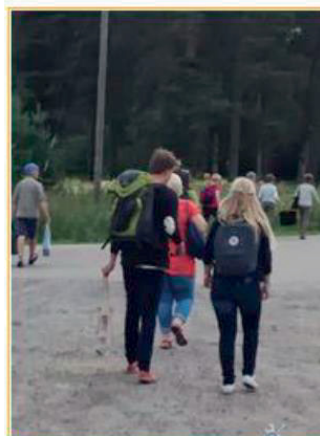
nissila.paula@gmail.com tai postitse osoitteella Paula Nissilä, [redacted] 33500 Tampere.

Liitäthän mukaan ikäsi ja mielellään asuinpaikkasi sekä maininnan siitä saako sähköpostiosoitettasi käyttää kirjoituspyyntöön liittyvissä nuorisotyön arpaajaisissa. Nimeä ei tarvitse liittää mukaan. Jos haluat tietoa valmiista tutkimuksesta aikanaan, liitäthän mukaan yhteystietosi. Jos haluat kysyä jotain tutkimuksesta, lähetä viestiä sähköpostiini.

Kaikki kokemukset, muistot ja tarinat mahtuvat mukaan ja kaikki kirjoitukset ovat arvokkaita, joten kirjoituksella ei ole enimmäispituutta, eikä kieliopista tarvitse välittää. Alkuperäiset kertomukset tulevat vain minun ja tutkimukseni käyttöön. Voit kirjoittaa sinulle sopivalla tavalla.

Tämä olisi sinun roolisi. Oma roolini on mm. saamieni kertomusten pohjalta tutkia, miten kävijät kokevat hengelliset kesäjuhlat ja mitä merkityksiä niihin liitetään. Koetan saada kiinni siitä, mikä vetää nuoria juhlille ja mitä tämä kertoo herätysliikkeestä yhteisönä. Selvittelen sitä, millainen tapahtuma Herättäjäjuhlat on ja millaisia merkityksiä siihen tapahtumana liitetään ja mitä tämä kertoo uskonnollisuudesta. Lopulta toivon siis saavani liittää oman palaseni tietoon siitä, mitä suomalaisten uskonnollisuus on tänä päivänä.

Minun lisäksi kukaan ei pysty yhdistämään sähköpostiosoitettasi ja tarinaasi toisiinsa. Yksittäisiä kirjoittajia ei voi tunnistaa tutkimuksessani. Voit siis lähettää tarinasi täysin luottamuksellisesti.



Blogferksto

▼ 2013 (1)

▼ elokuuta (1)

Kiitos!

Kertomustasi odotellen Paula Nissilä, Tampereen yliopisto



Lähetänyt Paula Nissilä klo 1.04 Ei kommentteja: 

Etusivu

Olitko mukana Haapajärven Herättäjäjuhilla?



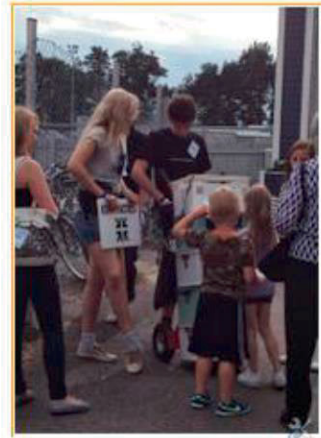
Tietoja minusta



Paula Nissilä

G+ Seuraa 0

Tarkastele profiilia



Teema: Yksinkertainen. Sisällön tarjoaa Blogger.



Liite 4. Haastattelukysymysten runko 2014

Nuoret ryhmänä ja toiminta

- Miksi tulet juhlille? Mikä on tärkeintä juhlilla?
- Millaisessa porukassa vietät aikaasi juhlilla? Miten olette tutustuneet? Oletko tutustunut/odotatko tutustuvasi uusiin ihmisiin?
- Oletko nuorisomajoituksessa? Nukutko juhlilla? Mitä teette valvoessanne?
- Mitä mieltä olet pastillien myynnistä tai muista talkootöistä? Mikä siinä mukavaa/ikävää? Minkä hyväksi teet talkoita?
- Otatko osaa ohjelmaan, mistä tykkäät, miksi? Osallistutko seuroihin?

Herättäjäjuhlat; perinteiden rooli

- Mitä ovat mielestäsi perinteet herättäjäjuhlilla? Mikä/mitkä niistä ovat sinulle tärkeitä, mitkä sellaisia joiden toivoisit jatkuvan?
- Toivotko jonkin asian juhlilla muuttuvan?
- Mitä ajattelet eri-ikäisistä juhlilla? (muut sukupolvet) Oletteko tekemisissä keskenänne? Haluaisitko olla/enemmän?
- Entä Herättäjä-Yhdistyksestä? Mikä merkitys? Osallistutko Herättäjä-Yhdistyksen nuorisotoimintaan? Oletko käynyt Aholansaaren rippikoulun? Miten löysit sinne?
- Jos olet ollut juhlilla aiemmin: kenen kanssa? Onko perheesi täällä, entä muu sukusi? Mitä teitte perheen kanssa juhlilla ollessanne, mitkä asiat olivat tärkeitä silloin? Tapaatteko juhlien aikaan?
- Käytkö seuroissa juhlien ulkopuolella? Onko perheessäsi herättäjäjuhlien lisäksi muita körttiperinteitä?

Muut nuoren sidosryhmät

- Miten luokka- tai muut kaverisi suhtautuvat herättäjäjuhliin ja sinun käyntiisi täällä?
- Voisitko tulla juhlille yksin?
- Käytkö muissa kesätapahtumissa? Kenen kanssa?

Körttiläisyys, usko

- Millaisia asioita liität körttiläisyyteen? Koetko olevasi körtti?
- Oletko tutustunut muiden herätysliikkeiden nuoriin? Mitä mieltä olet muista herätysliikkeistä, tiedätkö niistä jotain?
- Osallistutko kirkon toimintaan yleensä? Miksi/mikset?
- Mitä usko on mielestäsi? Näkyykö se arkielämässäsi, miten täällä juhlilla?
- Puhutteko juhlien aikaan uskosta? Kenen kanssa, millaisia asioita?
- Mikä merkitys on Siionin virsillä?

Tuletko uudestaan ensi vuonna?

Muuta vapaata sanottavaa?

JULKAISUT

JULKAISU I

Nuoret herättäjäjuhlilla: performatiivisen uskon tarkastelua festivaalikontekstissa

Nissilä, Paula

Nuorisotutkimus 2015, 33(2): 17–36.
<http://urn.fi/URN:NBN:fi:ELE-1801950>

Artikkelin käyttöön väitöskirjan osana on saatu kustantajan lupa.

Nuoret herättäjäjuhlilla: performatiivisen uskon tarkastelua festivaalikontekstissa

Paula Nissilä

Artikkeli käsittelee hengellisiä kesäjuhlia ja nuorten uskonnollisuutta. Herättäjäjuhlat on maamme toiseksi suurin kirkollinen kesäjuhla, joka ylittää kävijämäärässä monet maalliset festivaalimme. Samaan aikaan, kun evankelis-luterilaisen kirkon jäsenmäärä ja uskonnollisiin toimituksiin osallistuminen ovat vähentyneet, herätysliikkeiden kesäjuhlat houkuttelevat ihmisiä. Vuonna 2012 kristillisten järjestöjen ja herätysliikkeiden kesäjuhlille osallistui kaikkiaan noin 140 000 ihmistä. Herättäjäjuhlat on herännäisyyden eli körttiläisyyden tärkeimpiä tunnusmerkkejä ja yhteisöllisyyden ilmentymiä. Herännäisyys on lestadiolaisuuden ohella maamme suurimpia kirkollisia herätysliikkeitä. Nuoret ovat herätysliikkeiden tulevaisuuden kannalta keskeisessä liikkeitä uudistavassa ja samalla perinteitä ylläpitävässä roolissa. Kysyn, nouseeko nuorten herättäjäjuhlisiin liittämässä merkityksissä esiin yhtymäkohtia festivaalitutkimukseen ja pohdin, luovatko nuoret herättäjäjuhlilla performatiivista uskoa. Tutkin, määrittäykö nuorten usko herättäjäjuhlilla osallistumisena uskonnolliseen yhteisöön ja hetkelliseen uskonelämään. Mikä on herättäjäjuhlien sosiaalinen logiikka?

Asiasanat: festivaalit, herätysliikkeet, nuoret, usko, uskonnolliset juhlat



Nykypäivän uskonnollisuudessa on trendinä institutionaalisen sitoutumisen väheneminen. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon jäsenmäärä on 2000-luvulla laskenut 9,9 % (Suomen tilastollinen vuosikirja 2014,

Seurakuntien jäsentilastot 2013). Suurin yksittäinen muutos on tapahtunut nimenomaan rituaalisen uskonnon sektorilla, julkisessa uskonnollisessa osallistumisessa (Ketola, Kääriäinen ja Niemelä 2007). Vuoden 2008 kansainvälisen International Social Survey Pro-

gramme (ISSP) -tutkimusaineiston mukaan suomalaiset ovat passiivisimpien julkiseen uskonnonharjoittamiseen osallistujien joukossa Euroopassa. Kuitenkin jopa 39 % suomalaisista piti itseään uskonnollisena, 20 % uskoo Jumalaan ilman epäilyksiä ja 25 % epäilyksistä huolimatta. Yksityisen uskonnollisuuden osalta 40 % suomalaisista ilmoitti rukoilevansa vähintään kerran kuussa. Saman verran ilmoitti olevansa yhteydessä Jumalaan tavalla, joka on riippumaton kirkoista ja uskonnollisista toimituksista. (Ketola 2011.) Vaikka nykyuskonnollisuutta ei voi tarkastella pelkästään yhteisön institutionaalisenä jäsenyytenä, kirkon sisällä elää kuitenkin vahvoja uskonnollisia alayhteisöjä. Kiinnostavaa suomalaisen uskonnollisuuden kannalta on juuri se, mitä herättäjäjuhlien kaltaiset tapahtumat ja niiden taustaliikkeet ”tekevät oikein” suhteessa emokirkkoonsa. Kirkolliset kesäjuhlat ovat menestystarina sekä liikkeille että kirkon sisällä. Tämän päivän suomalaisessa uskonnollisuudessa on keskeistä traditioiden ja perinteisen yhteisöllisyyden sekä uuden yksilöllisen uskonnollisuuden ja uskonnon harjoittamisen välinen jännite. Väitöskirjassani tutkin nuorten kautta tätä jännitettä, ja yhteisöllisen osallistumisen asemaa siinä. Väitöskirjassani kysyn, millaisia sosiaalisia funktioita herättäjäjuhlat täyttävät nuorille kävijöille, ja mitä tämä kertoo uskonnollisuudesta ja hengellisyydestä tämän päivän Suomessa.

Kustannusosakeyhtiö Herättäjän vuosikokouksen ympärille vuonna 1893 syntyneet herättäjäjuhlat koostuvat perinteisistä rituaaleista: seuroista, Siionin virsien veisaamisesta, puheen ja veisaamisen vuorottelusta seuroissa sekä talkootoiminnasta. Juhlia määrittää vahva yhteisöllisyys. Nuorten oma iltaohjelma (iltaseurat) liitettiin juhlaoppaiden mukaan herättäjäjuhliin 1960-luvun lopulla. Epävirallisemmin nuoret kokoontuivat leirintäalueilla, joiden käyttöön nuoria kehoitettiin 1970-lu-

vun alun juhlaoppaassa. Tällöin mukaan tulivat myös ”Nuorten tempaus” -teemat (myöhemmin ”Nuoret herättäjäjuhliin”) ja nuorten koju. 1990-luvulla ohjelma laajeni muun muassa nuorille aikuisille järjestettyihin konsertteihin ja klubi-iltoihin jatkuen 2000-luvun lisääntyvään oheisohjelmaan, nuorten majoitukseen ja yökahvilaan. (tutkimuspäiväkirja 2014.) Herättäjäjuhlat nousi Sanna Rönkön (2011) amk-opinnäytetyönään Herättäjä-Yhdistyksen rippikoulun käyneille nuorille tekemässä kyselyssä suosituimmaksi yhdistyksen rippikoulunjälkeisistä toimintamuodoista.

Uudistusliikkeinä ja omaa henkilökohtaista uskoa korostavina 1700- ja 1800-lukujen taitteessa syntyneet herätysliikkeet ovat olennaisia paitsi kirkon toiminnan, myös koko maamme historian ja sen institutionaalisen rakentumisen kannalta. Ne ovat vahvistaneet kansanliikkeinä erityisesti itsenäistyneen maamme kansallista identiteettiä. Juuri herännäisyyttä on pidetty tässä merkityksellisimpänä herätysliikkeenä, jo 1800-luvun kansallisen heräämisenkin kannalta. Porvarillinen herännäisyys edusti kansallisuusaatteen ilmapiirissä julkisuuskuvaltaan suomalaista kristillisyyttä parhaimmillaan. (Talonen 2007, Huhta 2001, Haavio 1965.) Herätysliikkeiden kannattajat toimivat yhä aktiivisesti kirkon organisaatiossa ja alueellisesti paikallisseurakunnissa (Salomäki 2010). Vuoden 2004 Kirkkomonitor-kyselyn mukaan joka kymmenes suomalainen kuuluu herätysliikkeeseen, ja joka kymmenes kokee saaneensa niistä vaikutteita, vaikka ei niihin kuulukaan (Kirkon tutkimuskeskus 2004). Herännäisyys (körttiläisyys) on lestadiolaisuuden ohella toinen suurimmista kirkon herätysliikkeistä. Kirkon työntekijäkyselyn mukaan vuonna 2009 kirkon työntekijöiden piirissä juuri herännäisyys oli yleisin herätysliike: vastanneista 14 % kuului heränneisiin (Kirkon tutkimuskeskus 2012). Jouko Talonen (2004) puhuu herännäisyydestä ”avoimena kansankirkkona”

ja teologisesti pluralistisena, jollaisena liikkeen kannattajamääriä on vaikea määritellä. Myös Hanna Salomäki (2010) on todennut, että herännäisyys on esimerkiksi vanhoillislestadiolaisiin verrattuna sosiaalisesti heikompi yhteisö, ja suhteet liikkeen ulkopuolelle ovat vahvat. Samoin moraali-, Raamattu- ja pelastuskäsityksissä herättäjäjuhille osallistuneet olivat kaikista ryhmistä hajanaisimpia. Heränneiden moraalikäsitteykset olivat herätysliikkeiden keskuudessa lähimpänä keskivertosuomalaisen ajatusmaailmaa, ja esimerkiksi nuoret alle 25-vuotiaat herättäjäjuhlakävijät suhtautuivat homoseksuaalisuuteen jopa kaikkia samanikäisiä suomalaisia sallivammin. Nuorten herättäjäjuhlakävijöiden ajatukset poikkesivat muutenkin merkittävästi muiden herätysliikkeiden nuorten vastaavista. (Salomäki 2010.)

Suomenruotsalaisten nuorten uskonnollista sitoutumista tutkimuksessaan tarkastellut Maria Klingenberg (2014) nostaa sitoutumisen kannalta tärkeiksi asioiksi enemmistön ja vähemmistön asemat suhteessa uskontoon. Vähemmistöön kuuluneet suomenruotsalaiset nuoret ovat sitoutuneempia yhteisöönsä kuin luterilaiseen enemmistöön kuuluneet nuoret. Herättäjäjuhlilla käyvät nuoret ovat tämän suhteen erityisessä asemassa. Yhtäältä herännäisyyden luonne rajoiltaan hahmottumattomana liikkeenä liittyy nuoret osaksi kirkkoon kuuluvien enemmistöä, toisaalta toiminta herännäisyyden parissa, kuten herättäjäjuhlat, liittyy heidät sekä kirkon että yhteiskunnan suhteen vähemmistöön. Vähemmistön asema erilaisuutena ei kuitenkaan ole selkeä juuri herännäisyyden sosiaalisesti rajattomamman ja yleiskirkollisen olemuksen vuoksi. Samaan aikaan herättäjäjuhlat luovat oman sosiaalisesti ja yhteisöllisesti vahvan, hetkellisen kontekstinsa. Salomäen (2010) väitöskirjatutkimus osoittaa, että tiedusteltaessa vastaajien uskonnollista identiteettiä, kaikkien herätysliikkeiden kesäjuhlien kävijöistä juuri

herättäjäjuhlilla on muita juhlia enemmän myös niitä, jotka määrittelevät itsensä etsijöiksi (”Olen etsijä”). Liikkeen toimintaa organisoivan Herättäjä-Yhdistyksen jäsenmäärä oli vuoden 2014 lopussa noin 5 800 henkilöä, mutta vuoden 2014 herättäjäjuhlat keräsivät yli 30 000 kävijää (tutkimuspäiväkirja 2015).

Tutkimukseni hetkellinen, ja toisaalta perinteitä kantava, konteksti on erityinen ja huomioon otettava: uskonnollisen juhlimisen ajanjakso, joka sisältää vuosittain toistuvia rituaaleja. Aiempi tutkimus suomalaisista uskonnollisista kesäjuhlilta kattaa pääosin teologian pro gradu -tutkielmia, jotka käsittelevät lähinnä seurapuheita tai -julistusta. Ainoa merkittävä hengellisiä kesäjuhlia käsittelevä tutkimus on Hanna Salomäen (2010) sosiologian väitöskirjatutkimus *Herätysliikkeisiin sitoutuminen ja osallistuminen*. Sen kyselyaineisto on kerätty laajasti eri herätysliikkeiden kesäjuhlilla. Salomäki kysyi kesäjuhlien kävijöiltä muun muassa juhlille tulon motiiveista. Tärkein osallistumisyy oli hengellinen anti: 81 % kävijöistä piti tätä erittäin tärkeänä. Herättäjäjuhlisiin osallistuneilla prosenttiosuus oli keskimääräistä alhaisempi (69 %). Herättäjäjuhlien kävijät myös korostivat oikeaa oppia vähiten kaikista herätysliikkeistä, kun sitä selvästi eniten korostivat vanhoillislestadiolaiset. Seuraavaksi tärkeimpinä syinä kaikilla kesäjuhlilla pidettiin ystävien tapaamista ja hyvää tunnelmaa, joita pitivät tärkeänä erityisesti herättäjäjuhlien (48 % piti erittäin tärkeänä) ja suviseurojen kävijät. Myös perinteen siirtäminen uudelle sukupolvelle nousi tärkeydessään lähes samalle tasolle. Salomäen tutkimus käsittelee herännäisyyden osalta myös vuoden 2007 Lahden herättäjäjuhlia, joissa nuoria, alle 18-vuotiaita, oli 5 % vastaajista. Herättäjäjuhlilla vuonna 2009 tehdyn kävijäkyselyn (Markkinatutkimus, Seinäjoen ammattikorkeakoulu) tulokset olivat samansuuntaisia. Tärkeimmäksi syyksi osallistua herättäjäjuhlisiin nousi tunnelma/ilmapiiiri (45 %

vastaajista) ja tapa/perinne (36 %). Omassa tutkimuksessani olen tarkastellut, mistä hyvä tunnelma syntyy herättäjäjuhliilla ja mitä merkityksiä nuoret liittävät siihen.

Selvitän tutkimuksessani nuorten haastattelujen ja kertomusten avulla, millaista uskoa ja uskonnollisuutta herättäjäjuhlien kaltaiset hengelliset kesäjuhlat ilmentävät, ja mikä on niiden suosion perusta. Pohdin, miten juhlien yhteydessä painottuvat sosiaaliset ja toisaalta hengelliset ulottuvuudet, ja ovatko ne ylipäättään erotettavissa. Tämän artikkelin voi nähdä laadullisena tapaustutkimuksena uskonnollisuudesta ja hengellisyydestä. Uskontoteorioiden korostaessa nykyuskonnollisuuden vahvaa yksilöllistä hengellisyyttä ja uskonnollisten instituutioiden rapautumista, tämän artikkelin anti ja näkymät tekevät näihin teorioihin kiinnostavan särön. Artikkelisani kysyn: 1) Nouseeko nuorten herättäjäjuhliin liittämässä merkityksissä ja toiminnassa juhlilla esiin festivaalipiirteitä? 2) Kuvaavatko festivaalitutkimuksen kontekstissa tarkastellut nuorten herättäjäjuhliin liittämät merkitykset ja toiminta performatiivista uskoa?

Nuoret ja uskonnollisuus

Sosiologi Sylvia Collins-Mayo (2010) näkee juuri nuoret uskonnontutkimuksen keskiössä, vaikka he ovatkin uskonnon sosiologisessa tutkimuksessa jääneet viime vuosiin asti vähemmälle huomiolle. Nuoret elävät sosiaalisen muutoksen eturintamassa ja toimivat tuntosarvina sille, miten muutoskykyisiä uskonnolliset käytännöt ovat. Collins-Mayo näkee uskonnon olevan nuorille myös aikuisuuteen siirtymisen väline.

Nuoruusaika onkin nähty yksilön hengellisuuden kehittymisen kannalta merkittäväksi ajanjaksoksi ja sen prosessien liittyvän vahvasti tuon ajan muihin elämäntapahtumiin (esim. Benson ja Roehlkepartain 2008). Uskonnon

on nähty toimivan tärkeänä ja ainutlaatuisena ideologisena, sosiaalisena ja hengellisenä kehyksenä nuoren identiteetin muodostumisessa. Uskonnon pakotettu rooli voi myös estää identiteetin rakentumista. Lisäksi on esitetty, että ilman nuoren yhteyttä yhteisöön tai toisten uskonnollisiin kokemuksiin uskonto ei toimi yhtä vaikuttavasti, kun nuori rakentaa harmonista käsitystä sekä itsestään että yhteisön hyvästä. (King 2003.) Suomessa uskonnollisen tradition merkitystä identiteetin muodostumisessa ovat tarkastelleet muun muassa Inkeri Rissanen (2014) tutkimuksessaan islaminopetuksesta suomalaisissa kouluissa ja Arniika Kuusisto (2011) tutkimuksessaan adventistinuorten socialisaatiosta yhteisöönsä. David Voasin (2010) mukaan ikä määrittää keskeisimmin uskonnollista sitoutumista. Tällä hän tarkoittaa nimenomaan jumalanpalveluksissa käymistä sekä halua identifioitua uskontoon ja sisällyttää se tärkeäksi osaksi omaa elämää. Hän kuitenkin arvioi, etteivät nuoret välttämättä toteuta aiempien sukupolvien institutionaalista uskontoa vaan muuntavat sen vastaamaan omia vaatimuksiaan hylkäämättä hengellisyyttään.

Esimerkiksi World Values -tutkimusten mukaan nuoret ovat vanhempia vähemmän uskonnollisia. Trendi on sama kuin uskonnollisuuden suhteen muutenkin. Suomalaisten nuorten rippikoulun jälkeisistä asenteista tehdyn pitkittäistutkimuksen mukaan nuoret etäännyvät rippikoulun jälkeen kuitenkin ennen kaikkea seurakunnasta ja kirkosta, eivät niinkään uskosta (Niemelä 2007). Vuoden 2006 nuorisobarometri toi esiin samankaltaisia tuloksia, nuorten uskonnollisuus ja hengellisyys eivät sinänsä ole vähentyneet ja yksilöllisen uskon ohella ryhmään kuulumisen tarvekin on yhä olemassa (Helve 2006). Tutkimusten mukaan (Salomäki 2010; Niemelä 2003) juuri herätysliikkeiden nuoret ovat uskonnollisesti yhtä aktiivisia tai aktiivisempia kuin vanhemmat ikäryhmät ja

poikkeavat näin suomalaisten nuorten yleisestä uskonnollisesta käyttäytymisestä. Kirkkososiologi Eila Helander (2013) on tuonut esiin sukupolvien väliset erot uskonnollisiin yhteisöihin kuulumisessa. Hänen mukaansa nuorelle suorituskumpulvelle yhteisöllisyys on helppoa ja hyvä porukka tärkeä. Yhteisöjä vaihdellaan ja niihin liitytään nopeasti, kuulutaan rinnakkain ja kiinnittyminen on hetkellistäkin.

Uskonnollisuuden ja uskon tutkimisessa on viime aikoina debatoitu yksilöllisyyden ja kollektiivisuuden akselilla. Tarkastelen uskontoantropologi Abby Dayn määritelmän mukaisesti performatiivisen uskon näkymistä nuorten herättäjäjuhliin liittämässä merkityksissä ja sen osuutta herättäjäjuhlien suosioon. Day ja Lynch (2013) puhuvat uskosta kulttuurisena performanssina. Herättäjäjuhlat antavat kontekstina kiinnostavan tarttumapinnan juuri performatiivisen uskon hetkelliseen ja rituaaliseen luonteeseen. Tähän olen tuonut näkökulmaksi festivaaliteoria. Day (2011) on tarkastellut pitkäaikaistutkimuksissaan nuorten uskoa ja identiteettiä. Hänen mukaansa usko on Grace Davien (1994, 2007) nykypäivän yksilöllistä uskoa korostavaa ”believing without belonging”-luonnehdintaa muokaten ”believing in belonging”. Dayn mukaan nykyajan usko kertoo ensisijaisesti ihmisten välisistä suhteista: ”Uskolla ei ole merkitystä eikä funktiota, jos sitä ei ole sijoitettu siihen kontekstiin, johon yksilö kokee yhteenkuuluvuutta”. Émile Durkheimin (1912) mukaan yhteisö palvoo yhteisten uskoa synnyttävien rituaalien kautta itseään. Day taas näkee, että yhteisö palvoo yhteenkuulumisen tunnetta, nuorten usko syntyy ja sitä pidetään merkittävästi yllä sosiaalisten suhteiden kautta. Day (2013) esittää nuorille tekemiensä seuranta tutkimusten pohjalta uskon typologian: propositionaalinen eli ”sanoitettu” usko (*propositional belief*), koettu usko (*felt belief*) ja niiden pohjalta toiminnassa syntyvä

performatiivinen usko (*performative belief*). Performatiivinen usko luodaan sosiaalisessa vuorovaikutuksessa toiminnan ja toistuvien rituaalien kautta. Se on hetkellinen identiteetti, paikallista ja kontekstisidonnaista.

Nuorten ystävyyssuhteiden on todettu olevan merkittävä sosiaalinen areena, jossa uskonnollisuuteen liittyvistä asioista neuvotellaan (Klingenberg 2014). Arniika Kuusisto (2011) on tutkimuksessaan adventistinuorten socialisaatiosta todennut, että nuorille tärkeät tapahtumat ja sosiaaliset kokemukset ovat neuvotteluareenoita, joissa reflektoidaan perinteisiä arvoja suhteessa uusiin. Kuusiston tutkimuksessa tuli esiin myös adventistinuorten jatkuva itsensä uudelleen asemointi suhteessa siihen, kuuluvatko he enemmistöön vai vähemmistöön. Kuusiston tutkimuksen mukaan yhteisön jaettu uskonnollinen identiteetti tukee sosiaalisen pääoman muodostumista nuorille ja heidän perheilleen. Önver A. Cetrez (2005) on tutkinut uskonnollista merkityksenantoa maahanmuuttajasukupolvien akkulturaatiossa Ruotsissa. Hän toteaa, että uskonnon merkitys yleisenä maailmankuvana laskee sukupolvien myötä, mutta uskonnollisilla rituaaleilla ja symboleilla on yhä merkityksensä kuulumisessa ja merkityksenannossa. Nuorten keskuudessa uskonnollisuus yksilöllistyy ja neuvottelemisen identiteetistä (*communitas*) tulee yhä tärkeämmäksi. Tässä neuvottelussa rituaaleilla on tärkeä paikkansa. (Cetrez 2005.)

Uskonnolliset kesäjuhlat festivaaleina

Tutkimuskohteena herättäjäjuhlat tuo yhteen sekä uskonnollisten tapahtumien että tapahtumien sosiaalisten vaikutusten tutkimuksen. Herättäjäjuhlat on liikkeensä vahvasti sosiaalinen juhla. Laajimmalla tasollaan se on tapahtuma ja tarkemmin määriteltynä

festivaali, jossa rituaalien kautta juhlietaan herännäisyyttä. Hazel Andrews ja Teresa Leopold (2013) määrittelevät tapahtuman (festivaalit, rituaalit, karnevaalit jne.) sosiologia- ja antropologian näkökulmasta seuraavasti: ”Tapahtumat ovat näyttäviä, joilla toteutuu tapahtumakontekstin määrittämiä sosiaalisen vuorovaikutuksen sekä sosiaalisten prosessien ja käyttäytymistapojen performansseja”. Tutkimukseni kannalta heidän tapahtumaterminologiastaan keskiössä on *festivaali*: ”tyypillisesti uskonnollisten syiden synnyttämä, vuosittain samassa paikassa toistuva juhliminen ajanjakso ja sarja organisoituja tapahtumia: konsertteja, näytelmiä, elokuvia” sekä käsitteet *juhlminen* (celebration): ”tärkeän päivän tai tapahtuman juhliminen toimintana” ja *rituaali*: ”uskonnollinen tai juhlallinen seremonia, joka koostuu sarjasta toimintaa, joka tapahtuu ennalta määritellyssä järjestyksessä”. Lénia Marques (2013) näkee tapahtumat sosiaalisen maiseman luomisena. Riitit ja seremoniat ovat ryhmien sosiaalisia konstruktioita ja tapahtumat etuoikeutettuja hetkiä rakentaa yhteisöä ja sen identiteettiä.

Alessandro Falassi (1987) määrittelee festivaalin aiemman monitieteellisen tutkimuksen pohjalta seuraavasti: ”Määräajoin toistuva sosiaalinen tilaisuus, johon monimuotoisesti ja yhteen sovitettujen tapahtumien kautta osallistuu, suoraan tai epäsuorasti ja eriaikaisesti, kaikki yhteisön jäsenet, jotka liittyvät yhteen etnisesti, kielellisesti, uskonnollisesti, historiallisesti ja maailmankatsomuksellisesti”. Falassi jatkaa, että festivaalin sosiaalinen funktio näkyy yhteisön jaetuissa ideologisissa arvoissa. Niiden kautta yhteisö juhlii identiteettiään, jatkuvuuttaan ja selviytymistään. Tässä näkyy sosiologian klassikon Émile Durkheimin pyhä/profaani-erottelun vaikutus. Uskonnossa ja pyhässä yhteisö palvoo itseään, kaikki pyhä on lähtöisin yhteisöstä itsestään. Rituaalit vahvistavat ja uusintavat yhteisöä. Niiden kautta uskonnolliset elä-

mykset eletään uudestaan. (Durkheim 1980, [1912].) Rituaalien tutkimuksessa merkittävä Victor Turner (2007, [1969]) puhuu yhteisöllisyyden yhteydessä ”communitasista” ja määrittelee sen ”konkreettisten, historiallisten ja erityislaatuisten yksilöiden väliseksi suhteeksi”. Voisi ajatella, että herättäjäjuhlilla kaikki nämä ulottuvuudet ovat myös herännäisyyden aseman historian kautta mukana. Herättäjäjuhlat on Turnerin käsittein yhtäältä välitön ”spontaani communitas” ja toisaalta kestävä ”normatiivinen communitas”. Tähän ulottuvuuteen tapahtumatutkimuksen uranuurtaja Donald Getz (2010) liittyy myös perinteiden siirtymisen ja siirtämisen.

Festivaalit ovat kasvattaneet suosiotaan turismin ja vapaa-ajan vieton muotona. Festivaalitutkimuksesta laajan katsauksen julkaisut Getz (2010) toteaa, että festivaalitutkimus on tapahtumatutkimuksen alakategoriana viime aikoina nopeasti kasvanut tutkimusala. Getzin (2010) mukaan pääosa festivaalitutkimuksesta on painottunut tapahtumien hallinnointiin ja taloudellisiin vaikutuksiin, kun taas yhteiskunnallinen ja kulttuurinen tutkimusdiskurssi on perinteisesti vakiintunut rituaalien, myyttien ja symbolien tutkimukseen. Viime aikoina on peräänkuulutettu yhä enemmän tutkimusta esimerkiksi festivaalien merkityksestä paikka- ja ryhmäidentiteetin luojina. Tapahtumien sosiaalisten vaikutusten ja prosessien, kuten sosiaalisten verkostojen kehittymisen, yhteisöllisen ylpeyden tai traditioiden säilymisen ja kehittymisen tutkimus on yhä ollut suhteellisen vähäistä (esim. Wilks 2013). Nousevia tutkimuskohhteita ovat esimerkiksi tapahtumien vaikutus sosiaaliseen maisemaan paikallisesti ja globaalisti (esim. Marques 2013) ja festivaaliosallistumisen yhteys sosiaalisen koheesion tai pääoman kehittymiseen (esim. Arcodia & Whitford 2007). Uskonnollisia juhlia voi tarkastella myös osana uskonnollisen turismin nopeasti kasvavaa kenttää, kuten ylipäätään

festivaaleja turistikohteina (esim. Crompton & McKay 1997). Ruth Blackwell (2007) luokittelee uskonnolliset festivaalit uskonnollisiksi turistikohteiksi ja festivaaliosallistujat pyhillä paikoilla vierailijoiksi. Esimerkiksi pyhiinvaelluspaikoille matkustetaan ryhminä, jolloin tyydyttyvät sekä sosiaaliset että uskonnolliset tarpeet ja samalla osoitetaan oman uskonnon vahvuutta ulkopuolisille. Arcodia ja Whitford (2007) ovat argumentoineet tutkimuksissaan, että festivaaleilla käynti edistää sosiaalista koheesiota ja kehittää yhteisöä yhteisönä. Festivaalit ovat sosiaalista toimintaa, jossa vastakkainasettelujenkin kautta neuvotellaan vallitsevista merkityksistä. On myös todettu (esim. Richards & de Brito 2013), että nykyajan verkottuneen maailman vuorovaikutus todentuu tapahtumien sosiaalisessa kontekstissa. Ihmisillä on yhä tarve tavata fyysisessä maailmassa tapahtumien toimiessa ikään kuin verkossa tapahtuvan vuorovaikutuksen solmukohtina.

Kävijöiden festivaaliosallistumisensa kautta saavuttamat emotionaaliset ja hedonistiset palkkiot (mielihyvä, viihtyminen, ilo) lisäävät Silvia Grappin ja Fabrizio Montanarin (2010) mukaan yhteenkuuluvuuden tunnetta muiden kävijöiden kanssa ja tukevat identiteetin muodostumista. Identiteettiä vahvistetaan tiettyyn sosiaaliseen ryhmään kuulumisen kautta.

Tutkimusaineisto ja -analyysi

Tutkimukseni aineistona on ensinnäkin herättäjäjuhlilla Haapajärvellä 5.–7.7.2013 kerätyt 23 puolistrukturoitua ”in-the-moment”-haastattelua, kestoltaan 4–18 minuuttia, sekä kyseisten juhlien havainnoinnin kenttämuistiinpanot. Haastattelut olivat yhtä parihaastattelua lukuun ottamatta yksilöhaastatteluja. Haastattelut olivat 14–18-vuotiaita ja pääosin nuorisotalkoolaisia tai muuten nuorisoma-

joituksessa olevia. Haastatelluista (n=24) oli tyttöjä 19 ja poikia 5. Lähestyin vapaaehtoisia haastateltavia herättäjäjuhlilla suoraan ja haastattelut tehtiin saman tien juhla-alueella, sen lähetyvillä tai majoituskoululla. Läsnäololleni oli juhlien järjestäjän lupa. Informoin haastateltavia aiheestani ja lisäksi mahdollisimman ei-johdattelevasti tutkimukseni tarkoituksesta ja tutkimusintressistäni: olin kiinnostunut, miksi he olivat siellä sekä mitä he ajattelivat juhlista ja körttiläisyydestä. Haastattelut tehtiin nimettöminä. Juhlilla oli kaikkiaan noin 190 nuorisotalkoolaista ja körttipastillien¹ myyntiin osallistui 100–110 nuorta sekä myyntiä edeltäviin etikettitalkoisiin noin 130 nuorta (tutkimuspäiväkirja 2014). Juhlien aikana oli 162 nuorta paikallisella koululla nuorisomajoituksessa.

Keräsin syksyn 2013 aikana myös 62 nuorten kertomusta otsikolla ”Haapajärven herättäjäjuhlat 2013”. Kirjoittajat olivat iältään 14–17-vuotiaita, 7 ei ilmoittanut ikäänsä. Yksi kertomuksista oli kahden henkilön yhdessä kirjoittama. Enemmistön kertomuksista vastaanotin herännäisyyden nuorisotoiminnan leiriltä, johon osallistui noin sata nuorta. Vapaaehtoiseen kirjoittamiseen varattiin aikaa 15 minuuttia. Osa kertomuksista tuli vastauksena internetissä blogialustalla olleeseen kirjoituspyyntöön, jota mainostettiin muun muassa nuorten Facebook-ryhmissä. Nuorten kertomukset ovat suurelta osin avoimen vastauksen tyyppisiä. Asuinpaikka kävi ilmi muuten nimettömissä haastatteluissa ja kertomuksissa, mutta sen (kuten sukupuolenkin) esiintuominen tutkimuksen tekstikatkelmissä ei ole tutkittavien anonymitietin säilyttämisen takia mahdollista. Samoin tarkemmat asuinpaikkajakaumat voisivat vaarantaa tutkittavien anonymitietin. Haastattelut ja kertomuksia kirjoittaneet muodostivat asuinpaikaltaan heterogeenisen joukon nuoria erikokoisista kaupungeista tai kunnista ympäri Suomea. Aineistossa pää-

asiassa kertomusten osalta mukana olevat 14-vuotiaat olivat rippikoulun käyneitä ja kyseessä olevana vuonna 15 vuotta täyttäviä.

Tutkin nuorten herättäjäjuhlille antamia merkityksiä eroina ja luokkina. Tekemäni havainnot toimivat Pertti Alasuutarin (2011) termein johtolankoina merkityksiin, joiden kautta tutkimukseni rakentaa merkitysluokkia. Merkitysrakenteita tutkittaessa on olennaista, että tutkittavat puhuvat asioista omin sanoin ilman tutkijan esijäsennyksiä, ja että kerätty aineisto sallii mahdollisimman monenlaiset tarkastelut. Tähän olen pyrkinyt puolistrukturoiduilla haastatteluilla ja nuorten kertomusten mahdollisimman väljällä tehtävänannolla sekä aineistolähtöisellä analyysillä. Haastattelujen ja kertomusten analysoinnin tueksi olen analysoinut osallistuvan havainnointini muistiinpanot. Osallistuvan ja osallistumattoman havainnoinnin raja voi olla häilyvä (esim. Grönfors 1982). Tein muistiinpanoja tarkkaillen toimintaa ja osallistuen juhlien tapahtumiin, nuorten tilaisuuksiin ja juhlien tarjoamiin sosiaalisiin tiloihin. Haastattelu- ja havainnointiaineiston yhdistämisen ja niiden välisen vertailun on todettu olevan hedelmällistä (esim. Tuomi & Sarajärvi 2009, Grönfors 1982). Nuorten toiminnan havainnoinnin kautta pääsin jakamaan syvemmin nuorten kokemusmaailmaa, ja saatoin tehdä tarkentavia haastatteluissa kysymyksiä. Havainnointi toi myös esiin korostuksia nuorten toiminnassa sekä ristiriitoja puheiden ja toiminnan välillä. Hermeneuttisen tutkimuksen mukaisesti näin havainnoinnin haastattelujen antaman aineiston kanssa risteävänä ”ymmärtämiskokonaisuutena” (Varto 1992).

Analyysimenetelmänäni oli kvalitatiivinen sisällönanalyysi. Analyysiotettani voi kuvata fenomenologis-hermeneuttiseksi. Fenomenologisessa tutkimuksessa kohteena ovat merkitykset, jotka syntyvät yhteisössä ja jotka yhdistävät yksilöitä. Analyysini oli ymmärtävää: pyrin ymmärtämään, mitä he-

rättäjäjuhlat merkitsivät tutkittaville. (Tuomi & Sarajärvi 2009.) Juha Varto (1992) kuvaa ihmistutkimusta ”sen tutkimisena, kuinka maailma on ihmiselle merkityksinä”. Samoin fenomenologisen perinteen mukaan ihmisen toiminta nähdään intentionaalisenä: kaikki merkitsee jotakin (Laine 2010). Analyysissä pyrin saamaan selville herättäjäjuhlille osallistumisen mielekkyyden, tulkitsemaan ja ymmärtämään.

Tarkastelen herättäjäjuhlia tapaustutkimuksena, joka avaa näkökulman nuorten uskonnollisuuteen ja performatiiviseen uskoon. Robert K. Yin (2009) määrittelee tapaustutkimuksen ilmiön empiirisenä tutkimisena perusteellisesti ja sen todellisessa kontekstissa, jossa ilmiön ja kontekstin rajat sekoittuvat. Käytän festivaalikontekstia ja -teorioita tulkittuna uskonnollisuuteen tavoitellen sillä ymmärrystä uskonnollisen osallistumisen motiiveista. Tapaustutkimuksen periaatteiden mukaisesti tulkitse haastatteluja ja kertomuksia kontekstista käsin festivaalitutkimuksen kautta (Piekkari & Welch 2011).

Analyysini lähtökohtana oli etsiä aineistosta merkityksiä, jotka kytkeytyisivät festivaaliteorioihin. Analyysissä käsitelin kuitenkin aineistoa siitä nousevien havaintojen kautta koodaten sen kokonaisuutena. Herättäjäjuhlat kattaa niin tapahtuma-, hengellisyys-, perinne- kuin käytännön elementtejäkin. Analyysin edessä keskityin kiinteämmin festivaalielementeihin. Analyysiani voisi kuvata myös teoriaohjaavaksi analyysiksi, jossa teoria liitetään empiiriseen aineistoon analyysin edessä (Tuomi & Sarajärvi 2009).

Käytin koodeja luokittelemaan aineistosta esiin nousevia teemoja, puhetapoja (esim. körttiläisyyden samaistaminen keskeiseen toimipaikkaan Aholansaareen), vastakkainasetteluja (esim. arjen ystävät vrt. herättäjäjuhlilla tavattavat ystävät) ja vastaargumentteihin kätkeytyviä taustaoletuksia (esim. himouskovaisuuden kieltäminen).

Luokittelun perustana käytin myös puheissa ja kirjoituksissa esiintyviä käsitteitä, termejä ja retoriikkaa (jeesustelu, kiirastuli) sekä sitä, mistä puhutaan ja mistä ei puhuta missäkin yhteydessä (esim. miksi sukupolvien kanssakäymisestä kysyttäessä nuoret puhuivat omaa ikäluokkaansa vuotta tai kahta nuoremmista tai vanhemmista). Luokittelussa kiinnitin huomiota myös yllättäviin tai poikkeaviin seikkoihin, (esim. monen nuoren mielestä, mitä kauempana juhlapaikkakunta oli, sitä positiivisempaa). Yksittäisiä koodeja tekstikatkelmineen yhdistelin koodiperheiksi (esim. *Herättäjäjuhlat matkana* kattoi koodit liittyen etäisyyksien arviointiin, tapahtumapaikkakuntaan, seikkailuun), jotka yhdistin tiiviimmiksi kategorioiksi. Lopulliset laajemat kategoriat edustavat tulkinnan kannalta yhteen kietoutuneita merkitysluokkia, eivät erillisiä, ehdottomia luokkia.

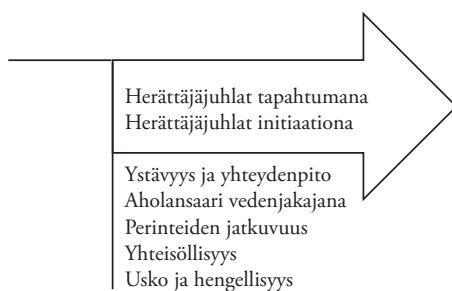
Merkitysten konstruktio on aina tutkijan tulkintaa ja tuotosta. Yksittäisistä koodeista johdonmukaisesti rakennetut kokonaisuudet toimivat analyysin rakennusosina. Luokat elävät tutkimuksen mukana, kun kertyvä aineisto avaa uusia näkökulmia. Tuon esiin ne luokat, jotka tulkintani mukaan liittyvät kiinteimmin festivaaliteorioihin ja herättäjäjuhliin tapahtumana: rituaalien ja sosiaalisen kanssakäymisen hetkellisenä areenana. Tarkemmassa käsittelyssä ovat merkitysluokat *Herättäjäjuhlat tapahtumana* ja *Herättäjä-*

juhlat initiaationa (Kuvio 1). Initiaatioissa tulee esille festivaaleihin liitetty rituaalinen ulottuvuus. Käytin analyysiin Atlas.ti -ohjelmaa. Koodasin sillä sekä haastattelut että kirjoitukset ja kenttäpäiväkirjani.

Herättäjäjuhlat irtautumisena arjesta ja valvominen irtautumisena

Alessandro Falassin (1987) mukaan festivaalit sisältävät sekä pyhää että maallista. Falassin mukaan festivaaleissa ”hylätään ja hellitään” kulttuuria eli osoitetaan symbolisesti kaaoksen ja järjestyksen olemassaolo. Tätä kautta annetaan yhteisön instituutioille hyväksyntää ja saadaan luotua uutta energiaa. Festivaaleilla ihminen pidättäytyy olemasta tai vääristää sitä, mitä normaalisti on ja kokee arjessa. (Falassi 1987.) Kulttuuri- tai musiikkifestivaaleilla tätä tehdään vaikkapa tanssimalla, juomalla alkoholia tai majoittumalla telttoihin. Turismi- ja festivaalitutkimuksessa paljon siteeratun Seppo Iso-Aholan (1982) sosiaalipsykologisen irtautumisen ja etsimisen dikotomian (escape-seeking dichotomy) mukaan turismikäyttäytymisen motivaatiota ohjaa vahvimmin juuri eskapismi (halu paeta arjen jokapäiväisen elämän rutiineja) sekä uuden etsiminen (halu saavuttaa psykologista etua lähtemällä toiseen ympäristöön). Nämä ulottuvuudet määrittelevät myös ryhmän, jossa henkilö matkustaa ja matkan kohteen. John L. Crompton ja Stacey L. McKay (1997) ovat omissa tutkimuksissaan eritelleet festivaalikävijöiden motiiveja ulottuvuuksilla uutuudenviehätys, sosialisatio, status/arvostus, lepo ja rentoutuminen, älyllinen rikastuminen, perhe- tai sukulaissuhteiden ylläpito ja taantuminen.

Aineistossani on nähtävissä herättäjäjuhlien tarjoama irtautuminen arjesta. Eräs



KUVIO 1. Tutkimusaineiston merkityskategoriat.

haastateltavanani ilmaisi asian: ”...niinku ihan eri maailma, ja vähän niinku irrottautua arjesta ja... vähän veisata ja vähän tämmöstä.” (haastattelu, 17 v.). Nuoret näkevät juhlat vapautumisena muiden tekemistä säännöistä ja tilana päättää itse omista tekemisistään: ”Pyrin heti torstaina juhla-alueelle saapuessani valita parhaat talkoovuorot (lähinnä körttipastillien myymistä) mukavien ihmisten kanssa, jotta kerrankin olisin siellä missä haluaisin, milloin haluaisin ja kenen kanssa haluaisin.” (kertomus). Nuoret peilasivat myös merkityksissään omaa olemistaan juhlilla muihin juhlakävijöihin ja tekivät eroa heihin:

Ohjeena on, että nuoret kävisivät vapaa-ajallaan myös seuroissa. Ups (...) Viime vuosien tapaan osallistuin vain torstain talkooseuroihin. Tuntui tänäkin vuonna siltä, ettei se tapahtumana ole tarkoitettu juurikaan nuorisotalkoolaisille, vaan paremminkin niille, jotka ovat osallistuneet juhlien pystyttämiseen. Muihin seuroihin ei viitsi käyttää sitä arvokasta vapaa-aikaa, jonka voi käyttää muuhun mukavampaan. Vaikka ei minulla mitään seuroja vastaan ole, kavereiden kanssa vain on mukavampaa. (kertomus)

Nuorisotalkoolaiseksi ja -majoitukseen tulevia nuoria opastetaan herättäjäjuhlille ja siellä toimimiseen etukäteen eri kanavien kautta kuten esimerkiksi Facebookissa, alkukesän rippileireillä ja isoskoulutuksessa sekä juhla-paikalla erikseen jaettavalla ohjeistuksella ja informaatiolla ohjelmasta. Myös Herättäjä-Yhdistyksen Nuori Yty -lehdessä julkaistaan juhlaohjeistusta esimerkiksi talkoolaisien joka-aamuista käskynjaosta. Herättäjäjuhlilla saa muusta Herättäjä-Yhdistyksen leiri-toiminnasta poiketen esimerkiksi valvoa yöllä. Arjen säännöistä irtautumisen lisäksi näen tutkimuksessani esiin nousseissa merkityksissä irtautumista herättäjäjuhlien ja herätysliikkeen muun toiminnan säännöistä.

Vapaus näkyy myös ulottuvuudella herättäjäjuhlat – muiden herätysliikkeiden

kesäjuhlat. Tämä tuo kiinnostavasti esiin herätysliikkeiden eroja ja mielikuvia niiden eroista. Hanna Salomäen (2010) tutkimuksessa käy ilmi rajanveto siitä, miten herättäjäjuhlien ja suviseurojen osallistujat pitävät tiukimmin kiinni omista kesäjuhlistaan osallistuen muiden herätysliikkeiden kannattajia vähemmän muiden liikkeiden juhliin. Tämä rajanvedon tarpeellisuus on mielenkiintoista muuten sosiaalisesti ja moraalikäsityksiltään löyhärajaisessa liikkeessä. Haastattelemani nuoret olivat käyneet vähäisessä määrin muiden herätysliikkeiden kesäjuhlilla. Osa oli käynyt suviseuroissa, mutta usein sen merkitys minimoitiin. Herättäjäjuhlat koettiin niihin verrattuna tunnelmaltaan rennoksi ja vapaaksi. Tämä näkyy myös haastattelussa, jossa on esillä mielenkiintoisesti sekä tapahtumaluonteinen ”kaikki on tehty helpoksi meille” että sukupolvien välinen rajanteko ja suhde perinteiden jatkamiseen:

No, ehkä toi sana herättäjäjuhlat, niin se on vähän sellanen... pelottavan kuuloinen, että täällä istuttais tuolla mummojen keskellä, laulettas virsiä, että... Ei se kyllä ikinä oo mulle merkannu mitään sellasta, ehkä silloin ihan pienenä (...). Mutta nyt tää on ainakin tosiaan sellasta vapaata olemista vaan. Kaikki on tehty aika helpoks meille. (haastattelu, 17 v.)

Toisaalta herättäjäjuhlia pidettiin myös rauhoittumispaikkana arjesta, ja vanhemmat juhlakävijät osana tätä sosiaalista tilaa. Blackwellin (2007) esiintuomia uskonnollisten nähtävyyksien elementtejä ja festivaaliosallistumisen kokemista pyhillä paikoilla vierailuksi näkyi nuorten kertomuksissa:

Junaan päästyämme istuimme vastakkaisille paikoille, johon viereeni istui mummo. Körttimummo jaksoi istua hiljaa vieressämme jonkin matkaa kunnes rupesi omaa tarinaansa kertomaan, seurailtua meidän katseita ja eleitä. Mummo kertoi omista lapsistaan sun muusta, meistä se oli lähinnä hauskaa mutta myös hämmäntävää. (kertomus, 15 v.)

On kiinnostavaa, että merkityksissä näkyy myös tunne siitä, ettei kotipaikkakunnalla ymmärretä ("...ja tunnen, että läsnäolollani on myös positiivinen vaikutus. Tätä en tunne kotikulmillani juuri lainkaan.", kertomus) tai että juhlille voi tulla anonyymina, mikä ei onnistu kotipaikkakunnalla. Tapahtuma kerää ihmiset yhteen vapaina arjen paineista ja kavereista. Kysyessäni tärkeintä asiaa juhlilla, haastateltava kertoi seuraavaa:

No, varmaan kaikki uudet ihmiset. Että (paikkakunta poistettu) on aika pieni paikka, niin sitten siellä (...) vähän niinku tuntee kaikki, siellä on semmoset omat porukat ja. Sitten tääl on vähä sillain, että uusia ihmisiä ja eri puolilta Suomea, niin sitten saa aloittaa vähän niin kuin puhtaalta pöydältä ja näin, niinku että (...) Kenelläkään mitään ennakko-luuloja sitten niinku kai oo samoilta paikkakunnilta niin hirveesti. Ehkä se. (haastattelu, 15 v.)

Yleisen kulttuurisen järjestyksen rikkomisessa eräs nuori vetosi myös suomalaisten yleiseen ujouteen ja siitä eroon pääsemiseen juhlilla. Nuoret liittivät herättäjäjuhlisiin positiivisena asiana jo pelkän fyysisen etäisyyden ottamisen kotipaikkakunnasta. Pidempää etäisyyttä juhlille pidettiin hieman yllättäen jopa suositeltavana, ja sen merkitys liitettiin laajempaan muun elämän kehukseen. Matkanteko juhlille oli jo osa juhlakontekstia ja jälleennäkemisen riemua.

Erittäin suuren merkityksen nuorten puheissa ja kertomuksissa sai nukkuminen, tai paremminkin sen vältteleminen. Valvominen oli olennainen rituaali juhlilla. Nuoret olivat pääosin majoittuneina paikallisella yläasteella. Nuorisomajoituksesta sai ilmaisen paikan, jos osallistui myytävien korttipastillien valmistelutalkoisiin. Herättäjä-Yhdistyksen nuorisotyön ohjeistuksessa mainittiin, että koulun ovet ovat auki ympäri vuorokauden, ja että majoittuneet sitoutuvat noudattamaan hiljaisuutta yöaikana. Valvomiselle annettiin siis tiettyä ohjeistusta, mutta joustolla. Nuorten

turvallisuudesta toki pidettiin tarkasti huolta, ja tilat olivat valvottuja öisinkin. Saapuessa- ni perjantaina ensimmäistä kertaa nuorten koulumajoitukseen, nuoria näkyi aulassa, rappusissa ja luokkakäytävillä. Nuoret näyttivät kotiutuneen majoitukseensa, ja monet olivat saapuneet jo torstaina korttipastillien pussitustalkoisiin. Meno oli vapautunutta. Eräs tyttö kirkui ja toinen makasi rennosti lattialla. Valvoja tuumasi: "Ota äänet talteen." Sain kuulla, että toiset valvoivat jo ensimmäisenä yönä aamuneljästä asti, jos nukkuivat ollenkaan, ja suuntasivat jo klo 05 läheiselle ABC-huoltoasemalle sen auetessa.

Falassin festivaaleihin liittämä kaaoksen ja epäjärjestyksen olemassaolon osoittaminen, kulttuurin hylkääminen ja yhteisön vahvistaminen sitä kautta tiivistyi nukkumisen välttelyyn normina. Nuorten yömajoitukseen valvoja kertoi, että tällä tavalla välttämään eronhetkeä. Siten sen nimesi myös yksi haastateltavani. Sain myös kuulla, että yhtenä yönä nuoret hengailivat, joku soitti kitaraa ja jotkut olivat pyrkineet katollekin. Eräs nuori tiivistä asian näin: "Unta saa aina vähän, mutta niiden nimet onkin "Herikset" eli pitää pysyä hereillä." (kertomus, 16 v.)

Kotiinpaluu nähtiin palaamisena rutiineihin - kotiin lähdettiin rauhoittumaan. Tässä näkyy arjen ja juhlan erottelu. Kiinnostavaa on, että kotiinpaluun osalta pyhän merkitystä liitetään kotiin: "...herixien jälkeen on aina ihanaa palata kotiin nukkumaan ja rauhoittumaan." (kertomus). Tulkitsen tässä vahvaa arkielämän sääntöjen rikkomista ja tavallaan toisen todellisuuden luomista, tapahtumaa juuri tässä ja nyt. Lainauksessa nousee myös esiin nuoruus rajapintana lapsuuden ja aikuisuuden välillä. Vapaus näkyi nuorten juhlille antamissa merkityksissä nimenomaan vapautena päättää, mihin ohjelmaan osallistuu ja milloin menee nukkumaan, jos menee. Tämä vapauden korostuminen myös erotti nuoret muusta herättäjäjuhla-

väestä, nuorten oman porukan ja erillisen tradition hellimisenä erotuksena ”körttimuomoihin”. Valvomisen merkitys normina oli niin vahva, että kieltäytyminen siitä koettiin ryhmän ulkopuolelle jättäytymisenä ja jäämisenä, kuten eräs nuori kirjoitti:

Yöt ovat nuorille Herättäjäjuhlien parasta aikaa. Silloin ei ole aikatauluja, joiden mukaan pitäisi toimia. Toisaalta silloin saattaa helposti tuntea itsensä ulkopuoliseksi, ellei koko ajan pyöri jossain porukassa. Jos menee nukkumaan, tulee olo, että tekee jotain väärin, sillä silloin todennäköisesti missä jotain todella kivaa, josta kyseiset juhlat tullaan myöhemmin nuorten keskuudessa muistamaan. Vaikka haluaisi olla seuraavana päivänä hereillä, siis myös henkisesti, tulee nukkumaanmenosta hieman syyllinen olo. (kertomus)

Joidenkin nuorten kanssa otin suoraan puheeksi, miten he kokevat muut festivaalit suhteessa herättäjäjuhliin. Vastauksissa näkyi mielenkiintoisesti se, miten he yleensä yhdistävät muihin festivaaleihin nuoret ja ”riekkimisen yömyöhään” sekä musiikin ja desibelit, vaikka samat elementit ovat löydettävissä myös herättäjäjuhliin. Alkoholin käyttöä ei suoraan maininnut kukaan, ikään kuin sen pohtiminen ei olisi legitimiä herättäjäjuhliin verrattessa.

Festivaalimotiivit ja festivaaliohjelma

Jin-Soo Lee, Choong-Ki Lee ja Youngjoon Choi (2011) toteavat tutkimustensa pohjalta, että emotionaaliset arvot (mielihyvä, nautinto) liittyvät kävijäytytyväisyyteen ja suuntaavat festivaaleilla käymistä enemmän kuin funktionaaliset arvot (kulut, hyödyt, laadun vertailu muihin tapahtumiin jne.) Tutkimus osoitti, että juuri festivaaliohjelma kontribuoi vahvemmin emotionaalisiin arvoihin. Nuorten herättäjäjuhlan ohjelmaan liittämiin merkityksiin yhdistyi vahvasti aiemmin esiin-

tuomani irtautuminen säännöistä. Nuoret laittoivat painoarvoa juuri sille, että he saivat itse päättää, mihin osallistuivat, ja että heille oli tarjolla omaa täsmäohjelmaa. He myös kehittivät omaa ohjelmaansa kavereiden kanssa, kuten kertomuksissa mainittuja pusupainia, liukumäkihyppyjä, rapuhyppykisoja ja yöllistä lyhytelokuvankuvausta. Vuoden 2013 herättäjäjuhlat tarjosivat nuorille ohjelmaa ja toimintaa varsinaisen juhlaohjelman ohessa omalla ”Nuoret, lapset ja perheet” -ohjelmarungolla. Nuorille keskeisinä toimintoina siihen kuuluivat yökahvila, yöveisuut ja konsertit. Sen lisäksi oli tarjolla muuta oheisohjelmaa. Yökahvila lupasi gospelkaraokea, lautapelejä ja hyvää seuraa sekä vapaan lavan soittamiseen. Herättäjä-Yhdistykselle vuosi 2013 oli nuorisotyön juhluvuosi, joten sen merkeissä järjestettiin erityisohjelmaa, kuten konsertti ja levynjulkaisukeikka. Nuoret antoivat suuren positiivisen merkityksen juuri näille konserteille.

Festivaaliasenteiden ja -motiivien tutkimuksessa on käytetty Vossin, Spangenbergin ja Grohmannin (2003) hedonististen ja utilitaaristen kuluttaja-asenteiden mittaria (*HED/UT scale*). Sen mukaan hedonististen asenteiden ulottuvuuksia ovat hauskuus, kiinnostavuus/tylsyys, jännittävyys/pitkästyttävyyys, riemastuttavuus ja innostavuus. Utilitaarisia ulottuvuuksia puolestaan ovat tehokkuus, välttämättömyys, käytännöllisyys, avuliaisuus ja funktionaalisuus. Gursoy, Spangenberg ja Rutherford (2006) ovat todenneet mittarin pohjalta, että kävijät osallistuvat festivaaleille sekä hedonistisista että utilitaarisista syistä. Hedonistiset eli kokemukselliset asenteet (emotionaalisuus) määrittävät kuitenkin vahvemmin tapahtumiin osallistumista. Herättäjäjuhlien emotionaaliset arvot kietoutuvat yhteen uskonnollisuuden kanssa. Nuorten puheista voi kuitenkin erotella mielihyvään ja tunnelmaan liitettyjä emotionaalisia merkityksiä: rento ja hauska yleisfilis, kesä ja

seikkailu ovat tärkeässä osassa liittyen käytännön järjestelyihin. Haastateltavat liittivät esimerkiksi epätietoisuuden siitä, koska syödään ja missä, tunnelmaan: se on vain ”seikkailumeininkiä” ja ”siinä on sitä fiilistä”. Yhteinen toiminta oli hauskaa, ja hauskuus oli tärkeää. Hauskanpidon merkitys nuorille on tullut esiin myös muissa tutkimuksissa, esim. Klingenbergin (2014) tutkimuksessa se ohittaa rippikouluun osallistumisen motiivina perheen uskonnollisen sitoutumisen vaikutuksen.

Tutkimuskohteenani olivat pääasiassa nuoret, jotka osallistuivat talkoisiin myymällä körttipastilleja. Talkootoiminta oli tutkimukseni mukaan ensisijassa yhteistä tekemistä, kavereiden kanssa olemista ja hauskuutta. Talkoiden yhteishengen merkitys tuli esiin nuorten omana juttuna. Pastillienmyynnissä harrastettiin äänekkaita myyntilauluja, joiden olisi voinut ajatella myös häiritsevän jotakuta juhlaväestä. Laulujen keksiminen oli oma ohjelmanumeronsa. Niihin suhtauduttiin ainakin nuorisotyön järjestäjien ja nuorten taholta hyvin positiivisesti. Eräs haastateltava kertoi tärkeintä asiaa juhlilla tiedustellessani, että: ”Jos ei olis kavereita, niin en mä tänne tulis, ku en mä tietäs... mä oisin ihan ulapalla täällä ja mä oisin vaan yksin”, ja jatkoi talkootyön merkityksestä: ”No mä en- mä en ees ollu aluks ihan varma, et’ mihin hyvään noi rahat menee. Et’ se on vaan hauskaa.” (haastattelu, 17 v.).

Kenttäpäiväkirjani tuo esiin tunnelmakuvia vapaasta olemisesta ja seurustelusta. Seurapuheiden ajanakin ihmiset kuljeskelivat ja lapset juoksentelivat juhlakentän reunustoilla. Jos aurinko paistoi suoraan silmiin tai sopiva istumapaikka löytyi kentän reunustoilta, seurakävijän selkä saattoi olla alttarille päin eikä siinä näyttänyt olevan mitään normista poikkeavaa. Tämä erosi tyyppillisestä asetelmasta verrattuna vaikkapa kirkon jumalanpalvelukseen. Seurat olivat eläväisiä väen liikeyksessä

samaan aikaan, ja väki poistui niistä hällisten. Osa jäi juttelemaan penkeille, tapasi tuttuja, näkyi myös halauksia ja kättelyjä. Silmiin osui nuoria kevyissä kesävaatteissa ja joku kantoi rullalautaa kainalossa. Juhlakentän viereinen rantarinne oli suosittu oleskelupaikka; moni veisasi järvelle katsellen. Ihmiset kuitenkin ilmiselvästi kuuntelivat kaiuttimista kuuluvia juhlapuheita.

Myös hyötyajattelu näkyi nuorten juhliin liittämässä merkityksissä. Festivaalien tarkastelu järjestettynä tapahtumana sekä panos-tuotos-ajattelu (jaksaminen) juhlille lähtemisen suhteen kuului nuorten puheissa. Käytännön järjestelyt huomioitiin:

Juu elikkäs päällimmäisenä juhlista jäi mieleen se kaupunki. Paikkakunta oli yksinkertainen, pieni ja nätti. Erityisesti järven ranta, jonka äärellä istuimme iltaa kaveriporukalla, oli nätti. Juhlapaikka oli kompakti ja siellä oli ilo kulkea. Nurmikenttä oli hyvin hoidettu ja kauniin vihreä. Välimatka koulumajoituksen ja alueen välillä oli hieman pitkä, mutta siihenkin tottui. Seuroja olisi saanut olla illemmallakin, sillä päivällä oli niin kuuma kuin olisi istunut kiirastulen äärellä. (kertomus)

Herättäjäjuhlia myös suhteutettiin muuhun elämään: kesän muuhun ohjelmaan ja muihin tapahtumiin. Nuoret pohtivat herättäjäjuhlien tapahtumaominaisuuksia, esimerkiksi ihmismassaa pidettiin positiivisena ja sen puuttumista merkinä siitä, että ”onko täällä nyt oikeen kauheesti mitään. Mutta... sitten nyt niinku lauaintakin on niin hirveesti väkeä, että mä oon ollut aivan, että mitä ihmettä tänne näin paljon ees tullut ihmisiä ja hehe” (haastattelu, 15 v.).

Olenainen osa herättäjäjuhlia ovat seurat ja Siionin virret. Seurat jakoivat nuorten asenteita. Toiset toivat esiin sen, etteivät niistä liiemmälti välitä, toiset taas osallistuivat tai ottivat ne ikään kuin kehykseksi olemiselleen: niistä kuultiin osa, tai niitä pidettiin perinteisiin kuuluvana itsestäänselvyytenä. Seurojen

aikana nuoria myös makoili nurmella, jutteli keskenään ja naputteli kännykkäänsä. Vaikkutti siltä kuin pelkkä läsnäolo seuroissa olisi ollut ”se juttu”, tärkeää ja riittävää. Tässä tulkitsen näkyvän juuri uskon performatiivisen ulottuvuuden. Pelkästään olemalla seuroissa läsnä osoitetaan kuuluminen uskonnolliseen yhteisöön, ja se on riittävää. Seuroissa nuoret ovat kuitenkin mukana herännäisyyden yhteisössä muiden sukupolvien kanssa, ”yli” oman nuorten yhteisönsä. Seurapuheiden sisällöstä tai puhujista nuoret eivät maininneet juuri mitään. Toiset osallistuivat seuroihin ja laulamiseen innolla, kuten eräs haastattelemani tyttö kertoi tuoden kuitenkin esiin poikkeamisen yleisestä suhtautumisesta seuroihin: ”Ett’ me ollaan (nimi poistettu) kanssa aina, aina melkein, aina kun pääsee vaan seuroihin, niin me ollaan aina menos, vaikka vähän ehkä mummojen touhua hehhe. Niin, eikä kaikki niinku täällä käykään hirveesti missään seuroissa, mutta me tykätään aina. Ku on vaan vähänkin aikaa, niin mennään laulamaan sitten.” (haastattelu, 15 v.). Nuorten yöveisuista kirkossa olen kirjannut kenttämuistiinpanoihini oman emotionaalisen vaikuttumiseni. Poljento kuulosti vielä tavallista (juhlilla kuulemaani) veisausta voimakkaammalta, tauot pidemmiltä. Jotkut pojat haukottelivat penkissä, mutta lauloivat silti. Osa lauloi silmät kiinni, seurattessani huomasin, että on vaikea tulkita oliko se tunnelman vai väsymyksen vuoksi. Pojat tuntuivat veisaavan ”palkeet auki”. Kun tilaisuus oli ohi, niin kellot soivat ja nuoret intoilivat kirkon edessä yökahvilaan menoa.

Herättäjäjuhlat initiaationa

Aineistostani nousi vahvana esiin herättäjäjuhlien merkitys nuorten siirtymäriittinä. Juhlakontekstissa tähän liittyy rituaalinen ulottuvuus. Antropologi Victor Turner (1982) tutki uraauurtavasti uskonnollisia rituaaleja. Hän

käytti termiä ”*celebration*” puhuessaan tapahtumasta, jossa ryhmä juhlii itseään ja manifestoi sitä, mikä on sille tärkeää. Festivaaleilla yhteisö kerääntyy yhteen juhlimaan julkisten ja muodollisten rituaalien kautta. Turner tutki erityisesti initiaatioon kuuluvia siirtymäriittejä. Hän pohjasi siirtymäriitin teoreettiset kehittelynsä Arnold van Gennepin käsitteen määrittelyyn. Van Gennepin (1960, [1909]) mukaan siirtymäriitit ovat ”rituaaleja, jotka liittyvät kaikkiin paikassa, tilassa, sosiaalisessa asemassa ja iässä tapahtuvaan muutokseen”. Gennep jakaa siirtymäriitit kolmeen vaiheeseen: *erottaminen*, *välitila* ja *uudelleen yhdistäminen*. Turner (1969, 1982) keskittyy välitilan pohjalta liminaalisuus-käsitteeseen, joka kuvaa monimerkityksellistä hetkeä, jolloin seisotaan uuden kynnyksellä, tietyllä tapaa epämääräisessä ”sosiaalisessa limbossa”. Liminaalisuudessa eivät päde edeltäneen tai tulevan tilan ominaispiirteet. Tässä tilassa olevia kokelaita yhdistää vahva toveruuden ja tasa-arvoisuuden tunne. Turner (1982) kuvaa liminaalisuutta prosessina, joka koostuu pyhän vuorovaikutuksellisesta, leikkillisyyden rohkaisevasta ja communitaksen spontaanista ulottuvuudesta. Turnerin liminaalisen tilan on katsottu synnyttävän yhteisöä sosiaalisesti virkistävää luovuutta, mikä kytkee rituaalisen liminaalisuuden performatiivisuuteen. Tapahutumutkimuksessa tällä on keskeinen rooli, koska monet tapahtumat rakentuvat siirtymäriittien ympärille (Andrews & Leopold 2013). Omassa tutkimuksessani nuorten puheissa on nähtävissä siirtymäriittien merkityksiä, kuten myös vahva toveruuden tunne nuoruuden ja herättäjäjuhlakävijyyden liminaalisuuden ajassa. Turnerin *communitas* ja liminaalisuus voidaan nähdä festivaalielementteinä ja performatiivista uskoa synnyttävinä.

Aineistosta nousee vahvasti esiin se, että nuorten yömaajoitus herättäjäjuhlilla toimii pääosalle initiaationa aiemmasta perheen kanssa juhlilla olostaan itsenäisempään, nuorten

omaa yhteistä toimintaa korostavaan juhlienviettoon. Nuorisomajoitukseen pääsee vasta rippileirin käytyään. Yksittäistapauksissa voivat mukaan päästä myös nuoremmat sisarukset, jos asiasta on sovittu vanhempien kanssa. Tämäkin korostaa nuorten majoituksen merkitystä siirtymäriittinä. Herättäjä-Yhdistyksellä oli vuoden 2014 herättäjäjuhliä varten suunnitelmissa pyytää nuorilta kotoa tuotu lupalappu nuorisomajoituksessa majoittumiseen. Vuonna 2013 tämä ei vielä ollut käytössä, joten nuorisomajoituksen merkityksen voi nähdä siltä osin vahvemmin nuoren omaan päätökseen perustuvana toimintana. Majoitusohjeissa mainittiin myös, että koulun tiloissa oli kulunvalvonnan takia oltava talkookortti näkyvissä. Tämän voi nähdä toimivan osana riittä, tiettyyn ryhmään kuulumisen tunnusmerkkinä. Merkittävässä roolissa näyttäytyi vapaus päättää omista tekemisistään ja ohjelmasta. Talkoovuorot sitoivat nuoret tiettyyn aikatauluun, mutta sen ulkopuolella oli oma vapaus päättää tekemisistään. Tähän liittyi olennaisena myös valvomisen korostuminen. Nuorisomajoitukseen pääsy merkitsi nuorille rajaa lapsuuden ja perheen kanssa majoittumisen sekä nuoruuden itsenäisyyden välillä. Majoituksen ja talkoolaisuuden kautta nuoret identifioituivat vahvasti omana joukkonaan ja eronteko näkyi. Nuorten merkityksissä juhlilla oltiin kuin ensi kertaa juuri nyt, kun oltiin mukana nuorisomajoituksessa ja nuorisotalkoolaisena, kuten erään nuoren kertomuksesta ilmenee:

Olin Haapajärven herixillä tänä vuonna (2013). Olen pienestä pitäen käynyt joka vuosi herixillä (eli 16 kertaa), mutta vasta vuonna 2012, jolloin kävin riparin, niin pidin herixillä oikeasti hauskaa, tutustuin uusiin ihmisiin ja keskityin kuuntelemaan seuroissa ja jumalanpalveluksissa. (kertomus)

Herättäjäjuhlalat toimivat nuorten merkityksissä initiaationa lapsuudesta nuoruuteen, siirtymisenä perheyhteystydeistä nuorten yhteis-

söön ja siihen liittyvään toimintaan sekä riippumattomuuteen vanhemmista ja aiemmista sukupolvista. Initiaation ulottuvuudet nuorten herättäjäjuhlille antamissa merkityksissä olivat:

- a) Ikäkausi ja siirtymät siinä, kuten ensisuu-delma tai muut henkilökohtaiset tekijät.
- b) Nuorten yhteisö (nuorisomajoitus, nuorisotalkoolaisuus) juhlilla. Eräs haastateltava kuvasi rajantekoa lapsuuden ja nuoruuden välillä kertoessaan talkoisiin osallistumisesta: ”(...) tää on ihan eka kerta. Tai no, olin mä toissa vuonna myymässä jäätelöä, mutta se on semmosta lasten, vähän niinkun että, tai sillon mutta (...) niin no, onhan nekin vähän niinku talkoita, mutta en oo tämmösiin aikasemmin osallistunut.” (haastattelu, 16 v.).
- c) Riippumattomuus vanhemmista ja aiemmista sukupolvista. Tästä eräs nuori kirjoitti: ”Olen kulkenut Herättäjäjuhlilla pienestä pitäen perheen mukana. Aiemmin en pitänyt niistä yhtään. Tänä vuonna ensimmäistä kertaa halusin Herättäjäjuhlille, koska näin siellä hyviä riparikavereita.” (kertomus, 14 v.).

Seisominen uuden ja vanhan välitilassa näkyy vahvasti useissa kommentteissa. Samaan aikaan, kun ”omien” juhlien kautta nuori irtaantui perheestään, monen perhe oli myös mukana juhlilla ja nuori saattoi tavatakin perhettään. Siirtymäriittien mukaisesti tässä näkyy piirteitä sekä menneestä että tulevas-ta, jotka sekoittuvat Turnerin liminaalisessa ulottuvuudessa.

Nämä Herikset olivat minulle vaikka kuinka monennet. Olen kiertänyt Heriksillä pienestä pitäen. Nämä Herikset olivat kuitenkin minulle sillä lailla erityiset, koska olin ensimmäistä kertaa majoittuneena nuortenmajoituksessa. Kokemus oli todella mukava, oli mukavaa saada kokea Herikset hieman erilaisilla. Sain kulkea vapaasti ympäri juhla-alueeta ja Haapajärveä ja sain istua juuri niissä seuroissa

missä itse halusin. Kuitenkin kaipasin hieman sitä kun istui mummun ja papan tai perheen kanssa seuroissa ja kuunteli kuinka miehet ja naiset puhuivat milloin mistäkin. Siksi minun oli pakko päästä istumaan päätösseuroihin mummun ja papan viereen. (kertomus, 16 v.)

Eronteko aiemmista sukupolvista näkyy myös oman juhla- ja rippileirikokemuksen tekemisessä ainutlaatuisiksi suhteessa muuhun sukuun. Herännäisyyden ”kulttipaikassa” (kuten eräs järjestäjä sitä kutsui) Aholansaaressa rippileirillä vietetty aika esiintyy nuorten merkityksissä vahvana siirtymäriittinä, jota herättäjäjuhlien nuorisotalkoolaisuus jatkaa. Aholansaaren merkittävään asemaan nuorten selonteissa liittyy myös sen merkitys väylänä herättäjäjuhlille. Rippileiri voidaan nähdä siirtymäriittinä omaan henkilökohtaiseen kiertäisyyteen, mutta omassa aineistossani vahvana näyttäytyy nimenomaan siirtyminen nuorten omaan ryhmään. Toisaalta esiin tulee rippileirin käyminen osana kiertäisyyden perinnettä, mutta oma henkilökohtainen juhlakäytäntä irrotetaan usein aiemmista sukupolvista. Haastattelemistani nuorissa oli myös useampi sellainen, joilla ei ollut aiempia sidoksia kiertäisyyteen tai jotka eivät olleet käyneet herättäjäjuhlilla ennen rippikoulua.

Herikset festareina

Olen edellä pohtinut edellä nuorten herättäjäjuhlisiin liittämiä festivaalimerkityksiä pohjaten tarkasteluni teorioihin festivaaleista arjessa vallitsevan sosiaalisen järjestyksen rikkomisena ja siitä irtautumisena. Olen analysoinut uskonnollisen yhteisön juhlakontekstia merkitysten hetkellisenä neuvotteluareenana. Lisäksi olen tarkastellut nuorten kävijöiden osallistumismotiivien emotionaalista ulottuvuutta, jonka on katsottu vaikuttavan eniten kävijäytyväisyyteen ja juhlille käymiseen jatkossa. Kolmas ulottuvuus festivaalimerkitys-

ten tarkastelussani ovat olleet uskonnollisiin rituaaleihin festivaaleilla liitetyt siirtymäriitit ja niiden esiintyminen nuorten representaatioissa juhlissa.

Tutkimukseni mukaan herättäjäjuhlat voidaan nähdä festivaalina. Ne tarjoavat nuorille keinon irtautua arjesta sekä henkilökohtaisella että sosiaalisella tasolla. Irtautumista korostetaan rikkomalla arkeen kuuluvaa sosiaalista järjestystä eritoten valvomisen merkityksen korostamisella. Valvomisen lisämerkityksenä voi pitää sitä, että se tapahtuu nimenomaan koulumajoituksessa, jossa arjen kontekstissa tehdään aivan muuta. Nuoret vetävät merkityksissään rajaa suhteessa muihin juhlakävijöihin ja perinteeseen. Salomäen (2010) mukaan herännäisyyttä ei voi enää nähdä tiukasti sosiaalisena liikkeenä, eikä sen jäsenyys liity konkreettiseen toimintaan jatkuvasti osallistumiseen. Näin voi asian nähdä myös tutkimukseni nuorten kohdalla, vaikka monet heistä osallistuvat aktiivisesti Herättäjä-Yhdistyksen muuhunkin toimintaan kuin herättäjäjuhlille. Tulkintani mukaan herännäisyyden luonne joustavana liikkeenä luo suotuisan kehyksen muidenkin kuin uskonnollisten merkitysten liittämiseen herättäjäjuhlisiin ja tämä synnyttää yhteisöllisyyttä liikkeessä.

Arjesta irtautumisen festivaalimerkityksissä esiin tullut herättäjäjuhlien ulottuvuus matkana kietoutuu yhteen initiaationäkökulman kanssa. Sekä haastatteluissa että kertomuksissa näkyy nuorten vahva ryhmätunne, joka sisältää sekä communitasin että liminaalisuuden elementtejä. Herättäjäjuhlille tuleminen nähdään jopa välttämättömänä sille, ettei jää ulkopuoliseksi. Samoin nukkuminen juhlilla koetaan jopa ”vaarallisena” ryhmään kuulumiseen nähden. Emotionaaliset arvot ja motiivit (hauskuus, toveruus, tunnelma) ja niiden tyydyttymisen kautta saavutettu yhteenkuuluvuus korostuvat nuorten merkityksissä. Keskeisellä sijalla on festivaalitutkimusten mukaan emotionaalisia

motiiveja eniten määrittävä festivaaliohjelma, johon herättäjäjuhlilla voi liittää myös nuorisotalkoolaisuuden ja pastillimyyntivuorot. Kati Niemelän (2007) rippikoulun merkitystä käsitelleen pitkittäistutkimuksen mukaan 20-vuotiaat suomalaisnuoret (otantana tamperelaiset rippikouluun vuonna 2001 osallistuneet nuoret) ovat kirkon toiminnan suhteen kiinnostuneita nimenomaan musiikkitilaisuuksista, toiminnallisuudesta ja vapaaehtoistyöstä. Kaikki nämä toteutuvat nuorten osalta herättäjäjuhlilla ja nousevat esiin tutkimukseni merkityksissä.

Tutkimuksessani voi nähdä yhtymäkohtia Antti Maunun (2014) sosiologian väitöskirjatutkimukseen biletyksestä yökerhoissa. Tutkimus osoitti biletyksen toimivan ensisijassa tapana tuottaa yhteisöllisyyttä ja vahvoja sosiaalisia kokemuksia tuttuun ihmisten kesken. Maunu puhuu sosiaalisuuden janosta ja yhteisöjen kaipuusta osana kulttuurista kehitystä. Kun arki on täynnä yksilöllisiä vaihtoehtoja ja valintoja, ihmiset etsivät yhteisöllisyyttä arjen ulkopuolelta. Mielenkiintoista on, että biletyksessä operoivat myös individualistiset elementit. Yksilöt pyrkivät sijoittamaan oman autonomisen olemuksensa ja yksilölliset kokemuksensa harmoniaan yhteisen bilekokemuksen kanssa. Maunu toteaa, että jos tämä yhteensovittaminen ei onnistu, hauskuus jää vajaaksi. Oman tutkimukseni perusteella herättäjäjuhlien onnistumisen nuorten keskuudessa voi liittää tähän. Juhlat tarjoavat nuorille ensisijaisesti tärkeitä sosiaalisia kokemuksia ryhmässä. Herännäisyyden yhteisöllinen luonne tuo mukaan sen, että ryhmä koostuu sekä ennestään tutuista että helposti solmittavista uusista tuttavuuksista. Samoin herännäisyyteen kuuluva jokaisen oman yksityisen uskon korostaminen ja kunnioittaminen tukee myös individualistisia toiveita ja motiiveja. Maunun tematiikkaa käyttäen, herättäjäjuhlat mahdollistavat sekä yhteisölliset että yksilölliset orientaatiot.

Olen tarkastellut herättäjäjuhlia Andrewsin ja Leopoldin (2013) tapahtumamäärittelyn mukaisesti ”näyttämönä, jolla toteutuu tapahtumakontekstin määrittämiä sosiaalisen vuorovaikutuksen ja sosiaalisten prosessien ja käyttäytymistapojen performansseja” ja kytkenyt tämän Abby Dayn (2011, 2013) performatiivisen uskon teoriaan. Sen mukaan usko on identiteetin rakennuspallo: sen peilaamista, mitä minä olen suhteessa toisiin, tässä ja nyt (Day 2010). Usko on kuulumista ja tulee todeksi toiminnassa. Uskon sosiaalisia perusteita tukemassa ovat lisäksi Dayn havainnot siitä, että myös ei-uskonnolliset ihmiset osoittavat uskonnollista sitoutumista saavuttaakseen kuulumisella jonkin haluamansa identiteetin. Tutkimukseni nuorissa näkyi myös viitteitä tästä: eräs nuori esimerkiksi kirjoitti kertomuksessaan olevansa ateisti, mutta herättäjäjuhlien olevan silti olennainen osa kesää. Suomalaisten koulujen juhlia tutkineet Pia-Maria Niemi, Arniika Kuusisto ja Arto Kallioniemi (2014) ovat todenneet uskonnollisten juhlaelementtien vähentyneen tai että niitä tulkitaan kouluissa enemmänkin kansallisena perinteenä kuin uskonnollisina elementteinä. Juhlien todetaan vahvistavan tunnetta kansallisesta ja kulttuurisesta yhteisöstä.

Herättäjäjuhlien nuoret palvovat herättäjäjuhlisiin osallistumisella sekä nuorisotalkoolaisuuden ja nuorisomajoituksen kautta yhteenkuulumisen tunnetta. Tämä näkyy siinäkin, miten nuoret kokevat tärkeänä määrittää itse liikkeen uskonnolliseen perinteeseen kuuluvien rituaalien, kuten Siionin virsien ja veisaamisen, merkityksen. Nuorten toiminnassa juhla-kontekstissa syntyvä performatiivinen usko lujittaa Turnerin käsittein festivaaleilla syntyvää *communitasia*. Festivaalien asema hetkellisenä *communitasina* saa tukea nuorten tapahtumaan liittämistä siirty-märiitin merkityksistä. Tätä kautta syntyvän sosiaalisen pääoman voisi katsoa liittyvän

myös juuri herännäisyyden ei-tarkkarajaiseen uskonnolliseen olemukseen. Tutkimukseni perusteella nuoret toimivat juhlilla itsenäisenä ryhmänä, irrallaan vanhemmista tai suvustaan. Ystäväpiiri on houkutellettu juhlille myös nuoria, jotka eivät ole ennen rippikoulua olleet mukana herännäisyydessä, saati herättäjäjuhlilla. Nuoret synnyttävät herättäjäjuhlilla yhteisöllisyyttä ja Falassin (1987) mainitsemaa energiaa. Samalla nuorten osallistuminen juhlaan on osa jatkumoa, joka alkaa rippileiristä Aholansaareissa ja jatkuu muissa liikkeen nuorisotapahtumissa.

Siihen, mikä erottaa herättäjäjuhlata festivaaleista, keskityn jatkossa tutkimalla tarkemmin nuorten kórttiläisyyteen ja uskon sisältöön liittämiä merkityksiä. Tähänastisen tutkimukseni perusteella on tärkeää pohtia, mitä hengellisyys lopulta on nuorille herättäjäjuhlilla ja herännäisyyden parissa. Tämän artikkelin perusteella hengellisyys syntyy performatiivisen uskon kautta. Suomessakin on tehty tutkimuksia, joiden mukaan suomalaisista enemmistön kuulumisen kirkkoon selittyy sosiaalisilla tekijöillä ja vähemmistöön kuuluvat reflektioivat sitoutumisessaan enemmän omia uskonnollisia ajatuksiaan ja uskoa (esim. Klingenberg 2014). Myös tämän tutkimuksen perusteella kórttinuorten osallistuminen nojaa vahvasti sosiaalisiin tekijöihin. Samaan aikaan herännäisyyteen kuuluu suvaitsevaisuus, sallivuus ja jokaisen yksityisen uskon kunnioittaminen. Tämän voisi nähdä myös hedelmällisenä maaperänä yksilöllisen ja yksityisen uskon tai ”uskottomuuden” ylläpitämiselle. Tätä jännitettä tutkin lisää jatkossa.

Viitteet

- 1 Kórttipastillit ovat perinteisiä, alun perin piparmintun makuisia, herättäjäjuhlilla myytäviä pastilleja. Nuorten talkootoiminta herättäjäjuhlilla rakentuu pitkälti niiden myynnin ympärille. Pastilleja mainostetaan Herättäjä-Yhdistyksen kotisivuilla ”Maailmalta maistuviksi, puheen mittaisiksi kórttipastilleiksi” viitaten näin perinteiseen veisuun ja puheiden vuorotteluun seuroissa.

Lähteet

- Alasuutari, Pertti (2011) *Laadullinen tutkimus 2.0*. 4. uud. painos. Tampere: Vastapaino.
- Andrews, Hazel & Leopold, Teresa (2013) *Events and the social sciences*. Abingdon, Oxon: Routledge.
- Arcodia, Charles & Whitford, Michelle (2007) Festival attendance and the development of social capital. *Journal of Convention and Event Tourism*, 8(2), 1–18.
- Benson Peter L. & Roehlkepartain Eugene C. (2008) Spiritual development. A missing priority in youth development. *New Directions for Youth Development*. 118: Summer, Special Issue: Spritual Development, 13–28.
- Blackwell, Ruth (2007) Motivations for religious tourism, pilgrimage, festivals and events. Teoksessa Razaq Raj and Nigel D. Morpeth (eds.) *Religious Tourism and Pilgrimage Management: An International Perspective*. Wallingford: CABI Pub., 35–47.
- Cetrez, Öner A. (2005) *Meaning-making variations in acculturation and ritualization. A multi-generational study of Suroyo migrants in Sweden*. Diss. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis. Psychologia et sociologia religionum, 17.
- Collins-Mayo, Sylvia (2010) Introduction. Teoksessa Sylvia Collins-Mayo & Pink Dandelion (eds.) *Religion and youth*. Farnham: Ashgate Press, 1–6.
- Crompton, John L. & McKay, Stacey L. (1997) Motives of visitor attending festival events. *Annals of tourism research* 24(2), 425–439.
- Davie, Grace (1994) *Religion in Britain since 1945. Believing without Belonging*. Oxford: Blackwell.
- Davie, Grace (2007) *The Sociology of Religion*. London: Sage.
- Day, Abby (2010) Propositions and performativity: Relocating belief to the social. *Culture and religion* 11(1), 9–30.
- Day, Abby (2011) *Believing in belonging. Belief and Social Identity in the Modern World*. Oxford:

- Oxford University Press.
- Day, Abby (2013) Varieties of Belief over Time: Reflections from a Longitudinal Study of Youth and Belief. *Journal of Contemporary Religion* 28(2), 277–293.
- Day, Abby & Lynch, Gordon (2013) Introduction: Belief as Cultural Performance. *Journal of Contemporary Religion* 28(2), Special Issue: Belief as Cultural Performance, 199–206.
- Durkheim, Émile (1980) [1912] *Uskontoelämän alkeismuodot: australialainen toteemijärjestelmä*. Helsinki: Tammi. Suom. Seppo Randell.
- Falassi, Alessandro (1987) *Time out of time: essays on the festival*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Getz, Donald (2010) The Nature and Scope of Festival Studies. *International Journal of Event Management Research* 5(1), 1–47.
- Grappi, Silvia & Montanari, Fabrizio (2010) The role of social identification and hedonism in affecting tourist re-patronizing behaviours: The case of an Italian festival. *Tourism management : research, policies, practice* 32(5), 1128–1140.
- Grönfors, Martti (1982) *Kvalitatiiviset kenttätömenetelmät*. Helsinki: WSOY.
- Gursoy, Dogan & Spangenberg, Eric R. & Rutherford, Denney G. (2006) The hedonic and utilitarian dimensions of attendees' attitudes toward festivals. *Journal of Hospitality & Tourism Research* 30(3), 279–294.
- Haavio, Ari (1965) *Suomen uskonnolliset liikkeet*. Porvoo: Werner Söderström Osakeyhtiö.
- Helander, Eila (2013) Uuden yhteisöllisyyden haasteet. Teoksessa *Haastettu kirkko – Osallisuus, yhteisöllisyys, usko*. Tampere: Kirkon tutkimuskeskuksen www-julkaisuja 32, 23–26. [http://sakasti.evl.fi/julkaisut.nsf/8EB06812E6BAAD2EC2257B650027183A/\\$FILE/www32korjattu.pdf](http://sakasti.evl.fi/julkaisut.nsf/8EB06812E6BAAD2EC2257B650027183A/$FILE/www32korjattu.pdf) (Viitattu 3.12.2014.)
- Helve, Helena (2006) Nuoret ja usko. Teoksessa Terhi-Anna Wilska (toim.) *Uskon asia – Nuorisobarometri 2006*. [Helsinki]: Opetusministeriö, Nuorisoasiain neuvottelukunta, julkaisuja 34 & Nuorisotutkimusverkosto/Nuorisotutkimusseura, julkaisuja 67, 92–108.
- Huhta, Ilkka (2001) *”Täällä on oikea Suomenkansa”. Körttiläisyyden julkisuuskuva 1880-1918*. Diss. Helsinki: Suomen kirkkohistoriallisen seuran toimituksia, 186.
- Iso-Ahola, Seppo E. (1982) Toward a social psychological theory of tourism motivation: a rejoinder. *Annals of tourism research* 9(2), 256–262.
- Ketola, Kimmo (2011) Suomalaisten uskonnollisuus. Teoksessa Kimmo Ketola & Kati Niemelä & Harri Palmu & Hanna Salomäki: *Uskonto suomalaisten elämässä. Uskonnollinen kasvatus, moraali, onnellisuus ja suvaitsevaisuus kansainvälisessä vertailussa*. Tampere: Yhteiskuntatieteellisen tietoarkiston julkaisuja 9, 7–24.
- Ketola, Kimmo & Kääriäinen, Kimmo & Niemelä, Kati (2007) Näkykö usko elämässä? – Uskonnollisuuden vaikutus suomalaisten asenteisiin, arvomaailmaan ja moraalikäsityksiin. Teoksessa Sami Borg & Kimmo Ketola & Kimmo Kääriäinen & Kati Niemelä & Pertti Suhonen, Pertti: *Uskonto, arvot ja instituutiot. Suomalaiset World Values -tutkimuksissa 1981–2005*. Tampereen yliopisto: Yhteiskuntatieteellisen tietoarkiston julkaisuja 4, 60–84.
- King, Pamela Ebstyn (2003) Religion and identity: The role of ideological, social, and spiritual contexts. *Applied Developmental Science*, 7(3), 197–204.
- Kirkon tiedotuskeskus (2012) *Suviseurat ja herättäjäjuhlat keräsivät suurimman juhlavieraspotin*. Uutinen julkaistu 23.7.2012. <http://evl.fi/EVLUutiset.nsf/0/434EBA9FD3A5C21EC2257A44002B0A09?opendocument&lang=FI> (Viitattu 3.6.2014.)
- Kirkon tutkimuskeskus (2004) *Kirkko muutosten keskellä. Suomen evankelis-luterilainen kirkko vuosina 2000-2003*. Tampere: Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja, 89.
- Kirkon tutkimuskeskus (2012) *Haastettu kirkko. Suomen evankelis-luterilainen kirkko vuosina 2008-2011*. Tampere: Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 115.
- Klingenberg, Maria (2014) *Conformity and contrast. Religious affiliation in a Finland-Swede youth context*. Diss. Helsinki: University of Helsinki.
- Kuusisto, Arniika (2011) *Growing up in affiliation with a religious community. A case study of Seventh-Day Adventist youth in Finland*. Diss. Helsinki: Research on religious and spiritual education, vol. 3.
- Laine, Timo (2010) Miten kokemusta voidaan tutkia? Fenomenologinen näkökulma. Teoksessa Juhani Aaltola & Raine Valli (toim.) *Ikkunoita tutkimusmetodeihin II. Näkökulmia aloittelevalle tutkijalle tutkimuksen teoreettisiin lähtökohtiin ja analyysimenetelmiin*. 3. uud. ja täyd. p. Jyväskylä: PS-kustannus, 28–45.
- Lee, Jin-Soo & Lee, Choong-Ki & Choi, Youngjoon (2011) Examining the role of emotional and functional values in festival evaluation. *Journal of Travel Research* 50: 685–696.
- Markkinatutkimuspalvelut (2009). *Seinäjoen herättäjäjuhlat 2009*. Kävijäkysely. Seinäjoen ammatikorkeakoulu, Päivi Borisov & Marja Lautamäki.

ARTIKKELIT

- Marques, Lénia (2013) Constructing social landscape through events: the glocal project of 's-Hertogenbosch. Teoksessa Greg Richards & Marisa P. de Brito & Linda Wilks (eds.) *Exploring the social impacts of events*. Abingdon: Routledge, 84–94.
- Maunu, Antti (2014) *Yöllä yhdessä. Yökerhot, biletyt ja suomalainen sosiaalisuus*. Diss. Helsingin yliopisto: Sosiaalitieteiden laitoksen julkaisu, 6.
- Niemelä, Kati (2003) Uskonnollisuus eri väestöryhmissä. Teoksessa Kimmo Kääriäinen & Kati Niemelä & Kimmo Ketola: *Moderni kirkkokansa. Suomalaisten uskonnollisuus uudella vuosituhanella*. Tampere: Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisu, 82, 187–220.
- Niemelä, Kati (2007) *Rippikoulusta aikuisuuteen. Pitkittäistutkimus rippikoulun merkityksestä ja vaikuttavuudesta*. Tampere: Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisu, 99.
- Niemä, Pia-Maria & Kuusisto, Arniika & Kallioniemä, Arto (2014) Discussing school celebrations from an intercultural perspective. A study in the Finnish context. *Intercultural education* 25(4), 255–268.
- Piekkari, Rebekka & Welch, Catherine (2011) Taustatutkimuksen erilaiset tyypit. Teoksessa Anu Puusa & Pauli Juuti (toim.) *Menetelmäviidakon raivaajat - perusteita laadullisen tutkimuslähestymistavan valintaan*. Helsinki: JTO, 183–195.
- Richards, Greg & de Brito, Marisa (2013) Conclusions: the future of events as a social phenomenon. Teoksessa Greg Richards, Marisa P. de Brito and Linda Wilks (eds.) *Exploring the social impacts of events*. Abingdon: Routledge, 219–235.
- Rissanen, Inkeri (2014) *Negotiating identity and tradition in single-faith religious education. A case study of Islamic education in Finnish schools*. Research on religious and spiritual education, Vol. 7. Diss. Helsinki: University of Helsinki.
- Rönkkö, Sanna (2011) *Körttinuori kotiseurakunnassa: Herättäjä-Yhdistyksen rippikoulun käyneiden nuorten osallistuminen kristilliseen nuorisotoimintaan*. AMK-opinnäytetyö. Ylivieska: Keski-Pohjanmaan ammattikorkeakoulu, Ylivieskan yksikkö, humanistinen ja kasvatusala, kansalais-toiminta ja nuorisotyö.
- Salomäki, Hanna (2010) *Herätysliikkeisiin sitoutuminen ja osallistuminen*. Tampere: Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisu, 113.
- Seurakuntien jäsenistö 2013. *Sakasti - Palvelu Suomen evankelis-luterilaisen kirkon työntekijöille ja toimijoille*. <http://sakasti.evl.fi/sakasti.nsf/sp?open&cid=Content3D45B8>. (Viitattu 10.12.2014.)
- Talonen, Jouko (2004) Raamatuntulkinta Suomen herätysliikkeissä. Teoksessa Maarit Hytönen (toim.) *Raamattu ja kirkon usko tänään*. Tampere: Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisu, 87, 108–127.
- Talonen, Jouko (2007) Karismaattiset ilmiöt Suomen 1800-luvun herätysliikkeissä. Teoksessa Laato, Antti (toim.) *Karismaattisuuden haaste kirkolle*. Helsingin kristillisen opiston seminaari 2.5.2007. Åbo: Studier i exegetik och judaistik utgivna av Teologiska fakulteten vid Åbo Akademi, Nr 4, 101–131.
- Tuomi, Jouni & Sarajärvi, Anneli (2009) *Laadullinen tutkimus ja sisällönanalyysi*. Helsinki: Tammi.
- Turner, Victor (2007) [1969] *Rituaali. Rakenne ja communitas*. Helsinki: Summa: Suomen antropologinen seura. Suom. Maarit Forde.
- Turner, Victor (1982) Introduction. Teoksessa Turner, Victor (eds.) *Celebration: studies in festivity and ritual*. Washington, DC: Smithsonian Institution Press, 11–30.
- Turner, Victor & Turner, Edith (1982) Religious celebration. Teoksessa Turner, Victor (eds.) *Celebration: studies in festivity and ritual*. Washington, DC: Smithsonian Institution Press, 201–219.
- Van Gennep, Arnold (1960) [1909] *Rites of passage*. London: Routledge.
- Varto, Juha (1992) *Laadullisen tutkimuksen metodologia*. Helsinki: Kirjayhtymä.
- Voas, David (2010) Explaining change over time in religious involvement. Teoksessa Sylvia Collins-Mayo & Pink Dandelion (eds.) *Religion and youth*. Farnham: Ashgate Press, 25–32.
- Voss, Kevin E. & Spangenberg, Eric R. & Grohmann, Bianca (2003) Measuring the Hedonic and Utilitarian Dimensions of Consumer Attitude. *Journal of Marketing Research* 40(3), 310–320.
- Väestö uskonnollisen yhdyskunnan ja sukupuolen mukaan vuosien 1980–2013 lopussa. *Suomen tilastollinen vuosikirja 2014* (109). Helsinki: Tilastokeskus.
- Wilks, Linda (2013) Introduction. Teoksessa Greg Richards, Marisa P. de Brito and Linda Wilks (eds.) *Exploring the social impacts of events*. Abingdon: Routledge, 1–11.
- Yin, Robert K. (2009) *Case study research: design and methods*. 4. ed. Applied social research methods series, vol. 5. California: SAGE.

JULKAISU II

Young people at a revivalist summer gathering: Rituals, liminality, and emotions

Nissilä, Paula

Social compass 2018, 65(2): 278–294.
<https://doi.org/10.1177/0037768618768437>

Publication reprinted with the permission of the copyright holders.

**The final, definitive version of this paper has been published in Social Compass 65/2, Jun/2018
by SAGE Publications Ltd, All rights reserved. © [The Author]**

Young people at a revivalist summer gathering: rituals, liminality, and emotions

Abstract

This article examines the religiosity of young people at a summer gathering of a Christian revivalist movement. Studies on religious mass events as social phenomena, as well as research on youth participation, are still quite few. The open-air summer gatherings of the traditional Finnish revivalist movements operating within the national Evangelical Lutheran Church of Finland attract masses of people from all generations simultaneously as the church itself sustains losses at the attendee rates of the more institutional collective practices. This article seeks to answer why this event is appealing for a group of active young people by investigating their visitor experiences and the meanings attached. It perceives the event as transient arena for expressing, negotiating, and reviving religious meanings. Drawing on interviews, participant observation, and narratives, this qualitative case study seeks to illustrate current religiosity and, in general, to contribute to the comprehension of collective religiousness in people's somewhat individualized and private religious lives.

Keywords

religious festivals, religious mass events, revivalist movements, young people

Résumé

Cet article examine la religiosité des jeunes ayant participé à un rassemblement estival d'un mouvement évangélique en Finlande. Les études sur les événements religieux de masse en tant que phénomène social et sur la participation des jeunes restent encore limitées. Les rassemblements estivaux et en pleine air de mouvements évangéliques traditionnels finlandais opérant au sein de l'Église évangélique luthérienne de Finlande attirent des individus de toutes les générations, alors que l'Eglise elle-même subit une perte au niveau du nombre de participants aux pratiques collectives plus institutionnelles. Cet article explore la raison pour laquelle cet événement estival a attiré un certain groupe de jeunes actifs en analysant leurs expériences et la valeur qu'ils y attachent. Ils perçoivent l'événement comme un champ transitoire où il devient possible d'exprimer, négocier et raviver les valeurs religieuses. En s'appuyant sur des entretiens, des observations participantes et des récits, cette étude de cas qualitative cherche à explorer la religiosité actuelle et, en général, à contribuer à comprendre la signification de la religiosité collective dans la vie religieuse privée et individualisée.

Mots-clés

festivités religieuses, rassemblements religieux de masse, mouvements évangéliques, jeunesse

Introduction

The recent religious trend in Europe has been a decline in institutional affiliation and public participation. In Finland, as elsewhere in the protestant Nordic countries, this has become evident through the dwindling membership rate of the national church over the past ten years. Similarly, people spend their leisure time less often by participating in services and other congregation events organized by the Evangelical Lutheran Church of Finland. The attendance rate for the main services has decreased by 24% over the last ten years (2005–2015; Statistical Yearbook of the Evangelical Lutheran Church of Finland, 2014; Sakasti.evl.fi - Statistics). Likewise, in Europe, local religious traditions are increasingly challenged by global changes and immigration, and the situation is being shaped through growing religious diversity and the emergence of new forms of spirituality (Davie, 2012).

Still, according to data from the International Social Survey Programme (ISSP), in 2011, 39% of Finnish people saw themselves as religious and 40% prayed at least once a month. In addition, 40% of the Finnish respondents reported that they

connect with God without churches or religious services. Put simply, the practice of religion is increasingly shifting outside the public arena but people still have interest in spirituality and religious beliefs. Individualized religious behaviour has been described, for instance, as ‘believing without belonging’ (Davie, 1994). The situation in the Nordic countries can also be described as ‘believing in belonging’. The still relatively high 73% (2015) share of church members in Finland – approximately four million people – has been considered as an expression of the specific Nordic emphasis on belonging to national churches (e.g. Niemelä, 2015). Studies discussing the role of the Nordic state churches have underlined the debate over collectivity and individualization (e.g. Bäckström, 2014; Ketola, et al., 2014).

As a deviation in individualization trend, the large-scale open-air summer gatherings of the traditional Finnish revivalist movements and organizations within the national church have succeeded in remaining full of vitality. The still vital role of these movements, their socio-political role in history, and continuance under the church organization are distinctive features for Finland, even compared to the other Nordic countries (Church Research Institute, 2013: 172–177). The movements date mostly back to the late 1800th century and origin from the Lutheran Reformation and German pietism emphasizing the individual experiences of faith and grass roots religious life. Despite the variable plural characteristics of the current revivalist movements, according to the 2004 Church Monitor survey, every tenth Finn belonged to a revivalist

movement, and an equal share stated that their thinking was influenced by the movements, despite not actually belonging to any of them (Church Research Institute, 2013: 174–175). Approximately 140,000 Finnish people – nearly 3% of the country’s population – attended the summer celebrations of the revivalist movements in the summer of 2012. This article focuses on the meanings that one of the largest of these revivalist celebrations, the summer gathering of the Awakening Movement, a moderate and plural community both socially and theologically (Salomäki, 2010: 44, 375–8), creates and maintains for a group of young people. *Why do these young people find this collective form of religiosity appealing?*

The summer gatherings are the social celebrations of a religious community. They highlight the strengths and social relationships of the community in a certain context. This article examines the gathering from the view of the social sciences as defined by Andrews and Leopold (2013: 53): ‘Events are stages in which different performances consisting of social interaction, processes, and behaviours are taking place, directed by underlying functions of the event context’. The distinctive characteristic of a festival as an event is perceived to be its public celebratory nature (Getz, 2012: 51-3), also referred to as festive sociability (Costa, 2001).

Religious youth events as social phenomena are not yet widely explored. Regardless, not only the events operate as negotiation arenas of traditions, but the adolescence has its specific role in the spiritual development of an individual and its

processes interact greatly with other life events and identity building (Benson and Roehlkepartain, 2008). Further, it has been argued that the role of the religion in identity construction relies significantly on the connection between the young and the community or other youths' religious experiences (King, 2003).

Even so, there are some attempts to widen the sociological understanding about religious events and young visitors' experiences, precisely approaching them as a collective form of religiosity attracting masses of people. The international Catholic World Youth Day, one of the world's largest youth gatherings with millions of participants, has been investigated on the visitors' motives to attend (Rymarz, 2007), the event's impact on religious practices (Singleton, 2011), and volunteering (Webber, 2012). The WYD visitors are called pilgrims and the event viewed as modern pilgrimage (Norman and Johnson, 2011). Indeed, the religious tourism literature highlights that distinctive feature considering pilgrimage is that it connects the religious participation to the journey as a ritual by itself (e.g. Blackwell, 2007). Rymarz (2007) describes the WYD as a deviation in the privatization of religious expressions of Catholic youth and in the youth's overall drift from the mainstream churches. The visitors cherish high hopes for experiencing the faith 'alive' among others in joyful and international atmosphere. Singleton (2011) reveals this affirming influence of moment-specific experience on religious commitment through the evidence of the increase on Mass attendance post-WYD, especially concerning youth with high pre-existing

religiosity, and specifically through intense communality and the emotional part of the program. In addition, the youths proudly manifest their participation in religious rituals at the WYD, not merely just vanish in the crowd (Singleton, 2011).

Based on her studies in mainly Catholic Poland, Baraniecka-Olszewska (2014) perceives these *religious crowds* as a relevant actor in the Church. According to her, the Catholic mass events outside the Catholic Church order are *expressions of autonomy and individuality*. Besides, she highlights that many non-religious persons take part in these events, that way binding themselves to the religious frame. This same is revealed in the studies of Abby Day (2010, 2013). She argues that the belief appears as a way of integrating oneself into relationships, also regarding the non-religious persons taking part in religious performances.

Don Handelman (1997) has emphasized the rituals becoming more spectacles being direct visual and vocal presentations operating as mirrors, whereas the rituals manipulate cultural categories in more hidden way. Some recent studies have demonstrated this spectacle side of the religious rituals, like studies on multidimensional Dutch EO Youth Day (Roeland, 2012) and Toronto's Jesus in the City parade (Ingalls, 2012). However, the participants in religious crowds are not merely spectators, they might even contradict to the role set for them by the event organizers although the acceptance of being part of the community and acting as religious crowd is

indispensable, and the participant experiences have to be similar enough (Baraniecka-Olszewska, 2014).

The moment-specific character of the religious events and spectacles illustrated, one can consider Zygmunt Bauman's (2000) 'cloakroom communities' of liquid modernity, where people arrive at a short-term spectacle leaving the coats of various daily lives in the cloakroom, as the momentary emotional intensiveness creates the illusion of unity. Furthermore, with its temporary and traditional elements, the collection of individuals at the religious gathering has the characteristics of a 'wispy community': a concept encompassing the gathering's transient, entertaining, and sociable features, yet retaining the expectations towards identity construction and networking as well as the demands for attention-in-the-moment and interactional loyalty (Fine and den Scott, 2011). Further, one can highlight Victor Turner's (e.g. 1982: 47-8) concept of 'spontaneous communitas' denoting anti-structural and immediate communal interaction.

Francois Gauthier (2015) has argued that the embodied social forms of current religion emphasize non-institutional events where both dimensions – the intimate circles and the mass meetings – are present, and supporting both experiences of belonging and individual expression. Referring to the multi-spiritual Burning Man festival, Gauthier (2015: 266) states 'It is the mass gathering that provides the canvas and the opportunity for more intimate circles to form'. Similarly, in their work on young

people's religious beliefs and participation in the mainly Catholic Poland, Mandes and Rogaczewska (2013: 271) draw attention to religious carnivals as 'the best examples of young people's longing for a type of belief, which is not necessarily doctrinal or propositional, but expressed physically, which is democratic, shared with others, non-orthodox, and performed on special occasions (thus not bound to daily routine)'. This institutional versus short-term commitment is explored also in the studies of Quebecois religiously marginal communities in otherwise catholic area (Meintel, 2014). The three-day event of this study attracts on average 30,000 visitors every summer, even though the actual share of paying members within the movement's organization is only 5,600 (as of 2015). This indicates that the institutional membership of the movement is not the basis of participation. In this article, the context of the religious festival represents a transient arena for expressing, negotiating, and reviving religious meanings and belonging, and the focus is on the event context and negotiation work.

Data and methods

This study represents a micro-sociological approach to the experienced world by exploring people and religion in action here-and-now, 'not just what people say but what they actually do and experience' (Collins, 2010: 17). As festival theorist Donald Getz (2010: 21) argues in his broad review of festival studies, the need for hermeneutical festival studies on experiences and meanings is commonly well

recognized. The research in this article is based on interviews, narratives, and observation notes. Informants' anonymity was assured, also concerning the gender and the residences of the informants due to the exclusiveness of the community under study.

A total of 23 interviews were conducted at the 2013 gathering in Haapajärvi, town of 7,500 people in central Finland. The interviews were semi-structured in order to further the participants' personal interpretations of their experiences. The questions concentrated on the event experience in terms of the personal event history, meanings relating to event participation and the movement behind it, and general visitor satisfaction and experiences relating to the atmosphere, activities, and arrangements. Likewise, other personal summer event experiences and possible connections to other revivalist movements were discussed. The interviews were one-to-one, except for one pair interview, and the interviewees were approached spontaneously. The interviews ranged in length from four to 18 minutes. The age range was 14–18 years, and 19 of the interviewees (n=24) were female and five were male.

Additionally, 62 post-festival narratives were gathered during the following autumn. These narratives came from young people aged 14–17 years, although nine of the respondents did not state their age. The most narratives were collected using a premade form during a 15-minute voluntary period at a camp session. The free-form writing was instructed with a title of the celebration 2013. The task was organized by the movement's youth workers. Additionally, a smaller portion came as a

reply to a request for narratives which was linked to Facebook groups. The narratives represented mainly open question -type writing and varied from a couple of sentences to longer stories with schemes.

The volunteering was a defining feature of the study group. The portion of 2/3 of all interviewees mentioned participation and even more the youth accommodation which often followed the volunteering. Half of the narratives referred directly to the volunteer work. The overall number of youth volunteers was approximately 190, with 160 staying in youth accommodation. Considering the data, it is notable that the group of young people in this study represents a restricted portion of the festival crowd. Young people attending with their families or not taking part in the voluntary work, or not staying in the youth accommodation, were not part of the interviewees except for one brief interview which was included as it contributed to the analysis. The research design rests on investigating the group of young people involved with the activities of the youth work of the movement.

The specific age group of 14–18 was selected linked to the activities and data collected on site. It became quickly obvious that most of the youths hanging around in pairs or groups were part of the active, volunteering portion. Then, the narratives were collected within the movement's youth work which is targeted to this same age range.

To support the analysis, observation was performed during three-day event. The observation concentrated on the crowd, the young people, and the activities in the celebration area, the accommodation (a school), and nearby localities. In addition, informal discussions with the employees and youth workers took place. Photography supported the observation notes. The event can be freely accessed by everyone. Permission to participate as a researcher in the event was guaranteed beforehand by the organizers.

The ethical issues of this study related to the age and developmental phase of the informants, and the sensitivity of religion as a study object. Thus, the guidelines of the *Finnish advisory board on research integrity* were followed, especially as interviewing without guardians the youths under the self-determination age of 15 years although those youths were minority in the data (n=8), and most of them answered the open-ended narrative suggestion.

In analysis, the data was approached in its entirety, proceeding to more specific themes relating to the research questions on collectiveness in the transient festival context. All interviews, narratives, and field notes were analysed in detail with atlas.ti program, and codes round themes, positions, attitudes, and discourses were developed. These codes were attached to code families and these to larger meaning categories. The analysis adhered to grounded theory, as it included working

interactively and systematically among the data and theories, aiming to understand the phenomena (Thornberg and Charmaz, 2012: 41–42).

Youth, religion, and the transient space of negotiating meaning

The open air gathering of the Awakening Movement is organized at a different site every year, both in localities traditionally impacted by the movement and in more virgin territories, for example, 2016 celebration occurred in Vantaa, one of Finland's most urban areas. The celebration, established in 1893, is a symbol of the communality of the movement, and it attracts people from many generations. The event is organized by the movement's organization, the local parish of the Evangelical Lutheran Church, and the local municipality. Besides the voluntary work that enables the event, the essential rituals encompass several revival services reminiscent of traditional revival meetings at home, with alternating short speeches and hymns sung without instrumental accompaniment and suggested spontaneously by the crowd. For many attendees, the monotonous continuity and feeling of longing in the revival tunes – the Hymns of Zion – create the emotional atmosphere of the gathering. Like prayers, they reflect the spiritual emphasis of the movement on the idea of human insufficiency and on the God's mercy as a comfort in everyday life. Noteworthy, the charismatic evangelization is quite uncharacteristic for the current Awakening Movement.

Overall, the event represents time to meet relatives and other people in the context of a spiritual programme. When enquiring about the main reason for attending the celebration, the majority of the young interviewees mentioned their friends. Many also highlighted meeting new acquaintances, and the overall communal atmosphere and shared activities, such as volunteer work. Direct references to the event's religious content – such as to the Awakening Movement as an ideology, the traditional revival services, or God – were made only in a minority of the answers. The emphasis of social aspects and communal solidarity as uppermost motives applies also to the narratives' views although the narratives were freely written and the most important thing was not asked directly. Thus, as also mentioned on interviews, the Hymns of Zion and singing were mentioned among important things. More relating directly to the faith content, out of all 62 narratives, two named spirituality as an important element, three mentioned the significance of the service speeches and one the receiving of the communion.

A youth programme has been included in the general programme since the end of the 1960s. In 2013, the youth programme featured, for instance, a night café with open stage, night chanting, and concerts. The days of the volunteering young people in this study were also delineated with bagging and selling traditional sweets. In addition, the central framework for the young people was the youth accommodation in the local school.

The celebration is considerably self-sufficient and operates on a voluntary basis. Food is served in the area and there is joint accommodation in local schools in addition to the tent and trailer areas organized. On the site, it appeared that the compact self-reliance furthered the sense of community. The transient characteristics of the gathering and the *communitas* represented itself also in rituals during the closing day. The event finishes with final revival service, which comprises the collective kneeling of the whole crowd during prayer, followed by the traditional shared pew-lifting ritual that marks the end of the event. The participants gather the benches in the celebration field by joint effort.

The meanings relating to the construction of the community of young people at the gathering emerged through three dimensions: separation from the mundane, liminality, and emotional experiences relating to the programme. These dimensions highlight the event-based features of the religious rituals.

The data clearly reveals that for the young people at the revival rally, the event represents a way of breaking away from daily circles, a different world. This separation from everyday life, *escape and seeking*, is linked to the tourism behaviour (Iso-Ahola, 1982). Additionally, the significance of the separation from the mundane context as a social practice is a central characteristic of the special collective ritual event defined in structural ritualization theories (Knottnerus, 2014). The event also released the youths from the mundane rules set by others. The respondents valued the freedom to

choose for themselves what to do and with whom to do it – or to just do nothing other than hang around. The youths also chose suitable voluntary work shifts themselves. This context-related freedom also highlighted the separation from the other generations in the meanings attached to the festival.

Travelling to the event site, with its elements of reunion, appeared to be part of the celebration experience, and elements of pilgrimage could be identified in the data. The young people who travelled by train reunited with friends at stations along the journey. If travelling to the locality with their family by car or other method, the youths often headed to the local station to welcome incoming friends. This retells the features of the Catholic World Youth Day as a modern pilgrimage and that way the tourism aspects (e.g. Blackwell, 2007). It was interesting to note that many of the young people considered the long distance to the event location to be irrelevant, if not positive.

It is noteworthy that some informants reflected on their presence at the celebration positively compared to their experiences as outsiders among their local friends and other people in their hometown. The respondents also highlighted that at the event they can be anonymous and released from the pressures of domestic life. When enquiring about the best thing at the gathering, one interviewee responded, retelling Bauman's ideas on the unity of the 'cloakroom community':

Well, probably all the new people. [Place removed] is quite a small place so then... kind of everybody knows everybody, there are these groups. Here there are new people from

everywhere in Finland, so then you can kind of make a fresh start and so... No one has any prejudices when there are not so many from the same place. (Interviewee, 15 years)

Besides, the young attendees described that it was very easy to make new friends.

Furthermore, festivals are occasions to reverse the social order of everyday life through rites (Falassi, 1987: 4). At the revival celebration this culminated in avoiding sleeping which strengthened the youth community. Hence, the creation of symbolic chaos related to the social logic of festivals was clearly present. Additionally, the youths were mainly accompanied in the local school; school's reverse role compared to the weekday context emphasized the distinctive nature of the event. The youth obtained free accommodation if they participated in preparatory voluntary work, i.e. bagging the traditional sweets sold at the event. Staying up through the night was a ritual and this significant norm appeared so strong that going to sleep was experienced as excluding oneself from the group:

The nights are the best time for young people at the gathering. There aren't any schedules to follow. On the other hand, you might easily feel like an outsider unless you're hanging around in some group for the whole time. If you go to sleep, you feel like you're doing something wrong because then you are probably missing something really nice for which the celebration will be remembered later by the young people. Although wanting to be awake the next day, I mean also mentally, you feel guilty for turning in. (Narrative)

However, the accommodation applied the regulations imposed by the organizers, but with flexibility compared to the other activities of movement's youth work. The facilities were supervised through the night time, but the young people were allowed to

stay up, and to come and go as they pleased in the neighbourhood. As the nearby service station opened early in the morning, some made their way towards it.

Returning home was often regarded as re-entering the routines and the calm of everyday life. In short, young people were returning from the religious celebration to quieten down: 'after the celebration, it's always lovely to go back home to sleep and calm down' (narrative). This marks the moment when the other transient reality of the here-and-now ceases, and describes the experience of effervescence, which took its toll. The possible shared family ride home was also a clear descent back into routines. Thus, the disorder emerged as a festival characteristic.

One of the profoundest advocates for reflecting on temporary separation from mundane structures is the classic ritual theorist Victor Turner. According to Turner (1969, 1982) the celebrative rituals encompass the elements of sacred, play, and *communitas*, which emphasizes the autonomy of the temporary community compared with the structures of the institutions in the surrounding society. Turner (1969) links the very nature of the festival to two operational dimensions: the group solidarity experienced in a liminal phase of transition (Van Gennep, [1909]1960) and the temporary context of *communitas* originating from it. The data revealed the significance of the celebration as an initiation and the liminal dimensions among the youth group. The transitions were from childhood to adolescence and from the time spent with the family to young people's own rallies, encompassing autonomy and independence. In

relation to socialization, the dimensions of initiation related to the phase of life (age), the group of young people, and the independence from parents and older generations at the event and within the movement. The transitions in spiritual events and Turner's theories are also discussed, for instance, in a study of the multicultural and multi-spiritual Burning Man festival (Gilmore, 2006). Overall, a common experience was a sense of being a novice, such as if being 'a first-timer' at the rally when independently staying in the youth accommodation and participating in voluntary work. The personal history of celebration with parents or relatives might have run over years or even a decade, but the current experience was experienced as totally different, as the first real celebration. This distinction was meaningful.

The main theme that arose from the data was the essential role of the youth group as the creator of the atmosphere and shared experiences. The peer group created a liminal phase in the continuum of being a celebration visitor. The earlier social space of traditions when attending with one's family as a child loomed on one horizon, and possibly carrying on the tradition as an adult visitor, loomed on the other. The feeling of standing on the ambiguous threshold, in 'social limbo' (Turner), as a space where the regulations of the past or the future are not totally valid, occurs in the following narrative:

This gathering was the umpteenth for me. I've been around the gatherings since I was small. This gathering was, however, special because for the first time I stayed in youth accommodation. The experience was really nice, it was nice to experience the gathering

in a slightly different way. I was free to walk around the celebration area and Haapajärvi, and to sit in the particular revival service I wanted. Anyway, I missed sitting in the service with granny and grandpa or with the family a little bit and listening how men and women talked about this and that. That's why I had to get to sit in the ending service next to granny and grandpa. (Narrative, 16 years)

In relation to first-timers, the data encompassed several young people whom the confirmation camp led to the gathering and to the other activities of the movement. Confirmation is one of the most significant church-based rituals in Finland. It usually occurs during the year of fifteenth birthday and it guarantees, for example, the right to organize a church wedding in the future. Some 81% of Finnish adolescents aged 14–15 years were confirmed in 2015 (Sakasti.evl.fi – Statistics), which was more than the actual member share of the Church (73%). Confirmation requires classes, which are in most cases completed in the form of a confirmation camp. As many of the young people in this study performed the confirmation classes at the movement's camp, they represent a 17% share of those who were confirmed outside their home congregation based on residence. Participation in the celebration was part of the continuum starting from confirmation at Aholansaari, a salient site for the movement. For many informants, the period spent at Aholansaari confirmation camp represents a strong shift into the youth group, regardless of whether it could also be perceived as a shift in personal spirituality. The time at Aholansaari also occurred as a tradition, but the personal experience of the celebration among other young people was distinguished from the earlier generations.

According to Turner and Turner (1982), liminality is a process that includes characteristics like shared joy, spontaneity, and sacredness without status hierarchies. The *communitas* gains strength through shared activities and emotional experiences. However, as described earlier, homecoming was often experienced as returning to calmness and a contentment with the rules of everyday life among the studied youth. From this perspective, the transformation effect included in Turner's theory of liminality and *communitas* remains vague, and it might even indicate that the event is a *liminoid* period that emphasizes the individuality and temporary character of the escape from mundane structures (Turner, 1982).

The youth volunteer time was mostly occupied with bagging and selling the traditional sweets, *körtti* pastilles (*körtti* denoting an adherent of the movement), mainly from carts as circulating the celebration area. The volunteering was reflected as an obvious part of the event and as fun but the effort and duller side were also acknowledged (like waking up early). The selling of the sweets and them as a symbol of communal solidarity of the movement and as uniting element within the generations, was reflected, as one interviewee states when talking about being a *körtti*:

If you say like *körttipastilli* (*körtti* pastille), everybody starts smiling and not asking what that is. So it's a *place* where one clearly belongs. (Interviewee, 17 years)

Alongside the experiences of membership, a successful ritual is perceived to produce emotional energy, a resource carrying on through interaction chains, and likewise temporary emotions act as links for it (Collins, 2004). This idea rests on Émile

Durkheim's concept of collective effervescence. The earlier analysis of breaking the mundane order by staying up late has the features of collective turmoil through exhaustion. Although the revivalist gathering has its more permanent elements due to the history of the community and its rituals, the expectations of transient gatherings – 'wispy communities' – to generate fun, memories, stories and separation from mundane life were present (Fine & van den Scott, 2011). In the studies of festival motives, the programme is found to correlate specifically with the emotional values of the attendees (Lee, Lee & Choi, 2011). Indeed, the Catholic World Youth Day's success draws also strongly on expectations of joy and excitement, which differ significantly from everyday life experiences in local religious circles in school or parishes (Rymarz, 2007).

The revival celebration of 2013 offered a targeted programme for young people, such as a night café with open stage, night chanting, and concerts. This was valued significantly in the meanings of young people. Though the premises of the night café filled up with young people in the company of supervisors and security personnel, the atmosphere was intimate. The young people were sitting on the tables or on the floor watching the peer band playing, and some were playing board games. The space was dark with disco lights. Earlier, outside the café some participants played Frisbee. While chatting with the cleaners of the night café premises the morning after, I heard satisfied comments that luckily some places were kept clean by the visitors.

As 2013 was the fortieth anniversary of the organization's youth work, many concerts, including one for a record release, were performed under the theme. The respondents regarded these activities very positively. Additionally, the majority of the respondents participate in voluntary work by doing sales work. As an additional activity, they produced noisy sales songs. Besides, the youth accommodation was a significant context for the young people. During the spare time, the premises were filled with music, games, and youths hanging around. The voluntary work was also considered just to be fun, and not that much thought was given to its philosophical basis.

Once, when asking some of the interviewees if the event could be viewed as comparable to a secular festival, the youths expressed the differences in meanings relating to attributes like noise and 'running wild all night' at secular festivals. However, as observed, these elements were also present at this event. On the last day, the organizers informed me that some young people attempted to access the roof of the building during the night. As the night supervisor and one interviewee informed me, staying up could also be perceived as avoiding the hour of parting to be confronted on Sunday, the final day. Staying up and, on the other hand, dozing during the daytime, playing, and selling candy in a playful spirit can be perceived as signs of effervescence.

Group cohesion related to the emotional experiences concerning the programme and hanging around at the gathering. The atmosphere was described as

relaxed and amusing and attached with meanings of fun and joy. The randomness of eating and sleeping created an ‘adventurous feeling’. The experiences of frivolity in the frameworks of traditions and the separation from the other generations were emphasized:

Well, maybe the name “revival celebration” sounds a little bit, kind of... frightening, so that people would sit here amid the grannies, singing hymns, like... To me it has never meant anything like that, maybe when I was very small... But anyway, now at least this is like just free hanging around. It’s all made quite easy for us. (Interviewee, 17 years)

One interviewee commented on the comparison between the atmosphere in the celebration area and in the youth accommodation: ‘I rather think that the atmosphere is where the other young people are’. The relation between the religious crowd and more intimate circles was reflected as some of the informants described that, for instance, the nights and the time outside the volunteering shifts were pleasant because you can withdraw to smaller, cosier groups.

The numerous revival services as the main part of the gathering programme divided the young peoples. The services have their roots in pietistic conventicles and in the small-scale devotional services in home surroundings. It is the most significant symbol for the entire movement. Many of the informants showed a lack of interest in the revival services. A common view amongst informants was that there were just other, more enjoyable things to occupy their time with. The service speeches and their contents remained quite unmentioned in the discussions and narratives.

Certainly, some of the young people attended the services and sang with enthusiasm; some even commented that they looked forward to the chanting, but even often then, the overall attitude can be encapsulated in this interview extract:

So that we're always with [removed], almost always, when it's possible to get to a revival service, we're going although it's a bit of a grannies' fuss hehhe. Yes, and everybody is like not going so much to the services, but we always like them. When we just have even the smallest time, we'll go singing then. (interviewee, 15 years)

Overall, it appeared that when the young people attended the revival service, showing up around the area was the main purpose and was deemed sufficient. The young people were using their phones, laying on the ground or chatting around the edges of the celebration area. Entering into the service just by hanging around represented belonging, not merely to the young generation but to the community of all the generations. At the same time, they delivered their generation-bound promise in maintaining traditions. Some mentions on the closing revival services with the collective kneeling as especially important might be interpreted as in the end, after spending the days with peers, one wanted to join the traditions shared with generations.

Nevertheless, the youth programme selection offered night chanting, where the young people sang the same traditional hymns in their peer group. It was popular. Even as a researcher, I felt emotionally impressed while sitting on a church pew listening to the youth's monotonous, strong rhythmic a cappella singing, pausing expectantly from time to time. The rhythm has been described as rolling. Many knew

the lyrics by heart. Some of the young people sang with their eyes closed, whether this was due to the atmosphere or tiredness from staying up was unclear. Overall, the ongoing negotiation of meaning over the traditional ritual of the revival service appeared in the youth's attitudes toward them. The traditional hymns and collective singing were experienced closely, but the multi-generational formal revival services at the gathering could be skipped, despite the recommendation to participate included in the instructions for the youth work.

Relating to religious experience, Durkheim's collective effervescence produces group solidarity. Durkheim ([1912]1976) regarded this to intensify religious experience. Admittedly, intensive collective emotions appeared among the young people at the gathering. It is also stated in interaction ritual theories (see Collins, 2004) that the collectively produced long-term 'emotional energy' orients the individual's future interaction rituals, this shown in the studies on Mass attendance after WYD (Singleton, 2011). Drawing on her studies on young people, Abby Day (2010, 2013) has investigated belief as a way of integrating oneself into relationships in order to build a desirable identity. Day has also pointed out that in her studies, non-religious persons may take part in religious performance just because they wish to build and share a certain identity with others. In this study, this was demonstrated for instance in a narrative stating that although the respondent is an atheist, the gathering was still an essential part of the summer. In general, there was no special emphasis on the

strengthening of the personal faith as attending the event. The comments of the substance of the movement were mainly connected with family traditions, the revival services, communal atmosphere, social activities and youth work. The more spiritual dimensions seemed difficult for the young people to define. The characteristics of tolerance, '*being as one is*' and *seeking* were mentioned which supports the interpretation that the youths were not experiencing much pressures for religious commitment.

Conclusion

This article has viewed a religious event as a transient space for negotiations on religion and traditions by exploring the social logic of the three-day summer celebration of the Awakening Movement rooted on the ideas about religiosity as expressing social identity (Day). In order to understand what makes this gathering tick, it revealed the meanings that young people attach to the Christian summer gathering in their experiences and activities. The gathering of the Awakening Movement is a religious ritual that succeeds every year in producing emotional energy in a multi-generational group of people. It is a social success story even compared to many secular festivals. The analysis revealed that for the young people, the gathering creates ritualistic frameworks for the separation of the mundane, liminal group experiences, and emotional unity. The elements of escaping daily life by entering the liminal stage of the youth group in the gathering and the

collective emotional effervescence arising from the shared accommodation and activities tie the young people to the group.

As also in case of the World Youth Day, the separation from the home localities was essential and socially based. However, in this study the 'sacred destination' of the pilgrimage appeared to be the peer group and the repetition of the former (like confirmation) experiences with the friends. The event operated as the biggest opportunity to meet all the acquaintances. The religious framework with its rituals made the event unique but the religious content slipped into the background. Compared with the WYD where the Catholic youths empowered from the presence of the same believing, highly religious elite peers, the youths in this study drew from the togetherness and shared rituals not minding that much about the cohesion of the beliefs.

The belonging to the peer group creates its own norms. This emerged in the data through the meanings of being an outsider when not staying up or even not entering the gathering at all. In the data, there were also young people who were first-timers or did not possess relational ties to the movement before its confirmation camp which then led them to the gathering. The role of siblings' or cousins' preceding attendance at the confirmation camp of the movement was also articulated as an influencing factor. Apparently, the mechanisms of group identification also promote dimensions that are not necessarily intense religious experiences but rather secular experiences and based on collective physical activities, like the shared volunteering

tasks. Abby Day (2011) considers belief to be a performance of belonging – people are ‘believing in belonging’ – and uses the concept of ‘performative belief’ as the belief originates in shared activities and repetitive rituals. The peer group solidarity also appeared through the ease of making new acquaintances which partly made the atmosphere more democratic.

Additionally, young people valued their freedom and marked their distinctive position relating to the traditional revival services in the main programme that way reflecting the claim for autonomy shown in previous studies (e.g. Mandes and Rogaczewska, 2013; Baraniecka-Olszewska, 2014). Many were not that interested in participating in the services due to the fact that there were just so many funnier things to do. Additionally, when entering the arena of the multi-generational revival service, simply being present as part of the crowd was regarded as a sufficient commitment. But, nevertheless, they were there. The shared activities in the youth peer group, ‘the-breathing-of-the-same-air-presence’ during the multi-generational occasions, as well as the participation in the tradition of volunteering, could be interpreted as performative belief. In addition, the young people underlined the uniqueness of the personal celebration experience in the meaning construction, compared to the previous possible ones attending with the family.

The transient character of the event acted as an element in youths’ festival experience. The intense emotional elements (fun, joy, exhaustion, even longing relating

to the inevitable departure as the event closes) rising from the shared activities and physical closeness here-and-now were relevant to young people. The carnival-type aspects were a salient part of the experience. There was an urge to take part into the activities even during the night in order to not miss anything uniting the group afterwards. In brief, the marks of the collective effervescence (Durkheim), developed by Randall Collins (2004) as a term of emotional energy, were obvious at the gathering. Additionally, the liminal elements relating to the transitions in age phase and visitor status promoted temporary *communitas* and social cohesion in the youth group. The essential question is whether the collective activities, emotions, and group ties create a more intense religious experience or whether the experiences are simultaneously – or more or less – secular. Based on this study, one could ask if they even could be separated. Similarly, we may ask at what level these experiences tie the young people to the traditions shared by the generations, and how much they interrelate with spiritual or doctrinal contents. Studies of the sociological aspects of the World Youth Day have noted that through shared travel and participation, openly believing and belonging, the visitors create a temporary, belief-strengthening community for pre-existing catholic faith (e.g. Rymarz, 2007; Singleton, 2011). This aspect of belief affirmation of the young people in this study would need more research and elaboration.

From a cultural-political view, by attaching new meanings, traditional cultural events, such as this event also is, can be seen to adapt to change and the

challenges of both tradition and modernization, not just to celebrate tradition (Crespi-Vallbona and Richards, 2007). Young people at this gathering cherished their own separate traditions at the event in a democratic and autonomous way. The organization of the movement has also made the decision to supply this kind of space for young people via the special youth programme, thus generating the possibility to produce a sub-culture within the event. The emotional energy arising from the interaction likely benefits the movement. Nevertheless, this study indicates that the intense, shared group experiences in the context of the transient event play a significant role in the success of the Awakening gathering for these young people. The context of the short-term event represents a not-so-institutional, intimate religious practice under the wide umbrella of the institution of Evangelical Lutheran Church and its services and congregational activities, and the reference group of young people represents a spontaneous community within the institutional frames of the traditional revivalist movement. To conclude, the belonging to this religious community appeared even as this event was transient, or perhaps because of that. The organization offers leisure activities, fun and atmosphere to the young people, as well as traditions, quite unchanged and yet autonomously to be chosen or not.

Concentrating on the transient event characteristics can be seen simultaneously as an advantage and a limitation of this study. It reveals the power of the not-so-institutional, moment-based characteristics of the religious experience in current

times. However, the more long-term implications and faith-related aspects would require a different research focus.

Funding

This work was supported by the Kone Foundation.

References

Andrews H and Leopold T (2013) *Events and the social sciences*. Abingdon, Oxon: Routledge.

Baraniecka-Olszewska K (2014) Role of the religious crowd in the mass Catholic events: The Passion Play and Nativity Play in Warsaw. *Anthropological notebooks* 20(2): 27–43.

Bauman Z (2000) *Liquid modernity*. Cambridge: Polity.

Benson PL and Roehlkepartain EC (2008) Spiritual development: A mission priority in youth development. In: E. C. Roehlkepartain EC and Benson PL and Hong KL (eds) *New directions for youth development: Special issue on spiritual development*. San Francisco: Jossey-Bass, pp.13–28.

Blackwell R (2007) Motivations for religious tourism, pilgrimage, festivals and events. In: Raj R and Morpeth ND (eds) *Religious Tourism and Pilgrimage Festivals Management: An International Perspective*. Wallingford: CABI Pub., pp.35–47.

- Bäckstrom A (2014) Religion in the Nordic Countries: Between Private and Public. *Journal of Contemporary Religion* 29(1): 61–74.
- Church Research Institute (2013) *Community, Participation, and Faith: Contemporary Challenges of the Evangelical Lutheran Church of Finland*. Publication of the Church Research Institute, 62. Tampere: Church Research institute.
- Collins R (2004) *Interaction ritual chains*. Princeton University Press.
- Collins R (2010) *The Micro-sociology of Religion: Religious Practices, Collective and Individual* (ARDA Guiding Paper Series). State College, PA: The Association of Religion Data Archives at The Pennsylvania State University. Available at: <http://www.thearda.com/rrh/papers/guidingpapers.asp> (accessed 25 May 2016).
- Costa X (2001) Festivity: Traditional and Modern Forms of Sociability. *Social Compass* 48(4): 541–548.
- Crespi-Vallbona M and Richards G (2007) The meaning of cultural festivals. *International Journal of Cultural Policy* 13(1): 103–122.
- Davie G (1994) *Religion in Britain since 1945. Believing without Belonging*. Oxford: Blackwell.
- Davie G (2012) Thinking Sociologically About Religion: Implications for Faith Communities. *Review of Religious Research* 54(3): 273–289.
- Day A (2010) Propositions and performativity: Relocating belief to the social. *Culture and religion* 11(1): 9–30.

- Day A (2011) *Believing in belonging. Belief and Social Identity in the Modern World*. Oxford: Oxford University Press.
- Day A (2013) Varieties of Belief over Time: Reflections from Longitudinal Study of Youth and Belief. *Journal of Contemporary Religion* 28(2): 277–293.
- Durkheim E (1976) [1912] *The elementary forms of the religious life*. London: Allen & Unwin.
- Falassi A (1987) Festival: Definition and Morphology. In: Falassi A (ed) *Time out of time: Essays on the festival*. Albuquerque: University of New Mexico Press, pp. 1–10.
- Fine GA and van den Scott LJ (2011) Wispy communities: Transient Gatherings and Imagined Micro-Communities. *American Behavioral Scientist* 55(10): 1319–1335.
- Gauthier F (2014) Intimate circles and mass meetings. The social forms of event-structured religion in the era of globalized markets and hyper-mediatization. *Social compass* 61(2): 261–271.
- Getz D (2010) The Nature and Scope of Festival Studies. *International Journal of Event Management Research* 5(1): 1-47.
- Getz D (2012) *Event Studies: Theory, Research and Policy for Planned Events*. 2. ed. Oxford: Elsevier.
- Gilmore L (2006) Desert Pilgrimage: Liminality, Transformation, and the Other at the Burning Man Festival. In: Swatos WH (ed) *On the Road to Being There: Studies in*

- Pilgrimage and Tourism in Late Modernity*. Boston: Brill Academic Publishers, pp.125–158.
- Handelman D (1997) Rituals/Spectacles. *International Social Science Journal* 49(153): 423–436 [Special Issue, Anthropology: Issues and Perspectives. 1: Transgressing Old Boundaries].
- Ingalls MM (2012) Singing praise in the streets: Performing Canadian Christianity through public worship in Toronto's Jesus in the City parade. *Culture and Religion: An Interdisciplinary Journal* 13(3): 337-359.
- Iso-Ahola SE (1982) Toward a social psychological theory of tourism motivation: a rejoinder. *Annals of tourism research* 9(2): 256–262.
- Ketola K and Martikainen T and Salomäki H (2014) New communities of worship: Continuities and mutations among religious organizations in Finland. *Social compass* 61(2): 153-171.
- King PE (2003) Religion and Identity: the Role of Ideological, Social and Spiritual contexts. *Applied Development Science* 7(3): 197–204.
- Knottnerus DJ (2014) Religion, ritual, and collective emotion. In: von Scheve C and Salmela S (eds) *Collective emotions: Perspectives from Psychology, Philosophy, and Sociology*. Oxford University Press, pp.312–325.
- Lee JS & Lee CK & Choi Y (2011) Examining the role of emotional and functional values in festival evaluation. *Journal of Travel Research* 50(6): 685–696.

- Mandes S and Rogaczewska M (2013) "I don't reject the Catholic Church – the Catholic Church rejects me": How Twenty- and Thirty-somethings in Poland Re-evaluate their Religion. *Journal of Contemporary Religion* 28(2): 259–276.
- Meintel D (2014). Religious collectivities in the era of individualization. *Social compass* 61(2): 195–206.
- Niemelä K (2015) 'No longer believing in belonging': A longitudinal study of Finnish Generation Y from confirmation experience to Church-leaving. *Social compass* 62(2): 172-186.
- Norman A and Johnson M (2011) World Youth Day: The Creation of a Modern Pilgrimage Event for Evangelical Intent. *Journal of Contemporary Religion* 26(3): 371–85.
- Roeland J, Klaver M and Van Der Meulen M et al. (2012) "Can we dance in this place?": Body Practices and Forms of Embodiment in Four Decades of Dutch Evangelical Youth Events. *Journal of Contemporary Religion* 27(2): 241–256.
- Rymarz R (2007) Who goes to World Youth Day? Some data on under-18 Australian participants. *Journal of Beliefs & Values* 28(1): 33–43.
- Sakasti – Service for the employees and actors in the Evangelical Lutheran Church of Finland. Statistics. Available at: www.sakasti.evl.fi (accessed 15 May 2016).

- Salomäki H (2010) *The commitment to revivalist movements [Herätysliikkeisiin sitoutuminen ja osallistuminen]* PhD Thesis, University of Jyväskylä. Publication of the Church Research Institute 113. Tampere: Church Research institute.
- Singleton A (2011) The impact of World Youth Day on religious practice. *Journal of Beliefs & Values* 32(1): 57–68.
- Statistical Yearbook of the Evangelical Lutheran Church of Finland (2014) [Kirkon tilastollinen vuosikirja 2014]. Available at:
<http://sakasti.evl.fi/sakasti.nsf/sp2?open&cid=Content240FFA> (accessed 15 May 2016).
- Thornberg R and Charmaz K (2012) Grounded theory. In: Lapan SD and Quartaroli MT and Riemer FJ (eds) *Qualitative research: an introduction to methods and design*. San Francisco: Jossey-Bass, pp.41–67.
- Turner V (1969) *The ritual process: Structure and anti-structure*. New Jersey: Transaction Publishers.
- Turner V (1982) *From ritual to theatre. The human seriousness of play*. New York City: Performing Arts Journal Publications.
- Turner V and Turner E (1982) Religious celebration. In: Turner V (ed) *Celebration: studies in festivity and ritual*. Washington: Smithsonian Institution Press, pp.201–219.
- Van Gennep A (1960) [1909] *Rites of passage*. London: Routledge.
- Webber R (2012) Exploring volunteering of committed young Catholics. *Journal of Beliefs & Values* 33(1): 71–82.

Paula NISSILÄ is a doctoral student in the Faculty of Social Sciences (SOC) at University of Tampere, Finland. Her ongoing dissertation project in sociology focuses on the religious communality and festival meanings among youths at a Christian revivalist summer event. The project is carried out with the funding by the Kone Foundation. She is also a librarian, and has worked in the university library within information retrieval and scientific publishing.

Address: 33014 University of Tampere, Finland

Email: paula.nissila@uta.fi

JULKAISU
III

‘Everyone who wants to, can be a Körtti’: how young people negotiate the religious space of a revivalist movement

Nissilä, Paula

Culture and religion: An Interdisciplinary Journal 2019, 20(1): 104–123.
<https://doi.org/10.1080/14755610.2019.1571522>

Publication reprinted with the permission of the copyright holders.

The final version of this paper has been published in Culture and Religion 20/1, Jan 2019, copyright Taylor & Francis.

‘Everyone who wants to, can be a *Körtti*’: How Young People negotiate the Religious Space of a Revivalist Movement

Abstract

19th century Protestant revivalist movements have played an important role in Nordic societies at large. In this article, I explore young people’s socio-spatial construction of the Awakening movement, one of the largest traditional yet vibrant revivalist movements under the Evangelical Lutheran Church of Finland. In doing so, I aim to reveal how youths define their collective religious identity in a time when non-institutional and private emphasis on religion prevails. In addition, vague membership, ritual centred participation, and the significance of the annual gathering raise topical questions regarding belonging. I build my analysis on Henri Lefebvre’s theory of the production of social space. The research data consist of interviews with young people (aged 14–18) and the narratives the young people wrote themselves. These data are complemented with my observations from the movement’s summer gathering. The findings reveal the agency of the young people as ‘inhabitants’ (Lefebvre) of tradition-based religious space.

Keywords: revivalist movement, young people, religious space, Henri Lefebvre, rituals, belonging

Introduction

Changes in the field of religion in recent decades have heightened discussions on belonging. The existing research well recognizes the subjective religiosity (e.g. Heelas & Woodhead 2005; Davie 1994) on the one hand, and changing relationships with institutional religion (e.g.

Furseth 2018; Nynäs et al. 2012; Norris and Inglehart, 2004; Casanova 1994) on the other. Further, there is a growing body of literature on performing, negotiating and revising the religious identity through spatial dimensions (Knott, 2010). Much of the spatial research pays attention to physical and territorial contexts. With the exception of the diaspora and migration studies (e.g. Chivallon 2001; Vasquez and Knott 2014), the mental aspects of religion as a space have not been widely investigated. In this article, I aim to explore both the mental and the directly observed aspects of space. Utilizing the concept of social space by Henri Lefebvre as a framework, this study investigates the meanings young people attach to a grass-roots protestant revivalist movement – one that is indefinite in its contours – and its activities: how the young people define their religious identity in relation to belonging.

The young people under study are involved in one of the traditional revivalist movements within the national Evangelical Lutheran Church of Finland, called the Awakening movement. The adherents of this movement are referred to as *Körttis*. The movement's organization that promotes the activities of *Körttis* has 5,300 paying members (2016). This number, however, is small considering 20–40,000 people attend the movement's summer gathering annually. This summer celebration, the main ritual of the movement, attracts masses every year, even though simultaneously, the state church is suffering from a lack of participation in its activities. The Awakening movement operates within the state church, but like all traditional Finnish revivalist movements, it is a relatively strong sub-community. Overall, these movements, dating back to the beginning of the 19th century, have succeeded in maintaining solidarity and intimacy in times when religion is increasingly a private and individual matter. Representing the liberal orientation among these movements, the Awakening movement is claimed to be a reference group rather than a strictly defined social movement (Salomäki 2010, 379–380). These issues put the debate on belonging in perspective.

The point of departure for this study is Henri Lefebvre's concept of the triad of social space. Lefebvre's theory offers a holistic, sensitive framework for investigating the interplay of mental and material dimensions of the space. Simultaneously, it underlines human actions and relationships. In this study, the analytical objectives supersede the more nuanced philosophical extensions of Lefebvre's theory. The triad of space is utilized as a means to construct dynamic religious space as it is experienced and lived.

For Lefebvre, space does not pre-exist as an empty container to be filled with content. Rather, it is produced as 'a set of relations and forms' (Lefebvre [1991] 1998, 116). Applying this idea to the field of religion means that the space cannot be, in essence, religious or sacred; it is rather transformed into such a state through symbolic meaning making and ritual practices (Post 2010, 39; Knott [2005] 2014, 39). Kim Knott's (e.g. 2010) work on religion and space, for instance, has exploited Lefebvre's views on the contestation of space. On a wider level, Lefebvre's insights have inspired many studies in urban studies and architecture, and influenced the debate on capitalist power relations.

Primarily, Lefebvre divides the concept of space into three types: the physical, the mental and the social. This scheme emerges from the more traditional division into the logico-mathematical 'ideal' and practice-based 'real' space (Lefebvre [1991] 1998, 14–16). Lefebvre's actual triad of space, then, consists of the perceived, the conceived, and the lived space. These can be described through three dimensions: the spatial practice (material and perceptible), the representations of space (mental, verbal) and the space of representation (the use of associated images, symbols). Lefebvre's insights combine the material and abstract dimensions of space as fluid equals. When investigating a religious community, Lefebvrian approach allows us to view the space reflecting the ideological, dominant order and the lived practices and rituals associated with symbols. However, Lefebvre's triad is not considered a

synthesis but rather ‘three moments that exists in interaction, in conflict or in alliance with each other’ (Schmid 2008, 33); the picture is multi-dimensional, rather than comprehensive.

The existing emphasis on geographical and architectural space research manifests itself, for instance, in studies on built infrastructure and sacred sites. More recently, the interest in the public domain has highlighted premises mixing secular and religious functions (e.g. Kühle et al. 2018; Christoffersen 2014). In the Finnish context, Lefebvre’s concept of social space has been recently utilized in locating religion in charitable food assistance practices (Salonen 2016). Moreover, the mobilized dimensions of space have inspired research on pilgrims and sacred sites, landscapes and virtual networks (e.g. Raj and Morpeth 2007; Hingley, Vermander, and Zhang 2016). No doubt, physically and socially perceived manifestations are central, but, in this study, I also analyze meanings relating to the conceived space (Lutheran Christianity), since the religious movement in question could be considered ‘a space within a space’ in the state church context. In diaspora and migration studies, the religious practices and belonging are seen as socially constructed spaces for identity-building in a culturally contrasting context (see Chivallon 2001; Bugg 2014). In a similar way, I perceive space as a construction with permeable borders that generate distinctions between ‘us’ and others. The meaning of the borders is still acknowledged despite the prevailing relational character of the definition of space (Fuller and Löw 2017, 481). The borders as social divisions are key elements in the following analysis. The reflections on boundaries can be seen as negotiation of the terms of belonging.

In recent decades, the concepts of believing and belonging have dominated the operationalizing of religiosity. Concurrently, the paradigm raises the issue of community and sacred. Indeed, spatial studies on religion have typically shifted from a concentration on the ontological conception of the sacred to the human processes of making a space sacred (Knott 2005, 169). These processes of constructing social identity draw more attention to the space

in-between the sacred and the secular (Day, Vincett, and Cotter 2016; Sjöborg 2016): such as the summer gathering in this study. ‘The middle-space’ highlights the potentiality of self-identification (Leon & Shoham 2018). The sacred, thus, is created through the actions and intentions in specific contexts when people are categorizing and making distinctions between spaces and behaving according to cultural conventions and boundaries (Anttonen 2005). Emphasising the social processes, Day and Rogaly (2014, 86) have commented on sacred communities: ‘Communities are brought into being by people who imagine and create them, who believe in them, who feel they belong to them (and that others may or may not do so)’.

The research on the sociology of young people’s religion has not flourished until the 2000s (Collins-Mayo 2010). The weakening commitment of young adults has been one of the main concerns in recent research in Nordic countries (e.g. Niemelä 2015; Ranta, Pessi, and Grönlund 2016). Generally, studies have also highlighted the young people’s emphasis on sense of belonging to the social relationships (Day 2013; Sjöborg 2016). The religious identity among adolescents and younger teens have been researched for instance by Arweck (2016); Shepherd (2010); Helander (2006). While research has been conducted on space and religion, as well as on young people’s religious identity, this study provides but a combined approach, and reflections on a temporary context of belonging: an event and its rituals. There is a growing body of literature that recognizes the significance of the late modern fluid character of the belonging. In this, the role of the religious events is acknowledged (e.g. Gauthier 2014; De Groot 2014; Tavory and Goodman 2009). Danièle Hervieu-Léger (2002, 104) has argued that local mass gatherings appear as ‘new patterns of religion in space’. Recent sociological attention has focused, for instance, on the Catholic mega-event, World Youth Day (e.g. Norman and Johnson 2011; De Groot 2018, 65–76: movements and events in liquid modernity).

The Awakening movement

19th century revivalist movements have played an important role in Nordic societies at large. The Lutheran church and the state have been in a firm relationship in Nordic nations since the Protestant Reformation of the 16th century. Revivalist movements gave the modernization process expressive forms: networks, mobilization, public meetings, and, above all, they generated space for personal choice and social drive (Thorkildsen 2014, 91–94). The movements originate from German pietism of the late 17th century emphasising the grass-root religious practices and individual piety. In Finnish context, the term ‘revivalist movement’, refers to these traditional movements within the Evangelical Lutheran Church of Finland, as opposed to other revivalist movements (free churches) outside the state church. Four of the Finnish revivalist movements, as the Awakening movement, date back to the late 1700s and early 1800s; ‘The Fifth Revival’ is a post-war movement.

With their continuing position under the state church, Finnish revivalist movements are a distinctive feature when compared with other Nordic countries. Due to this position under the church, belonging to the movements is an indefinite matter. There are no official figures on how many belong to revivalist movements in general, but the 2004 Church Monitor questionnaire showed that every tenth Finn belonged to some revivalist movement, and another tenth considered themselves to be influenced by the movements (Kääriäinen et al. 2009, 110). Thus, the influence of the movements is still quite evident. In 2009, the Awakening movement was the most popular revivalist movement among church employees, with 14% of respondents considering themselves part of it. Nevertheless, value orientations vary greatly within the Awakening movement (e.g. Salomäki 2010, 364). Since established as a folk protest movement, the movement has taken shape into a middle-way community in

both the church and society. The heterogeneous character adds to the difficulties of encapsulating its essence.

Nevertheless, the followers are referred to as *Körttis*. The term *Körtti* originates from an old-fashioned garment worn earlier by the adherents. In terms of doctrine, the *Körttis* emphasize the humility and smallness of the individual compared to the greatness of God's mercy. Personal, grass-roots faith, as well as an immediate relationship with God, are still essential. The Awakening movement – the movement of *Körttis* – manifests its collectivity in traditional revival services. These include alternating short speeches and singing of the Hymns of Zion. In turn, the open-air summer gathering established in 1893 encompasses several revival services as its program. This program has been matched by a youth program since the end of 1960s. Since 1973, the movement has employed a youth worker (currently two) and organized confirmation camps. More event program for the youth was introduced from the 1990s forwards, and the 21st century, in turn, brought with it a separate youth accommodation. In 1987, labeling and selling the traditional *Körtti* pastilles became a voluntary task specifically for the youth. Now, some over 200 youth volunteers sell almost 10 000 bags of these peppermint candies (Figure 1). Besides the movement's confirmation camp and the gathering, continuum of youth activities includes other smaller events during the year. However, the gathering is, as described by the movement's youth worker, 'the flagship of the youth work' (see also Nissilä 2018). In what follows, different rituals of the movement and their symbolic and social contributions to religious space are analyzed further.



Figure 1. Young people are selling *Körtti* pastilles by singing out sale songs and dancing in 2016.

On an institutional level, the *Körtis* negotiate their identity in relation to the Christianity of the Evangelical Lutheran Church of Finland since the movement is a part of this state church. Many members of the state church – 71% (2017) of the Finnish population – are nominally Christians. They are not particularly committed to the dogmas of the church, and they do not participate regularly in services. In age of 15–24 years, some 28% of Finns stated that they believe in the Christian God, and 13% reported that they believe in God but not in a Christian way (Ketola et al. 2016, 63). Still, of Finns aged 15 years – a typical age for the participants in this study – even 87% belong to the Evangelical Lutheran Church of Finland (29). There has been claims that younger generations in Europe tend to be less religious than their elders when it comes to the institutional participation (e.g. Niemelä 2010, 215; Voas 2010, 25). Part of this change is the weakening transmission of religiosity. Still, the religiosity of Finnish

young people is influenced by the individual's home background. But on the personal level, young people prefer to categorize themselves as spiritual rather than religious, and their attitudes towards the church as an institution are somewhat critical (Niemelä 2010, 216).

Youths involved with the Finnish revivalist movements are shown to be active when it comes to the religious activities (Salomäki 2010, 260).

Research Questions, Data and Methods

In this study I ask how the Awakening movement, one of the largest revivalist movements of the Protestant Evangelical Lutheran Church of Finland, is socio-spatially constructed among a group of young people (aged 14–18 years). I examine how involvement with the movement appears as a space with borders in the accounts of young people, and through the attached meanings. As an “arena” of negotiation, this study emphasizes the event context and its rituals. I use the Lefebvrian approach as a tool for describing an otherwise formally vague community.

This research is based on interviews, written narratives, and observation. The data consist of three research periods. First, I conducted 23 semi-structured interviews at the movement's summer gathering in 2013. The age range was 14–18 years; 19 (n=24) were female and five were male. They were mainly volunteers or otherwise staying in youth accommodation, except for one person. The interviews (4–18 minutes in length) were one-to-one, except for one pair interview. In addition, 62 post-festival written narratives were collected the following autumn. These narratives came from young people aged 14–17 years (nine of the respondents did not state their age). Most narratives, free form in style, were collected during a 15-minute voluntary period at a camp session of the movement. The youth-oriented writing was enabled by titling the assignment concisely: ‘The 2013 gathering in

Haapajärvi'. The length of the narratives varied from a few sentences to a few pages.

Likewise, variability applied to the structure of the stories, which posed some challenges for the analysis.

Second, I conducted 11 deeper interviews (15–60 minutes in length) at the 2014 gathering. Five interviewees were male and six were female. These interviews concentrated on the issues of being a *Körtti*, the religious substance of the movement, and overall spirituality.

Further, I observed both the previously mentioned summer gatherings (2013, 2014). In addition, as the third research period, I attended the 2016 gathering. I observed young people's activities (for instance, labeling and selling pastilles, hanging around, participating in program), and youth premises and venues (for instance, youth accommodation at the local school, night café, sales stand of the youth work). Simultaneously, many informal discussions were carried out with the youths and the adult volunteer workers.

It has been noted that when engaging with young people, we should not rely on the pre-assumptions applied to adults or religion in general (Dandelion 2010, 236). Youth-oriented approach and an analysis focusing on the processes of individuals creating religious narratives were my overall aims (see Ammerman 2003, 224). The analysis was inductive though theory-oriented. The data were analysed and the codes created comprehensively from within with ATLAS.ti program. The analysis concentrated on the representations, categories and perceptions of 'us' and 'them'. I aimed to reveal the narratives, constructed positions and possible hidden stereotypes linked to religious identity. The lived experiences of the gathering and the rituals were considered. Overall, the intention was to highlight views relating to the religious essence of the movement.

It is important to bear in mind that although the three moments of space – the conceived, the perceived and the lived space – are discussed, in what follows, separately they represent no typology. Rather, they represent an intertwined process.

Lutheran Christianity as conceived space

For Lefebvre ([1991] 1998), the prevailing cultural order defines the conceived space which represents the voice of the planners and policy makers. Conceived space – the public understanding of space – encompasses ideology, knowledge, and power. However, it cannot be merely an abstract model separated from concrete practices. The representations of space are embedded as codes in the spatial context (41). Based on this, I will first discuss the meanings attached to the Lutheran Christianity of the state church. Lefebvre (44–45) describes this level as the Christian ideology. Second, I discuss the meanings related to the church activities as a more concrete manifestation of the conceived space. Overall, my data revealed meaning negotiation of what it is to be a Christian believer through both levels.

Although the purpose of this study was not to explore the particulars of young people's faith, but, rather, to explore the views concentrated on religious practices and self-perception, the belief in God emerged spontaneously, but infrequently. It was connected to the definition of a *Körtti*. One girl said that she probably does not believe in God, and thus does not perceive herself to be a *Körtti*. Another girl commented that the Awakening movement is closest to her ideas on God, thus, she perceives herself to be a *Körtti*. Overall, faith in God was not required to be part of the group. Many youths stated that faith is a private thing, so the beliefs, thus, could remain unexpressed. When I asked the young people if they discussed matters of faith at the gathering, most answered that this was not that usual.

The Awakening movement does not usually stress salvation due to the idea that it is in the hands of God and humans cannot ensure it. However, salvation came up in some statements. For instance, it was wrapped up in the form of general comfort in order to manage one's everyday life. One girl described this trust, 'whatever you do, you can get to heaven'¹, as being distinctive to the *Körttis*.

In relation to Lefebvre's arguments, the actors of the space, the young people, appropriated the dogmas of the state church. Hence, the subjects generate the ultimate meaning of the space. The position of the Awakening movement under the church's organization indicates mutual organizational understanding. However, the negotiation over Christian ideology can be seen as a negotiation over the production of specific social space. The negotiation also became visible in young *Körttis*' positioning against the supposed public expectations and stereotypes. Many young people expressed that they are not particularly religious. A boy stated: 'I'm a *Körtti*, rather than anything else... as long as I belong to something'. Yet simultaneously, they were openly proud of belonging to the *Körtti* group and representing something extra. They also combined the *Körttis* with a certain religious knowledge that advanced talking about religious issues.

Forced evangelization and an outward declaration of faith (~~being 'a holy roller'~~) were things to avoid. These were connected to more charismatic groups – for instance the Pentecostals. Besides, the efforts to convert people were viewed negatively, and by contrast, the non-missionary characteristics of the *Körttis* particularly positively. For instance, movement's youth workers were specified by one interviewee as 'believers in a healthy way'.

A lack of faith came up in references to atheists among the peer group. One writer self-defined as an atheist. The writer continued that the summer gathering had no personal religious meaning, but still, the writer considered it an essential part of the summer. Of the Finnish religious communities outside the church, the Pentecostals and Buddhism were

mentioned as encountered in the localities of everyday life. These tendencies represent the current phenomenon of religion. Their spontaneous appearance in the data reveals the demarcation towards charismatic movements on the one hand and spirituality on the other.

The religious space appeared free and tolerant, but at the same time somewhat confusing on a personal level. One girl reflected on her *Körtti* identity in these terms:

I have never admitted to myself that I'm a *Körtti*, and whenever somebody asks, I will say that I'm not. But at the same time, I feel very bad about saying so because I anyway attend all these events and that way... Maybe I am... I actually don't know. I always answer that I'm some kind of *Körtti*-minded Evangelical Lutheran who has liberal thoughts. (laughter)

The excerpt reveals the ongoing negotiation and compromise between personal and collective identity. Generally, the young people experienced challenges in defining the collective *Körtti* identity. Obvious parts of this dilemma were the community's liberal attitudes and the fluid character of the membership. Indeed, one of the interviewees stated: 'Everyone who wants to, can be a *Körtti*', and another stated reflecting the event context: 'It is just assumed that everyone who is here, is a *Körtti*'. The data also indicated that there was not just one *Körtti* identity, but rather several. Overall, the grass-roots experience and the personal sense of belonging were more essential to the young people than directly accepting common characteristics or family traditions as their own.

Lefebvre ([1991] 1998, 294) argues that human beings do not relate to space but rather have it and are in it. In this study, the negotiation over conceived space also appeared through *seeking*. There is some previous evidence on that, as most typical for the Awakening movement among all Finnish revivalist movements (Salomäki 2010, 37). The ethos of being a *Körtti* – the everlasting longing, the individual and collective seeking – perhaps resonates with something within the current spiritual atmosphere (see also e.g. Smith and Denton 2005,

76: adolescents and seeking). Among the youths, seeking was described for instance as ‘Sort of searching yourself and... settling with the idea that one can be one’s own small self’.

Uncertainty was permitted. Still, faith was not a decision to be taken lightly, even if one had some personal doubts over it.

The young people widely described the openness and tolerance of the movement, as well as the private nature of beliefs. The attitudes towards other people’s beliefs or lack thereof were a significant feature in the production of the *Körtti* space, as one girl described:

I don’t feel like believing in anything supernatural. But I’m very interested in many religions and worldviews and especially in how they treat others and those who don’t belong to that group. And in that way, being a *Körtti* is a very nice thing, and that’s why I want to be part of its activities and camps. Of course because of the friends, but for that reason too. Otherwise, faith is not present in my life so much. Maybe more in a way that I take other people’s faith, or unfaith (laughter), into account.

In 2014, opinions in favour of changes to the movement’s overly liberal orientations prevailed, and the youth work came under scrutiny. Many youths used their voting right in the annual general meeting at the gathering to oppose the adults behind the proposed ‘return back to the roots’. The possible changes were experienced subjectively, as one interviewee commented stressing the youth’s role: ‘It is our concern to determine who we want to decide things and who should look after the young people’s matters’. Ultimately, this occurrence demonstrated the agency of the young people, and the way both, self and community, were negotiated in ‘situated practices’ (Tavory and Goodman 2009, 263).

According to young people’s views and adapting Lefebvre’s ideas, Lutheran Christianity, faith and dogmas – the dominant ideology – can be viewed as constitutive for the conceived space of the movement. It operates as a shaping force for the experiences and the definition of being a *Körtti*. However, in the creation of social space, young people represent

an organic part of the production. They negotiate believing and belonging from a subjective perspective.

Reflecting on church activities

Knott ([2005] 2014, 50) looks upon religious communities as spaces with social hierarchies and ritual practices that are crucially important for the expression and maintenance of the dominant order. As religious forms, the churches and parishes are concrete representations of the conceived space (Post 2010, 39). The young *Körtis* did not claim the faith-based mindset differed much between the Evangelical Lutheran Church of Finland and the Awakening movement. However, there were marked differences concerning activities. Both domains of activities were familiar to many youths. Moreover, the Awakening movement's general home page describes its youth work as 'Church youth work in *Körtti* style'. Unity is thus also publicly articulated.

The revealed differences can be reduced to experiences of sociality, intimacy and subjectivity. The movement's communality without hierarchies was valued (see also Day and Rogaly 2014, 80). An interviewee described this when she talked about the activities of the *Körtis*:

I think that this involves more doing. I don't know, this is much more social. As at my home parish happenings, there's always someone who speaks; the rest sit around and half of them are asleep. And then here, everybody is like Blaablaa... Here we speak and make contacts.

In addition, the young people expressed close connections to the movement's youth workers. The youth work represented the organization of the movement for this group.

Interestingly, the church's activities were also considered geographically too close. The physical distance between the home localities and the movement's events was

favourable. This was complemented with a comment by many that the *Körtti* activities gathered friends from all over Finland, whereas in the local church, there were only local faces. Thus, the temporary, event-based side of the religiosity and the importance of the separate physical space was emphasized (see also Norman and Johnson 2011; Best 2010).

The atmosphere within the community was described as inviting and tangible, even at the large-scale summer gathering. An interviewee commented that the atmosphere is more socially vivid, though there are more people present than during the activities of the home parish. The activities of the church, as interpreted, were experienced as something too much, and yet too little.

The continuity of the activities was also mentioned as a difference between the *Körttis*' and the church's activities. One girl stated that attending church activities after confirmation period demands 'extra activity', whereas the participation in the *Körtti* activities requires nothing extra. Apparently, this also meant that one is free to choose one's own level of commitment. The activities of the Awakening movement seemed to generate agency and autonomy for young people.

Hence, the young people's experiences of the *Körtti* activities have their point of comparison in church activities. The conceived space generated by the dominant order, again, intertwines with the young people's meaning making. The conceived space formulates the religious space of the *Körttis*.

Rituals as lived and perceived space

Space encloses everything produced – living beings, things, works, signs and symbols – but it is not merely a collection: space cannot either be reduced to the material (Lefebvre [1991] 1998, 27, 101). However, Lefebvre's moment of perceived space refers to this dimension of

space. It represents the directly observed, concrete spatial practices. Nevertheless, its interconnectedness with the lived space is essential. Lefebvre (39) defines lived space thus: 'Space as directly lived through its associated images and symbols'. While the previously discussed conceived space is 'imagined', perceived space is 'real', and lived space is 'real-and-imagined' (see Elden on Lefebvre 2004, 190).

In this study, the annual gathering represented lived space. This open-air summer celebration is the 'locally particular' (Knott [2005] 2014, 2). Ritual theorist Catherine Bell (1997, 155–159) has commented that such events create the sacred by tying together religious traditions and temporality. Hence, the sacred at the gathering is based on both traditions and transient character of the celebration. Since the event moves annually around, the celebration field consists of movable benches and an altar built on the spot. Outside this area, there are some stands for the organizations and activities closely related to the movement. The food services are located in nearby. The accommodation and complementary program sites are in near surroundings. Despite the supplementary program, for over a hundred years the gathering has been built around revival services, which take place in the celebration area (Figures 2 and 3).



Figure 2. The revival services at the open-air summer gathering in 1917.

Picture: The Photo Museum of Pyhälähti, Lapua.



Figure 3. The revival services at a sport stadium at the 2016 gathering.

The Hymns of Zion, which originate to the end of 18th century, are called prayers. For many event attendees, generally, singing creates the emotional atmosphere of the gathering; it signifies the very essence of the movement. Linda J. Clark (1993, 100–103) argues that through singing the hymns, the identity of a community is reproduced; the past is brought into the present. This is connected to Lefebvre's concept of lived space. Yet, lived religion – with its associated sacred symbols – is a product of human creativity and cultural improvisation based only partially on elements from the same tradition (McGuire 2008, 185; Helander, 2006). Most of the young people were not actively participating in the formal, multi-generational revival services at the gathering. The way to have fun was to be among peers. However, the overall meaning of the singing as a ritual appeared somewhat relevant to them. They sang the Hymns at a special night chants event for youth, as indeed they sang at other smaller events during the year. The lack of commitment in the cross-generational services is connected to Lefebvre's views of the lived space with its possibility for the opposition and the underground (Lefebvre [1991] 1998, 33, 53-59). The young people negotiated their distinct position within the movement. Knott ([2005] 2014) refers to these opportunities for resistance in lived space with illustrations from migration studies. However, for instance, Ingalls (2012) points out, in her studies on Toronto's Jesus in the city parade, that public, shared musical performances have uniting effects.

The physical and the sacred space intertwined at the gathering. This was illustrated when one was about to enter the celebration arena where the revival services took place. It is a tradition to build a gate to the celebration area, not a practical necessity; it rather performs a symbolic function. In 2016, when the gathering was held at a sport stadium in an urban city of southern Finland, the gate and the stadium constructed an apt combination of sacred and secular symbols for spending leisure time. The gate represents a sacred threshold, a crossing from the secular to the sacred (Gilliat-Ray 2005, 365). The gathering's market huts

in the immediate surroundings were left behind when walking through the gate to the celebration area. The wooden gate bore the text 'While the journey is arduous, I still have the strength to hope', words taken from one recently added Hymn. This sentence was also the theme of that year's gathering. There were also signs hanging from the gate stating that 'Be as you are', 'Company available', as well as more humorous signs, such as 'Invasion of 30,000 *Körttis*'. The rhetoric by the gateway is distinctive for the *Körttis*. However, no silence or withdrawal from sociality was required upon entering. Small children ran around in the aisles between the benches. The gate highlights the idea of religiosity as a produced space. A gate was just a wooden construction before marked with religious symbols, signs, and behaviour. Near the gate, also, there were informal activities. In 2016, there was a playground right next to the gate. I saw youths playing there in a circle with small children. Some youths also sat by the gate on the grass on a small hill and sang Hymns, according to the revival services occurring behind their backs. In addition, the sales stand of the youth work was nearby the gate.

Although the youth were not that interested in participating in the gathering revival services, they had experiences on the services and singing within their peer group, for instance during the previous confirmation camp. The revival services, the context of the Hymns of Zion, signified communality also for them. An interviewee described the meaning of the Hymns: 'Maybe it's that they are in some way familiar, and then still particular enough. And they are not so strong to those who kind of have negative attitudes towards all religion'. The notion that the ritual is not 'too religious' indicates that there might be something appropriate to share despite the level of religious commitment. Indeed, Ammerman (2003, 216) has noted that 'institutionalized symbols of religious experience evoke religious narratives, whether or not particular individuals believe in or experience them'. Additionally,

the characterization of the ritual as ‘familiar’ but ‘particular enough’ indicates longing not only for tradition, but also for separation from the mainstream.

The summer gathering ends with a collective kneeling for a prayer, which came up in some young people’s accounts. They wanted to be present at the closing ceremony. One girl said that while spending time with the youth group, she somewhat missed sitting in services with her grandparents. Hence, she joined them in the closing services. The kneeling – accompanied with the ritual of emptying the celebration area from pews as a joint-effort – is a symbol of communality, and an act of a religious crowd (see Baraniecka-Olszewska 2013, 36). For the young people, the physical, symbolic surroundings and rituals formed a framework for meaning negotiation. The presence within the traditional frameworks, although simultaneously selling *Körtti* pastilles or being occupied with friends, seemed to be enough for the cross-generational commitment. The service speeches were rarely mentioned, but for instance, one young person wrote: ‘We sold candies under the heating sun, and at the same time, listened the service speeches’.

Conclusion

This research shows how religious involvement creates social space. It is an ‘outcome of a process with many aspects and many contributing currents’ (Lefebvre [1991] 1998, 110). I have utilized Lefebvre’s spatial triad as an analytical tool in order to construct the elements that generate this, formally a vague, community as a religious community. A limitation of the study, although it simultaneously representing the focus, is the concentration on actively involved young people. The study did not cover, for instance, youths attending the event with their parents.

All three moments of Lefebvre's concept of space were included in order to outline the movement. The conceived space reflected the borders of the movement towards the dominant institutional religion: Lutheran Christianity and the church. The conceived space highlighted the liberal and general ethical elements of the movement. The young people valued the way the movement encounters the Other in its views and social interaction. For them, tolerance appeared to be a defining feature of the religious space of the *Körtti*. Being a *Körtti* was a practice-based religious space. The dogmas were somewhat reflected, but personal attitudes towards them were not restricted. Uncertainties regarding faith and the definition of what makes one a *Körtti* were salient features. Nevertheless, these uncertainties did not hamper the sense of belonging. The conceived space appeared as a negotiation of the dogmas and faith – as a process. Participation in practices was enough of a commitment. As one of my interviewees pointed out, the movement represents 'a carefree version of faith'. Being a *Körtti* was even separated from the formal image of the movement. Communality rose from the personal sense of belonging. Among my informants, the differences in favour of the movement's activities compared to the church's activities were the sociality, approachable intimacy, subjectivity, and the continuance of participation.

In addition to the conceptual level, the space emerged in the form of symbols and rituals in the physical context. Significant, in relation to the religious identity of the young people, was the negotiation over the meanings of the rituals. Due to that and the centrality of the rituals, the perceived and the lived space were quite inseparable. The rituals acted to renew symbolic practices. However, the rituals of the Awakening movement can be perceived as divided between the more traditional rituals of the normative community and, then, the rituals of the youth group. For them, actually, labeling and selling the pastilles represents a tradition. It is a ritual repeated among youths, and youth generations, every

summer. At the same time, the *Körtti* pastilles represented a cross-generational religious symbol.

Through the youth voluntary work, the youth accommodation, and the youth program, young people attached themselves, above all, to the peer group (see also Dandelion 2010, 234–237). Yet, the cohesion of the movement across generations was generated through the symbols and the presence in traditional frameworks. The ritual of singing the Hymns of Zion crossed the generations, while the formal services did not necessarily do so. The youth sang these hymns, for instance, at the night chant event targeted specifically at youth.

Additionally, this study revealed the desire for intensive experiences and momentary unity (Bauman 2000, 199–201) in traditional context (see also Nissilä 2018). Simultaneously, the *Körtti* youth were actively negotiating belonging. Hence, Lefebvre's (1998, 39) views on the somewhat primarily passively experienced lived space are questionable. These 'inhabitants' of space appeared quite active. Participation created a religious space of solidarity, autonomy, and seeking. In addition, the event offered a physical space away from the mundane context and from the other youth events of the movement. The vague orthodoxy of the movement seemed to work as an appealing factor for these participants aged 14–18 years. Liberal faith allowed individual variation, which has been earlier demonstrated, for instance, in the frameworks of liquid religion among Quakers (Collins and Dandelion 2014; Best 2010, 299–302).

The Finnish revivalist movements may in diverse ways answer the current needs of autonomy and subjective experiences within the religion: some offer liberality and networks, some more certainty and solid connections (Casanova 1994; Bauman 2000). In today's Finland, with its ever strengthening plurality of religious and nonreligious views, the ritualistic traditions of the Awakening movement might offer 'something just enough, but not too much'. The Awakening movement represents grassroots-based encounters within the

institution of the church. Further, the movement encapsulates experience-based solidarity, and the gathering's combination of secular and sacred seem to work for this. For the youth group, the rituals – the summer gathering being one of the top events – offer a non-institutional, experience-based form of religion, which enables the negotiation of the traditions in their own terms. The summer event also generates a space of seeking and working with subjective religious identity among the peers.

Notes

¹ All quotes are originally in Finnish, and have been translated by the author.

Funding

This work was supported by the Kone Foundation.

References

- Ammerman, N.T. 2003. "Religious identities and religious institutions." In *Handbook of the sociology of religion*, edited by M. Dillon, 207–224. Cambridge: Cambridge University Press.
- Anttonen, V. 2005. "Space, Body, and the Notion of Boundary: A Category-Theoretical Approach to Religion." *Temenos, Nordic journal of comparative religion* 41 (2): 185–201.
- Arweck, E. 2016. "I've been christened, but I don't really believe in it': How young people articulate their (non-)religious identities and preceptions of (non-)belief." In *Social Identities Between the Sacred and the Secular*, edited by A. Day, G. Vincett, and C.R. Cotter, 103–126. Abingdon: Routledge.
- Baraniecka-Olszewska, K. 2014. "Role of the religious crowd in the mass Catholic events:

The Passion Play and Nativity Play in Warsaw.” *Anthropological notebooks* 20 (2): 27–43.

Bauman, Z. 2000. *Liquid modernity*. Cambridge: Polity Press.

Bell, C. 1997. *Ritual: Perspectives and Dimensions*. Oxford: Oxford University Press.

Best, S.P.J. 2010. “The Community of Intimacy: the spiritual beliefs and religious practices of adolescent Quakers,” (Unpublished PhD diss., University of Birmingham). Accessed June 15, 2018. http://etheses.bham.ac.uk/1250/1/best_10_PhD.pdf.

Bugg, L.B. 2014. “How Gujarati Hindu migrant women negotiate identity and belonging within their religious community: An ethnographic study.” *Journal of Ethnic and Migration Studies* 40(12): 1934–1952.

Casanova, J. 1994. *Public religions in the modern world*. Chicago: University of Chicago Press.

Chivallon, C. 2001. “Religion as Space for the Expression of Caribbean Identity in the United Kingdom.” *Environment and Planning D: Society and Space* 19 (4): 461–483. doi: <https://doi.org/10.1068/d2341>.

Christoffersen, L. 2014. “Sacred spaces in secular (Post-)Lutheran contexts.” In *Secular or sacred? The Scandinavian case of religion in human rights, law and public space*, edited by R. van den Breemer, J. Casanova, and T. Wyller, 102–122. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht..

Clark, L.J. 1993. “‘Songs my mother taught me’: Hymns as transmitters of faith.” In *Beyond establishment: protestant identity in a post-Protestant age*, edited by C.W. Jackson and W.C. Roof, 99–115. Louisville: John Knox Press.

Collins-Mayo, S. 2010. “Introduction.” In *Religion and youth*, edited by S. Collins-Mayo and P. Dandelion, 1–6. Farnham: Ashgate Press.

Collins, P., and P. Dandelion 2014. “Transition as Normative: British Quakerism as Liquid

- Religion". *Journal of Contemporary Religion*, 29(2): 287–301. doi:
10.1080/13537903.2014.903663.
- Dandelion, P. 2010. "Conclusion." In *Religion and youth*, edited by S. Collins-Mayo and P. Dandelion, 233-238. Farnham: Ashgate Press.
- Day, A. 2013. "Varieties of Belief over Time: Reflections from longitudinal Study of Youth and Belief." *Journal of Contemporary Religion* 28(2): 277–293.
<https://doi.org/10.1080/13537903.2013.783339>.
- Day, A., and B. Rogaly. 2014. "Sacred Communities: Contestations and Connections." *Journal of Contemporary Religion* 29 (1): 75–88. doi:
<https://doi.org/10.1080/13537903.2014.864806>.
- Day, A., G. Vincett, and C.R. Cotter. 2016. Introduction. What lies between: Exploring the depths of social identities between sacred and the secular. In *Social Identities Between the Sacred and the Secular*, edited by A. Day, G. Vincett, and C.R. Cotter, 15–18. Abingdon: Routledge.
- Davie, G. 1994. *Religion in Britain Since 1945: Believing Without Belonging*. Oxford: Blackwell.
- De Groot, K. 2014. "Religion in Liquid Modernity: Collective Manifestations of Religion in Secularizing Dutch Society." In *Religion beyond its Private Role in Modern Society*, edited by W. Hofstee, and A. Kooij. International Studies in Religion and Society, 20. Leiden: Brill. 271–282.
- De Groot, K. 2018. *The Liquidation of the Church*. London: Routledge.
- Elden, S. 2004. *Understanding Henri Lefebvre: Theory and the Possible*. London: Continuum.
- Fuller, M.G., and M. Löw. 2017. "Introduction: An invitation to spatial sociology." *Current sociology* 65 (4): 469–91.
doi:<https://doi.org/10.1177/0011392117697461>.

- Furseth, I. (ed.) 2018. *Religious Complexity in the Public Sphere: Comparing Nordic Countries*. Palgrave studies in religion, politics, and policy. London: Palgrave Macmillan.
- Gauthier, F. 2014. "Intimate circles and mass meetings. The social forms of event-structured religion in the era of globalized markets and hyper-mediatization." *Social compass* 61 (2): 261–271. doi: <https://doi.org/10.1177/0037768614524326>.
- Gilliat-Ray, S. 2005. "Sacralising Sacred Space in Public Institutions: A Case Study of the Prayer Space at the Millennium Dome." *Journal of Contemporary Religion* 20 (3): 357–372. doi: <https://doi.org/10.1080/13537900500249921>.
- Heelas, P., and L. Woodhead. 2005. *The Spiritual Revolution: Why Religion Is Giving Way to Spirituality*. Malden (MA): Blackwell.
- Helander, E. 2006. "Finland: Individualistic religiosity within tradition." In *Youth in Europe II. An international empirical study about religiosity*, edited by H.G. Ziebertz and W.K. Kay, 159–173. International practical theology, Vol. 4. Berlin: LIT Verlag.
- Hervieu-Léger, D. 2002. "Space and Religion: New Approaches to Religious Spatiality in Modernity." *International Journal of Urban and Regional Research* 26 (1), 99–105. <https://doi.org/10.1111/1468-2427.00365>.
- Hingley, L., B. Vermander, and L. Zhang. 2016. "(Re)locating sacredness in Shanghai." *Social compass* 63 (1): 38–56. doi: <https://doi.org/10.1177/0037768615611993>.
- Ingalls, M. M. 2012. "Singing praise in the streets: Performing Canadian Christianity through public worship in Toronto's Jesus in the City parade." *Culture and Religion* 13 (3), 337–359. <https://doi.org/10.1080/14755610.2012.706230>.
- Ketola, K., M. Hytönen, V.M. Salminen, J. Sohlberg, and L. Sorsa. 2016.

Osallistuva luterilaisuus: Suomen evankelis-luterilainen kirkko vuosina 2012–2015: Tutkimus kirkosta ja suomalaisista (Participating Lutheranism).

Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.

Knott, K. 2005. “Spatial Theory and Method for the Study of Religion.” *Temenos: Nordic journal of comparative religion* 41 (2): 153–184.

Knott, K. (2005) 2014. *The Location of Religion: A Spatial Analysis*. Reprint, London: Routledge.

Knott, K. 2010. “Religion, space, and place. The spatial turn in research on religion.” *Religion and Society: Advances in Research* 1: 29–43.

Kühle, L., U. Schmidt, B.A. Jacobsen, and P. Pettersson. 2018. “Religion and state: Complexity in change.” In *Religious Complexity in the Public Sphere: Comparing Nordic Countries*, edited by I. Furseth, 81–135. London: Palgrave Macmillan.

Kääriäinen, K., K. Ketola, K. Niemelä, H. Palmu, and H. Salomäki. 2009.

Facing diversity: the Evangelical Lutheran Church of Finland from 2004 to 2007. Publication/Church Research Institute, 60. Tampere: Church Research Institute.

Lefebvre, H. (1991) 1998. *The production of space*. Reprint, Malden: Blackwell Publishing.

Leon, N., and H. Shoham. 2018. “Belonging without commitment: the Christocentric view and the traditionist perspective on modern religion.” *Culture and religion* 19(2), 235-252. <https://doi.org/10.1080/14755610.2018.1444657>.

Mandes S., and M. Rogaczewska. 2013. “‘I don’t reject the Catholic Church – the Catholic Church rejects me’”: How Twenty- and Thirty-somethings in Poland Re-evaluate their Religion. *Journal of Contemporary Religion* 28 (2), 259–276.

McGuire, M.B. 2008. *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*. New York:

Oxford University Press.

- Meintel, D. 2014. "Religious collectivities in the era of individualization." *Social compass* 61(2): 195–206.
- Niemelä, K. 2010. "Youth and Religion in Finland." In *Annual Review of the Sociology of Religion: Youth and Religion*, edited by Giuseppe Giordan, 193–218.
- Niemelä, K. 2015. "No longer believing in belonging": A longitudinal study of Finnish Generation Y from confirmation experience to Church-leaving." *Social compass* 62 (2): 172–186. doi: <https://doi.org/10.1177/0037768615571688>.
- Niemelä, K., T. Schlag, F. Schweitzer, and H. Simojoki. 2015. "Introduction." In *Youth, religion and confirmation work in Europe: The second study*, 14–29. Munchen: Gutersloher Verlagshaus.
- Nissilä, P. 2018. "Young people at a revivalist summer gathering: Rituals, liminality, and emotions." *Social compass* 65 (2), online first. 26 June.
- Norman, A., and M. Johnson. 2011. "World Youth Day: The Creation of a Modern Pilgrimage Event for Evangelical Intent." *Journal of Contemporary Religion* 26(3), 371–385. <https://doi.org/10.1080/13537903.2011.616034>
- Norris, P., and R. Inglehart. 2004. *Sacred and secular. Religion and politics worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nynäs, P., M. Lassander, and T. Utriainen, eds. 2012. *Post-Secular Society*. New Brunswick: Transaction Publishers.
- Post, P. 2010. "Place of action: Exploring the study of space, ritual and religion." In *Holy Ground: Re-inventing ritual space in modern Western culture*, edited by P. Post, and A.L. Molendijk, 17–54. Leuven: Peeters.
- Raj, R., and N.D. Morpeth, eds. 2007. *Religious tourism and pilgrimage festivals management: An international perspective*. Oxfordshire: CABI.

- Ranta, M., A.B. Pessi, and H. Grönlund. 2016. "Young Adults' Conceptions of the Sacred in Finland Today." *Young* 25 (1): 45–65.
- Salomäki, H.. 2010. "Herätysliikkeisiin sitoutuminen ja osallistuminen (*The commitment to revivalist movements*)" (PhD diss., University of Jyväskylä, 2010), Publication of the Church Research Institute, 113. Tampere: Church Research institute.
- Salonen, A.S. 2016. "Locating Religion in the Context of Charitable Food Assistance: An Ethnographic Study of Food Banks in a Finnish City." *Journal of contemporary religion* 31 (1): 35–50. doi: <https://doi.org/10.1080/13537903.2016.1109869>.
- Schmid, C. 2008. "Henri Lefebvre's theory of the production of space: Towards a three dimensional dialect." In *Space, Difference, Everyday Life: Reading Henri Lefebvre*, edited by K. Goonewardena, S. Kipfer, R. Milgrom, and C. Schmid, 27–45. New York: Routledge.
- Shepherd, N.M. 2010. "Religious socialization and a reflexive habitus: Christian youth groups as sites for identity work." In *Religion and youth*, edited by S. Collins-Mayo and P. Dandelion, 148–159. Farnham: Ashgate Press.
- Sjöborg, A. 2016. "Mapping 'Religion' – or 'Something, I don't know what?'" Methodological challenges exploring young peoples' relations with "religion". In *Social Identities Between the Sacred and the Secular*, edited by A. Day, G. Vincett, and C.R. Cotter, 178–187. Abingdon: Routledge.
- Smith, C., and M. Lundquist Denton. 2005. *Soul Searching: The Religious and Spiritual Lives of American Teenagers*. Oxford: Oxford University Press,
- Tavory, I., and Y.C. Goodman. 2009. "A collective of individuals": Between self and solidarity in a Rainbow gathering. *Sociology of Religion: A Quarterly Review*, 70 (3): 262–284.
- Thorkildsen, D. 2014. "West Nordic and East Nordic Religiousness and Secularity: Historical

Unity and Diversity.” In *Secular or sacred? The Scandinavian case of religion in human rights, law and public space*, edited by R. van den Breemer, J. Casanova, and T. Wyller, 85–101. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht..

Vasquez, M.A., and K. Knott. 2014. “Three dimensions of religious place making in diaspora.” *Global Networks* 14 (3): 326–347. doi:
<http://dx.doi.org/10.1111/glob.12062>.

Voas, D. 2010. “Explaining change over time in religious involvement.” In *Religion and youth*, edited by S. Collins-Mayo and P. Dandelion, 25–32. Farnham: Ashgate Press.

