

Aito kristitty – aito iranilainen

Shiialaisuudesta protestanttiseen kristinuskoon kääntyneiden uskonnollisen identiteetin rakentuminen

Sofia Teikari
Pro gradu -tutkielma
Uskontotiede
Historian, kulttuurin ja taiteiden tutkimuksen laitos
Humanistinen tiedekunta
Turun yliopisto
Toukokuu 2019

Turun yliopiston laatujärjestelmän mukaisesti tämän julkaisun alkuperäisyys on tarkastettu *Turnitin OriginalityCheck* -järjestelmällä

TURUN YLIOPISTO

Historian, kulttuurin ja taiteiden tutkimuksen laitos

TEIKARI, SOFIA: Aito kristitty – aito iranilainen. Shiialaisuudesta protestanttiseen kristinuskoon kääntyneiden uskonnollisen identiteetin rakentuminen

Pro gradu -tutkielma. 108 sivua, 1 liitesivu.

Uskontotiede

Toukokuu 2019

Maahanmuuton lisääntymisen myötä muslimien kääntyminen kristinuskoon on noussut nopeasti kasvavaksi ilmiöksi Euroopassa – myös Suomessa. Ilmiön suhteellisen uutuuden vuoksi sitä on tutkittu vasta vähän. Yleisinä trendeinä on kuitenkin havaittavissa iranilaisten suuri osuus muslimitaustaisissa kääntyjissä ja konversion suuntautuminen kristinuskon protestanttisiin muotoihin.

Tässä tutkimuksessa tarkastellaan muslimitaustaisten kristittyjen uskonnollisen identiteetin muotoutumista konversioprosessissa ja sen jälkeen. Kyseessä on tapaustutkimus, jonka aineisto koostuu ensisijaisesti viiden shiialaisesta uskontotaustasta helluntailaisuuteen kääntyneen iranilaisen maahanmuuttajan haastatteluista ja havainnoinnista iranilaisten helluntailaisten ryhmässä. Lisäksi aineistoa on täydennetty kahden luterilaisuuteen kääntyneen iranilaisen maahanmuuttajan haastatteluilla.

Tutkimuksen tieteenfilofinen tausta on sosiaalisessa konstruktionismissa. Teoreettisena taustana hyödynnetään identiteetti- ja konversiotutkimuksen teorioita. Aineiston analysoinnissa kiinnitetään huomiota siihen, miten informantit hyödyntävät kulttuurisia elementtejä (cultural toolbox) kristityn identiteetin rakentamisessa, oikeuttamisessa ja suhteuttamisessa etniseen identiteettiinsä. Lisäksi tarkastellaan, miten identiteetin rajoja, jatkuvuutta ja positiivista sosiaalista identiteettiä tuotetaan.

Tulosten perusteella identiteetin aitous – sekä kristittynä että iranilaisena – on keskeistä. Kääntyneet pitävät kristittyä ”aidompana” iranilaisena kuin muslimia. Identiteetin autenttisuuden osoittamisessa käytetään subjektiivista reflektiivisyyttä ja kristillisen aineksen sijoittamista mahdollisimman kauas omassa ja Iranin historiassa. Etninen identiteetti on kääntyneillä alisteinen uskonnolliselle identiteetille. Uskonnollinen identifioituminen suuntautuu kristityn kategoriaan kirkkokunnan sijaan, mutta seurakuntayhteyttä arvostetaan. Kääntymisen salaaminen on tavallista myös Suomessa. Suomen kontekstin erikoisuutena havaitaan kääntyneiden tutustuminen Jehovan todistajiin ennen kristittyjä.

Kulttuurisista elementeistä myyttejä, figuureja ja symboleja hyödynnetään menestyksekkäästi iranilaisten helluntailaisten ryhmässä. Ne toimivat uskonnollisen ja etnisen identiteetin yhteensovittamisessa sekä positiivisen sosiaalisen identiteetin tuottamisessa helluntaiseurakunnan sisällä. Uskonnollinen ja etninen identiteetti kiteytyvät faravahar-symbolissa, ja äidinkieli (persia) toimii ryhmäidentifioitumisen keskeisenä välineenä. Kristinuskon jumalakuva, Jeesuksen persoona ja opetukset Raamatussa kuvattuna puhuttelevat kääntyneitä. Kristinuskossa havaittuja moraalinormeja ihannoidaan ja kritisoidaan. Ideologiat ja haastateltujen arvot selittävät identiteetin rajoja.

Asiasanat: uskonnollinen identiteetti, islamista luopuminen, iranilaisuus, shiialaisuus, konversio, helluntailaisuus, maahanmuuttajat, etninen identiteetti, cultural toolbox

Sisältö

1 Johdanto	1
1.1 Tutkimuksen kohde.....	1
1.2 Tutkimusongelma ja -kysymykset	3
1.3 Aikaisempi tutkimus	4
2 Tutkimuksen taustaa	7
2.1 Iranilainen uskonnollisuus	7
2.2 Iranilainen kristitty – mahdottomuus?	8
2.3 Kääntyminen islamista kristinuskoon ilmiönä	9
2.4 Helluntailaisuus kääntymisen kohteena	10
3 Teoreettinen viitekehys ja keskeiset käsitteet	12
3.1 Identiteettitutkimus	12
3.1.1 Identiteetin käsite ja käyttö tässä tutkimuksessa	12
3.1.2 Identiteetin tasot.....	13
3.1.3 Identiteetin uskonnollinen ja etninen ulottuvuus	15
3.2 Konversiotutkimus.....	18
3.2.1 Konversion käsite ja ilmiön monimuotoisuus.....	18
3.2.2 Lewis R. Rambon konversion vaiheteoria ja konversio muslimista kristityksi	20
3.2.3 Konversiokertomus ja -motiivit	22
4 Tutkimusaineisto ja -menetelmä	24
4.1 Aineisto ja sen kerääminen: haastattelut ja havainnointi	24
4.2 Kulttuurinen työkalupakki (cultural toolbox) aineiston analyysimenetelmänä	28
5 Aineiston analyysi.....	30
5.1 Arvot ja normit.....	30
5.1.1 Arvojen ristiriita ja yhteensopivuus uskonnon kanssa	30
5.1.2 Kääntyneille tärkeitä arvoja	31
5.1.3 Kristittyjen moraalinormien ihannointia ja kritisointia	35
5.2. Traditiot, rituaalit, käytännöt ja kokousten symboliikka	37
5.2.1 Äidinkielen ja iranilaisten helluntailaisten kokouksen merkitys.....	37
5.2.2 Iranilaisten helluntailaisten kokousten symboliikka	40
5.2.3 Musiikki iranilaisten helluntailaisten kokouksissa.....	42
5.2.4 Rukouksen tapoja ja merkityksiä	43
5.2.5 Iranilaisten ja kristillisten juhlien yhteensovittaminen.....	48
5.3 Myytit, uskomukset ja faravahar-symboli.....	50
5.3.1 Zarathustralaisuus ”pre-kristinuskona” ja faravaharin uudelleentulkinta	50
5.3.2 Itämaan tietäjät.....	53
5.3.3 Ensimmäinen helluntai.....	54

5.3.4 Iranilaiset ”melkein valittu kansa”, Iran ”pyhä maa”	55
5.4 Pyhät tekstit ja keskeisimmät henkilöahmot	59
5.4.1 Pyhän tekstin uusi merkityksellisyys	59
5.4.2 Jeesus ja pelastusvarmuus	63
5.4.3 Jumalakuvan muutos konversiossa	67
5.5 Ideologiat	72
5.5.1 ”Rakastakaa vihamiehianne” – muslimien reaktioita ja valekääntyjiä	72
5.5.2 ”Vaikeneminen on viisautta” – salattu identiteetti	77
5.5.3 ”Sama Jeesus” – identiteetti Kristuksessa	78
5.6 Identiteetin rajat	81
5.6.1 Suhtautuminen islamiin ja muslimeihin konversion jälkeen	81
5.6.2 Hylättyjä identiteettipolkuja – Jehovan todistajat	84
6 Yhteenveto	86
6.1 Kulttuuristen työkalujen käyttö	86
6.2 Uskonnollisen ja etnisen identiteetin suhde	89
6.3 Identiteetin rajat	90
7 Lopuksi	92
Lähteet ja kirjallisuus	96
Liite	108

1 Johdanto

1.1 Tutkimuksen kohde

Helluntailais-karismaattisuus on nopeiten kasvava kristinuskon muoto (Barrett 2001, 388) ja muslimista kristyksi kääntyneistä iranilaisten osuus kasvaa eniten (Darwish 2018, 46). Kootessani aineistoa kandidaatin tutkielmaani varten vuoden 2012 lopulla ja haastatelllessani lisää kristityksi kääntyneitä iranilaisia helluntailaisia tätä tutkimustani varten syksyllä 2014, kääntyneiden, saati haastateltavien, löytäminen Suomessa oli kuitenkin haastavaa. Suurin osa saamistani tutkimusta koskevista kommentteista oli ihmettelyä siitä, miten voin tutkia ihmisryhmää (kristityt ex-muslimit), jota ei monen mielestä ollut mahdollista olla olemassakaan, tai miten voin tehdä tutkimusta ilman yhteistä kieltä – eikä ihmettely ollut aivan perusteetonta. Myöhemmin tutkimusta kirjoittaessani kävi kuitenkin ilmi, ettei akateeminen painiskeluni marginaalisen aiheen parissa äkkiä ollutkaan niin marginaalista, vaan aiheutti harmaita hiuksia aina maahanmuuttovirkailijoita myöten.

Vuonna 2015 Suomeen saapui ennätysmäärä turvapaikanhakijoita: yli 32 000 henkilöä¹. Heistä monet olivat lähtöisin muslimienemmistöisistä maista, kuten Syyriasta, Irakista ja Afganistanista. (Siirtolaisuusinstituutti 2017; Tilastokeskus 2018a.) Myös iranilaisten osuus väestöstä kasvoi. Vuonna 2017 Suomessa asui noin 3000 Iranin kansalaista ja yli 10 000 persiaa äidinkielenään puhuvaa henkilöä. (Tilastokeskus 2018b; 2018c.) Paitsi muslimien², myös muslimista kristityksi kääntyneiden osuus on lisääntynyt. Epävirallisen arvion mukaan helluntaiseurakunnissa kastettiin vuosina 2010–2015 kristityksi noin 300 entistä muslimia ja vuosina 2015–2018 jopa 800 ex-muslimia. Evankelis-luterilaisissa seurakunnissakin kastettiin samana aikana vähintään kymmeniä entisiä muslimieja. (Ristin Voitto 2016; Seura 2018.) Koska ilmiö on hyvin uusi, kääntyneiden määrästä ei ole luotettavaa tilastoa. Seurakuntien antamat luvut vaikuttavat kuitenkin realistisilta, sillä samaan aikaan vastaanotettiin satoja turvapaikkahakemuksia, joiden perusteluna ilmoitettiin kääntyminen kristinuskoon (Maahanmuuttovirasto 2017).³ Kristityksi kääntyneiden muslimien määrä lähestyy nopeasti suomalaisten islamiin kääntyneiden määrää⁴.

¹ Turvapaikanhakijalla tarkoitetaan ulkomaalaista henkilöä, joka hakee suojelua vieraasta valtiosta. Ennen vuotta 2015 ja sen jälkeen turvapaikkahakemuksia on jätetty vuodessa 1500–6000. (Sisäministeriö)

² Aineitson keruun aikaan Suomessa oli 60 000–70 000 muslimia, joista shiialaisia noin 10 % (Martikainen 2009; 2011). Muslimien lukumäärä on kasvussa (vrt. Martikainen 2008, 72).

³ Kristityksi kääntyminen ei ole automaattinen peruste turvapaikan saamiselle (Maahanmuuttovirasto 2017) ja islamista kristinuskoon kääntymisestä seuraa kääntyjälle usein monenlaisia ongelmia (Turunen 2017).

⁴ Muslimiksi kääntyneitä suomalaisia on noin 1000–2000 (Martikainen 2008, 71–72; Leinonen 2014).

Kuitenkaan kristittyjä ex-muslimeja ei ole vielä tutkittu, vaikka suhteessa muslimien tai iranilaisten määrään Suomessa, kristittyjä ex-muslimeja on prosentuaalisesti huomattavasti enemmän, kuin suomalaisia islamiin kääntyneitä suhteessa maan väkilukuun.

Tämän tutkimuksen kohteena ovat Suomessa islamista kristinuskoon kääntyneet henkilöt ja heidän kokemuksensa. Tarkemmin määritellen maahanmuuttajataustaiset iranilaiset, joiden aiempi uskonnollinen viitekehys on shiialaisuudessa, mutta jotka maahanmuuton jälkeen ovat Suomessa kääntyneet kristityksi ja liittyneet protestanttiseen kristilliseen seurakuntaan, useimmiten helluntaiseurakuntaan. Tarkoituksena on selvittää, miten nämä henkilöt konstruoivat eli rakentavat uutta uskonnollista identiteettiään. Lisäksi olen kiinnostunut siitä, millaisia yhtymäkohtia informanttien etnisen identiteetin (iranilainen) ja uuden uskonnollisen identiteetin (kristitty, helluntailainen) välillä esiintyy. Koska sekä uskonnollinen että etninen identiteetti voidaan nähdä osana kulttuurista identiteettiä (Hall 1999, 19), kiinnitän huomiota siihen, miten kääntyneet hyödyntävät kulttuurisia elementtejä (cultural toolbox) konversiokertomuksissaan ja hengellisissä kokouksissaan.

Uskonnon vaihtaminen maahanmuuton yhteydessä on yleensä harvinaista. Sen sijaan maahanmuutolla tunnetaan olevan potentiaalisesti uskonnollistava tai islamisoiva vaikutus. (Martikainen 2006a; 2006b.) Etnisillä vähemmistöillä, jotka kokevat identiteettinsä uhatuksi, uskonnon merkityksen aktivoituminen ja uskonnollisen identiteetin vahvistuminen maahanmuuton jälkeen on mahdollista. Tuttuuden ja turvallisuuden tunnetta voidaan hakea noudattamalla lähtömaan tapoja aiempaa tarkemmin. (Fornäs 1998, 310; Tajfel & Turner 2001.) Miten tulisi ymmärtää tilanne, jossa henkilö uskonnollistuu maahanmuuton seurauksena, mutta eri tavalla kuin perinteisesti on ymmärretty tai pidetty todennäköisenä? Entä, jos kääntyminen kristinuskoon onkin uhan sijaan mahdollisuus säilyttää etnistä ja kulttuurista perinnettä vieraassa maassa (Yang 1999, 198)? Potentiaalisen islamilaistumisen lisäksi myös kääntyminen nimenomaan islamista kristinuskoon näyttäisi esiintyvän juuri maahanmuuttoprosessin yhteydessä (Akcapar 2006; 2009; Leman et al. 2010; Turunen 2017).

Iranilaisten kääntyminen kristityiksi on kiinnostavaa monestakin syystä. Ensinnäkin Iran on teokratia ja maailman ainoa islamilainen tasavalta, jolloin uskonnollisen, etnisen ja kansallisen identiteetin erottaminen toisistaan on haastavaa. Toisekseen iranilaiset ovat tietoisia persialaisen kulttuurin ulottumisesta vuosituhansien taakse ja pitkästä kuninkaallisten dynastioiden historiastaan. Lisäksi iranilaisen identiteetin keskiössä on

intohimoinen suhtautuminen omaan äidinkieleen, persiaan, joka toimii linkkinä muinaiseen sivilisaatioon. Myös islam on saanut sopeutua iranilaisuuteen – shiialaisuus (noin 10 % kaikista muslimeista) on islamin iranilainen muoto. (Bradley 2008, 28; Encyclopædia Britanni-ca; Rekola 2015, 102.) Mitä siis iranilaisten uskonnolliselle (ja etniselle) identiteetille tapahtuu maahanmuuton, apostasian ja konversion seurauksena – onko kristinuskokin iranilaistettavissa?

Tutkielmani rakentuu siten, että johdannon alaluvussa 1.2 esitelen tarkemmin tutkimusongelmaa ja -kysymyksiä, ja alaluvussa 1.3 asemoin tutkimukseni osaksi aikaisempaa konversio- ja identiteettitutkimusta. Luku 2 auttaa ymmärtämään sitä uskonnollista maisemaa, johon iranilaiset helluntailaiset itsensä sijoittavat sekä kristinuskoon kääntymisen problematiikkaa, konversiota islamista kristinuskoon ilmiönä ja helluntailaisuutta kääntymisen kohteena. Luvussa 3 perehdyn tutkimuksen teoreettiseen taustaan, eli identiteetti- ja konversioteorioihin. Luvussa 4 avaan aineiston keräämistä ja siihen liittyneitä haasteita, sekä kulttuurisen työkalupakin (cultural toolbox) käyttöä aineiston analysoimisessa. Luku 5 on aineiston analyysia – miten kääntyneet hyödyntävät kulttuurisia elementtejä uskonnollisen identiteettinsä konstruoinnissa? Saman luvun lopussa kuvaan kääntyneiden identiteetin rajoja ja Jehovan todistajien osuutta konversioprosessissa. Tutkimuskysymyksiin saaduista vastauksista esitän yhteenvedon luvussa 6 suhteuttaen niitä aikaisemmissa tutkimuksissa saatuihin tuloksiin. Tutkimuksen viimeinen luku 7 sisältää tutkimusprosessin, tutkimusten tulosten ja jatkotutkimusmahdollisuuksien arviointia.

1.2 Tutkimusongelma ja -kysymykset

Tutkimuksen tarkoituksena on selvittää, miten shiialaisesta uskontotaustasta protestanttiseen kristinuskoon kääntyneet iranilaiset maahanmuuttajat konstruivat uutta uskonnollista identiteettiään konversion aikana ja sen jälkeen. Tämän tutkimusongelman rajaamiseksi ja jäsentelemiseksi käytän apuna seuraavia tutkimuskysymyksiä:

- 1) Miten informantit hyödyntävät kulttuurisia elementtejä (cultural toolbox) konstruoidessaan ja oikeuttaessaan uutta uskonnollista identiteettiään?
- 2) Mikä on etnisen ja uskonnollisen identiteetin keskinäinen suhde?
- 3) Miten identiteettiä tuotetaan negatioiden ja rajojen avulla?

Ensimmäisen tutkimuskysymyksen avulla pyrin selvittämään, *mitkä* kulttuuriset elementit, esimerkiksi kieli, myytit tai symbolit, näyttäytyvät relevantteina uskonnollisen identiteetin uudelleenkonstruoinnissa, ja *miten* informantit hyödyntävät käytettävissä olevia resursseja. Miten omaa menneisyyttä jäsennetään nykyisestä kristillisestä viitekehystä käsin? Millaisia luovia uudelleentulkintoja tehdään? Mitä on jätettävä identiteetikertomuksen ulkopuolelle ikään kuin unohduksiin? Miten uusi uskonnollinen identiteetti legitimoidaan, eli oikeutetaan ja osoitetaan aidoksi? Toinen tutkimuskysymys liittyy kääntyneiden taustaan ja kääntymyksen kontekstiin. Koska iranilaisuus ja shiialaisuus liittyvät kiinteästi toisiinsa, ja konversio on tapahtunut maahanmuuttoprosessin aikana tai sen seurauksena, olen kiinnostunut myös siitä, mikä uskonnollisen ja etnisen identiteetin keskinäinen suhde on kääntyneillä. Kolmannen tutkimuskysymyksen avulla kiinnitän huomiota siihen, miten identiteetikerrontaa tuotetaan sen kautta, mitä ei olla. Mihin identiteetin rajat vedetään konversiokertomuksissa? Miksi esimerkiksi Jehovan todistajat torjutaan vaihtoehtoisena identifioitumisen muotona?

Koska kyseessä on tapaustutkimus, on selvää, että apostasian ja konversion jälkeisestä uskonnollisen identiteetin uudelleenkonstruoinnista rakentuva käsitys ei ole täydellinen tai kaikenkattava. Se pyrkii kuitenkin vastaamaan siihen, miten yksilöt rakentavat minäkäsitystään ja jatkuvuutta elämälleen erityislaatuissa tilanteissa. Samoin tutkimuksessa pyritään huomioimaan sosiaalisen kontekstin merkityksen informanttien konstruktiolle itsestään kristittynä, helluntailaisena, iranilaisena ja ex-muslimina. Myös monet muut identifikaatiot ja roolit olisivat olleet relevantteja tutkimusaiheen kannalta, mutta tilan ja resurssien puutteen vuoksi niitä ei ole mahdollista käsitellä tässä yhteydessä.

1.3 Aikaisempi tutkimus

Ennen vuosituhaten vaihdetta uskonnollisen kääntymyksen tutkimus keskittyi lähinnä uusiin uskonnollisiin liikkeisiin (Lofland & Skonovd 1981; Lofland & Stark 1965; Richardson 1985). Viime vuosikymmeninä on palattu tutkimaan kääntymystä perinteisiin uskontoihin, kuten kristinuskoon ja erityisesti sen evankelikaalisiin ja helluntailaisiin muotoihin (Yang 1999). Lisäksi 2000-luvulla on kiinnostuttu länsimaalaisten, enimmäkseen naisten, kääntymisestä islamiin (Rambo 1999; Koöse & Loewenthal 2000; Van Nieuwkerk (ed.) 2006; Zebiri 2008; McGinty 2006). Aiheesta on tehty Suomessakin useita pro gradu -tasoisia tutkielmia (Haataja 2010; Kauppinen 2015; Leinonen 2014; Sipilä 2012; Soininen 2007; Suominen 2013; Tuovinen 2015).

Islamista luopumista on tutkittu jonkin verran (Bromley 1988; Cottee 2015; Warraq 2003), mutta lisätutkimukselle on tarvetta. Vielä vuonna 2005 Simon Cottee totesi, että islamista luopuneet eivät ole tutkimuksessa pelkästään marginaalissa, vaan ettei heitä ole olemassa, ja toivotti ”hyvää onnea jokaiselle, joka haluaa yrittää löytää ex-muslimiä ilman internetin anonyymeja ryhmiä” (Cottee 2015, 1; 7). Vaikka tilanne ei ole enää näin heikko, on totta, että esimerkiksi Ibn Warraqin (2003) pseudonyymillä suojissa julkaistu kirja on jokseenkin poleeminen teos ja sen aineisto on koottu internetistä löytyneistä apostasiakertomuksista. Islamiin liittyvä sensitiivisyys ja politisoituminen voi olla yksi syy islamista luopumisen toistaiseksi vähäiselle tutkimukselle eri tutkimusperinteissä (Cottee 2015, 2). Suomessa islamista luopumista ilman konversiota ovat tutkineet ainakin Kaisa Wahlstedt (2012) pro gradussaan ja Jukka Timonen (2013) väitöstutkimuksessaan. Molempien havainnot ovat arvokkaita tälle tutkimukselle.

Akateemiset tutkimukset muslimien kääntymisestä kristinuskoon ovat jääneet toistaiseksi alkuvaiheisiin. Joitain varhaisia tutkimuksia aiheesta esiintyy (Cate & Singer 1980; Syrjänen 1984), mutta enimmäkseen ilmoitetaan alettu tutkia vasta viime vuosina (Akcapar 2006; Kraft 2007; Leman 2007; Leman et al. 2010). Erityisesti iranilaisten kristittyjen ex-muslimien määrä kasvaa ja tutkijat ovat havahtumassa asiaan (Bradley 2008; 2014; Darwish 2018; Miller 2012; 2014; 2015; Miller & Johnstone 2015). Aikaisemmissa apostasiaa, konversiota ja identiteetin muodostusta käsittelevissä tutkimuksissa on hyödynnetty poikkitieteellisesti erityisesti psykologian ja sosiaalipsykologian teorioita, sekä pyritty ilmiön holistiseen kuvaamiseen, tutkimiseen ja ymmärtämiseen (Rambo 1993: 7, Syrjänen 1984: 32–41).

Seppo Syrjänen (1984) kiinnitti huomiota niin konversion merkitykseen kääntyneelle, sen vaikutuksiin identiteetille kuin konversion sosiaaliseen ulottuvuuteenkin. Haastatellut olivat taustaltaan pakistanilaisia sunnimuslimeja ja tutkimus toteutettiin muslimimaassa, kun taas tässä tutkimuksessa informantit ovat shiiataustaisia maahanmuuttajia. Uudempi tutkimusperinnettä edustavien Koser Akcparin (2006; 2009) ja Johan Lemanin (2007; 2010) mukaan uskonnon rooliin maahanmuutossa on kiinnitettävä enemmän huomiota. He ovat tutkineet iranilaisten kääntymistä evankelikaaliseen kristinuskoon Turkissa ja esittäneet Pierre Bordieun sosiaalisen pääoman teoriaa hyödyntäen, että uskonnollisesta kääntymyksestä seuraa sosiaalista ja taloudellista pääomaa, jotka usein edesauttavat turvapaikanhakijan matkaa länsimaihin. Omalle työlleni erityisen hyödyll-

lisiä ovat iranilaisuuden ja kristillisen identiteetin väliseen suhteeseen perehtyneen Duane Alexander Millerin (2012; 2014; 2015), tutkimukset. Hän on haastatellut ja havainnoinut käännyttäisiä muslimitaustaisten iranilaisten kristittyjen seurakunnissa USA:ssa ja Isossa-Britanniassa. Millerin tutkimukset ovat sekä metodologisesti että aiheeltaan lähellä tätä tutkimusta. Linda Darwishin (2018) haastattelututkimus 17 muslimitaustasta tulevasta iranilaisesta kristitystä edustaa tuoreinta tutkimusta aiheesta.

Koska tämän tutkimuksen tavoitteena on huomioida uskonnollisen identiteetin suhde etniseen identiteettiin, olen edellä mainittujen tutkimusten lisäksi pitänyt hyödyllisenä Fenggang Yangin (1999) esitystä kiinalaisten kääntymistä protestanttiseen kristinuskoon USA:ssa. Vaikka kiinalaiset eroavat etnisen ja uskonnollisen taustansa puolesta tämän tutkimuksen informanteista, Yangin (1999) tutkimus on mielekäs vertailukohta, sillä siinä kiinnitetään huomiota nimenomaan etniseen identiteettiin uskonnollisen identiteetin lisäksi. Lisäksi Yangin tutkimuksilla on muita yllättäviä yhtäläisyyksiä tämän tutkimuksen iranilaisten käännyttäisten kanssa. Kuten iranilaiset, monet kiinalaisten seurakunnan perustajajäsenistä ovat alkuaan (poliittisia) pakolaisia (Yang 1999, 96). Konversioihin vaikuttavat myös makrotason ilmiöt, erityisesti modernisaation aiheuttamat sosiaaliset ja kulttuuriset muutokset (Yang & Abel 2014, 147). Kiinalaisten kulttuurinen identiteetti on kärsinyt epäjatkuvuudesta kommunistisen hallinnon alaisuudessa (Yang 1999, 51), aivan kuten persialaisuuden nähdään kärsineen islamista.

Muslimista kristityksi kääntymistä ei oikeastaan ole aikaisemmin tutkittu Suomen kontekstissa, mikä tekee aiheesta yhtä aikaa mielenkiintoisen ja haastavan. Ainoan poikkeuksen tekee TM Mari Turusen kirja *Kääntyneet. Ex-muslimien painostus Suomessa* (2017). Kirjaan on haastateltu islamista kristinuskoon kääntyneitä turvapaikanhakijoita, jotka ovat saapuneet Suomeen vuosien 2015–2016 aikana. Kääntyneet ovat useista kansallisuuksista ja huomio kiinnittyy uskonnonvapauden toteutumiseen ja konversion kielteisiin seurauksiin. Teos on kristillisen Uusi Tie -kustantamon julkaisema populaari esitys aiheesta, mutta akateemisten julkaisujen puuttuessa antaa alustavan käsityksen islamista kristinuskoon kääntymisestä nimenomaan Suomessa. Lisäksi hyödynnän tutkimuksen lähtökohtana kandidaatintutkielmaani (Teikari 2014), jossa perehdyin Suomessa muslimista kristityksi kääntyneiden maahanmuuttajien apostasia- ja konversiomotiiveihin. Opinnäytetöistä löytyi lisäksi vain yhden jo Afganissa kristityksi kääntyneen, mutta Suomeen muuttaneen pakolaisen kertomus (Kiviranta 2017).

2 Tutkimuksen taustaa

2.1 Iranilainen uskonnollisuus

Zarathustralaisuus syntyi Persiassa noin 3000 vuotta sitten. Se oli Persian virallinen uskonto ennen arabien valloitusta ja islamia. Profeetta Zarathustran kerrotaan julistaneen Viisasta Herraa, Ahura-Mazdaa. (Rose 2011, 1; 22.) Monia zarathustralaisuudelle tyypillisiä uskomuksia – kuten monoteismi, usko kuolleiden ylösnousemukseen, viimeiseen tuomioon ja lopun aikoina saapuvaan Pelastajaan – välittyi juutalaisuuden kautta kristinuskoon ja islamiin (Salonen 1967, 145-147). Zarathustralaisen historian lisäksi iranilaiseen uskontomaisemaan kuuluu vahvasti islam. Iran ei islamilaistumisesta huolimatta arabialaistunut, vaan persian kieli ja persialainen kulttuuri säilyivät. Lisäksi Iran shiialaistui, tai näkökulmasta riippuen islam persialaistui. Shiialaisuutta kritisoitiin harhaopiksi ja jopa persialaisten kostoksi sille, että arabit kukistivat Persian maailmanmahdin. Shiialaiset uskovat, että profeetta Muhammed määräsi Ali ibn Abi Talibin seuraajakseen ja muslimien johtajien, imaamien, tuli polveutua profeetan suvusta. Imaamit olivat shiialaisuudessa sekä uskonnollisia että poliittisia auktoriteetteja. (Palva & Perho 2005, 107; 118; 159; 123–125.) Shiialaisuuden näkemykset jäivät islamilaisessa maailmassa vähemmistöön (n. 10 %), mutta Iranin väestöstä yli 90 % on shiialaisia ja shiialaisuus on ollut valtion virallinen uskonto vuodesta 1501 (Hämeen-Anttila 2012, 189; Bradley 2008, 3; Glassé 2008, 248). Monet muslimit pitävät harhaoppina myös islamin mystistä suuntausta, suufilaisuutta, joka on ollut Iranissa erityisesti maan kuuluisimpien runoilijoiden suosiossa. Suufilaisuus korostaa henkilökohtaista, välitöntä kokemusta Jumalasta, ja yhtenä tapana pyrkiä kohti Jumalaa nähdään jatkuva sisäinen rukous. Islamin muodoista suufilaisuuden on väitetty olevan lähimpänä kristinuskoa. (Bradley 2008, 3; 12; 16; 21; Hämeen-Anttila 2014, 13; 29; 273; Rekola 2015, 114.)

Viimeisimmän sadan vuoden aikana suhtautuminen uskuntoon ja iranilaisuuteen on vaihdellut Iranissa paljon. Vuonna 1925 Reza Pahlavi nousi Iranin shaahiksi ja tuki nationalistista ideologiaa glorifioiden Iranin islamia edeltynyttä aikaa. Tilanne muuttui radikaalisti vuonna 1979, kun Ajatollah Khomeini nousi valtaan islamilaisen vallankumouksen myötä. Khomeinin mukaan ylin valta valtiossa kuului uskonoppineelle juristi-teologille (faqih), jonka uskonnolliset lausumat (fatwa) ovat kaikkia shiialaisia velvoittavia. Vallankumouksen vaikutukset näkyvät yhä teokraattisessa Iranissa. (Bradley 2008, 3; 7; Hämeen-Anttila 2012, 192; 195–196; Palva & Perho 2005, 276.) Monet ovat silti maallistuneita ja

käsitys Iranin ”kulta-ajasta” jakaa iranilaisia: osalle islam on arabeilta tullut vieras uskonto, osalle shiialaisuus islamin persialainen muoto. Iranilaisilla ei siis ole vain yhtä identiteettiä, ja persialaisten shiialaisten lisäksi maassa on etnisiä ja uskonnollisia vähemmistöjä, kuten kristityt, juutalaiset ja zarathustralaiset. Ne tunnustetaan lainsäädännössä, mutta uskonnonvapaus toteutuu vaihtelevasti. (Amnesty International 2018; Glassé 2008, 248; Hämeen-Anttila 2012, 196; Maahanmuuttovirasto 2015, 2; Rekola 2015, 102–107.)

2.2 Iranilainen kristitty – mahdottomuus?

Iranin hallinto hyväksyy etnisten vähemmistöjen, kuten armenialaisten ja assyrialaisten vanhat kristilliset kirkot. Nämä puolestaan pyrkivät pysymään hyvissä väleissä hallinnon kanssa eivätkä hyväksy kirkkoihin muslimitaustaisia käännyttäjiä. Protestantit hyväksyvät käännyttäiset ja tekevät lähetystyötä siitä huolimatta, että persiankieliset jumalanpalvelukset ja Raamatut on kielletty. Erityisesti helluntailaisuus on kerännyt kannattajia Iranissa, mutta monet kokoontuvat salaa, koska valtio on sulkenut protestanttisia kirkkoja ja pidättänyt niiden jäseniä. Iranin valtio ei siis tunnista eikä suojele iranilaista, joka kääntyy muslimitaustasta kristityksi. (Maahanmuuttovirasto 2015, 2–6; 11.)

Islamista kristinuskoon kääntymisen dynamiikkaa on mahdoton ymmärtää huomioimatta islamin suhdetta apostasiaan (Miller 2007, 54). Islamista luopuminen on nähty paitsi Jumalan ja uskonyhteisön hylkäämisenä, myös maanpetoksena tai siihen rinnastettavana tekona (Miller 2014, 219; Wahlstedt 2012, 49–50). Shiialaiset oppineet ovat linjanneet kuolemantuomion seuraukseksi islamista luopumisesta ja Ajatollah Khomeinin fatwan mukaan islamista luopuneita miehiä tulisi rangaista kuolemalla ja naisia elinkautisella vankeudella. Syntyperäisillä muslimeilla ei ole mahdollisuutta katua luopumustaan. Uskonoppineet ovat kuitenkin erimielisiä luopumisen toteamisen kriteereistä. (Maahanmuuttovirasto 2015, 6; Wahlstedt 2012, 37.)

Islamilaisen laintulkinnan teologiset teoretisoinnit eivät suoraan kerro apostaatien sosiaalisesta todellisuudesta (Cottee 2015, 4). Kuolemantuomiot apostasiasta ja kristityksi kääntymisestä ovat Iranissa hyvin harvinaisia. Uskonnonvapautta kuitenkin loukataan: kotikirkkoihin hyökätään, kristityksi kääntyneitä pahoinpidellään vankilassa ja muslimitaustaisille kristityille määrätään jopa 10–15 vuoden vankeusrangaistuksia. Vuodesta 2010 kristityille ex-muslimeille on määrätty tuomioita jumalanpilkan sijaan valtion turvallisuuden vaarantamisen perusteella. (Amnesty International 2018; Maahanmuuttovirasto

2015, 8–9.) Mikäli henkilö salaa kääntymyksensä, eikä esimerkiksi pyri evankelioimaan muita, valtion taholta tulevilta seurauksilta todennäköisesti välttyy (Miller 2014, 58–59).

Länsimaissa uskonnonvapaus tekee islamista luopumisen helpommaksi, mutta aiheuttaa silti apostateille usein suuria jännitteitä perheen ja muun sosiaalisen yhteisön kanssa (Warraq 2003, 90). Kristityksi kääntyneen sukulaiset voivat vaatia, että kääntynyt menettäisi sharian mukaisesti oikeuden lastensa huoltajuuteen, kääntynyttä voidaan uhata kuolemalla fatwan perusteella tai uhata, että kääntyneen perheenjäsenille koituu ongelmia (Maahanmuuttovirasto 2015). Ihmisoikeudeksi ymmärretty oikeus vaihtaa uskontoa törmää islamin uskontulkintaan (Turunen 2017, 43). Islamista luopuminen on potentiaalinen stigma ja monet salaavat kääntymyksensä (Cottee 2015, 9, 16). Suomessakin sekä islamista luopumisen, että kristityksi kääntymisen salaaminen on yleistä (Turunen 2017; Wahlstedt 2012). Turvallisuussyistä kastettujen tietoja ei aina rekisteröidä, vaan ainoastaan kastetulle annetaan kastetodistus. Suomessa haastatelluista, eri kansallisuuksia ja kirkkokuntia edustavista 31 kristitystä ex-muslimista 87 % oli joutunut vaikeuksiin konversion takia. Eniten koettiin haukkumista (81 %), eristämistä (61 %), häirintää (48 %) ja itseä (55 %) tai läheisiin (23 %) kohdistunutta uhkailua. 61 %:lla läheiset olivat hylänneet kääntyneen. Iranilaisilla (6 henkilöä) haukkuminen (83 %) ja läheisten hylkäämäksi joutuminen (83 %) olivat yleisimpiä seurauksia. (Turunen 2017, 11; 117; 144.)

2.3 Kääntymisen islamista kristinuskoon ilmiönä

Bradley (2008, 21), Lemanin et al. (2010, 27) ja Millerin (2014, 36) mukaan suurin osa 1960-luvun ja 2010-luvun välillä kristinuskoon kääntyneistä muslimeista on taustaltaan shiialaisia iranilaisia. Varsinkin Iranin islamilaisen vallankumouksen (v. 1979) jälkeen apostasia islamista ja konversio kristinuskoon ovat lisääntyneet. Iranissa otaksutaan varovaisenkin arvion mukaan olevan 200 000 käännynnäistä, kun naapurimaissa Irakissa ja Turkissa kääntyneitä on vain tuhat tai muutama tuhatta. Tyytymättömyys poliittiseen islamiin on tehnyt iranilaisista vastaanottavaisia muille uskonnollisille vaihtoehdoille. (Bradley 2008, 21; 88–89; Maahanmuuttovirasto 2015, 2.) Kristinusko voi tarjota rauhaa ja turvallisuutta, sekä olla vapauttava tukahduttavassa poliittisessä ilmapiirissä (Yang & Abel 2014, 148). Raamatunkäännösten saatavuuden paraneminen, sekä satelliittikanavien ja internetin yleistymisen ovat vaikuttaneet kristittyjen ex-muslimien määrän kasvuun niin Iranissa kuin yleisestikin. Myös maahanmuutto ja omakohtaiset kokemukset lännestä ovat voineet muuttaa negatiivista mielikuvaa kristityistä. (Miller 2014, 104; 108–110.)

Suurin osa muslimitaustasta kääntyneistä ja erityisesti shiitaustaisista iranilaisista on omaksunut jonkin kristinuskon evankelikaalisen ja/tai karismaattisen muodon (Miller 2014, 48; 2015, 69; Leman et al 2010, 27). Evankelikaalisuus käsitteenä kattaa sisäänsä useita kristillisyyden muotoja, ja myös helluntailaisia voi pitää evankelikaalisina protestanteina. Evankelikaalisia kristittyjä yhdistävät: 1) Raamatun auktoriteetti, 2) pelastuksen ainutlaatuisuus Kristuksen ristinkuoleman kautta, 3) henkilökohtaisen kääntymyksen tarpeellisuus, 4) evankeliumin levittäminen ja 5) ekumeenisuus normatiivisen kirkkokäsityksen sijaan. (McGrath 2000, 164–165; Miller 2014, 238.) Piirteiden on havaittu olevan tyypillisiä monille muslimitaustaisille kristityille (Miller 2014, 239). Bradley (2008, 9–10) on tosin esittänyt, että shiialaisuudella olisi paljon yhteistä roomalaiskatolisuuden kanssa.⁵ Muslimitaustaisten kristittyjen suuri osuus evankelikaalisissa suunnissa selittyy kuitenkin sillä, että niissä painotetaan evankeliumia, mikä tekee evankelikaalisuudesta muslimille saatavilla olevan kristillisyyden muodon.

Vaikuttaa siltä, että suuri osa Suomessa kristityksi kääntyneistä noin tuhannesta muslimista on etniskansalliselta taustaltaan iranilaisia ja kääntynyt helluntailaisuuteen (Ristin Voitto 2016). Ilmiö sopii hyvin yhteen muista maista raportoitujen tietojen kanssa. Pelkästään Euroopassa iranilaisia on kääntynyt kristinuskoon esimerkiksi Saksassa (Helsingin Sanomat 2015; Kotimaa24 2015), Tanskassa (Miller & Johnstone 2015, 15) ja Belgiassa (Leman et al. 2010, 27) vähintään useita tuhansia ja määrä on kasvussa.

2.4 Helluntailaisuus kääntymisen kohteena

Helluntaiherätys (klassiset helluntailaiset, 65 milj.) syntyi USA:ssa 1900-luvun alussa ja on osa helluntailais-karismaattista liikehdintää, joka on kasvanut toiseksi suurimmaksi kristinuskon muodoksi (Kärkkäinen 2005, 302–303; Ruohomäki 2009, 17–18). Suomessa helluntaiherätyksellä on noin 50 000 kastettua jäsentä, mutta liikkeen vaikutuspiiriin kuuluu suurempi joukko (Mantsinen 2018, 109). Luterilaisuus on vaikuttanut paljon Suomen helluntailaisuuteen. Monet helluntailaiset ovat alkujaan lähtöisin luterilaisen kirkon piiristä, uskonnollisen kielen puhuvat omaksuttiin luterilaisilta ja Suomen

⁵ Bradley perustelee tätä kahdella analogialla. Neitsyt Marian ja Fatiman kunnioittamisella ja keskeisellä asemalla traditioissa, sekä käsityksellä uskonnollisen auktoriteetin periytyvyydestä tietyn henkilön kautta: shiialaisuudessa Alin (imaamioppi) ja katolisuudessa Pietarin (paavius) kautta. (Bradley 2008, 10.)

helluntailaisuus on hyvin Kristus-keskeistä. (Mantsinen 2009, 62; 2014, 17–18; 108.) Klassisen näkemyksen mukaan suomalainen helluntailaisuus sai vanhurskauttamisopin luterilaisilta, kastenäkemyksen baptisteilta, ja opin Pyhästä Hengestä ja pyhityksestä metodisteilta (Mantsinen 2014, 20). Helluntalaisten pyrkimyksestä ”autenttiseen” kristinuskoon, alkukirkon aikaan, kertovat armolahjojen (erityisesti kielilläpuhumisen) korostus ja kogregationaalinen tai presbyterinen seurakuntajärjestys. Pyrkimys autenttisuuteen esiintyy myös tutkimuksen informanteilla ja näkyy molemmissa identiteettikategorioissa: uskonnollisessa ja etnisessä.

Helluntailaisuudessa hengellisyydelle on tyypillistä: 1) uskonnollisen kokemuksen korostaminen, 2) spontaanuus jumalanpalveluksissa (yhteisrukoukset, emotionaalisuus, käsien kohottaminen ylistykseen), 3) ”Jumalan kohtaaminen” spiritualiteetin tavoitteena, usein ylistysmusiikin avulla, 4) Jeesuksen paluun odotus ja toisaalta käytännöllinen suhtautuminen tämänpuoleisuuteen: apua voidaan rukoilla kaikkiin asioihin, 5) Raamatun auktoriteetin korostaminen ja 6) henkilökohtaiset todistuspuheenvuorot uskoontulosta ja Jumalan toiminnasta omassa elämässä (Kärkkäinen 2005, 314–315). Jumalanpalveluksia kutsutaan helluntailaisuudessa kokouksiksi. Ehtoollista vietetään yleensä kerran kuukaudessa muistoateriana.

Henkilökohtaisen uskonratkaisun korostaminen näkyy helluntailaisuudessa monin tavoin. Kokousten lopussa ihmisiä kehoitetaan ”tulemaan uskoon”, käytössä on uskovien kaste ja seurakunta nähdään uskovien yhteisönä. (Kärkkäinen 2005, 315–317; Mantsinen 2014, 20; 55; 110; 117.) Uskolla tulisi olla merkitystä myös yksilön moraalisiin valintoihin. Päihteetön elämäntapa on ihanne ja esimerkiksi avoliittoa pidetään häpeällisenä. Konservatiivinen moraalinormisto nojaa raamatuntulkintoihin. Naisilla on monia merkittäviä rooleja seurakunnissa, mutta seurakunnan johtoon naisia ei ole yleensä otettu. (Kärkkäinen 2005, 312; Mantsinen 2014, 124–125; 140; 147.) Islamiin helluntailaisuudessa on tavattu suhtautua hyvin kielteisesti. Yleisen käsityksen mukaan muslimit ovat uhreja, jotka tarvitsevat pelastusta. (Miller 2010; Ristin Voitto 2015, 10–11.)

3 Teoreettinen viitekehys ja keskeiset käsitteet

3.1 Identiteettitutkimus

3.1.1 Identiteetin käsite ja käyttö tässä tutkimuksessa

Identiteetin käsite on moneen taipuva, mutta haastava määritellä. Sananomukaisesti identiteetti tarkoittaa samuutta tai jatkuvuutta (latinan 'idem') (Fornäs 1998, 277). Pitkään oli vallalla ajatus identiteetistä lopullisena, suljettuna ja pysyvänä minän ”ytimenä” (vahva käsitys identiteetistä) (Hall 1999, 21, 223; Kupiainen, Sevänen & Stotesbury 2004, 5). Nykyisin identiteettiä ei pidetä luonteeltaan essentialistisena (”keitä me olemme”), vaan jatkuvana prosessissa olemisena ja minän uudelleenkonstruointina (”keitä meistä voi tulla”). Tässä prosessissa (heikko käsitys identiteetistä) yksilön tietoisuus itsestään, toiveet ja päämäärät (”mahdolliset minät” eli se, mitä henkilö voisi olla), sekä sosiaaliset kokemukset muokkaavat yksilön identiteettiä. (Gallagher 2011; Hall 1999, 250; Markus & Nurius 1986.) Osa tutkijoista on kuitenkin kritisoinut, että tällöin identiteetikäsitteen perusmerkitys – samuus ja jatkuvuus – menetetään. Identiteetin käsitteen sijaan tutkimuksessa on suositeltu käytettäväksi ’identifioitumista’, ’itseymmärrystä’ tai ’sosiaalista paikantumista’. (Brubaker & Cooper 2000, 2; 14–21.)

Useat tutkijat (Brubaker 2013, 65; Sevänen 2004, 12–13) ovat toisaalta huomauttaneet, että vaikka uudet käsitteet voisivat tehdä analyysistä aiempaa täsmällisempää, identiteetin käsitteellä on niin vakiintunut asema humanistissa tieteissä, että on ekonomisempaa ja käytännöllisempää käyttää käsitettä identiteetti. Siksi olen päätenyt käyttämään sitä myös tässä tutkimuksessa. Käytän käsitteitä identifioituminen ja identifikaatio lähinnä identiteetin synonyymeina, mutta myös kontekstin salliessa viittaamassa erityisesti identiteettiprosessiin, jolloin käsitteet identiteetti ja minäkuva viittavat prosessin (väliaikaiseen) ”lopputuotteeseen”.

Koska identifioitumisen merkitsijöinä käytettyjen käsitteiden uudelleenmäärittely on mahdollista loputtomasti, ne on väliaikaisesti ”jähmetettävä” eli stabilisoitava, jotta niillä oli merkitystä ja puhe identiteetistä tulisi mahdolliseksi – kuten mitä tarkoittaa olla kristitty tai iranilainen. (Barker & Galasinski 2001, 42–43.) Hallin (1999, 227) sanoin: *”identiteetit ovat itse antamiamme nimiä niille eri tavoille, joilla menneisyyden kertomukset asemoivat meitä, ja joihin me itse asemoimme itsemme.”* Siksi identiteetti

käsitteenä viittaa tässä tutkimuksessa siihen minään, jonka tutkittavat haastattelun ja havainnoinnin aikana itsestään esittävät. Kuitenkin myös tutkija väistämättä tulkitsee sitä, identifioiden tutkittavia erilaisiin kategorioihin. On lisäksi selvää, että informanttien kertomuksissa voisi nousta esiin eri asioita, mikäli haastattelut toistettaisiin nyt uudelleen.

Tutkittavien identiteettiprosessi on kiehtova sekä kontekstiltaan että sisällöltään. Uskonnollinen kääntymys (konversio) ja identiteetti liittyvät kiinteästi toisiinsa. Konversion jälkeen kääntyjän on uudelleentulkittava oma menneisyytensä uudesta uskonnollisesta identiteetistään käsin. (Miller 2014, 73.) Kuitenkaan menneitä tapahtumia, muistoja ja sosialisointivaiheita esimerkiksi Iranissa ja muslimina ei voi vain unohtaa (ks. Fornäs 1998, 282; 284; 287). On myös havaittu, että mitä suurempia muutoksia yksilön elämässä tapahtuu (maahanmuutto, konversio), ja mitä useammalla elämänalueella niitä tapahtuu (asuinpaikka, sosiaaliset suhteet, uskonto), sitä enemmän totutut identiteetit joutuvat kyseenalaisiksi. Identiteetti voi rikastua, mutta samassa prosessissa tuntuu sen autenttisuudesta joutuu uhatuksi: voiko kristitty ex-muslimi olla uskottavasti iranilainen? Voiko iranilainen maahanmuuttaja olla uskottavasti kristitty, eikä vain ”turvapaikkapyrkijä”? (vrt. Fornäs 1998, 61; Hall 1999, 23.) Identiteetin konstruktiot paitsi kuvaavat, myös oikeuttavat omaa olemassaoloaan (Hall 1999, 243).

Myös iällä on havaittu olevan merkitystä identiteetinmuodostuksessa ja konversiossa. Monet tutkimukseen haastatelluista ovat olleet maahanmuuton ja konversion aikaan suhteellisen nuoria (20–30-vuotiaita), jolloin identiteetinmuodostus on vielä käynnissä ja suuret muutokset identiteetissä ovat yleisempiä kuin myöhemmin ikävuosina. Marcia (1980, 111–114) on kuvannut identiteetinmuodostuksessa käytävän läpi erilaisia vaiheita. Identiteetti voi olla 1) epäselvä (sitoutumaton), 2) etsintävaiheessa (kokeillaan eri vaihtoehtoja), 3) lainattu (omaksuttu esimerkiksi vanhempien näkemykset) tai 4) saavutettu identiteetti (sitoutunut). Myös tutkimukseen haastatelluista monet ovat kokeilleet uskonnollisia vaihtoehtoja (etsintä) ennen kristinuskoon sitoutumista (saavutettu identiteetti).

3.1.2 Identiteetin tasot

Sosiaalipsykologiassa ja kulttuurintutkimuksessa identiteetistä voidaan erottaa erilaisia tasoja: henkilökohtainen eli yksilöllinen eli persoonallinen identiteetti (subjektiveetti, persoonallisuuspiirteet), sosiaalinen identiteetti (ryhmät, sosiaaliset suhteet ja positiot tai

”roolit”, normit) ja laajempi kollektiivinen eli kulttuurinen identiteetti. Tasot ovat vuoro-vaikutuksessa keskenään ja läpäisevät toisensa. (Fornäs 1998, 278.) Erottelu sosiaalisen ja kulttuurisen identiteetin välillä on joustava (Sevänen 2004, 9). Kulttuurinen identiteetti on aina sosiaalinen identiteetti, mutta sosiaalinen identiteetti voi tarkoittaa myös rajatumpaa joukkoa, kuten seurakuntaa. Muslimitaustaisilla kristityillä identiteetin monien tasojen välisten konfliktien ratkaiseminen näyttäisi olevan yksi suurimpia vaikeuksia uuden identiteetin konstruoinnissa (Miller 2014, 74). Vaikka kristityksi kääntyminen olisi henkilökohtaisesti tärkeää ja uusi sosiaalinen ympäristö, seurakunta, hyväksyisi kääntyneet, ex-muslimit voivat joutua kofliktiin muiden heille sosiaalisesti ja kulttuurisesti läheisten ryhmien, kuten perheen ja muiden iranilaisten maahanmuuttajien kanssa.

Aikaisemmissa tutkimuksissa muslimien kääntymisestä kristinuskoon on keskitytty konversion vaikutuksiin henkilökohtaiselle ja sosiaaliselle identiteetille (Miller 2014; Syrjänen 1984). Sosiaalinen identiteetti kertoo yksilölle, ”kuka minä olen suhteessa ryhmääni tai ryhmiini”, ja siihen liittyy kokemus jäsenyyden emotionaalisesta tärkeydestä (Miller 2014, 73; Syrjänen 1984, 57). Tutkittavien sosiaalisen kentän muodostavat tässä tutkimuksessa erityisesti (muslimi)perheenjäsenet, paikallinen etnisten iranilaisten (muslimien) yhteisö, kristilliset ryhmät ja erityisesti helluntaiseurakunta ja sen iranilaisten helluntailaisten ryhmä. Identifikaatioprosessissa ihminen samaistuu johonkin ryhmään esimerkiksi yhteisen alkuperän (iranilaisuus), itsen ja ryhmän välillä havaittujen yhtäläisyyksien (kuten arvot), tai yhteisen ihanteen (kuten turvallisuus tai rakkaus) perusteella. Identifikaatio pohjautuu fantasialle, projektioille ja idealisaatiolle. (Hall 1996, 2; 1999, 247–249.) Ryhmällä voi myös olla jotain, mitä yksilö haluaa, mutta mitä häneltä puuttuu (kuten sisäinen rauha, pelastusvarmuus tai kyky maahanmuuttoprosessin edistämiseen), ja yksilö voi pyrkiä muokkaamaan itseään ryhmäkelpoiseksi (esimerkiksi osallistumalla ryhmän toimintaan ja noudattamalla sen normeja) (Bourdieu 1985; Fornäs 1998, 122).

Sosiaalisen identiteetin teoriassa (SIT) yksilön nähdään määrittyvän erityisesti erilaisten ryhmäidentiteettien kautta. Teoria nojaa kahteen perusolettamukseen: kategorisoinnin ja positiivisen minäkuvan tarpeeseen.⁶ (Stets & Burke 2000). Kategoriointi tarkoittaa asioiden ja ihmisten, koko todellisuuden luokittelua helpommin hahmotettavaan muotoon. Positiivinen minäkuva tarkoittaa sitä, että ihminen pyrkii vahvistamaan

⁶ Myös attribuutioteoria tulee lähelle identiteetti- ja konversioteorioita: siinäkin lähtökohtana ovat itsekunnioituksen tarve (vrt. positiivinen minäkuva ja ryhmäidentiteetti), sekä tarve tehdä maailmasta käsitettävissä oleva (Geels & Wikström 2009, 119; Slika, Shaver & Kirkpatrick 1985, 1).

myönteistä käsitystä itsestään omista ja muiden silmissä. Uskonto voi esimerkiksi vahvistaa tunnetta ehdottomasta hyväksynnästä uskomusten kautta (”Jumala rakastaa minua”) ja siten positiivista käsitystä itsestä. Muslimista kristyksi kääntynyt voi siksi todeta, ettei hän välitä siitä, että muut ovat hylänneet hänet konversion takia (ehdollinen rakkaus), koska Jumala rakastaa häntä (ehdoton rakkaus). Lisäksi uskonto voi vähentää kokemusta yksinäisyydestä tarjoamalla uusia sosiaalista ryhmiä. (vrt. Splika, Shaver & Kirkpatrick 1985, 7–8; 12–13.) Sosiaalisen identiteetin muotoutuminen kuitenkin vaatii, että muut ryhmän tai kategorian henkilöt tunnistavat yksilön saman sisäryhmän jäseneksi (tässä tapauksessa vähintään yksi kristinuskoon entuudestaan sitoutunut henkilö, mikäli informantti on salannut kääntymisensä muilta). Lisäksi ryhmällä on ”meidän” (kristityt, helluntailaiset) ja ”muiden” (muslimit, shiitit) jaottelun ohella omat ”sisäiset toisensa” (iranilainen vai suomalainen helluntailainen). (Hall 1999, 83.) Identiteettiä rakennetaan väistämättä erontekojen, eron merkitsemisen ja poissulkemisen kautta, sillä positiivisten merkitysten konstruointi identiteettiin edellyttää ”toisen”, joka on vastakohtainen minän ja identiteetin myönteisinä pidetyille ominaisuuksille. Identiteetillä on aina ”ylijäämänsä”, jokin muu kuin ne itse. (Hall 1996, 5; 1999, 251.) Ylijäämä voidaan mielestäni ymmärtää myös siten, että kaikki identiteettiresurssit eivät ole, eivätkä voi olla yhtä aikaa käytössä. Kun jotain valitaan identiteetin rakennusmateriaaliksi, jotain jää aina myös pois. (Hall 1996, 2; 1999, 28; 248.)

Kulttuurisella identiteetillä voidaan viitata siihen, mitä tarkoittaa olla esimerkiksi persialainen tai iranilainen. Kyse on tietyn kulttuurin vaikutuspiirissä elävien ihmisten yhdessä jakamista ja tuottamista käsityksistä siitä, millaisia normeja ja tabuja kulttuurissa on, mitä pidetään arvostettavana, ketkä ovat kulttuurin keskeisiä henkilöitä ja mitä kulttuurin symbolit edustavat. Identiteetille eivät ole tärkeitä niinkään tosiasiat kuin menneisyyden kertominen uudelleen. Diasporassa eläville ihmisille kokemukset yhtenäisyydestä ja jatkuvuudesta ovat erityisen tärkeitä, sillä ne toimivat vastavoimana menneisyyden sirpaleisuudelle ja ikäville kokemuksille. (Hall 1999, 224–227.)

3.1.3 Identiteetin uskonnollinen ja etninen ulottuvuus

Identiteetin tasojen lisäksi identiteetillä on useita ulottuvuuksia, kuten ikä, sukupuoli, etnisuus, luokka ja uskonto (Fornäs 1998, 286–287). Uskontoa ja etnistä identiteettiä tarkastelevat tutkimukset koskevat yleensä suuria ihmisryhmiä ja etnisten ryhmien välisiä suhteita. Etnisyys näyttäytyy niissä ensisijaisena ja uskonto toissijaisena identiteetin ulot-

tuvuutena. (Jaspal & Cinnirella 2011.) Tässä tutkimuksessa huomio kiinnittyy kuitenkin uskonnolliseen identiteettiin ja vasta toissijaisesti uskonnollisen ja etnisen identiteetin suhteeseen. Tiedostan, että myös monet muut identifioitumisen muodot (kuten kansallinen tai kielellinen identiteetti) ja yksilön sosiaaliset asemat (esimerkiksi sukupuoli, ammatti ja ikä) vaikuttavat identiteetin ulottuvuuksiin (Hall 1999, 152). Niitä kaikkia ei ole mahdollista kartoittaa tässä yhteydessä. Sen sijaan pyrin huomioimaan, että uskonnon ulottuvuus läpäisee identiteetin kaikki kolme tasoa (henkilökohtainen, sosiaalinen ja kulttuurinen) (Barker & Galasinski 2001, 149; Miller 2014, 74).

Uskonnollisella identiteetillä tarkoitan henkilön identifioitumista tiettyyn uskontoon ja sen merkityksellisyyttä minäkäsitykselle. Merkitys voi olla vähäinen, tärkeä tai jotain siltä väliltä. Uskonnollinen identiteetti referoi ensisijaisesti yksilön kuulumista johonkin uskonnolliseen ryhmään, joka voi olla tarkkarajainen ja konkreettinen (Suomen evankelis-luterilainen kirkko) tai laajempi kategoria (kristinusko), ei niinkään uskonnollista aktiivisuutta (esimerkiksi kuinka usein käy kirkossa tai rukoilee). Siksi uskonnollinen identiteetti ja uskonnollisuus eivät ole synonyymejä, joskin molemmat voivat aktivoitua uudella tavalla vaikeissa elämäntilanteissa (Tajfel & Turner 2001).

Etninen identiteetti tulee hyvin lähelle kulttuurisen identiteetin käsitettä. Etnisyys on sekä ryhmän jäsenten, että ulkopuolisten konstruoima ja hyödyntämä kategoria. Se on ihmisille tyypillinen tapa määritellä ja kuvata toisia ihmisiä, sekä jäsentää maailmaa. (Zagefka 2009, 230.) Useimmissa etnisyyden määritelmässä pidetään keskeisenä nimittäjänä yhteistä alkuperää, oli se myytti tai todellinen, sukulaisuuteen tai maantieteelliseen alueeseen perustuva (Eriksen 2002, 13; Smith 1991). Etnisyyden rakennusosia ovat muun muassa yhteinen kieli, kulttuuri ja uskonto, ja etnisyyttä voidaan kuvata jaettuina arvoina, uskomuksina, kulttuurisina symboleina ja käytäntöinä. Etnisyys on siis näkökulma maailmaan ja se, mitä tarkoittaa olla esimerkiksi iranilainen, vaihtelee ajan ja paikan mukaan. (Barker & Galasinski 2001, 122–123; Brubaker 2013, 127; Martin 2013). Tutkimuksessani tarkoitan etnisellä identiteetillä siksi niitä eri tapoja, joilla informantit identifioivat itsensä iranilaisiksi ja ”ovat iranilaisia” eli ylläpitävät, uusintavat ja uudelleentulkitsevat identiteettiään. Etnisyyden sijaan olisi voinut olla mahdollista käyttää sen lähikäsitettä, kansallista identiteettiä⁷, sillä tutkittavassa ryhmässä (ja

⁷ Etninen ja kansallinen identiteetti ovat välillä vaikeasti erotettavissa toisistaan. Lisäksi on esitetty, että tarkkarajainen kolmijako rotuun, etnisyyteen ja kansalaisuuteen ei välttämättä ole kovin hedelmällistä tutkimukselle. (Barker & Galasinski 2001; Brubaker 2013, 128–129.)

ryhmään kuulumattomien, eri puolella Suomea asuvien, Iranista kotoisin olevin keskuudessa) on etnistä heterogeenisyyttä: iranilaisia (persialaisia), kurdeja, afgaaneja ja muita, jotka ovat kotoisin Iranin valtion alueelta ja Iranin kansalaisia. Päädyin kuitenkin käyttämään käsitettä 'etninen' viittaamassa informanteille tärkeään ajatukseen yhteisestä alkuperästä ja kuvatakseni sitä eroa, joka kantaväestön ja maahanmuuttajan väliin jää erontekona, identifioitumisen välineenä ja haastateltujen kokemuksena. Kansallinen identiteetti olisi moninaistanut aineiston tulkintaa liikaa, ja osa informanteista identifioi itsensä haastatteluissa kansallisesti suomalaisiksi.

Uskonnon ja etnisyyden välisissä suhteissa on perinteisesti ajateltu olevan kyse: 1) etnisestä fuusiosta (ethnic fusion), 2) etnisestä uskonnosta (ethnic religion) tai 3) uskonnollisesta etnisyydestä (religious ethnicity). Etnisessä fuusiossa uskonto näyttäytyy koko etnisyyden perustana ja on erottamaton osa sitä, kuten juutalaisuudessa. Etninen uskonto tarkoittaa, että uskonto on yksi etnisyyden keskeisistä tekijöistä ja etnisyyden voi tukea uskonnollista identiteettiä. Ortodoksisen kirkon ja kreikkalaisuuden tai venäläisyyden välistä kytköstä on käytetty esimerkkinä etnisestä uskonnosta. Uskonnollisessa etnisyydessä uskonto puolestaan auttaa ylläpitämään etnistä identiteettiä. Irlantilaiset, italialaiset ja puolalaiset katolilaiset ovat esimerkki tästä ryhmästä. On myös havaittu, että seurakunnissa, joissa etniset ryhmät ovat näkyvästi esillä, etnisen identiteetin odotetaan perustuvan uskontoon. Monietnisissä seurakunnissa uskonnollinen identiteetti on etnistä keskeisempi, sillä identifioituminen uskontoon luo etnisesti heterogeenisessä ryhmässä yhteenkuuluvuuden tunnetta, joka näennäisesti peittää alleen etnisen erilaisuuden ryhmässä (ethnic transcendence). (Greeley 1971; Hammond & Warner 1993; Marti 2009, 55; 60–61.)

Vaikka kolmijako kuvaa hyvin vakiintuneita uskonnon ja etnisyyden välisiä suhteita, sitä on kritisoitu siitä, ettei se riitä huomioimaan ja selittämään kaikkia muutoksia konversio-tilanteissa, joissa omaksutaan etnisille ryhmille epätraditionaalisia uskonnollisuuden muotoja (Yang 1999, 30). Tiedetään kuitenkin, että maastamuutto konstruoi etnisiä identiteettejä vailla alueita, eli kodittomia identiteettejä. Silloin identiteettiprosessille on tunnusomaista sekä juurien etsintä ("Mitä on alkuperäinen iranilaisuus?"), että uusiin ja keskenään risteäviin positioihin johtavien reittien tutkiminen (Jehovan todistajat, kristityt). Tällöin uusi identiteetti on sekoitus monista elementeistä ja ylittää totuttuja identiteetin rajoja (iranilainen helluntailainen). (Fornäs 1998, 82; Hall 1992, 28.) Identiteettien konstruointi liittyy sekä traditioiden keksimiseen, että itse traditioihin, sillä traditiot eivät ole

välttämättömiä jatkumojia menneestä, vaan haluttua ja tuotettua jatkuvuutta (Hall 1999, 250–251; Williams 1981, 187).⁸ Uskonnon ja etnisyyden merkitysten määrittely ei kuitenkaan ole pelkästään kristityksi kääntyneen yksilön tai iranilaisten helluntailaisten ryhmän asia, vaan konversio vaikuttaa myös siihen, miten muut kääntyneen näkevät.⁹

Maahanmuuttajat, jotka kääntyvät uuteen uskontoon, joutuvat näkemään vaivaa pyrkiesään todistamaan sekä uskonnollisen että etnisen identiteettinsä autenttisuutta (Yang 1999, 154). 'Autenttisuus' määritellään aidoksi tai luotettavaksi. Sillä viitataan myös alkuperäisyyteen tai puhtauteen. Autenttisuus voi olla sosiaalista autenttisuutta (aitouden kokemus liittyy ryhmään ja sen normeihin), subjektiivista autenttisuutta (henkilökohtaisesti aidoksi koettu) tai kulttuurista autenttisuutta. Viimeksi mainitussa on vaarana autoritaarinen painolasti ja taantumuksellinen kuuliaisuus, mutta parhaassa tapauksessa se tuo näkyviin historiallisia viittauksia, jotka puolustavat yksilöä unohdusta vastaan ja horjuttavat valtasuhteita. (Fornäs 1998, 331–335.) Väite identiteetin tai ideologian autenttisuudesta täytyy kuitenkin oikeuttaa. Autenttisuus voidaan legitimoida sosiaalisella reflektiivisyydellä, jolloin aitous määritellään yhteisöjen tai kategorioiden kautta, kuten luokka tai etnisuus. Se voidaan määritellä myös subjektiivisella reflektiivisyydellä, eli autenttisuutta tarkastellaan merkittävien elämäntapahtumien valossa. Myös kulttuurisella reflektiivisyydellä voidaan oikeuttaa oma identiteetti. Silloin asiaa tai ilmiötä tarkastellaan intertekstuaalisessa suhteessa muihin kulttuuriin ilmiöihin. (Fornäs 1998, 336.)

3.2 Konversiotutkimus

3.2.1 Konversion käsite ja ilmiön monimuotoisuus

Konversio (engl. 'conversion') tarkoittaa uskonnollista kääntymystä. Vuorovaikutus pyhän kanssa on sekä konversion lähde, että tavoite (Rambo 1993, 10). Konversio on uuden identiteetin synty, sillä se on muutos, josta seuraa identifioituminen uuteen kategoriaan ja/tai ryhmään ja sen pitäminen tärkeänä (Miller 2014, 236; Yang & Abel 2014, 146). Konversiotutkija Lewis R. Rambon (1993, 7; 13–14) mukaan kääntymys voi olla äkilli-

⁸ Esimerkiksi USA:ssa kristityksi kääntyneitä kiinalaisia maahanmuuttajia vetävät kiinalaisten kirkkoihin pyrkimys saada selville ja vahvistaa, mitä tarkoittaa olla kiinalainen, sekä mahdollisuus tavata muita kiinalaisia ja osallistua perinteisiin kulttuuriisiin tapoihin ja juhliin. (Yang & Abel 1998, 148.)

⁹ Esimerkiksi Pakistanissa 'kristitty' ja 'alakastinen' merkitsivät usein samaa ja "länsimaalaisten uskonto" yhdistettiin kolonialaisiin (Syrjänen 1984, 45; 108).

nen tai pitkä prosessi, totaalinen tai osittainen, aktiivinen tai passiivinen, sisäinen tai ulkoinen tapahtuma. Konversio voi olla: 1) pois kääntymistä (apostasia), 2) uskon muuttamista aiempaa intensiivisemmäksi (intensification), 3) liittymistä uskonnollisen liikkeen tai ryhmän sisäpiiriin tilasta, jossa sitoutuminen on ollut minimaalista (affiliation), 4) institutionaalinen siirtymä tradition sisällä, kuten kirkkokuntien välillä (institutional) tai 5) traditiosiiirtymä kahden uskonnon välillä, kuten islamista kristinuskoon (traditional).

Tutkimuksen informantit lukeutuvat edellä mainituista konversioryhmistä ainakin ensimmäiseen (apostasia) ja viimeiseen ryhmään (traditiosiiirtymä): he ovat luopuneet islamista ja omaksuneet kokonaan uuden uskonnon, kristinuskon. Toisaalta monen informantin kohdalla siirtymää ei kuvattu haastatteluissa niin radikaaliksi kuin Rambon teoria antaisi ymmärtää. Monet haastateltavat korostivat olleensa muslimeja vain nimellisesti ja olleensa maailmankatsomukseltaan pikemminkin teistejä tai deistejä kuin muslimeja ennen kääntymistään kristinuskoon. Apostasia on tästä huolimatta merkityksellinen osa sitä kontekstia, jossa informantit konstruoivat uutta uskonnollista identiteettiään ja pohtivat sen sosiaalisia seurauksia. Yhteisölliseltä kannalta apostasia ja konversio ovat emotionaalisia ja arvolatautuneita aiheita (erityisesti islamista pois kääntyessä). Uskon vaihtaminen ei poista sitä seikkaa, että henkilö on luopunut aiemmasta uskonnollisesta ryhmästään ja apostaatit toimivat jo olemassaollaan kritiikkinä aiempaa ryhmää kohtaan. Myös kääntymisen aitoutta punnitaan (erityisesti kristyiksi kääntyneillä maahanmuuttajilla). (Cottee 2015, 9; 16; Syrjänen 1984, 36–37; 81.) Psykkiseltä kannalta kääntyjä kokee konversion aikana todennäköisesti kognitiivista dissonanssia, eli psyykkistä ja emotionaalista kuorimitusta. Silloin yksilön tiedot, mielipiteet, arvot ja käytös eivät ole tasapainossa toisiinsa nähden, mikä voi aiheutua esimerkiksi uskontoon liittyvistä epäilyksistä. (Festinger 1957)

Tutkimuksessa käytän islamista pois kääntymisestä englanninkielistä lainaa 'apostasia' ja islamista luopuneista henkilöistä käsitteitä 'apostaatit' ja 'ex-muslimit', joita on käytetty viimeaikaisissa suomenkielisissä aihetta käsittelevissä teksteissä (Maahanmuuttovirasto 2015; Turunen 2017). Konversion ymmärrän aktiiviparadigman mukaisesti usein pitkänä prosessina, johon vaikuttavat monet tekijät, ja johon kääntyjä itse ja hänen ympäristönsä aktiivisesti osallistuvat (Richardson 1985, 164). Ihmisen subjektiivinen todellisuus ja tapahtumien tulkinta voivat muuttua radikaalisti konversion seurauksena. Yhteisön tuki uuden uskonnollisen identiteetin ylläpitämisessä on silti tärkeää. (Syrjänen 1984, 36–37.)

3.2.2 Lewis R. Rambon konversion vaiheteoria ja konversio muslimista kristityksi

Konversion selittämiseksi on laadittu lukuisia teorioita: *työntöteorioissa* keskitytään tekijöihin, jotka tekevät konversion potentiaalisille kääntyjille mahdolliseksi, *vetoteorioissa* siihen, mitkä asiat tekevät konversion jälkeisestä tilasta houkuttelevan¹⁰ ja *jaksoteorioissa* ollaan kiinnostuneempia konversiosta prosessina kuin sen syistä. *Toimintateoriat* korostavat konversion laajempaa, kontekstuaalista merkitystä, jolloin ollaan kiinnostuneita myös siitä, mitä konversio tekee yksilölle tai yhteisölle pidemmän ajan kuluessa. (Robertson 1978.) Monia konversioteorioita on kuitenkin kritisoitu siitä, että ne keskittyvät vain yhteen osa-alueeseen ilmiöstä (Syrjänen 1984, 63–64). Siksi valitsin teoreettiseksi taustaksi Lewis R. Rambon (1993) konversion *vaiheteorian*. Rambo (1993) pyrkii lähestymään konversiota holistisesti ja tavoittamaan ilmiön eri puolet: kulttuurisen, sosiaalisen, henkilökohtaisen ja uskonnollisen. Toisin sanoen konversio ymmärretään sekä ajallisena, että elämän eri osa-alueilla tapahtuvana prosessina. Nämä ulottuvuudet vaikuttavat toisiinsa, eikä konversio varsinaisesti pääty esimerkiksi kasteeseen, vaan jatkuu vielä sen jälkeenkin, kun uutta uskontoa omaksutaan yhä enemmän.

Rambon (1993) teoria pohjaa pitkälti Loflandin ja Starkin (1965) huomioihin konversiosta monimutkaisena, useista elementeistä koostuvana dynaamisena prosessina, joka voi viedä pitkänkin ajan. Konversion vaiheittaisen etenemisen lisäksi Rambo omaksui teori-aansa Loflandin ja Starkin näkemyksen siitä, että konversion eteneminen edellyttää kahta asiaa: konversiota edeltävät jonkinlainen kriisi tai ongelmatilanne ja uskonnollinen etsintä. Tällaisessakaan tapauksessa konversio ei ole automaattista, vaan tilanteellisista tekijöistä paljolti riippuu, kääntyykö henkilö lopulta vai ei. Myötävaikuttavia tekijöitä konversiolle ovat kokemus elämän käännekohtassa olemisesta, vuorovaikutus uskonnon edustajien kanssa, muiden sosiaalisten siteiden heikkeneminen ja kasvava kiintymys tai riippuvuus henkilöistä, jotka kuuluvat potentiaaliseen uuteen uskontoon. (Yang & Abel 2014 142.) Rambon (1993) mukaan konversioprosessiin kuuluu kaikkiaan seitsemän vaihetta (stages): 1) konteksti, jossa konversio tapahtuu, 2) kriisi, joka aikaansaa konversion, 3) kysymys, johon kääntyjä kaipaa vastausta, 4) kohtaaminen uuden uskonnon edustajien kanssa, 5) vuorovaikutus uuden uskonnon edustajien kanssa, 6) liittyminen tai sitoutuminen uskonnolliseen yhteisöön ja 7) kääntymisen seuraukset.

¹⁰ Islamista kristinuskoon kääntyneiden kohdalla esimerkiksi maahanmuuttoprosessin edistyminen, ”länteen pääseminen”, konversion seurauksena – riippumatta kääntyneen alkuperäisistä motiiveista konversiolle – voitaisiin nähdä potentiaalisena vetotekijänä (vrt. Akcapar 2006; 2009; Leman 2007).

Konversio ei välttämättä kulje lineaarisesti, vaan yksilö voi kulkea vaiheiden välillä edestakaisin.

Rambolta ei löydy teosta, joka käsittelee nimenomaan muslimien kääntymistä kristityksi. (Miller 2014, 43). Aiemman konversiotutkimuksen perusteella yritän kuitenkin kuvata, mitä prosessin etenemisestä on oletettavissa iranilaisten helluntailaisten kohdalla. Konteksti (vaihe 1) on konversioprosessin ensimmäinen taso tai askel kääntymisprosessissa, mutta se on merkityksellisenä läsnä myös kaikissa muissa prosessin myöhemmissä vaiheissa. Tässä tapauksessa apostasia ja maahanmuutto ovat osa traditiosiiirtymän kontekstia. Kriisi (vaihe 2) ei välttämättä ole luonteeltaan eksistentiaalinen, vaan syyt sen takana voivat olla esimerkiksi sosiaalisia tai taloudellisia. (Rambo 1993, 16–17.) Miller (2014, 42) on havainnut, että muslimitaustaisilla kristityillä kriisi (vaihe 2) tapahtuu melko usein vasta kristittyjen kohtaamisen (vaihe 4) jälkeen.

Leman (2007, 120) on pitänyt kysymystä, johon kääntyjä kaipaa vastausta (vaihe 3) ja kohtaamista uuden uskonnon edustajien kanssa (vaihe 4) muihin tasoihin verrattuna vähemmän tärkeinä ex-muslimien konversioprosessissa. Asiasta ei ole yksimielisyyttä. Millerin (2014, 42; 72) mukaan kääntyjää vaivaava kysymys (vaihe 3) kumpuaa usein juuri kriisistä ja vaiheen päämäärä on ratkaista kriisi. Lisäksi pettymys islamiin voi aiheuttaa kysymyksiä, jolloin vastausten etsintä voi johtaa kääntyjän kristinuskoon. Syrjänen (1984, 90) kutsuu tällaista konversion vaihetta ”vieraantumiseksi ja viehättymiseksi”. Myös traditiosiiirtymä islamista kristinuskoon näyttäisi ilmenevän usein juuri maahanmuuton yhteydessä (Akcapar 2006; 2009; Leman et al. 2010; Turunen 2017). Maahanmuuttoa enemmistöltään kristittyyn maahan voidaan pitää jo itsessään kohtaamisena uskonnon edustajien kanssa (vaihe 4) (vrt. Miller 2014, 114).

Vuorovaikutuksessa uskonnon edustajien kanssa (vaihe 5) kääntyjä oppii enemmän uskontoon liittyvistä opetuksista ja elämäntavasta. Kristinuskosta kiinnostuneiden muslimien kohdalla vaihe voi johtaa voimakkaisiin reaktioihin muiden muslimien taholta. Toisaalta on raportoitu, että osa maahanmuuttajamuslimeista voi hakeutua seurakuntaan ja kastettavaksi arvellessaan sen parantavan heidän asemaansa oleskeluluvan saamisessa. Useimmissa ex-muslimien tapauksissa konversion viimeiset vaiheet, sitoutuminen (vaihe 6) ja kääntymisen seuraukset (vaihe 7), liittyvät uuden uskon suulliseen tunnustamiseen, kasteeseen, seurakunnan löytämiseen, aiemman uskonyhteisön kielteiseen

suhtautumiseen kääntyjää kohtaan, identiteetin uudelleenkonstruointiin ja epävarmuuteen suhteessa islaminuskoiisiin perheenjäseniin. (Miller 2014, 42–43; 47.)

3.2.3 Konversiokertomus ja -motiivit

Uskonnollinen kääntymys ja sen myötä konstruoitu uusi identiteetti sanallistetaan konversio- eli kääntymyskertomuksessa. Se on kääntyneen väline jäsentää elämäänsä ja luoda koherenssia ja jatkuvuutta kokemuksiinsa vanhasta uskosta etäännyttämisen ja uuteen liittymisen välille. Koska minän muuttaminen kertomukseksi on identiteettikerrontaa, konversiokertomukset ovat jo itsessään väline, joka vahvistaa henkilön uutta uskonnollista identiteettiä. (Dumanig, David & Delawis 2011, 319; Hall 1999, 251; Timonen 2013, 36.) Konversiokertomukset voidaan rinnastaa helluntailaisuudessa yleisiin uskoontulokertomuksiin eli todistuspuheenvuoroihin, jossa yksilö kertoo, miten Jumala on muuttanut hänen elämäänsä ja/tai miten Kristuksesta ja uskosta on tullut hänelle henkilökohtaisesti merkityksellisiä (Mantsinen 2009, 94–104). Identiteetin täytyy tulla esitetyksi tullakseen sosiaalisesti tärkeäksi ja sen vakiinnuttamiseksi myös muiden täytyy havaita ja tunnustaa se (Dumanig, David & Delawis 2011, 321). Konversiokertomus pyrkii legitimoimaan kääntymisen autenttisuutta ja kääntyjän oikeutusta konversioon: selittämään, miksi ja miten hänestä tuli kristitty.

Konversiokertomukseen sisältyvät tyypillisesti: 1) johdanto, 2) aika ennen konversiota, 3) konversion prosessi, 4) haasteet konversion jälkeen, 5) eroavaisuudet elämässä konversion seurauksena ja 6) kokoava päätöslauselma. Konversiokertomuksesta on yleensä havaittavissa kertojan kaksi erillistä identiteettiä: kuka hän oli ennen kuin hyväksyi ”Kristuksen Herranaan ja Pelastajanaan” ja kuka hän on tämän hyväksynnän, konversion, jälkeen. (Dumanig, David & Delawis 2011, 319; 323–325.) Toisin sanoen konversiokertomuksiin sisältyy subjektiivaa reflektiivisyyttä, mikä tarkoittaa, että identiteettiä ja sen autenttisuutta määritellään yksilön kehityksen ja elämänvaiheiden näkökulmasta. Subjektiivinen kokemus tulee merkitseväksi, kun se voidaan juonellistaa ja esittää kertomuksena. (Fornäs 1998, 255; 269.) Konversiokertomuksissa tuotetuissa identiteettikonstruktioissa on tavallista esittää mennyt pahana ja nykyisyys hyvänä, sillä se reflektoi usein paitsi kertojan, myös seurakunnan korostamia arvoja (Dumanig, David & Delawis 2011, 326). Koska identiteettiä sanoitetaan paljon myös negatiivisten ja ulosrajaamisten kautta, on tarpeen huomioida konversiokertomukseen sisäänrakennettu tapa esittää mennyt minä lähtökohtaisesti negatiivisessa valossa. Puutteistaan huolimatta

konversiokertomukset ovat parasta tutkijoiden saatavilla olevaa empiiristä dataa konversion syvälliseksi ymmärtämiseksi – siitä huolimatta, että ihmiset eivät koskaan ole täsmälleen sellaisia, kuin kertovat. Keskittyminen kääntyneiden konversiokertomuksiin on myös tapa välttää konversiotutkimukseen sisältyvää identiteetin käsitteen kompleksisuutta. (Yang 1999, 71; Yang & Abel 2014, 146.)

Konversiokertomuksissa tuodaan esiin myös konversiomotiiveja, eli kääntyjien erilaisia syitä uskonnolliseen yhteisöön liittymiselle. Ne voivat liittyä keskeisesti myös uuden identiteetin rakentamiseen, minkä vuoksi niitä on syytä käsitellä lyhyesti. Uskonnolliselle kääntymiselle on havaittu ainakin kuusi motiivia: 1) intellektuelli, 2) mystinen, 3) kokeileva, 4) kiintymyksellinen, 5) uudistava ja 6) pakottava (Lofland & Skonovd 1981; Syrjänen 1984, 38–41). Intellektuellissa motiivissa kääntyjä etsii aktiivisesti uskonnollista tietoa esimerkiksi kirjoista tai mediasta, joiden kautta uskomus syntyy. Mystinen motiivi viittaa kääntyjän yliluonnolliseksi luokittelemiin kokemuksiin, kuten näkyihin, ääniin, tai enneuniin. Kokeilevassa motiivissa yksilö pyrkii saamaan varmuuden uskonnosta kokeilemalla erilaisia rituaaleja ja uskomuksia avoimin, mutta kriittisin mielin. Kiintymyksellisessä motiivissa emotiot muita uskonnonharjoittajia kohtaan ovat keskiössä. Uudistavaan motiiviin liittyy uskonnon uusi merkityksellisyys, joka vaikuttaa käytökseen. Pakottavaan motiiviin kuuluu voimakas painostus, ”aivopesu”, mutta tällaiset konversiot ovat onneksi melko harvassa. (Lofland & Skonovd 1981, 373–85; Rambo 1993, 14–16.)

Ex-muslimien motiiveja evankelikaaliseen (Woodberry & Shubin 2001) ja katoliseen (Gaudeul 1999) kristinuskoon kääntymiseen on tutkittu jonkin verran. Myös iranilaisten konversiomotiiveista löytyy tutkimus (Cate & Singer, 1980). Miller (2014) on ansiokkaasti koonnut yhteen näiden tutkimusten tuloksia. Ex-muslimien usein ilmoittamia motiiveja kristinuskoon kääntymiselle on lukuisia: Jeesuksen persoona ja opetukset Uudessa testamentissa kuvattuna, Raamatun vaikuttavuus, kristinuskon kautta saadut vastaukset mieltä vaivaaviin kysymyksiin, kristinuskon tuoma pelastusvarmuus, yliluonnolliset kokemukset (erityisesti unet, joissa kohdataan Jeesus tai Maria), kokemus syntisyydestä ja anteeksiannon tarve, sosiaalinen kodittomuus eli tarve yhteisölle, sekä kristittyjen elämäntavan tai seurakuntaelämän houkuttelevuus. (Miller 2014, 66–69; 71; 212.) Eräiden tutkimusten mukaan rakkaus on kuitenkin useiten mainittu motiivi muslimien kääntymiselle kristinuskoon. Tällä tarkoitetaan sekä Jumalan rakkautta että kristittyjen osoittamaa rakkautta. Myös unien ja näkyjen on havaittu olevan melko yleisiä muslimien kristinuskoon kääntymisen taustalla. (Miller 2014, 67; 71; 97.)

4 Tutkimusaineisto ja -menetelmä

4.1 Aineisto ja sen kerääminen: haastattelut ja havainnointi

Valitsin haastattelun ja havainnoinnin aineistonkeruumenetelmiksi, koska arvelin siten saavani mahdollisimman kattavan ja laadukkaan aineiston. Menetelmät täydentävät toisiaan: haastattelun avulla saadaan selville, mitä henkilöt ajattelevat, tuntevat ja uskovat, ja havainnoinnin avulla voidaan selvittää, vastaavatko haastateltujen esittämät arvot ja aatteet heidän toimintaansa (Hirsjärvi 1997, 212–213). Koska haastattelu on kokonaisvaltainen vuorovaikutustilanne (Hirsjärvi & Hurme 2008; Ruusuvuori 2009), nonverbaalinen viestintä ja mahdollisuus sanojen ja synonyymien etsimiseen yhdessä haastateltavan kanssa edesauttavat kielimuurin ylittämistä tavalla, joka ei olisi mahdollista kyselylomaketutkimuksessa. Havainnoinnilla taas pystytään tavoittamaan tutkittavasta ilmiöstä puolia, jotka eivät välttämättä tule esiin haastatteluissa. Lisäksi arvelin, että ryhmän tilaisuuksiin osallistumalla haastatteluissa mahdollisesti epäselviksi jääneet asiat saisivat selvyyttä tai vahvistusta ja asettuivat suurempaan kontekstiin. Osa tutkijoista on myös esittänyt, että haastattelu ja havainnointi sopivat erityisen hyvin tilanteisiin, joissa tutkimusaihe on vasta vähän kartoitettu ja/tai arka – kuten kääntyminen muslimista kristityksi. (Hirsjärvi 1997, 213).

Tutkimuksen aineisto koostuu shiialaisuudesta protestanttiseen kristinuskoon kääntyneiden iranilaisten maahanmuuttajien haastatteluista ja iranilaisten helluntailaisten ryhmän havainnoinnista. Pidin havainnoinnista tutkimuspäiväkirjaa ajalla 1.11.2014 – 19.4.2015. Havainnoinnin aikana osallistuin useisiin ryhmän kokoontumisiin¹¹ ja kirjasin tutkimuspäiväkirjaan huomioitani ja kysymyksiäni myös kokousten ulkopuolella. Haastateltuja oli yhteensä seitsemän: viisi miestä ja kaksi naista. Heistä neljä kuului havainnoimaani iranilaisten helluntailaisten ryhmään. Myös ryhmän johtajaa haastateltiin¹². Tein havainnoinnin loppuvaiheessa suomen- ja englanninkielisen tiedotteen/haastattelupyynnön jaettavaksi ryhmän kokoontumisissa, ja pyysin myös ryhmän vetäjää muistuttamaan tutkimuksesta, mutta tämä ei tuottanut enää uusia haastateltavia. Aineiston riittävän laajuuden turvaamiseksi täydensin haastattelu- ja havainnointiaineistoa kolmella jo aikaisemmin

¹¹ Useisiin iranilaisten helluntailaisten kokouksiin, kerran koko helluntaiseurakunnan kokoukseen, jossa iranilaisia oli mukana, ja kerran olin ryhmän vapaamuotoisessa tilaisuudessa ulkona syömässä (ST0300).

¹² Anonymiteetin turvaamisen vuoksi en kuitenkaan eritellyt iranilaisten ryhmän johtajan kommentteja, enkä tarkastellut ryhmän valtasuhteita identiteetin konstruoinnissa, vaikka sillä eittämättä on merkitystä prosessissa (vrt. Rambo 1993, 84).

keräämälläni haastattelulla. Näistä haastatelluista yksi kuului helluntaiseurakuntaan ja kaksi evankelis-luterilaiseen kirkkoon, joskin toinen luterilaisista haastatelluista osallistui haastatteluhetkellä kansainvälisen, kirkkokuntarajoja ylittävän seurakunnan toimintaan.

Haastattelut toteutettiin kaikkiaan kolmessa eri kaupungissa, jotka ovat Suomen mittakaavassa kooltaan suuria tai keskisuuria. Kolme haastattelua toteutettiin joulukuussa 2012 ja neljää henkilöä haastateltiin joulukuun 2014 ja maaliskuun 2015 välisenä aikana. Haastattelujen kesto vaihteli 55 minuutista lähes kahteen tuntiin (1h 45 min). Yksi haastattelu toteutettiin kahden henkilön yhteishaastatteluna, muut informantit haastateltiin kunkin erikseen. Haastattelukieleksi valikoitui useimmissa tapauksissa suomi, sillä suurin osa haastatelluista osasi vain vähän tai ei lainkaan englantia. Vain kahden haastateltavan kanssa keskustelu käytiin englanniksi, silloinkin osin suomella avustaen.

Iranilaisten helluntailaisten ryhmän jäsenten yhteystiedot sain ryhmän kokoontumisissa suoraan haastateltavilta itseltään. Luottamuksen rakentamiseksi en pyytänyt yhteystietoja ensimmäisellä tapaamiskerralla, vaan pyrin tulemaan tutuksi henkilöille ja tuomaan tietoon, miksi olen kokouksissa. Aikaisemmin tehtyihin haastatteluihin sain haastateltavien yhteystiedot pastoreiden kautta lähetettyinä sähköpostia vapaiden suuntien edustajille, kuten Suomen suurimpien helluntaiseurakuntien pastoreille, sekä eräille kristillisille järjestöille ja yhteisöille. Tutkimuseettisistä syistä ilmoitin haastattelupyynnössäni avoimesti, mitä tutkin ja mihin tarkoitukseen, sekä painotin, että osallistujien anonymiteetti turvataan. Toivoin tämän lisäävän osallistujien määrää ja avoimuutta kertoa kokemuksista vapaasti. Jotta haastattelutilanne olisi riittävän rauhallinen ja luonteva, tarjosin haastateltaville mahdollisuuden valita itselleen mieluinen haastattelupaikka ja -aika. Annoin silti esimerkinomaisesti vaihtoehtoja tiloista, joissa olisi hyvät edellytykset haastattelulle¹³. Lopulta haastattelut tehtiinkin seurakunnan tiloissa tai kirjastossa, ja yhdessä tapauksessa henkilön työpaikalla. Haastattelut olivat puolistrukturoituja eli teemahaastatteluja, joissa aihepiirit pysyivät samoina¹⁴, mutta kysymysten järjestys ja muotoilu vaihtelivat. Annoin tutkittavien kertoa varsin vapaasti kokemuksistaan muslimina, maahan-

¹³ Ehdotin seurakunnan tiloja, koska paikka olisi haastateltaville entuudestaan tuttu ja turvallinen, mutta ei niin intiimi kuin esimerkiksi haastattelijan päästäminen kotiin, jolloin haastatteluun suostumisen rima olisi voinut olla korkeammalla. Ehdotin myös kirjastoa, sillä se oli helposti saavutettavissa, julkinen ja tietyllä tapaa neutraali tila, jossa vieraileminen ei aiheuta epäilyksiä haastateltavaa kohtaan. Kirjastosta sai varattua pienemmän tilan yksityiskäyttöön haastattelun ajaksi, mikä takasi yksityisyydensuojan.

¹⁴ Haastattelut ovat yhteneväisiä uskonnollisen identiteetin analysoimiseksi. Etnisyyttä koskeva osio puuttui haastatelluista ST0101-ST0103, mutta se lisättiin haastatteluihin ST0201-ST0204 tämän tutkimuksen painopisteen huomioimiseksi. Lisäksi havainnoinnissa kiinnitettiin huomiota etnisiin elementteihin.

muutto- ja konversioprosessissa, sekä kristityksi kääntymisen jälkeen, jolloin haastattelurunkoon tarvitsi tukeutua harvoin.¹⁵ (Hirsjärvi 1997, 205–209; 212–217; Hirsjärvi & Hurme 2008; Ruusuvuori 2009.) Haastatteluihin ja havainnointiin liittyi myös hermeneuttinen ulottuvuus: ymmärryksenä siitä, mitä kannattaa kysyä, ja mihin kiinnittää huomiota, muotoutui osin tutkimuskirjallisuuden avulla, osin vasta tutkimuskentällä.

Lopulliseen aineistoon haastateltujen kriteereiksi muodostuivat seuraavat vaatimukset: 1) henkilö on syntynyt ja asunut Iranissa, 2) kasvanut shiialaisessa perheessä, 3) kääntynyt protestanttiseen kristinuskoon, 3) kastettu¹⁶ ja 4) osaa riittävästi suomea tai englantia, jotta haastattelun toteuttaminen on mahdollista. Aineiston rajaaminen shiiaustaisiin iranilaisiin perustui siihen, että uskonnollisen ja etnisen identiteetin välistä suhdetta identiteetin uudelleenkonstruoinnissa on mielekästä ja luotettavampi tutkia, kun haastateltavien etnis-kansallinen ja uskonnollinen tausta on sama. Määrittelin henkilöt uskonnolliselta taustaltaan shiialaisiksi heidän lapsuudenperheensä perusteella¹⁷. Protestanttisen kristinuskon määritelmä mahdollisti muuten helluntailaisuuteen painottuvan aineiston täydentämisen kahden luterilaisuuteen kääntyneen iranilaisen haastatteluilla. Luterilaisen osalta hyödynsin haastatteluja muilta osin, mutta en pohtimalla heidän kirkkokunta-identiteettiään ja luterilaisuuden merkitystä kristityksi identifioitumisessa. Tämä johtui siitä, selkeitä viittauksia luterilaisuuteen oli haastatteluissa vain vähän ja luterilaiset muodostivat pienen osan kokonaisuudesta. Lisäksi luterilaisuuden tarkempi huomioiminen olisi laajentanut tutkimusta entisestään. Pidin mielekkäämpänä pitäytyä tarkastelemaan helluntailaisuuden merkitystä osana kääntyneiden kristillistä identiteettiä, sillä enemmistö haastatelluista kuului helluntaiseurakuntaan ja havainnointi tapahtui helluntaiseurakunnassa. Kristinuskoon kääntymisen ja siihen sitoutumisen kriteeriksi asetin kasteen, koska se on selkeä rituaalinen raja kääntymisen toteamiseen, vaikka osa saattoi kokea kiinnostuneensa kristinuskosta tai ”tulleensa uskoon” jo ennen Suomeen saapumista. Kielitaito asetui vaatimukseksi käytännön syistä, sillä käytettävissä ei ollut tulkkia.

Haastateltujen anonymiteetin turvaamiseksi olen voinut antaa heistä vain vähän tietoja ja yleisellä tasolla. Ennakkotietoina tai haastattelun alussa selvitin haastateltavilta heidän

¹⁵ Haastattelurunko kokonaisuudessaan löytyy liitteenä tutkimuksen lopussa.

¹⁶ Haastatellut olivat saaneet kasteen Suomessa yhtä henkilöä lukuun ottamatta, joka oli kastettu jo maastamuuttomatkan aikana Iranin ja Suomen välillä.

¹⁷ Lapsuudenperhettä kuvattiin haastatteluissa yleensä uskonnolliseksi. Uskonnon harjoittamisesta ja sen näkyemisestä perheessä annettiin esimerkkeinä muun muassa rukoilu, alkoholista pidättäytyminen, Koraanin resitoiminen ja uskontoon pohjaavat moraalinormit. Perheen uskonnollisuudesta riippumatta haastateltujen oma sitoutuminen islamiin oli ollut vaihtelevaa (vrt. Wahlstedt 2012, 86).

seurakuntansa (viisi helluntailaista, kaksi luterilaista), lähtömaan (Iran), aiemman uskonnon (shiaalaisuus), koulutustason (vastaa Suomen peruskoulua tai ammattikoulua), iän (noin 20 vuotiaasta yli 60-vuotiaaseen), kauanko he ovat olleet Suomessa (3–15 vuotta) ja kauanko he ovat olleet kristittyjä (kasteesta oli 1–12 vuotta). Kaikki haastateltavat olivat ensimmäisen sukupolven maahanmuuttajia. Osa haastatelluista oli tullut Suomeen pakolaisina, osa muista syistä, kuten työn tai perheen takia. Noin puolet haastatelluista oli naimisissa. Lähes kaikki olivat kuitenkin tulleet Suomeen aluksi yksin, ja osalla oli yhä läheisiä perheenjäseniä Iranissa. Suomeen saapumisen ja kristityksi kääntymisen välissä haastatelluilla oli kulunut 1–10 vuotta – tavallisesti kuitenkin lyhyemmän kuin pidemmän aikaa – ja suuri osa haastatelluista oli ollut kääntymisen aikaan 20–30 vuotiaita.

Ensisijaisesti havainnoinnin kohteena olleet iranilaisten helluntailaisten kokoukset olivat luonteeltaan vapaamuotoisia, mutta noudattivat tietyn suuntaista kaavaa. Tilaisuudet aloitettiin yleensä heijastamalle seinälle ryhmän nimi ja symbolikollaasi ryhmälle tärkeistä asioita (ks. tarkemmin luku 5.2.2). Ryhmäläiset toimivat tilaisuudessa vuorotellen juontajana, joka toivotti läsnäolijat tervetulleeksi ja luki lyhyen raamatunkohdan ja/ tai piti todistuspuheenvuoron. Tilaisuus jatkui rukouksella, useimmiten istualtaan, kädet ristissä. Ylistyslaulujen aikana seurakuntalaiset yleensä seisoivat ja taputtivat rytmikkäästi käsiään musiikin tahdissa. Sekä miehet että naiset toimivat tilaisuuksissa juontajina, esirukouksilijoina ja laulajina. Saarnan piti aina ryhmän johtohenkilö. Saarnoissa korostettiin luottamusta Jumalaan ja Jumalan huolenpitoa, anteeksiannon tärkeyttä ja Jeesusta Messiaana. Lisäksi saarnoissa tuotiin esiin ihmisen vastuu olla ensin vähässä uskollinen, muistutettiin, ettei ihminen ei voi palvella Jumalaa ja mammonaa sekä varoitettiin unohtamasta seurakuntayhteyttä. Saarnat olivat välillä luonteeltaan keskusteleuvia, sillä seurakuntalaiset olivat saarnan aikana äänessä kysymyksiä ja kommentteja tai huudahtamalla spontaanisti ääneen ”amen”. Saarnat kestivät 30–40 minuuttia ja itse tilaisuudet noin 1,5 tuntia. Tilaisuus päättyi yleensä yhteisrukoukseen seurakuntalaisten, sekä kaikkien iranilaisten puolesta. Kokouksissa kerättiin myös kolehti. Tilaisuuksissa ei vietetty ehtoollista tai kastettu ketään, vaan tällaiset rituaalit tapahtuvat helluntaiseurakunnan yhteisten kokousten yhteydessä. Tilaisuuksia kuvattiin nettiin, jolloin niitä pystyi seuraamaan, mutta internetin kautta osallistuvilla henkilöillä ei yleensä ollut mahdollisuutta kommentoida tilaisuutta. Fyysisesti kokouksissa oli läsnä 10–20 henkilöä, joista muutamia lapsia. (ST0300.) Osallistuvana havainnoijana pyrin rakentamaan hyvät suhteet tutkittaviini, mutta tein selväksi, että osallistun ryhmän toimintaan havaintojen tekijänä, en ryhmän jäsenenä sanan täydessä merkityksessä.

4.2 Kulttuurinen työkalupakki (cultural toolbox) aineiston analyysimenetelmänä

Jo ensimmäisillä lukukerroilla aineistosta alkoi nousta keskeisiä teemoja, jotka näyttäytyivät tärkeinä monelle haastatellulle. Alustavan aineistolähtöisen teemoittelun jälkeen huomasin Ann Swidlerin (1986) ja Craig Martinin (2013) esittelemän kulttuurisen työkalupakin (cultural toolbox) sisältävän samoja elementtejä, joita haastateltavani käyttivät konversiokertomuksissa identiteettinsä konstruointiin. Päädyin siten käyttämään tätä lupaavalta vaikuttavaa analyysirunkoa aineistoni tarkemmassa jäsentämisessä.

Kulttuurinen työkalupakki on ikään kuin identiteetin resurssivarasto, josta kääntyneet valikoivat erilaisia osia konstruoidessaan toimintaansa ja sen suuntaa. Sekä yksilöt että ryhmät voivat luoda elementeistä vaihtelevia kokoonpanoja pyrkiessään ratkaisemaan kohtaamiaan ongelmia tai vahvistamaan sosiaalisia siteitä ja identiteettiään. (Martin 2013, 100; Swidler 1986, 273; 277; 280.) Konversio on esimerkki tilanteesta, jossa yksilö joutuu turvautumaan identiteetin resurssivarastoonsa ja sanoittamaan itsensä uudestaan. Analysoin aineistoani seitsemän kulttuurisen elementin avulla: 1) käsitteet, normit ja arvot, 2) traditiot, rituaalit ja käytännöt, 3) myytit ja tarinat, 4) tekstit, 5) ikonit (symbolit), 6) figuurit (keskeiset hahmot) ja 7) ideologiat (Martin 2013, 97–98). Samaistumisen ja paikantumisen pisteiden rakentaminen elementtien avulla mahdollistaa sen konstruoinnin, mikä taaksepäin katsoessa näyttäytyy kääntyneelle identiteettinä. Esimerkiksi väite identiteetin autenttisuudesta riippuu siitä, mihin pisteeseen historiassa ne sidotaan. (Hall 1999, 229; 242–243.)

Monille yhteisöille ja niiden identiteetille on keskeistä alkuperämyytti (Fornäs 1998, 83). Idealisoitujen tarinoiden menneisyydestä ja esi-isistä voivat olla hyödyllisiä, koska ne kasvattavat itsekunnioitusta ja luovat tunnetta jatkuvuudesta (Sevänen 2004, 7). Uskontoon liitettyjä tarinoita usein kuvaavat järjestyksen jumalallista alkuperää olevana ja siten itse itsensä oikeuttavana (Martin 2013, 102–103). Kertomuksilla on toiminnallinen funktio: niiden on tarkoitus innostaa ja oikeuttaa (Brubaker 2013, 31). Myös muut elementit voivat olla voimakkaita identiteetin muokkaajia. Opinkappaleet, symbolit ja rituaalit muovaavat käyttäytymistä suoraan, kun kristityksi kääntyneet iranilaiset opettelevat uusia tapoja organisoida omaa ja yhteisöllistä toimintaansa, sekä harjoittavat aluksi vierailta tuntuvia tapoja (ks. Swidler 1986, 278–279). Tutkimusaineistossa on myös huomioitava, että islam ja kristinusko ovat molemmat kirjauskontoja, joissa pyhillä kirjoituksilla on tärkeä asema. Samoin (pyhillä) figureilla, jotka olen tässä ymmärtänyt

keskeisiksi henkilöihahmoiksi. Ikonit olen käsittänyt erilaisina uskonnollisen ja etnisen identiteetin symboleina. Symbolit miellän materiaalistien osoittimien yksiköiksi, jotka edustavat jotakin muuta (merkitystä) joillekin ihmisille (tulkintayhteisölle) tietyssä yhteydessä (kontekstissa) (Fornäs 1998, 172–173). Ideologiat ymmärrän joukoksi lausumia tai uskomuksia, eli uskomus- ja rituaalijärjestelmiksi, joiden tarkoitus on järjestää ja oikeuttaa ryhmän toimintaa ja päämääriä. Tästä syystä myös marginaalissa olevilla ryhmillä voidaan sanoa olevan ideologioita. (ks. Barker & Galasinski 2001, 65–66; Hall 1999, 100–102; Swidler 1986, 278; 282.) Vaikka uskonto kokonaisuutena voidaan rinnastaa ideologiaan, pyrin löytämään aineistosta spesifimpejä linjauksia, jotka vaikuttavat kääntyneiden käsityksiin itsestään muslimitaustaisina iranilaisina kristittyinä.

Kuten kvalitatiivisen aineiston analyysille yleensä, myös tässä analysoinnille on leimallista ymmärryksen hermeneuttinen, kehämäinen eteenpäin meneminen. Tutkittavaa ilmiötä lähestytään ikään kuin kiertotietä: liikkeelle lähdetään reflektioimattomasta esiymmärryksestä siirtyen yhä jäsentyneempiin selitysprosesseihin, jotka johtavat ilmiön ja merkitysten syvempään ymmärtämiseen reflektiivisessä prosessissa. (Fornäs 1998, 20; 243–246.) Kulttuurisen työkalupakin keskeinen ajatus siitä, että identiteettiä rakennetaan ja ylläpidetään useiden kulttuuristen elementtien avulla (Martin 2013), on oletuksena ja sisäänrakennettuna myös identiteetti- ja konversioteorioissa. Se soveltuu siis hyvin sen jäsentämiseen, miten informantit konstruoivat uutta uskonnollista identiteettiään maahanmuuton ja traditiosiiirtymän jälkeen.¹⁸ Jäsenen haastatteluja ja havainnointiaineistoa seitsemän kulttuurisen elementin kategorioiden kautta. Ne auttavat hahmottamaan aineistosta, mitä puolia tutkittavat nostavat itsestään ja arvoistaan keskeiseksi, mitkä kokemukset sanoitetaan konversion jälkeen uudestaan ja mitä painetaan taka-alalle (vrt. Hall 1999, 23). Samalla saadaan kuva siitä, *miten* elementtejä hyödynnetään konstruoitaessa identiteettiä iranilaisena helluntailaisena ja perusteltaessa identiteetin aitoutta verrattuna shiialaisiin iranilaisiin. Sekä uskonnollinen että etninen identiteetti ovat osa laajempaa kulttuurista identiteettiä, jolloin niiden keskinäisen suhteen tarkastelu kulttuurisen työkalupakin avulla on mahdollista. Koska tutkimukseni asettuu osaksi uskontotieteen traditiota, ymmärrän uskonnon kulttuurisena ilmiönä ja siten myös uskonnollisen identiteetin kulttuurintutkimuksen työkaluin tutkittavissa olevaksi.

¹⁸ Tutkimukseni tulee lähelle vallalla olevaa diskurssien tutkimusta, mutta aineiston pienen koon vuoksi 'diskurssi' tarkoittaisi käytännössä yhden tai muutaman henkilön mielipidettä, enkä paneutunut vallan näkökulmaan yhtä paljon kuin diskurssitutkimuksissa on tapana. Vastaavasti lingvistinen painotus ja kielenkäytön nyanssien huomiointi eivät olleet työssäni yhtä keskeisiä kuin narratiivisessa analyysissä.

5 Aineiston analyysi

5.1 Arvot ja normit

5.1.1 Arvojen ristiriita ja yhteensopivuus uskonnon kanssa

Maahanmuuttoa edeltäneet traumaattiset kokemukset yhdistettynä maahanmuuton jälkeiseen epävarmuuteen saavat maahanmuuttajat kiinnostumaan varmuutta ja ehdottomuutta korostavista uskonnon tulkinnoista (Yang 1999, 94). Leman (2007) ja Yang (1999) kuvaavatkin maahanmuuttajakäännynnäisten kokemaa jatkuvuutta osittain normien kautta. Vaikka normit voivat toimia yhdistävänä tekijänä menneen ja nykyisen uskonnollisen identiteetin välillä tai helpottaa kääntyneen suhtautumista konservatiisiin normeihin, omassa aineistossani vaikutus oli enimmäkseen päinvastainen. Ensinnäkin muslimeja kritisoitiin haastatteluissa siitä, etteivät he elä moraalinormiensa mukaisesti. Haastatellut perustelivat näkemyksiään henkilökohtaisilla kokemuksilla, vanhempien ja/ tai uskonnollisten johtajien epäreiluiksi koetuilla opetuksilla, sekä Koraanin lukemisella. Kritiikki, jossa muslimit nähdään uskonnollisina, mutta ei moraalisisina, on ex-muslimeilla yleistä (Warraq 2003, 139). Toisekseen osa haastatelluista kiisti islamissa olevan mitään hyvää ja piti sen moraalinormeja lähtökohtaisesti huonoina. Äärimmillään islamissa ei nähty mitään pyhää, eikä sitä siten pidetty edes uskontona, vaan pelkästään ideologiana¹⁹. Uskonnon ja politiikan läheinen yhteys Iranissa luultavasti osaltaan selittää tätä mielikuvaa. Yangin (1999, 154) mukaan antiuskonnollistaminen voi toimia keinona välttää synkretismi. Pidän myös mahdollisena, että uskonnon statuksen poistaminen islamilta voi toimia keinona kiertää kielto uskonnon vaihtamisesta ja siihen liittyvä kognitiivinen dissonanssi. Joka tapauksessa puhettavalla sisällytettiin kääntyneen uuteen uskonnolliseen identiteettiin hyvänä arvostettuja asioita (rakkaus, pyhä, hyvä), joiden peilaamiseen negatioiden kautta käytettiin islamia, kuten seuraava haastatteluesimerkki osoittaa.

Minun mielestä islam ei ole uskonto. Se on, se on joku... ideologia. [--] Suurin ero on, erityisesti kristitty aina puhuu, tai erityisesti Jeesus aina puhuu, kertoi meille rakkaudesta. Mutta esimerkki islamin kanssa, islamissa me ei puhu, me ei juttele mitään rakkaudesta. Kaikki on niin kun, sen takia mä sanon, että siinä ei ole mitään pyhää. Sen takia mä sanon, että se ei ole uskonto. [--] Ensin, koska uskonnosta aina tulee jotain hyvää. [--] Mutta tota, muslimit ei usko mihinkään, niinkun hyvään. Kaikki on laitettu väärin päin, sanotaanko.

¹⁹ Islamin antiuskonnollistamisessa on jotain samaa kuin kiinalaisten käännynnäisten tavassa sijoittaa kristinusko hengellisyyttä ja tuonpuoleisia asioita koskeviksi ja kungfutselainen ajattelu maalliseksi, sosiaalisia suhteita koskeviksi moraalinormeiksi (Yangin 1999, 154).

[--] Tää juttu, se jihad. Varmaan tiedät sen. Eli tää on suurin ongelma islamissa. Islamin uskonnossa. Eli tää, tää ei oo mitään hyvää. [--] Ja tiäksä se on niin vaarallinen, jos tää ideologia, eli miten pitää sanoa, eli jos teineillä on tää ideologia, ne ei voi päättää hyvin, mitä on oikein, mitä on väärin. (ST0103)

Identiteetinmuodostukselle keskeiset arvot ja normit koettiin sekä sosiaalisen (me kristityt), että henkilökohtaisen (minä) identiteetin tason kautta. Apostasian läpikäyneenä haastatellut pyrkivät luomaan itselleen ehyen nykyisyyden, jossa omat tunteet, toiveet, arvot ja kyvyt eivät ole ulkoa päin saneltuja tai väheksytyjä (ks. Timonen 2013). Iranissa ja muslimina ollessaan informantit olivat joutuneet ristiriitaan ja törmäyskurssille yhteisönsä traditionaalisten arvojen ja elämäntavan kanssa. He olivat kokeneet, ettei heillä ollut mahdollisuuksia pyrkiä individualistisiin tavoitteisiinsa, esimerkiksi kouluttautua ja saada vastauksia uskontoa ja moraalialueita koskeviin kysymyksiinsä (vrt. Syrjäsen 1984, 97-101). Maahanmuuttajakäynnäisille kristinusko voi näyttäytyä huokutteleva, modernina ja vapauttavana vaihtoehtona pois vanhasta, tukahduttavasta traditiosta (Yang & Abel 2014, 148). Verrattuna shiialaisuuteen, evankelikaallinen kristillisyys tarjosi haastatelluille elämäntavan, joka on yhtä aikaa uskonnollinen ja konservatiivisista piirteistään huolimatta suhteellisen hyvin yhteensopiva modernin maailman kanssa (Miller 2014, 210). Haastatellut pitivät kristinuskoa islamia individualistisempänä, modernimpana ja tasa-arvoisempänä uskontona, jonka käytösnormit eivät ole yhtä tiukkoja kuin islamissa. Informantit eivät kokeneet henkilökohtaisten arvojensa juuri muuttuneen, vaan pikemminkin löytäneensä merkitysjärjestelmän, kristinuskon, joka resonoi heidän tarpeisiinsa ja arvostuksiinsa. Koettu arvojen yhteensopivuus mahdollisti osaltaan kokemuksen identiteetin jatkuvuudesta konversion jälkeen.

5.1.2 Kääntyneille tärkeitä arvoja

Vapaus on arvo, joka korostui informanttien konversiokertomuksissa monissa eri asiayhteyksissä: oikeutena päättää omasta puoliosastaan, ammatistaan, ystävästään, koulutuksestaan, asuinpaikastaan ja uskonnollisesta vakaumuksestaan. Uskonnonvapauden arvostus nousi haastateltujen omista kokemuksista. Islam nähtiin ”umpikujana” – uskontona, jota henkilö ei ole itse valinnut, mutta josta hän ei voi myöskään luopua. Aikaisemmissa tutkimuksissa on havaittu, että ex-muslimit viittaavat usein juuri tähän islamin doktriiniin osoittaakseen, että islam ei ole yhteensopiva heidän omien arvojensa ja/tai ihmisoikeuksien kanssa (Miller 2014, 55–56). Toisaalta haastateltujen omalla perheellä oli myös merkitystä, sillä parhaimmillaan uskonnonvapauden malli oli saatu jo

lapsuuden kodista. Yksi haastateltu muisteli isänsä todenneen perheen lapsien olevan vapaita päättämään, uskovatko he islamiin (ST0103).²⁰ Uskonnonvapauden ongelmien nähtiin johtuvan paitsi islamista, myös Iranin valtiosta. Seuraavassa sitaatissa ei henkilön kielitaidon vuoksi ole kuitenkaan täysin selvää, tarkoittiko henkilö islamista luopuneen kohtaavan väkivaltaa (tapella) vai olevan hengenvaarassa (tappaa). Lisäksi alkoholin nauttiminen voidaan tulkitsijasta riippuen nähdä yksinkertaisesti uskonnon normien rikkomisena tai osoituksena uskosta luopumisesta. Uskonnonvapauden toteutumatta jääminen tulee kuitenkin selväksi, myös kristittyjen osalta.

Islam on umpikuja. Eli, jos menet sinne, sä et voi päästä sieltä irti. Koska jos kristitty, sä voit olla sen jälkeen, vaikka muslimi. Sä voi kääntyä. Tai ihan mitä vaan, sä voit olla ateisti. Kukaan ei pakota sinua. Mutta, kun olet muslimi, se on tosi iso ongelma. Sä ei voi päättää enää, koska sinun vanhemmat on päättäneet jo, ja heidän vanhemmat ja vanhemmat. [--] Jos joku on muslimi ja hän haluaa kääntyä [--] kristityksi. Sit, sen saa tapella (tappaa?). Jos joku juo alkoholia, tänkin saa tapella. [--] Ihan, hyvin vähän (tiesin kristinuskosta). Koska se on kielletty heille (kristityille Iranissa) puhua siitä meille (muslimeille). (ST0103)

Siinä missä Iranin uskonnonvapaustilannetta kritisoitiin, uskonnonvapauden toteutumista Suomessa arvostettiin. Informantit halusivat taata valinnanvapauden uskonnon suhteen myös lapsilleen, vaikka kertoivatkin heille omista arvoistaan. Helluntailaisuuden voi nähdä tukevan tällaista ajattelua, sillä seurakuntalaisilta edellytetään henkilökohtaista uskoa ja uskovien kastetta. Uskonnonvapauden arvostus näkyi myös siinä, että muslimien kääntyneiden lapsiin kohdistama uskontokasvatus suututti kristittyjä ex-muslimeja.

Emme pakota lapsia. Pieni [lapsi] ahkera ja fiksu, menee leikkimään naapurin muslimien kanssa. Olin vihainen, miksi he (naapurit) puhuvat uskonnosta? He ovat lapsia, menevät leikkimään! Joskus vitsillä [lapsi] sanoo, haluan mennä muslimi. Mutta pitää kasvaa ensin, pitää itse tietää, mitä tahtoo. Mutta hän on aina mukana kirkossa ja oppii. (ST0202)

Vapauteen liittyivät haastateltujen kertomuksissa myös erityisesti tasa-arvo ja naisen asema. Sukupuolesta riippumatta haastatellut olivat kiinnittäneet tähän huomiota ja toivat sen esiin. Naisvastaajien kertomuksissa korostui kuitenkin kerrottujen tapahtumien henkilökohtaisuus. Osa informanteista koki islamin epäonnistuneen vastaamaan tämänpuoleisiin sosiaalista järjestystä ja ihmisten välistä oikeudenmukaisuutta koskevissa asioissa,

²⁰ Äidin sijaan isä näyttää olleen entisillä muslimeilla erityisen keskeinen hahmo uskonnollisessa kehityksessä (vrt. Rambo 1993, 111; Wahlstedt 2012, 59–60).

osalla negatiiviset elämäkokemukset saivat enemmän teologisen sävyn teodikean ongelman muodossa (vrt. Syrjänen 1984, 158). Naisen asemaan liittyen vastaajat kokivat, että pukeutumis- ja käyttäytymissäännöt rajasivat toimijuutta epäoikeudenmukaisesti sukupuolen mukaan, kuten seuraava haastatteluesimerkki osoittaa.

Kun mä katsoa vähän mun perheestä, että näin niin epäreilusti ja mun perheessä esimerkiksi mun äiti aina pitää olla huivi päällä ja aina pitää esimerkiksi lukea Koraani ja sitten aina pitää lapsia. Ei voi ketään mies näkeä äiti, mutta isä voi ryypätä, voi olla juhla, voi olla naiset kanssa, voi olla mitä tahansa. [--] mä mietin tätä asiaa, että miksi, miksi, miksi? (ST0204)

Erään haastateltavan kertomuksesta näkyi hyvin, miten hän piti itseensä naispuolisena henkilönä kohdistettuja vaatimuksia ”heidän”, eli isänsä ja muiden mahdollisesti uskonnollisiksi auktoriteeteiksi kokemiansa henkilöiden vaatimuksina. Samalla hän kuitenkin asettautui vedotun pyhän tekstin alaisuuteen toteamalla, että ”meillä” (muslimeilla) Koraanissa sanotaan tiettyjä asioita. Kertoessaan järjestetystä avioliitostaan haastateltava kuvasi niin normeja (tyttöjen ei tule tietää paljoakaan seksuaalisuuteen liittyvistä asioista mennessään avioliittoon ja raskautta ei saa keskeyttää), arvoja (neitsyys on myös Jumalan mielisuosion tae, Jumala kostaa pahantekijöille) kuin pyhiin teksteihin vetoamista (Koraanissa sanotaan) lapsiavioliiton oikeuttamiseksi. Naisten kohtaamaa huonoa kohtelua arvosteltiin, mutta sekä islamissa että konservatiivisessa kristillisyydessä esiintyvää abortinvastaisuutta arvostettiin.

Mä olen [alle 18-vuotias], kun isä pakottaa minä mennä naimisissa. Ja sitten, että heidän mielestä, kun meillä Koraanissa sanoo, (että) tytöt ei pidä tietää niin paljon, elikkä pitää olla ihan lapsi, ja menee mieskämpä, sitten saa oikea ihminen tai Jumala tykkää semmoisia tyttöjä, elikkä puhdas. [--] Sitten mä en halua, ihan vahingossa se lapsi tulee. [--] Mä pitää se lapsi ja kyllä nyt on mun rakkaani, mä olen niin kiitollinen Jumalalle tästä. [--]. Silloin kun mä tulen oikeasti 18-vuotias, mun kysymystä se enemmän tulee. Koska sit mä mietin vaan, miksi mä täytyy olla naimisissa, kuka pakottaa? No mä rakastan mun lapsi, mutta kuka pakottaa, että sanoo mun elämä pitää mennä näin? (ST0204)

Protestanttissa yhteisöissä naiset ovat usein aktiivisia toimijoita seurakunnassa ja heihin suhtaudutaan muutoin tasa-arvoisesti, mutta pastorit ja vanhemmisto koostuvat yleensä pelkästään tai enimmäkseen miehistä (Yang 1999, 119). Vaikka naiset eivät saarnanneet iranilaisten kokouksissa, he olivat aktiivisia toimijoita ryhmässä. Naiset esittivät todistuspuheenvuoroja, jakoivat ajatuksiaan valitsemastaan raamatunkohdasta, toimivat

esirukoilijoina, laulajina, juontajina ja tulkkeina. Sukupuoliroolien höllentyminen oli kristinuskoon kääntyneille iranilaisille helpotus (ks. Leman 2007). Sosiaalisiin tilanteisiin liittyvän sukupuoliperusteisen jaottelun päättyminen ja naisten toimijuuden lisääntyminen ovat osoituksia ex-muslimin identiteetistä (ks. Miller 2014, 144). Vaikka helluntailaisessakin ympäristössä ilmenee erilaisia hierarkkisia arvotuksia, miehet ja naiset istuvat kokousten aikana penkkiriveissä ilman sukupuolen mukaista erottelua (usein perheensä tai ystävien kanssa), eikä seurakunnan yhteisissä jumalanpalveluksissa ollut varattu iranilaisille omaa tilaansa etnisyyden perusteella. Tätäkin voi pitää osoituksena tasa-arvosta (vrt. Martin 2013, 104–105). Se, että iranilaiset kokoontuvat myös erikseen etnisyyden ja kielen yhdistämässä ryhmässä, näyttäytyy enemmänkin heidän vapaana valintanaan ja ekologisenä lokerona, jossa etnisyyttä pääsee kukoistamaan (ks. Brubaker 2013, 53). Oma ryhmä voi tarjota iranilaisille myös suuremman autonomian – vapauden – seurakunnassa.

Edellä mainittujen arvojen lisäksi haastatteluissa tuli esiin myös paljon muita arvoja, kuten turvallisuus, suvaitsevaisuus, ystävällisyys, nöyryys, ahkeruus ja työnteon arvostus. Niistä monia tai kaikkia voi pitää yhteensopivina kristinuskon arvojen ja ihanteiden kanssa. Ne liittyvät osin myös protestanttiseen työmoraaliin²¹ ja evankelioimistyöhön. Alla olevassa esimerkissä on nähtävissä viitteitä niin nöyryydestä (kunnian antaminen Jumalalle tehdystä työstä), ahkeruudesta (työnteko vuodesta toiseen, joka päivä) kuin työnteon arvostuksesta (työ on tärkeää – Jumala palkitsee siitä tulevaisuudessa). Lopputoteamusta voi pitää myös hieman humoristisena.

Joka päivä minä olen töissä. Kiitos Herralle, koska hän antaa minulle voimaa. Ei ole väsynyt. Viisi vuotta ei mennä lomalla. Viisi vuotta joka päivä minä olen työssä. Johtaja seurakunta sanoi, että miksi ei mennä lomalla? Minä sanoin, että minun lomani on taivaassa. (ST0203)

Tällainen palvelualltiutta korostava ajattelu antaa työnteolle hengellisen ulottuvuuden kautta syvällisemmän merkityksen korostaessaan Jumalan johdatusta ja palkkiota (Mantsinen 2014, 190–192). Kääntyneiden arvot, kuten vapaus oman elämän valinnoista, tasa-arvo ja työnteko, voivat auttaa heitä integroitumaan paitsi seurakuntaan, myös laajemmin yhteiskuntaan.

²¹ Max Weber (1980 [1904]) toi esiin ajatuksen protestanttisesta etiikasta ja työmoraalista. Vaikka Weber viittasi ensisijaisesti kalvinilaiseen kristinuskon traditioon, myös pietismi ja puritanismi olivat esillä.

5.1.3 Kristittyjen moraalinormien ihannointia ja kritisointia

Konversio ei ole mahdollinen, ellei ensin tule tietoiseksi toisesta tavasta elää, toisenlaisesta maailmankatsomuksesta ja käytöskoodistosta (Syrjänen 1984, 90). Suurin osa informanteista oli tutustunut kristinuskoon pintapuolisesti jo Iranissa armenialaisten ja assyrialaisien kristittyjen tuttaviansa kautta tai matkallaan Suomeen. Erityisesti Turkissa monet olivat kohdanneet myös kristityksi kääntyneitä iranilaisia. Informantit kokivat vieraantuneensa islamista ja havaitsivat kristittyjen käytöksessä piirteitä, joita he arvottivat myönteisesti. Kristittyjen tuttavien merkitys kristityksi kääntymisessä on dokumentoitu ennenkin (Syrjänen 1984, 158). Iranilaisten konversiossa moraalinen ulottuvuus korostui työntävä ja vetävänä tekijänä. Koska Iranissa asuvia armenialaisia pidettiin kulttuurisesti ja kansalaisuudeltaan yhtä iranilaisia kuin muitakin iranilaisia, heidän rehellisen ja ystävällisen käytöksensä pääteltiin johtuvan heidät muista iranilaisista erottavasta tekijästä – kristinuskosta. Tuttavien lisäksi haastatellut korostivat persoonaansa liittyviä tekijöitä.

Nekin (armenialaiset) on ihan iranilainen, sama kulttuuri, sama maa kasvaa, mutta nää ihan eri. Kaikki. En mä nähnyt ne valehtelee, ne on tosi kohtelias. (ST0102)

En ole juntti ihminen. Sanon: ”Totta kai tulen kirkkoon ja tutustumaan”. Ensin kuulen persian kieltä ja se on ihan hyvä minulle. Tutustun [henkilöihin seurakunnassa], ovat hyvin lämpimiä ihmisiä. (ST0202)

Kristityksi kääntymisen jälkeen haastatellut (2/7) olivat törmänneet kuitenkin normeihin, joita he eivät hyväksyneet varauksetta. Protestanttisten yhteisöjen piirissä esimerkiksi pidättäytymistä alkoholista tai tupakoinnista voidaan pitää hyvin tärkeänä. Paheisiin sormittuminen nähdään indikaattorina syvemmistä, moraalista ja hengellisistä ongelmista. Toisin sanoen, jos henkilö ei ole kykenevä vastustamaan liiallista alkoholin käyttöä tai tupakointia, miten hän pystyisi vastustamaan muitakaan kiusauksia? (Yang 1999, 111–112.) Näkemys liittyy myös alkoholin ja nikotiinin addiktoivaan vaikutukseen ja vapauden käsitteeseen. Kristityn ei tulisi olla tällaisten aineiden ”orja” eli riippuvainen niistä. Konversion myötä henkilön tulisi vapautua riippuvuuksista.²² Osa (2/7) haastatelluista kertoi päihteiden käytön äkillisestä lopettamisesta. Se tulkittiin Jumalan aikaansaamaksi.

Minä tupakoin joka päivä kolme pakettia, mutta Jeesus otti tämän minulta. Kaikki on vaihtunut minun elämässä. Se loppui kerralla. Kolme pakettia on paljon, vaikea jättää. (ST0203)

²². Esimerkiksi tupakointi voi olla este kasteelle ja seurakuntaan liittymiselle (ks. Ivalon helluntaisrk.).

Humalahakuisen alkoholinkäytön ja tupakoinnin haitallisuus ja paheksuttavuus voivat tulla seurakunnissa suoraan esiin saarnoissa tai vaikuttaa impilisiittisenä moraalikoodistona. Käsitykset vapaudesta vapautena jostakin (kuten päihteistä) tai päihteistä pidättäytyminen moraalisenä indikaattorina eivät välttämättä ole itsestään selviä tai relevantteja tulkintoja kääntyjälle. Yksi haastateltu antoi monia konkreettisia esimerkkejä kritisoidessaan muiden kristittyjen esittämiä moitteita koskien hänen habitustaan ja käytöstään.

Kyllä joskus edelleenkin juon. Erityisesti, jos käyn saunassa, otan yhen kaljan. [--] On sanonut minulle monta kertaa: ”Miksi sä poltat, miksi sä juot? Miks sulla on se lävistys?” [--] Ja meidän kulttuurissakin nää pikkuasiat ovat tärkeämmät. [Mutta] nää ei ole minulle tärkeä. Eli Jeesus ei sanonut, ei kieltänyt, tai Jumala ei kieltänyt koskaan, [että] sä et saa tehdä semmosia. Ja he ain sano: “What would Jesus do, What would Jesus say?” No, Jeesus ei katso minun lävistykseen. Ja tota... Siis, minulla on oma mielipide, mä oon niin tyytyväinen minun uskonnosta. (ST0103)

Tällaisissa tapauksissa korostui ajatus henkilökohtaisesta uskosta ulkoista käytöstä tärkeämpänä. Individualismi ja vapaus arvoina painoutuivat, ja identiteetti kristittynä koettiin ennen muuta henkilökohtaisena identiteettinä: yksilö koki olevansa teoistaan vastuussa suoraan Jumalalle eikä seurakunnalle. Henkilökohtaisen vapaus elämänvalinnoissa preferoitiin yhteisön normien edelle. Ulkoiseen käytökseen ja habitukseen liittyviä, kristinuskolla perusteltuja normeja ei välttämättä omaksuttu osaksi omaa identiteettiä kristittynä, vaan vaatimukset nähtiin ihmisten keksiminä ja jopa ulkokultaisina. Reaktio voidaan ymmärtää muslimimenneisyyden kokemuksista käsin. Toisaalta jatkuvuus näkyi juuri kritiikissä: iranilaiset helluntailaiset kritisoivat liian tiukkoja käytös- ja moraalinormeja sekä shiialaisuudessa että osin helluntailaisuudessa. Varmuus ja ehdottomuus, joka kääntyneitä viehättää, liittyi iranilaisilla kristityillä normien sijaan heidän kokemaansa jumalakuvan muutokseen ja pelastusvarmuuteen (ks. luku 5.4.3).

Suurin osa haastatelluista ei kertonut tiukkojen moraalinormien kohtaamisesta kristittynä. On kuitenkin luultavaa, että esimerkiksi kristityksi kääntymisestä kulunut aika vaikutti siihen, miten ihanteellisena tai ongelmallisena kristillinen yhteisö haastatelluille näyttäytyi. Seuraavassa sitaatissa näkyy suhteellisen lyhyen aikaa kristittynä olleen haastatellun hyvin yleisellä tasolla liikkuva käsitys kristillisestä moraalikoodistosta.

Mitä mä tehnyt, sitä tässä kristinuskossa saa tehdä. Älä tee tää, älä tee tää... Mutta en mä koskaan varastanut, enkä tappanut ihmisiä. (ST0102)

Seurakunnan asettamia seksuaalisuuteen ja parisuhteeseen liittyviä normeja tai odotuksia ei aineistossa juuri raportoitu. Tämä voi osin johtua siitä, että kaikki haastatellut henkilöt olivat aikuisia ja useilla heistä oli jo vakituinen parisuhde. Selkeimmin aineistossa näkyivät pohdinnat siitä, miten kertoa puolisolle uudesta uskonnollisesta identiteetistä kristittyinä ja huoli puolison halukkuudesta jatkaa yhteiseloja toisen osapuolen konversion jälkeen.

Nyten meidän ongelma on sellainen, että [puoliso] on perinyt vahva uskonto (islam) taas. (ST0101)

Haastatellut joutuivat puntaroimaan arvojaan ristiriitatilanteissa. Esimerkiksi avioero nähtiin kristitylle huonona asiana. Toisaalta arvostettiin turvallisuutta ja rehellisyyttä. Kristittyinä ei haluttu rikkoa lakia valehtelemalla puolison edun vuoksi, saati luopua uskosta avioliiton säilyttämiseksi. Yksi henkilö kertoi kamppailleensa omantuntonsa kanssa väkivaltaisessa parisuhteessa ja saaneensa kristityiltä tukea parisuhteen päättämiseen.

Koska mä olin uskossa, mä en voi eroo tämmöstä. Mutta, kun mä huomaavat, mitä Jeesuskin sano semmosia. Se oli vaarallista ihmiselle. Mä en voi jatkaa näin, mä en voi pettää mun oma Jeesusta tätä mun oma rakkaus (takia), mä en voi pettää valtio Suomessa, se oma rakkaus takia. (ST0204)

5.2. Traditiot, rituaalit, käytännöt ja kokousten symboliikka

5.2.1 Äidinkielen ja iranilaisten helluntailaisten kokouksen merkitys

Äidinkieli²³ nousi aineistossa esiin kaikkein vahvimpana yksittäisenä identiteetin konstruoinnin välineenä. Miller (2014, 200) ja Yang (1999, 133) tekivät saman huomion. Haastateltavat halusivat puhumastaan kielestä käytettävän farsin sijaan nimitystä persia, sillä he pitivät ensin mainittua arabien nimityksenä puhumalleen kielelle.

Iranilaisten helluntailaisten kohdalla äidinkielen merkitys näkyi jo siinä, että iranilaiset ja muut persiaa äidinkielenään puhuvat henkilöt olivat järjestäytyneet kieliperusteisesti omaksi ryhmäkseen. Lisäksi ryhmässä tuotettiin kristinuskoa hyödyntäen uskontoperusteista käsitystä etnisyydestä. Kieli toimi sosiaalisen identifioitumisen välineenä saaden aikaan yhteenkuuluvuutta ja etnisten siteiden lujittumista (vrt. Martin 2013, 89). Sosiaalisen identifioitumisen funktio tuli esiin myös englannin- ja suomenkielisessä keskuste-

²³ Ann Swidler (1986, 273) luokittelee kielenkäytön tavat kulttuurisiksi käytänteiksi.

luissa. Niissä oli havaittavissa helluntailainen puheenparasi, kuten fraaseja ”Jeesus tuli minun sydämeen” ja ”tulla uskoon”, jotka liittivät informantit osaksi laajempaa yhteisöä helluntailaisina. Oman ryhmänsä lisäksi iranilaiset kertoivat osallistuvansa toisinaan kaikille maahanmuuttajille yhteiseen toimintaan ja seurakunnan pääjumalanpalveluksiin, joissa valtaosa osallistujista on kantasuomalaisia ja tulkkauksen saatavuus vaihtelee.

Suomen kieli on vaikea kieli, ei pitäisi olla tekosyitä. Meidän tulee oppia suomen kieltä ja osallistua sunnuntaisin kokouksiin suomalaisten kanssa. (ST0300, nainen kokouksessa 19.4.2015)

Toisaalta kieliperusteinen erityisryhmä vastasi käytännön tarpeisiin, sillä moni iranilainen maahanmuuttaja ei osannut englantia tai suomea. Jumalanpalvelukset toimitettiin kokonaan persiaksi: saarna, rukoukset ja laulut. Omaa äidinkieltä ja etnisyyttä edustavien ryhmien kokoontumisiin oltiin haastateltujen kertoman mukaan valmiita tulemaan pitkänkin matkan takaa. Osasyynä tähän olivat uudessa maassa kohdatut kielen haasteet.

Koska en tiesi suomen kieli, ei ymmärrys, eikä ollut tulkki. Vain yksi vuosi Suomessa, oli vaikea tämä asia. Mutta oma kieli on rauhaa ja helposti menin (pitkän matkan kirkkoon) ja takaisin. (ST0203)

Persian korostamisen lisäksi suomen kielen opetuksen tärkeyteen oli havahduttu ryhmässä viime aikoina. Suomen oppimista pidettiin yleisesti tärkeänä oman äidinkielen ohella. Aineistossa oli äidinkieltä korostavaan trendiin nähden poikkeuksellista, että kaikille haastateltavien lapsille ei ollut opetettu persian kieltä. Ristiriita voi kuitenkin selittyä sillä, että toisen sukupolven maahanmuuttajille äidinkieli ei ole enää persia, vaan suomi.

Hän ei edes puhu irania! Ja puhelimessa, kun hän puhuu jonkun kanssa, ei voi uskoa hän on iranilainen. (ST0204)

Maahanmuuttajista koostuvat ryhmät ja seurakunnat voivat toimia sekä assimiloivana, että perinteistä kulttuuria säilyttävänä tekijänä (Yang 1999, 31). On mahdollista, että etnisyyden merkitys korostui osin siksi, että kääntyminen kristinuskoon oli monella iranilaisella katkaissut sosiaaliset siteet muihin iranilaisiin maahanmuuttajiin, jolloin seurakunnasta muodostui yksi harvoista mahdollisuuksista etnisen yhteenkuuluvuden kokemiselle. Mikäli maahanmuuttajat olisivat halunneet ”suomalaistaa” statustaan kääntymällä kristinuskoon, kääntyminen luterilaisuuteen tai ortodoksisuuteen tukisivat suomalaistumismotiivia paremmin kuin konservatiivisen kristinuskon omaksuminen (vrt. Yang 1999,

90). Haastatellut kertoivat saaneensa seurakunnasta kantasuomalaisia ystäviä, mutta etnisen uskonnollisen ryhmän koettiin vastaavan yhteisiä helluntaikokouksia paremmin iranilaisten kääntyneiden sosiaaliseen, psykologiseen ja emotionaaliseen tarpeeseen.

Olen saanut ystäviä seurakunnan kautta, [suomalainen nimi] on minun paras ystäväni siellä. (ST0201)

Kun mä olen suomalaiset ryhmä ja sitten mä olen iranilaiset ryhmä, ihan samanlaiset tuntua, ei mitään väliä. Vasta, kun nyt mä ymmärsin suomen kieli, mä ihan (yhtä) iloinen laulaa kuin se iranilaisten ryhmä. Mutta totta kai se sitten, tiäksä vähän, se mulla on helpompi olo, tai enemmän huomaavat mun kotimaasta mä olen, koska me iranilaiset kaikki toivomme, menee rukoilemaan oma kotimaasta, kaikki ihmiselle. (ST0204)

Kirkko paikkana oli ryhmäläisille tärkeä, samoin säännöllinen osallistuminen yhteisiin kokouksiin. Seurakunnan tilaisuuksissa pidetyissä lyhyissä todistuspuheenvuoroissa useat iranilaiset viittasivat kokeneensa seurakunnan ”omana paikkana” (ST0300). Haastatteluissa kirkkoon, yhteisiin kokoontumisiin ja muihin seurakuntalaisiin (erityisesti iranilaisiin) viitattiin toistuvasti ”kotina”, ”perheenä” ja ”siskoina ja veljinä”.

Tässä on mun toinen koti, todella. Mutta ajattelen, nyt minun ei tarvitse tulla monta kertaa viikko. Mutta, jos joku sunnuntai en voi tulla, se on paha fiilis minulle. Se (kirkossa käyminen) on tosi tärkeää minulle. (ST0202)

Tuntuu, että toinen on sisko tai veli, kun on kristitty. Se on mitä tapahtuu, kun kokoonnumme yhteen. Se on kuin perhe. [--] Käymme silloin tällöin myös muualla seurakunnissa. Mutta tärkeä asia, että meidän maa, meidän kieli täällä. (ST0201)

Kokemus seurakunnasta kotina ja perheenä on tullut kääntyneiden kohdalla esiin usein ennenkin (Dumanig, David & Dealwis 2011, 329; Marti 2009, 61; Miller 2014, 232; Turunen 2017, 58). Osa iranilaista helluntailaisista jopa rinnasti seurakunnan – ei Suomea – uudeksi kotimaakseen. Haastatellut viittasivat Iraniin ”kotimaana” ja ”suosikkimaana”. Samalla kerrottiin, että kirkossa tuntuu niin kodilta, että koti-ikävä Iraniin unohtuu.

Jumala antaa meille tämä paikka, [--] jäsenet tämän seurakunta on ystävällinen [--] ja he rakastavat meitä. Ei tuntu, että en ole meidän kotimaa. Me tuntuu, että olemme kotimaassa, oma kotimaa. Tämän on, tuntuu meidän tutulle. (ST0203)

Kun olen ikävä Iranista, mä muistan, ai se oli niin kivaa, kun me pelasimme jalkapalloa tai... Mä aina muistan hyvä, muistan tän kotimaasta. Mutta kyllä nyt mulla tulee uskon

jälkeen sitten, että mulla ei oo enää sellaista tuntua. Aina kun mä käyn kotimaassa, aina mä olen niin yksinäinen. Aina kun mä tulen Suomessa, mä alan tuntua, mä olen oikeasti niin rauhallinen [--]. Koska nyt, se Jeesus rakkaus tulee sellaista tuntua, (että) ei mitään väliä missä (olen), me kaikki olemme yksi perhe. Mutta ennen sitä mulla kyllä tulee ikävä kotimaasta. (ST0204)

Suomessa vietettyä aikaa tärkeämpänä syynä ”kotoisuudelle” pidettiin uskonnollista identiteettiä kristittynä. Koti-ikävän Iraniin koettiin hellittäneen nimenomaan konversion myötä. Yksi haastatelluista kertoi nykyään kokevansa suorastaan yksinäisyyttä vieraillessaan kristittynä shiialaisessa Iranissa. Uskonnollinen identiteetti näyttäytyi informanteilla ensisijaisena verrattuna etniseen identiteettiin. Iranilaisten helluntailaisten ryhmä antoi puitteet, joissa uskonnollinen ja etninen identiteetti olivat vuorovaikutuksessa. Vaikutus oli kaksisuuntainen ja kehämäinen: uskonnollinen identiteetti vahvisti etnistä identiteettiä, ja positiivisen etnisen identiteetin vahvistuessa se osaltaan legitimoit ja vahvisti kääntyneiden uskonnollista identiteettiä kristittynä. Molemmat identifioitumisen kohteet loivat yksilölle mahdollisuuden kokea olevansa osa jotain merkityksellistä ja itseään suurempaa. Parhaimmillaan erityisyys iranilaisena helluntailaisena oli sävyiltään nimenomaan positiivinen. Uskonnollinen identiteetti toimi myös rajoja ylittävästi mahdollistaen yhteenkuuluvuden kokemisen ei-iranilaisten helluntailaisten kanssa (ks. Yang 1999, 91)

5.2.2 Iranilaisten helluntailaisten kokousten symboliikkaa

Iranilaisten helluntailaisten kokousten alussa seinälle heijastettiin usein näkyviin kuvakollaasi, johon oli koottu helposti ja ilmaiseksi saatavilla olevia kuvia, kuten clipart-piirroksia. Kollaasi koostui neljästä keskeisestä kuvasta: Iranin valtion lipusta, Iranin kartasta (ja hieman sen lähialueista), kirkosta ja kyyhkystä. Symboleista kaksi ensimmäistä referoi ryhmäläisten etnistä identiteettiä ja kaksi jälkimmäistä uskonnollista identiteettiä. (ST0300.) Iranilaisuuteen viittaavan symboliikan asettamisen kristinuskon symbolien yhteyteen voidaan tulkita tarkoittavan iranilaisen ja kristillisen identiteetin yhteensopiavuutta ja tasapainoa. Ajatusta tukee se, että etnisiä ja uskonnollisia symboleja oli valittu sama määrä. Aineistosta päätellen iranilaiset helluntailaiset kokivat vaihtaneensa (arabialaisen) islamin rituaalit (iranilaiseen) kristinuskon jumalanpalvelukseen. Iranilaisuuden ja kristinuskon yhteenkietominen symbolien avulla ei ole kuitenkaan automaattista. Le-manin (2007) tutkiessa iranilaisia helluntailaisia Turkissa kokouksissa ei esiintynyt iranilaisuuteen ja persialaisuuteen liittyvää symboliikkaa. Yksi selitys voisi olla se, että Turkki

on monelle maahanmuuttajalle kauttakulkumaa, kun taas Suomi on todennäköisesti tähän tutkimukseen haastatelluille ja havainnoiduille henkilöille maahanmuuton päätepiste.

Eräs ryhmän jäsenistä kertoi, että helluntailaisuuteen kääntyneiden persiankielisten maahanmuuttajien ryhmää markkinoitiin aluksi nimenomaan *iranilaisten* ryhmänä, vaikka siihen kuului henkilöitä, joilla ei ollut Iranin, vaan Iranin lähivaltioiden kansalaisuuksia. Iranilaisuutta konstruoitiin muinaispersian valtakunnan, eli nykyistä Iranin valtiota laajemman maantieteellisen alueen kautta. Silloin ”iranilaisiksi” saatettiin luokitella esimerkiksi afganistanilaisia ja irakilaisia. Näkemys on sikäli oikeutettavissa, että ennen ajanlaskun alkua Persian valtakunta on kattanut monien nykyisten Lähi-idän valtioiden alueita ja sen alaisuudessa on saattanut olla jopa 44 % maailman silloisesta väestöstä (Historia 2014). Iranilaisten helluntailaisten ryhmässä kuitenkin havaittiin, ettei yhteisöllisyyden luominen viittaamalla muinaisen Persian valtakunnan maantieteelliseen alueeseen ja sitä kautta yhteisiin kulttuuripiirteisiin ja ei-islamilaiseen menneisyyteen (zarathustralaisuus ”pre-kristinuskona”, ks. 5.3.1) osoittautunut menestyksekkääksi. Sen sijaan *persian kieli* yhteisenä nimittäjänä oli ryhmäläisten helpommin omaksuttavissa (ks. myös 5.2.1).

Me sanomme, että persiankieli ryhmä, ei Iranin ryhmä. [-] Mutta, kun me sanomme (iranilainen ryhmä), kun me näimme Iranin historiassa, (että) Afganistan, Iran, Irak tai osasta Turkki ja Azerbaidžan, kaikki oli Iran. Kaikki oli Iran. Mutta, kun puhua, sanoo, että persian kieli (-ryhmä), koska ehkä on loukata joskus ihmisiä. (ST0203)

Iranin valtion kartan käyttäminen ryhmän symboliikassa ja myös valtion rajojen ulkopuolisten lähialueiden kuvaaminen referoi menneisyyteen viittaavaa ajattelutapaa. Iranin lippu on visuaalisesti selkeyttämässä, mistä maasta kartassa on kyse. Kiinnostavaa kuitenkin on, että iranilaisille ja myös iranilaisille helluntailaisille tärkeä faravahar-symboli (ks. 5.3.1) puuttui jumalanpalvelusten kuvastosta. Yksi selitys voisi olla, että ryhmän alkuperäinen tulkinta iranilaisuudesta on nojannut nimenomaan maantieteeseen.

Kirkkorakennus ja kyyhkynen olivat uskonnollista symbolikuvastoa, jota iranilaiset helluntailaiset käyttivät kokouksissaan etniseen alkuperään viittaavien symbolien rinnalla (ST0300). Kirkkorakennuksen kuva orientoi läsnäolijoita alkavaan jumalanpalvelukseen, muistuttaen siitä, että he ovat pyhän äärellä ja rukouksen paikassa. Kirkkorakennuksen päällä oleva tyhjä risti viittasi kristinuskon ydinsanomaan pääsiäisestä ja ylösnousemukseen. Kuvassa oli myös tarkoituksellista tai tarkoituksetonta erontekoa menneeseen ja muihin kirkkokuntiin. Kirkkorakennus näyttää selvästi erilaiselta kuin moskeija mina-

reetteineen. Lisäksi tyhjän, niin sanotun latinalaisen ristin käyttö on tyypillistä juuri protestanteille erotuksena ortodoksikirkon päällä nähtäviin poikkevaisiin risteihin ja katolisuudessa suosittuun krusifiksiin. On kuitenkin kiinnostavaa, että iranilaisten helluntailaisten ryhmässä risti oli pieni osa kuvakollaasia. (ST0300.) Voi olla, että muslimitaustaisten iranilaisten yhtenä tarkoituksena oli, että ryhmään tulleet uudet jäsenet eivät heti säikähtäisi vierasta uskonnollista kuvastoa. Joka tapauksessa iranilaisten menettely ja laajan visuaalisen kuvakollaasin käyttö poikkesivat Suomen helluntaiseurakuntien perinteestä. Kuvasympoliikan, kuten alttaritaulujen sijaan käytetään yleensä juuri ristiä tai esimerkiksi Jeesus-nimeä kirkkotilan keskeisenä symbolina (Mantsinen 2014, 111).

Toinen uskonnollinen symboli, kyyhkynen, edustaa yleisesti rauhaa ja vapautta, mutta kristinuskossa erityisesti Pyhää Henkeä. Merkitysten ei tarvitse olla toisiaan poissulkevia. Rauha ja vapaus olivat iranilaisille käännyttäisille tärkeitä arvoja, ja uudelle tulokkaalle kyyhkynen avautui todennäköisesti näiden yleismerkitysten kantajana. Lisäksi käänntyneiden konversiokertomuksissa korostui tunne sisäisestä rauhasta, joka kuvattiin Jumalan aikaansaamaksi (ks. myös 5.2.4). Esimerkiksi seurakunnan tilaisuudessa ollut mies kertoi todistuspuheenvuorossaan olleensa ”kova muslimi” Iranissa: paastonneensa, lukeneensa Koraania ja halunneensa olla lähellä Jumalaa, mutta saavuttaneensa sisäisen rauhan vasta Suomessa kristittyinä (ST0300). Ryhmäläisille, jotka olivat jo käänntyneet kristityiksi, myös kyyhkynen teologinen erityismerkitys Pyhän Hengen symbolina todennäköisesti avautui. Lisäksi Pyhän Hengen symboli liitti ryhmän osaksi helluntaiseurakuntaa, jossa iranilaiset toimivat. Symboli sopi yhteen myös sen kanssa, että Raamatun tarina ensimmäisestä helluntaista oli yksi iranilaisten helluntailaisten hyödyntämistä myyteistä (ks. 5.3.3). Havainnoinnissa tai haastatteluissa ei tullut esiin tuli-symboliikan hyödyntämistä, vaikka se liittyy symbolisena elementtinä zarathustralaisuuteen ja Pyhään Henkeen.

5.2.3 Musiikki iranilaisten helluntailaisten kokouksissa

On arvioitu, että osasyö jumalanpalvelukseltaan vapaamuotoisten liikkeiden suosioon etniseen vähemmistöön kuuluvien käännyttäisten joukossa on se, että ne asettavat vähemmän kulttuurisia vaatimuksia käänntyneille kuin vanhojen kirkkojen antiikkiset liturgiset menot (Yang & Abel 2014, 141). Tämä antaa mahdollisuuden muokata jumalanpalveluksista osallistujien näköisiä. Iranilaiset helluntailaiset olivat muutoin hyödyntäneet mahdollisuutta, mutta musiikissa iranilaisia vaikutteita oli kuultavissa vain vähän. Musiikki

liittyy kuitenkin vahvasti uskonnon emotionaaliseen puoleen ja sillä on rooli yhteenkuuluvuuden, sekä kristityn identiteetin luomisessa ja ylläpitämisessä (ks. Rambo 1993, 118).

Havainnoinnin perusteella suurin osa musiikkiin valittujen laulujen melodioista oli amerikkalaisen helluntailaisuuden tuotoksia, ja vain harvoin niissä oli itämaiseen melodiaan viittaavia sävyjä. Laulujen sanat oli kuitenkin käännetty persiaksi, toisinaan näkyvillä oli myös englanninkielinen teksti. Yksi selkeä syy amerikkalaisperäisten laulujen käyttöön voi olla se, että iranilaisten itse tuottamaa kristillistä musiikkia ei todennäköisesti ole juuri saatavilla, kun taas helluntailaisuudessa yleisesti käytetyt laulut ovat helpommin saatavilla. Ne voivat olla jopa valmiiksi useammalle kielelle käännettynä. Vastakääntyneille voi tuntua myös teologisesti turvallisemmalta käyttää valmiita lauluja uusien sanoittamisen ja sovittamisen sijaan. Valituissa lauluissa esiintyi kuitenkin huomattavan usein Messias-teema. Se voi viitata paitsi Jeesuksen aseman tärkeyteen, myös zarathustralaisuuden ja kristinuskon välille tuotettuun jatkumoon Messias-hahmon kautta (vrt. faravahar-symboli, luku 5.3.1). Joka tapauksessa puhe Jeesuksesta Messiaana oli iranilaille kääntyneille ja potentiaalisille käännyttämisille tuttua kielenkäyttöä. Myös islamissa Messias on yksi Jeesuksen arvonimistä, vaikka Jeesuksen asema on erilainen.

Kolmas syy liittyy uskoakseni siihen, että helluntailaisten yleisesti käyttämän musiikin omaksuminen helpotti liittymistä kantasuomalaisten helluntaikokoukseen, kun ”liturgia” oli tuttu. Vaikuttaa siltä, että vaikka persian kielellä oli merkittävä rooli ylistysmusiikissa, jumalanpalveluksissa opeteltuja lauluja käytettiin laajemman yhteisöllisyyden luomiseen kristittyjen kesken sen sijaan, että funktio olisi etniskulttuurisen perinnön vaalimisessa. Myös iranilaisten helluntailaisten tapa nousta seisomaan ylistyslaulujen aikana ja taputtaa rytmiiä voidaan nähdä helluntailaisuudessa tyypillisenä tapana liikehtiä musiikin tahtiin.

5.2.4 Rukouksen tapoja ja merkityksiä

Lähes poikkeuksetta informantit kertoivat luopuneensa muslimin päivittäisistä, arabiankielisistä rukouksista (salat) jo ennen kääntymistään kristinuskoon. Se ei ehkä ole kovin tavatonta: monet iranilaiset ovat maallistuneita eivätkä rukoile. Uskoon harjoittavat shiiamuslimitkin rukoilevat vain kolmesti päivässä erotuksena sunni-islamien viiteen päivittäiseen rukoukseen. (Rekola 2015, 102; 111.) Protestanttisen kristillisyyden rukoukset muistuttavat salatia enemmän muslimien duaa, vapaamuotoista pyyntö- tai kiitosrukousta, jonka voi tehdä äidinkielellä. Haastatellut arvostivat kristinuskossa

vapaaehtoista rukoilemista ja rukoilemisen riippumattomuutta ajasta, paikasta, kielestä tai rituaalisesta puhtaudesta. Tärkeänä pidettiin myös kokemusta siitä, että kristittyinä Jumalaa oli mahdollista lähestyä suoraan, ilman välikäsiä. Tämä sopi hyvin yhteen helluntailaisuuden yleisen pappeuden korostuksen kanssa.

Vaikka mä oon [koko ikäni] asunut Iranissa, mä on osaa vielä rukoillessa [--]. Jos mä haluan, mun pitää kirjoittaa (mitä rukouksessa sanotaan). Se meidän ongelma oli, mä vain katson mitä ihmisiä tekee. Jos ne tekee tämän, mä teen sen kaverien kanssa. [--] Jos mä tarvisin apua, mä puhuisin suoraan Jumalalle. Mutta ei ole sama kaikilla mennä rukoileen neljä kertaa päivässä, ei koskaan! [--] Islamissa täytyy mennä joku henkilö kautta Jumalan luo, mutta kristinuskossa voi, suoraa voi puhua Jumalalle. (ST0201)

Konversioprosessissa rukouksesta tuli tärkeä osa informanttien henkilökohtaista hengellistä elämää: ensin kokeillen, ja myönteisten kokemusten myötä päivittäisenä rituaalina. Rukoukseen liittyvät kokemukset olivat merkittäviä sekä kristinuskoon kääntymiselle että uuden uskonnollisen identiteetin ylläpitämisessä.

Kun mä olen yksin, joo, mä sanon esimerkiksi aina joka aamulla ensin, kun mä menen töihin, mä olen autossa, se, sitten mä puhun (Jumalalle): ”Voisitko tänä päivänä auttaa?” Sitten mä mietin se, no niin, nyt se Jumala sanoo, taas se tulee, mitä nyt haluaa. Koko ajan tulee puhuu joka asia, kun tulee ongelma. [--] Sitten [pastori] tästä asia puhu: ”Puhu vaan, sano vain mitä sä haluat. [--] Hän auttaa.” [--] Mä mietin, että eei, se oli joku, ehkä normaali se ongelma lähtö pois. Mutta kokeillaan, koitetaan kolme kertaa. Aina, kun tulee mun ongelma, mä haluan puhuu siitä Jumalan kaa. [--] Sitten, ihan heti auttaa mulle. (ST0101)

Informantit kertoivat käyneensä läpi vaikeita elämäntilanteita, joissa omat voimavarat olivat loppuneet ja vaikutusmahdollisuudet oman elämän suuntaan tuntuneet vähäisiltä. Rambo kuvaisi tätä konversioprosessin toisena tasona, kriisinä (Rambo 1993, 16–17). Kriisit ja ongelmat olivat pitkälti samoja, joiden kanssa Syrjäsen haastattelemat ex-muslimit painiskelivat, kuten perheongelmat, työttömyys tai kriittinen tilanne liittyen maan politiikkaan (Syrjänen 1984, 91–92). Usein informanteilla oli ollut stressaavia tilanteita liittyen omaan tai perheenjäsenen maahanmuuttoprosessiin. Tällaisessa tilanteessa Jeesuksen rukoileminen nähty ikään kuin viimeisenä vaihtoehtona.

Tulee sellainen ajatus, että tämä on viimeinen mitä kokeilen, ja rukoilen Jeesusta. [--] Puhun Jeesuksen kassa [--]. Kolme päivää ja sain vastauksen [ongelmaani]. (ST0202)

Kun yllättäviä onnistumisia, kuten maahanmuuttoprosessin äkillinen edistyminen, osui kohdalle, uskonnollinen attribuutio eli selitysmalli aktivoitui. Haastattelujen perusteella se näyttäytyi haastatelluille loogisena johtopäätöksenä silloin, kun he kertomansa mukaan tiesivät kristittyjen rukoilleen ongelmatilanteen ratkeamista tai he olivat itse rukoilleet Jeesusta. Apua oli turhaan haettu ensin yhteiskunnalta ja/tai muslimiyhteisöltä tai Jehovan todistajilta, jolloin profaani ja islamiin nojaava attribuutio epäonnistuvat tarjoamaan hyväksyttävän selityksen. Kääntyjä oli tullut tietoiseksi vaihtoehtoisesta, kristillisestä merkityksenantojärjestelmästä ja monet tilanteen tekijät liittyvät kristinuskoon, jolloin alkuperäinen selitysmalli muuttui.

Minä menin tosi pahaan tilaan. [--] Tulen tänne (kirkkoon), mutta ensin monta viikkoa pohdin edes takaisin mennäkö vai ei. Koska olin muslimi! En sellainen vahva muslimi, mutta uskoin Jumalaan. Mutta en tiennyt, mikä niistä (jumalista, uskonnoista) on oikea. Joku päivä olin sitten valmis tulemaan. Tulin tänne ja itkin paljon. [Pastori] sanoi: ”Rukoilemme Jumalaa, että hän lähettää [perheenjäsenesi] tänne”. Joka päivä menin parvekkeelle ja rukoilin itse Jumalaa, mutta en tiennyt, kuka on todellinen Jumala. [Pastori] kehotti minua ja rukoilin: ”Jos olet Jumala, näytä se minulle ja lähetä [perheenjäseneni] tänne.” Se oli ongelma, halusin ratkaista sen. [--] Saan tiedon viranomaisilta, että okei, voi tulla tänne, tervetuloa Suomeen. Ja olen onnellinen. (ST0201)

Kristinuskon mukaista Jumalaa ei kuitenkaan hyväksytty selittäväksi tekijäksi varauksetta, vaan vasta lähemmän kristinuskoon tutustumisen jälkeen. Tämä on ymmärrettävää, sillä tilanne oli ristiriidassa informanttien silloisen uskomusjärjestelmän kanssa. Rukousvastaukseksi koettuihin tilanteisiin liittyi paitsi kiitollisuutta, myös epäilyksiä – ehkä kristityillä oli salaisia kytköksiä poliisiin ja he järjestivät siten ”ihmeen”.

Kaikki sano meille he ei pysty auttaa häntä, hänen pitää palauttaa takaisin (Iraniin). Mut silloin Jeesus aloittavat tekemään töitä meidän perhe! Sitten helluntaiseurakunta, että he auttavat. [--] [Pastori] sanoi mulle: ”Sisko älä itke, me rukoilemme, Jeesus tekee ihmeen.” Mä sanoin: ”Mitä ihme, kun te pyydätte?” Ja ihan uskomatonta: [--] pitää he heittävät lentokentälle [--], (mutta) tulee tää päätös, saa jäädä. [--] Sen jälkeen mä kävin [pastorin] luona. [--] Mä vain menen kiittämään, ei mitään muuta. Koska ei vielä voi uskoa. Mä ajattelen tästä, että voi olla, he ovat poliisin kanssa tekemistä, he sitten hoitavat. (ST0204)

Aineiston valossa näyttää siltä, että helluntailaisten vakaumus rukouksen vaikuttavuuteen ja Jumalan mahdollisuuksiin tehdä ihmeitä olivat puoleensavetäviä tekijöitä, jotka osaltaan vaikuttivat informanttien päättämiseen helluntaiseurakuntaan. Vaikka armolahjoista esimerkiksi kielillä puhuminen, näyt tai profetoiminen eivät olleet esillä iranilaisten hel-

luntailaisten saarnoissa tai kokouksissa, rukouksella parantamista harjoitettiin ainakin kerran havainnointijakson aikana. Erään kokouksessa olevan naisen valittaessa päänsärkyä muut ryhmäläiset kokoontuivat hänen ympärilleen rukoilemaan parantumista. Nainen ei kommentoinut, tunsiko hän oloaan paremmaksi, mutta kiitti rukouksista (ST0300). Tapaus osoitti, ettei ajatus rukouksen vaikuttavuudesta tai Jumalan mahdollisuudesta tehdä ihmeitä ollut kääntyneille vieras. Uskonnollista identiteettiä ilmaistiin ja rakennettiin konversion jälkeen paitsi sanoin, myös teoin, kuten ahkeralla rukoilulla ja osallistumisella seurakunnan toimintaan (ks. Dumanig, David & Dealwis 2011, 329).

Joka päivä sitten rukoilin Jeesusta. (ST0201)

Sen jälkeen mä olin jumalanpalvelu auttamassa ja tein paljon iranilainen, mä auttoivat he (jotka) tulevat Suomessa. (ST0204)

Ottamatta kantaa Jumalan tai jumalien olemassaoloon, on psykologisesti uskottavaa, että murheiden sanoittaminen rukouksessa informanttien jumaluskon mukaiselle hyvälle ja kaikkivaltiaalle ”sosiaaliselle toiselle” voisi helpottaa ahdistusta. Samoin tieto siitä, että muut ihmiset rukoilevat ongelmien ratkeamisen puolesta. Lisäksi informantit kokivat, että he pystyivät rukouksessa puhumaan Jumalalle myös sellaisista asioista, joita he eivät kielimuurin tai muun syyn takia pystyneet jakamaan ystävilleen uudessa maassa. Rukouksessa saatu apu oli haastateltujen kertoman mukaan ennen kaikkea mielenrauhaa, joka seurasi asioiden jättämisestä Jumalan haltuun. Kokemus sisäisesti rauhasta yhdisti haastateltuja. Subjektiiivinen kokemus siitä, mikä kääntyjästä itsestään tuntui hyvältä ja oikealta liittyi siten paitsi arvoihin, myös rukoukseen eli rituaaleihin. Hyvä olo ja sisäinen rauha toimivat osaltaan konversion ja uuden uskonnollisen identiteetin legitimoijina.

Hän (Jumala) on antanut mulle niin rauha se elämä. (ST0204)

Se (rukous) tuntu tosi hyvältä. Ja rauha. Rauhattomalta oli tosi paljon (ennen). (ST0102)

Hyvän olon ja rauhan lisäksi korostettiin tapauksia, joissa haastatellut olivat kokeneet saaneensa rukousvastauksen nopeasti. Saarnoissa tähdennettiin kuitenkin myös kärsivällisyyttä rukouspyyntöjen toteutumisen odottamisessa. Lisäksi sekä saarnoissa että rukouksissa esiintyi usein huomioita siitä, miten asiat ovat Iranissa huonosti, iranilaiset eivät tunne Jumalaa ja tarvitsevat evankeliointia. Rukouksissa pyydettiin rauhaa Iranille ja rukous voitiin osoittaa ”Iranin Jumalalle”. Myös arabimaiden ja Turkin puolesta rukoiltiin iranilaisten helluntailaisten kokoontumisissa. (ST0300.) Yksityisesti haastatellut

kertoivat rukoilevansa kristittynä useimmiten sanoilla Isä tai Jeesus. Haastatellut myös uskoivat Jeesus-nimessä olevan erityistä voimaa, kuten jälkimmäisestä sitaatista ilmenee.

(Rukoilen) Isä. Isä mä sanon. Ennen mä sanoin Jeesus, mutta sitten mä opin, kun mä monta kertaa sanoin, kun mä olin yksin. Sitten se automaattisesti oli Isä. (ST0101)

Tiedätkö joskus, kun mä olen ihan rukoilemassa Jeesus kanssa, mä nautin ja mä laulan hänen kanssa, mä pussata hänelle. Ja sä et tiedä miltä tuntua, heti Saatana tulee mun viereen:”Toi on tyhmä (mitä) sä sanot, luuletko, (että) nyt sulla on hyvä?” Mä heti sitten sanon Jeesus-nimi ja heitän pois se Saatana, että lähteä. (ST0204)

Eräs rukouksen erityistyyppi helluntailaisuudessa on uskoontulorukous.²⁴ Yhdessä iraniaisten helluntailaisten kokouksessa kaksi henkilö ilmaisi halunsa ”tulla uskoon” eli kääntyä kristityksi. Tilaisuuden lopussa ryhmän johtaja pyysi nämä henkilöt eri tilaan, kirkkosaliin puhujalavan äärelle.²⁵ On todennäköistä, että seurakunnan yhteisissä kokouksissa uskoontulokehotuksen jälkeen esiin astuneet rukoilevat kyseisellä paikalla, mikä voi selittää asiaa. Iranilaiset osoittivat kuitenkin erityistä kunnioitusta Vanhasta testamentista (ja moskeijaan sisään astumisesta) tutulla tavalla: riisumalla kengät jaloistaan. Kysyessäni, miksi ryhmän johtaja kehotti kristityksi haluavia toimimaan näin, hän perusteli käytöstä sillä, että tilanne (ei niinkään tila) on pyhä. Yhteisen rukouksen ajaksi kristityksi haluavat henkilöt ja ryhmän johtaja polvistuivat, vaikka polvistuminen ei muutoin ollut tapana iranilaisten kokousten rukoustilanteissa. Uskoontulorukous oli tilanteena yhteisöllinen, sillä muut iranilaiset seisoivat ympärillä rukoilemassa. Kääntyjien tuli toistaa ryhmän johtajan perässä luopuvansa islamista ja vastaanottavansa Jeesuksen Messiaana. (ST0300.) Haastatellut pitivät kuitenkin vasta kasteetta varsinaisena uuden identiteetin merkitsijänä.

Siitä (kasteesta) mä lasken, että mä oon kristitty. (ST0102)

Kasteita toimitettiin ainoastaan koko helluntaiseurakunnan yhteisissä kokouksissa. Yksi Suomessa kastettu haastateltu oli poikkeuksellisesti kastettu salaa, vain muutaman todistajan läsnäollessa. Kiinnostavaa kyllä, ehtoolliseen ei viitattu haastatteluissa kertaakaan, eikä ymmärrykseni mukaan myöskään saarnoissa. Se voi osaltaan selittyä ehtoollisen tyypistetyistä merkityksestä protestanteilla verrattuna vanhojen kirkkojen traditioon.

²⁴ Islamissa, jokaisen ihmisen ajatellaan syntyvän muslimina (Hämeen-Anttila 2012, 140), mutta kristityksi tuleminen edellyttää uudestisyntymistä. Se voidaan liittää kasteeseen ja/tai uskonratkaisuun.

²⁵ Helluntailaisuuteen ei liity samanlaista kunnioituksen osoitusta alttaria kohtaan kuin monissa muissa kirkkokunnissa, eikä kiinteää alttaria ehtoollista varten ole, vaan kirkkotilan keskiössä on sananjulistukselle ja musiikille eriytetty ”lava” (ST0300).

5.2.5 Iranilaisten ja kristillisten juhlien yhteensovittaminen

Juhlat voivat olla konversion jälkeen kompleksisia kysymyksiä suhteessa identiteettiin: miten juhlia esimerkiksi pääsiäistä, jos muut perheenjäsenet ovat muslimeja? Tai miten olla osallistumatta ”liikaa” muun perheen, suvun tai ystävien viettämiin islamilaisiin juhliin? Toisin sanoen, miten säilyttää suhteet perheeseen ja ystäviin loukkaamatta omatuntoaan ja uutta uskonnollista identiteettiään? Seurakunnan järjestämät pääsiäis- ja joulujuhlat voivat tällöin olla hyvin arvokkaita kääntyneelle. (vrt. Miller 2014, 128.)

Eräs iranilaisille helluntailaisille tärkeä juhla oli haastattelujen ja havainnoinnin perusteella ’novruz’ eli persilainen uusi vuosi. Haastatteluissa tuotiin esiin, että ”todellinen”, islamista riisuttu iranilaisuus näkyy vielä juhlassa. Novruz on vuosituhansia vanha juhla jo ajalta ennen Iranin islamilaistamista (Rekola 2015, 107). Sillä on zarathustralaiset juuret, mutta nykyään se on persialaisen identiteetin ja perinnön juhla (Miller 2014, 200).

He (iranilaiset) eivät ole muslimeja. Meidän juhla on novruz (uusi vuosi). (ST0202)

Uutta vuotta Iranissa on viisi tai seitsemän päivää lomalla. Se on iso juhla. (ST0203)

Informantit eivät kuitenkaan nostaneet esiin novruzin vieton yhtymäkohtia kristillisen pääsiäisenvieton perinteiden kanssa, kuten kananmunien maalaamista. Novruzin juhlinta näyttäytyi tapana ylläpitää ja säilyttää kulttuurista perintöä ja etnistä identiteettiä. Se tarjosi maahanmuuttajille nostalgisen mahdollisuuden muistella menneitä ja siirtää seuraavalle sukupolvelle kulttuurista perintöä. Iranilaisten helluntailaisten ryhmässä kerrottiin, että novruz-juhla järjestetään seurakunnalla vuosittain.

Persialainen uusi vuosi tai kurdilainen uusi vuosi. Rukoilemme, laulamme, jotkut tanssivat. Viime vuonna oli parempi juhla, ehkä rahatilanteen takia. (ST0300, kurditaustainen nainen)

Seurakunnan järjestämä novruz-juhla voi olla kääntyneille tärkeä myös siksi, että se on todennäköisesti ainoa novruz-juhla, johon he voivat osallistua. Konversion myötä iranilaisista helluntailaisista on saattanut tulla iranilaisille shiioille luopioita. On myös mahdollista, että juhla toimi matalan kynnyksen tapahtumana kutsua ei-kristittyjä iranilaisia tutustumaan kristittyjen iranilaisten yhteisöön, vaikka se ei käynyt suoraan ilmi aineistosta. Novruzin vietto ja korostuminen iranilaisena juhlan kristillisen juhlaperinteen joukossa luultavasti vahvistaa positiivista identiteettiä iranilaisena helluntailaisena.

Vanhaan uskontoon ja kulttuuriin liittyviä juhlia voidaan säilyttää konversion jälkeen, mikäli niihin ei liity uskonnollisia aineksia tai uskonnollinen aines on suhteellisten helposti ulkoistettavissa ja poistettavissa (dereligionize) juhlasta (Yang 1999, 133). Haastateltujen mielestä Iranissa ei kuitenkaan juuri ollut islamilaisia juhlia. He mainitsivat ashuran²⁶, joka on tärkeä juhla ja surun päivä erityisesti shiialaisuudessa ja siten Iranissa. Haastatellut eivät olleet kokeneet juhlaa itselleen erityisen tärkeäksi ja yksi haastateltu kertoi, miten häntä oli moitittu juhlan aikana sopimattomasta käytöksestä. Hän oli kuitenkin kokenut, ettei hyvä Jumala voisi suuttua musiikin kuuntelusta juhlan aikana.

Se oli erityinen päivä, kun se imaami on kuollut. Jotain... tuhat vuotta sitten. Ja esim. mulla oli musiikki päällä autossa. [--] Silloin ei saa laittaa musiikki päälle. Ja hän (kaveri) oli niin vihainen. Hän sanoi: ”Jos jotain tapahtuu meille, tai minulle, se on sinun vika.” Mä sanoin, että: ”Jos teidän Jumala niin paha, että minä teen synti ja sinä esimerkki kuolet sen takia, koska sä olet minun kyydissä, sit anna olla. Se ei oo hyvä Jumala. Anna olla, se ei oo hyvä se imaami. Jos tää on se Jumala, johon sä uskot, anna sen olla, ei tarvi uskoa mihinkään.” (ST0103)

Vain kaksi haastateltua mainitsi uskonnollisen paaston (saum), jota muslimit viettävät Ramadanin aikana. Sävy oli kriittinen. Selitys voi olla se, etteivät monet iranilaiset yleensäkään paastoa (Rekola 2015, 104). Myös terveysasiat mainittiin paaston sivuuttamisessa.

Muslimeilla on se Ramadan. [--] Ja joka vuosi erityisesti telkkarissa tulee paljon ohjelmia, tää (paasto) on hyvä sen takia, tämän takia, tuon takia. Ja kaikki lääkärit tulee sinne ohjemaan ja haastatellaan telkkarissa, tää (paasto) on hyvää. (ST0103)

Yllättävää on, että kukaan haastatelluista ei nostanut esiin id al adhaa (uhrijuhlaa) tai id al fitriä (paaston päättävää ateriajuhlaa), jotka perinteisesti ovat tärkeitä juhlia islamissa. Kukaan ei myöskään kertonut kaipaavansa niitä, tai korvanneensa niitä esimerkiksi kristillisellä joulun vietolla. Joulun juhlinnassa on ulkoisia yhtäläisyyksiä id al fitriin, kuten lahjojen antaminen, perheen ja sukulaisten tapaaminen ja runsaan juhla-aterian nauttiminen, mahdollisesti uusiin tai parempiin vaatteisiin pukeutuminen tai yhteiseen rukoushetkeen (vrt. joulukirkko) osallistuminen. On kuitenkin niin, että suurin osa haastatelluista oli muissa maissa Iranin ja Suomen välillä asuessaan jo luopunut islamiin kuuluvista velvoitteista kuten paastosta ja kaksi oli omaksunut joulun vieton sekulaarissa muodossa.

²⁶ Ashuran aikana shiit muistelevat profeetta Muhammadin lapsenlapsen Husain ibn Alin eli kolmannen imaamin marttyyrikuolemaa Karbalan taistelussa v. 680. Juhlaan kuuluuvat suruvaatteet, marttyyrista kertovat runot tai näytelmät, yhteiset rukoushetket, musiikin kuuntelusta pidättyminen ja joskus jopa itseruokinta kulkueissa (azadari). (Bradley 2008, 8; Hämeen-Anttila 2012, 177–178; Rekola 2015, 119.)

Olimme muslimeja, mutta emme olleet samanlaisia muslimeja kuin he. Kun me asuimme [toisessa maassa, ei Iranissa], lapsi meni kristilliseen kouluun [--]. Ja joka vuosi meillä on joulupuu. En rukoile mitään, en paastoa. Mutta kunnioitan Jumalaa, tiedän, että Jumala on olemassa. Luotan Jumalaan, mutta en ole vahva muslimi. Vanhempani olivat vahva muslimi. [--] Paastosta minulle tuli ongelmia, en paastonnut. (ST0202)

Tämä ja muut edellä esityt syyt selittävät, miksi informantit eivät kokeneet traditiosiiirtymässä paineita vanhasta juhlaperinteestä luopumiseen. Lisäksi helluntailaisuudesta puuttuu kirkkovoosi, jolloin juhlaperinteissä on valmiiksi paikallisia eroja ja joustavuutta.

5.3 Myytit, uskomukset ja faravahar-symboli

5.3.1 Zarathustralaisuus ”pre-kristinuskona” ja faravaharin uudelleentulkinta

Etnis-kulttuurinen tausta ja uskonnollinen traditio, johon henkilö on kasvanut, vaikuttavat väistämättä myös uuden uskonnollisen identiteetin muotoutumiseen konversion jälkeen (Yang 1999, 161). Ihmiset ovat halukkaampia assimiloimaan uutta tietoa olemassa oleviin tietorakenteisiinsa kuin vaihtamaan lujassa olevia uskomuksiaan mukautuakseen vanhoille käsityksille ristiriitaiseen uuteen tietoon (Splika, Shaver & Kirkpatrick 1985, 13). Siksi myös iranilaiset helluntailaiset pyrkivät säilyttämään vanhoista identiteetinmuodostuksen elementeistään ne, jotka voivat, ja sopeuttamaan uutta tietoa niihin sen sijaan, että vanhat uskontoon ja etnisyyteen liittyneet käsitykset hylättäisiin kokonaan.

Zarathustralaisuuden ja kristinuskon välillä on löydettävissä useita yhtäläisyyksiä. Erityisesti käännyneiset, joiden uskonnollinen viiteryhmä koostui ensisijaisesti muista iranilaisista, olivat hyödyntäneet näitä samankaltaisuuksia identiteetinmuodostuksessaan. Yhtäläisyydet mahdollistivat käänntyneille zarathustralaisuuden tulkitsemisen kristinuskon esimuodoksi aikana ennen Kristusta – hieman samaan tapaan kuin kristityt ovat perinteisesti tulkinneet juutalaisuuden asemaa suhteessa kristinuskoon. Ilmeisin yhtäläisyys uskontojen välillä on monoteismi. Tosin jo ennen zarathustralaisuuttakin Ahura-Mazda tunnettiin Persian alueella ”*hieman toimettomana ylijumalana rikkaan pantheonin kärjessä*”. Koska Ahura-Mazda näyttäytyi etäisenä ylijumalana, Persiassa palveltiin monin paikoin Mithraa, laillisten sopimusten jumalaa. Mithra-kultin uhrimenoja vastustamaan Zarathustra nosti Ahura-Mazdan keskeiseen asemaan. (Salonen 1967, 145–147.) Informantit tunsivat Iranin uskontohistoriaa hyvin, kuten seuraavasta ilmenee.

Iranissa [--] meillä on paljon historiaa. Arabit tulee ja pakollinen Iranin islamilaistaminen, mutta he (iranilaiset) eivät ole muslimeja. Meidän juhla Noruz (uusi vuosi) tai Mithra-jumala, aivan eri. [--] He (muslimit) ovat he ehkä meidän vihollinen, mutta he ei eivät ehkä tiedä Iranissa. Nykyään tietävät paremmin teknologian, internetin tms. Ja enemmän nuoria nyt Iranissa. (ST0202)

Kiinnostavaa kyllä, zarathustralaisuudessa Jumalan ykseys ei ollut ehdotonta. Zarathusta puhui 'Totuuden' lisäksi 'pyhistä kuolemattomista' (ameša spentas), kuten 'Hyvä Ajatus' (Vohu Manah), 'Kuolemattomuus' (Ameretat) tai 'Pyhä Henki' (Spenta Mainju). (Salonen 1967, 147.) Vaikka iranilaiset kääntyneet eivät ottaneet tätä suoraan esille, on mielestäni mahdollista, että kristinuskon ajattelumallit Jumalasta kolminaisuutena, Jeesuksesta Jumalan Sanana (Logos) tai Totuutena ja Jumalasta Pyhänä Henkenä, ovat zarathustralaiseen traditioon kiinnittymällä helpommin hyväksyttävissä kuin maantieteellisesti muualta tulleilla ja/tai sunnataustaisilla maahanmuuttajilla.

Zarathustralaisuuden mukaan Zarathustrasta polveutuva Vapahtaja perustaisi aikanaan autuuden valtakunnan maan päälle (Salonen 1967, 145). Kristinuskoon kääntyneet iranilaiset hyödynsivät tätä molempiin uskontoihin liittyvää ajatusta messiashahmosta sisällyttämällä uusia merkityksiä jo valmiiksi monimerkitykselliseen faravahar-symboliin. Tavallisesti faravahar symboloi zarathustralaisuutta uskontona, islamia edeltänyttä persialaisaikaa ja iranilaista nationalismia. Muutamilla iranilaisilla helluntailaisilla esiintyi näiden lisäksi ajatus, että faravahar, siivekäs ihmishahmo, symboloisi Kristusta – taivaasta tulevaa ihmishahmoista Pelastajaa, Messiasta.

Zarathustra uskoi, että taivaasta tulee Pelastaja. Siksi on tämä kuva, siivekäs ihminen. Se tarkoittaa, sama kuin Jeesus. (ST0300)

Faravahar-symbolin keskeisyydestä ja merkityksestä sekä uskonnolliselle että etniselle identiteetille kertoo mielestäni se, että symbolia käytettiin ristikorun sijaan koruna viittaamassa sekä iranilaisuuteen että Kristukseen. On myös mahdollista, että iranilaisten yleisesti käyttämän, positiivisia assosiaatioita herättävän korun käyttäminen oli haastatelluille turvallisempaa ja helpompaa kuin ristikorun käyttäminen. Tämä olisi uskottavaa erityisesti niissä tapauksissa, joissa kääntyjä mieluummin salasi konversionsa.

Kaikilla pojilla on faravahar. Olet ehkä nähnyt? Se on koru, ihminen, jolla on siivet. Se on ihan lähellä kristinuskoa. (ST0202)

Kiinnostavaa kyllä, informantit, joilla ei ollut yhtään tai juurikaan maanmiehiä seurakunnassaan, eivät viittaneet faravahariin. Etnisyyteen ja kansallisuuteen viittavien symbolien käyttö uskonnollisen identiteetin resurssina ei siis ole automaattista (vrt. Yang 1999).²⁷ Iranilaisten helluntailaisten ryhmän ulkopuoliset informantit eivät myöskään tuoneet haastatteluissa esiin juurikaan yhtäläisyyksiä zarathustralaisuuden ja kristinuskon välillä. Kuitenkin myös he kuvasivat islamia ”epäiranilaisena” uskontona. Kääntyminen kohti kadotettua, kultaista aikaa menneisyydessä voidaan mieltää regressiona, taantumisena. Kyse on identiteetin puolustamisesta ”toisia” kohtaan, jotka koetaan uhkaavana. (Hall 1999, 51.) ”Aidon” iranilaisuuden ja kultaisen menneisyyden sijoittaminen aikaan ennen islamia oli tällainen keino. Muslimit nähtiin uhkaavina ”toisina” omalle identiteetille. Kulttuuristen juurien (iranilaisuus) vahvistaminen ja uskonnollinen oikeaoppisuus (kristinusko zarathustralaisuuden jatkumona) toimivat vastaidentifikaation lähteenä.

Samaan aikaan regression kanssa voi ilmetä halu eteenpäin menemiseen ja aktiiviseen toimintaan kohti parempaa tulevaisuutta. (Hall 1999, 74–75.) Näin oli myös iranilaisilla kristityillä: muiden iranilaisten puolesta rukoiltiin ja heidän toivottiin löytävän ”aidon” identiteettinsä kristittyinä.²⁸ Tulokset ovat kiinnostavan yhteneväisiä aikaisempien havaintojen kanssa. Millerin (2014, 200–201) mukaan evankelikaalisille kristityille persialaisuus on kristillisyyden kulmakivi ja iranilainen ja islamilainen identiteetti voivat paitsi olla toisistaan erillisiä, iranilaisuuden eduksi niiden *pitäisi* olla (kursivointi alkup.).

Islamia pidettiin Iranin ”alkuperäisen” ja ”aidon” uskonnollisen jatkumon katkaisijana zarathustaralaisuuden ja kristinuskon välillä. Etnisen (iranilainen) ja uskonnollisen (kristitty, helluntailainen) identiteetin välinen väitetty autenttisuus pyrittiin osoittamaan konstruoidulla kristinusko mahdollisimman kauas sekä Iranin kansan historiassa että kääntäjän henkilökohtaisessa elämässä. Varhaisuusargumenttia perusteltiin paitsi zarathustaralaisuuden ja kristinuskon yhtäläisyyksillä (ohittaen zarathustaralaisuuden ja islamin väliset yhtäläisyydet), myös kristittyjen varhaisella läsnäololla Iranissa jo aikana ennen islamia. Kristityt ovat kuitenkin olleet Iranin historiassa aina vähemmistön asemassa. Argumentoinnilla pyrittiin kuitenkin legitimoimaan kristinuskon asemaa ja uskottavuutta verratt-

²⁷ Esimerkiksi kiinalaisilla käännönnäisillä lohikäärmeestä ei muodostunut etnisen ja uskonnollisen identiteetin yhdistävää symbolia, koska kristinuskossa lohikäärme assosioituu paholaiseen. Ei myöskään taosta (dao), vaikka siihen olisi hyvät edellytykset: Johanneksen evankeliumin alussa kuvattu ’Sana’, jonka kerrotaan olevan Jumala (Jeesus), on kiinaksi ’Dao’. (Yang 1999).

²⁸ Vertailun vuoksi on mielenkiintoista, että Syrjäsen aineistossa löytyy tapaus, jossa islamista kristinuskoon kääntynyt katsoo löytäneensä aidon, ”todellisen islamin” kristinuskossa (Syrjänen 1984, 126).

una islamiin, sekä korostamaan kristinuskon yhteensopivuutta iranilaisuuden kanssa. Identiteettien yhteensovittaminen saattoi kummuta osin myös siitä, että islamissa uskosta luopuminen on historiallisesti tarkoittanut maanpetturuutta (Wahlstedt 2012, 50).

Vaikka iranissa on vielä nykyäänkin pieni määrä zarathustralaisia, zarathustralaisuus ei ”autenttisuudestaan” huolimatta ollut huokutteleva uskontovaihtoehto kääntyneille. Tämä johtui siitä, että kristinuskon näyttö vastauksena täyttämään ne vajavaisuudet, joita zarathustralaisuudessa ”pre-kristinuskona” ymmärrettävästi oli, ja joiden täyttämässä islam oli haastateltujen mielestä epäonnistunut. Konversion jälkeen kristinuskon nähtiin zarathustralaisuuden täydellistyneenä muotona ja uskontojen välille rakennettu jatkumo näyttö kristinuskoon kääntyneille iranilaisille loogisena. Kyse ei ollut niinkään synkretismistä kuin vanhan kulttuurisen ja uskonnollisen aineksen uudelleentulkinna luovalla tavalla. Zarathustralaisuuden hyödyntäminen kulttuurisena resurssina ja sen konstruoiminen ”pre-kristinuskoksi” nähdäkseni vahvisti sekä informanttien positivistista etnistä, että uutta uskonnollista identiteettiä toinen toistaan tukien. Konversiolle haettiin paitsi teologista, myös sosiaalista ja erityisesti etnistä oikeutusta. Vaikuttaa siltä, että iranilaisten kohdalla havaitut uskonnon ja etnisyyden yhdistävät identiteettistrategiat – vanhan persialaisen uskonnon kristillistäminen ja kristinuskon iranilaistaminen – saattavat olla mekanismeiltaan yleisemminkin käytettyjä.²⁹

5.3.2 Itämaan tietäjät

Itämaan tietäjät sama, kun tulivat katsomaan Jeesus-lasta. He olivat Iranista, Persiasta. Ei ollut kristinuskoa, mutta he tiesivät Jeesuksesta. (ST0300)

Positiivisia, myyteissä esiintyviä figuureja etnisyyden ja uskonnon yhteenliittämisessä olivat Raamatussa mainitut itämaan tietäjät. Tietäjien kerrotaan lähteneen seuraamaan uuden kuninkaan tähteä ja löytäneen Jeesus-lapsen, jolle he toivat lahjoina kultaa, mirhamia ja suitsukkeita (KR92, Matt.2:1–12). Informantit hyödynsivät myyttiä identiteetin tukena tulkitsemalla hahmot Persiasta lähtöisin oleviksi zarathustralaisiksi henkilöiksi. Ajatus tietäjistä maageina, persialaisena pappisheimona, joka omaksui zarathustralaisuuden ja harjoitti astrologiaa, tunnetaan kristillisyydessä myös laajemmin

²⁹ Zarathustralaisuuden kristillistäminen näyttö samankaltaisena ilmiönä kuin kristinuskoon kääntyneiden kiinalaisten kungfutselaisuuden ja kristinuskon välille tuottama yhtäläisyys. Myös strategiat yhtäläisyyden osoittamiselle (varhaisuusargumentointi) ja tulos, jonka mukaan ”kristittyjen Jumalaan” uskomisen on hyvin kiinalaista, ovat yhteneviä oman tutkimukseni kanssa. (ks. Yang 1999, 43; 51; 152–153).

(McNeile 1915, 14; Salonen 1967, 18). Koska itse henkilöhamoista tiedetään vähän, tulkitsin tarinan myyttiulottuvuuden figuureja keskeisemmäksi. Myytti asettaa persialaiset – ja siten iranilaiset – huomattavaan asemaan: olivathan tietäjät kansansa edustajina ensimmäisten joukossa osoittamassa kunnioitusta Jeesukselle. Myytti itämaan tietäjästä, maageista, tukee myös ensimmäistä myyttiä zarathustralaisuudesta ”pre-kristinuskona” (ks. 5.3.1), sillä tarinan mukaan persialaisten uskonnoissa täytyi olla niin paljon yhtäläisyyksiä kristinuskoon, että he ensimmäisinä ei-juutalaisina tunnistivat ja tunnustivat Jeesuksen kuninkuuden tai messiaanisuuden. Eräs mahdollisuus idean laajentamiseen olisi voinut olla tulkita tarinassa mainitun tähden edustaneen maageille faravaharia (taivaasta tulevaa ihmishahmoa tai sielun liittymistä jumalalliseen) ja sen rinnastaminen inkarnaatio-oppiin. Tällaista potentiaalia ei kuitenkaan tuotu esiin. Haastattelujen perusteella loppiaismyytti esiintyi vain etnisen ryhmän jäsenillä eikä silloinkaan laajalti.

5.3.3 Ensimmäinen helluntai

Monet iranilaisille helluntailaisille keskeiset myytit nousivat kristinuskon pyhistä kirjoituksista, Raamatusta. Niin myös kertomus ensimmäisestä helluntaista. Jeesuksen opetuslasten kerrotaan olleen koolla rukoilemassa, jolloin Pyhä Henki olisi laskeutunut heidän ylleen ja tästä merkinä opetuslapset olisivat puhuneet kielillä. Tarina on helluntailaisuudessa yleisesti tärkeä ja Pyhä Hengen uskotaan jakavan armolahjoja yhä nykyään (Ruohomäki 2009, 62). Helluntailaisiksi kääntyneet iranilaiset korostivat haastatteluissa kuitenkin kertomuksen jatkoa. Siinä huomio kiinnittyi Pyhän Hengen ja armolahjojen sijaan helluntaina puhutuksi mainittuihin kieliin sekä kuulijoina olleisiin kansoihin.

Meitä on täällä partilaisia, meedialaisia ja elamilaisia, meitä on Mesopotamiasta, Juudeasta ja Kappadokiasta, Pontoksesta ja Aasian maakunnasta, Frygiasta, Pamfyliasta, Egyptistä ja Libyasta Kyrenen seudulta, meitä on tullut Roomasta [--] ja me kaikki kuulemme heidän julistavan omalla kielellämme Jumalan suuria tekoja. (KR92, Ap.t.2:9–11)

Helluntiseurakunnassa me uskomme, että kun Jumalan Pyhä Henki tuli, ja opetuslapset näin ensimmäinen koskettaa Pyhä Henki, oli täällä Iranin sukulaisia. [--] Ja ensimmäinen kuulla Jumalan ilosanoma Jumalasta, Pyhä Hengestä. Ja me uskomme, että Jumalan työtä ja kirkko työtä alkaa helluntaipäivä. Iranin helluntaipäivää, se tarkoittaa tämän. (ST0203)

Haastatellut tulkitsivat, todennäköisesti raamatunkohdassa mainitun Mesopotamian perusteella, että persiankielisiä henkilöitä oli tarinan mukaan paikalla kuulemassa evan- geliumia jo ensimmäisenä helluntaina. Tämä on merkittävää sikäli, että helluntaita juhli-

taan kristikunnassa yleisesti kristillisen kirkon perustamisen päivänä. Iranilaisten helluntailaisten liittyminen tarinaan ja asemoituminen etnisen alkuperänsä perusteella ensimmäisten kristittyjen joukkoon referoi pyrkimystä identiteetin alkuperäisyyteen ja autenttisuuteen. Helluntaimyyttä hyödyntämällä kristinusko ja erityisesti helluntalaisuus näytettyivät aineiston iranilaisille maahanmuuttajille islamia ”aidompana” uskonnollisena identiteettinä. Iranilaisten pyrkimys identiteettinsä autenttisuuden osoittamiseen sopii yhteen helluntailaisuutta leimaavan, ”alkuperäiseen” kristillisyyteen pyrkimisen kanssa.

Helluntaikertomuksella oli kaksi muutakin sosiaalista vaikutusta identiteetille sen lisäksi, että islam rajautui pois ”epäautenttisenä” ja ”epäiranilaisena” vaihtoehtona. Kertomus laajensi iranilaisuuden käsitettä yhteisen puhutun kielen, persian, kautta kattamaan myös nykyisen Iranin naapurivaltioiden asukkaita iranilaisiksi (muinaisen Persian valtakunnan alueen mukaisesti). Näin ollen esimerkiksi afgaanit tai kurdit iranilaistettiin. Myytillä oli merkitystä iranilaisten uskonnolliselle identiteetille myös sisäryhmän, eli helluntaiseurakunnan keskuudessa. Hiljattain traditiosiiirtymän kokeneet entiset muslimit näytettyisivät suomalaisten kristittyjen rinnalla muutoin pelkkinä noviiseina kristinuskon saralla, mutta helluntaikertomus asemoi iranilaiset helluntalaiset positiiviseen erityisasemaan verrattuna suomalaisiin helluntalaisiin. Ensimmäisenä helluntaina puhuttiin kertomuksen mukaan lukuisia eri kieliä, mutta ei suomea, eivätkä suomalaiset olleet kuulemassa evankeliumia. Persialaiset, eli iranilaiset sen sijaan ovat tarinan mukaan tienneet kristinuskosta jo kauan ennen suomalaisia. Sosiaalinen alkuasetelma kääntyi pääläelleen, kun iranilaiset helluntalaiset onnistuivat myyttien avulla konstruoimaan positiivista sosiaalista identiteettiä sisäryhmän, helluntaiseurakunnan, sisällä. On mielestäni uskottavaa, että etnistä erityisyyttä korostavat tulkinnat olisivat valideja myös muille helluntaiseurakunnan jäsenille esitettynä. Tämä johtuu siitä, että tulkinnat nojasivat pohjimmitaan Raamattuun, joka on uskon ylin auktoriteetti protestanttisessa kristinuskossa.

5.3.4 Iranilaiset ”melkein valittu kansa”, Iran ”pyhä maa”

Iranissa ei kukaan puhu, että oot muslimi, tai sama mun ikänen, ei kukaan tykkää se, et ollaan muslimi. Se, kun sä menet katsoo, ei kukaan mee rukoilee. Kaikki haluaa olla vapaa. Mutta valtion paine, koko ajan. Et saa vaihtaa, et saa olla vapaa. [--] On pakko mennä moskeijaan joskus, että esimerkiksi, jos sä olet [--] töissä, joka perjantaina kaikki on yhdessä, rukoilee. Jos mä olen siellä töissä ja kaikki menee rukoilee, munkin pitäis mennä, että pomo näkee, että joo, hänkin on muslimi. Tai, ei tule ongelmaa meille, että valtio, tää on uskontona sellainen, vaikka ennen kaikki vapaa Iranissa. (ST0101)

Kun on noin 38 vuotta, että islamilainen hallitus on Iranissa, on paljon ihmisiä tietää, että islam ajatus ei ole oikein. Paljon, paljon ihmisiä. Erikoinen nuorten Iranissa. Mutta he ei tietävät, mikä on oikein tie. (ST0203)

Kaikissa haastatteluissa tuli esiin, että iranilaiset kristityt eivät pidä Iranin nykyisestä poliittisesta hallinnosta, eivätkä samaistu islamilaisen vallankumouksen perinteeseen. Teokratian kritisoinnin kerrottiin olevan Iranissa yleistä, varsinkin nuorten keskuudessa. Vaatimusta ortopraksiaan, oikeaan toimintaan, kritisoitiin. Vanhemmat haastatellut muistivat ajan ennen islamilaista vallankumousta. Lisäksi osa iranilaisista käännyttämisistä oli saapunut Suomeen poliittisina pakolaisina.³⁰ Maastamuuton myötä iranilaiset olivat sekä pakotettuja että toisaalta vapaita vanhasta elämäntavastaan ja shiialaisuuden kyllästävästä ympäristöstään. Varsinkin, mikäli vanhaa uskontoa oli suoritettu sosiaalisen pakon sanelemana, ympäristön muutos loi avoimuutta islamille vaihtoehdoisen merkitysjärjestelmän etsinnälle ja mahdollisuuksia etnisyyden uudelleenmäärittelylle kulttuuristen traditioiden suojamuurin puuttuessa. Käsitys iranilaisuuden ja shiialaisuuden yhteenkuuluvuudesta tuli lopullisesti haastetuksi viimeistään maahanmuuton myötä. ”Aito iranilaisuus” näyttäytyi informanteille islamista riisuttuna ja Iranin kulta-aika sijoitettiin persialaisaikaan ennen islamia.³¹

Iranissa [--] meillä on paljon historiaa. Arabit tulee ja pakollinen Iranin islamilaistaminen, mutta he (iranilaiset) eivät ole muslimeja. (ST0202)

Iran, se on iranilais-persialainen maa. Mikään ei ole islamin kautta tai islam ei ole ainoa. [--] Me tiedämme, miten islam tuli Iraniin, Iran ei ole islamilainen maa. Valtio on islamilaistettu, mutta ihmiset eivät ole 100 % islamilaisia. (ST0201)

Islam nähtiin vieraan vallan, arabien, tuomana ja pakottamana uskontona. Informantit kertoivat islamia edeltäneen historiallisen ajan olevan yleistä tietoa Iranissa, mutta toisaalta todettiin, että iranilaisilla ei ole tietoa muusta kuin islamin uskonnosta. Haastatellut samaistuivat aikaan ennen islamilaista vallankumousta – ja ennen islamia.

Politiikkaa se Iranissa oli. Kun tulee muslimi, tulee. Kun meidän kuningas oli siellä, se sano: ”Kaikki on vapaa, ei kukaan saa (pakottaa), että sä voit valitse, voit valitse (miten suhtaudut uskontoon)”. (ST0101)

³⁰ Makrotason ilmiöillä on merkitystä konversiolle. Myös Kiinan kommunistista hallintoa ja sotaa paenneet kiinalaiset olivat usein heitä, jotka maastamuuton jälkeen kiinnostuivat kristinuskosta. (Yangin 1999, 92.)

³¹ Iranilaisten kristittyjen ex-muslimien Amerikassa ja Isossa-Britanniassa on raportoitu esittävän samaa kritiikkiä islamin ja iranilaisuuden väitetystä yhteenkuuluvuudesta (Miller 2014, 188).

Kristityksi kääntyneet iranilaiset identifioivat itsensä osaksi khusrun perintöä. 'Khusru'³² tarkoittaa persian kielessä kuningasta ja hallitsijaa, mutta sen on myös miehen nimi. Äänteellisen läheisyyden vuoksi aina ei ole aivan selvää, viittasivatko haastatellut Iranin viimeiseen shaahiin Mohammad Reza Pahlaviin, yleisesti islamilaista vallankumousta edeltäneeseen kuninkaiden aikaan, vai erityisesti Khusru I:een (hallitsijana 531–579 jaa.) tai Kyyros Suureen (hallitsijana 559-530 eaa., persiaksi Korouš tai Khorvaš).

Ja ajattele, Iranista on niin vanha kulttuuria. Ja jos sä vähän tutkia, vaikka meidän kuningas khusru, se oli niin mahtava, ihmiset olivat. [--] Mä olen ylpeä siitä, että olen Iran, koska mä olen perintö se khusru, meidän kuningas. (ST0204)

Edellä olevan haastatellun kohdalla pidän todennäköisimpänä, että informantti viittasi Kyyros Suureen. Hahmo liittyy vahvasti sekä iranilaiseen että kristilliseen perinteeseen, Khusru I vain iranilaisuuteen. Kyyros Suuri oli ensimmäinen merkittävä persialaishallitsija, ja hänen aikanaan Persian valtakunta kattoi laajoja maa-alueita. Toisin kuin Koraanissa, Vanhassa testamentissa (KR92, Esra 1:2-4) hän on tärkeä persialainen hahmo. Hänen kerrotaan vapauttaneen juutalaiset pakkosiirtolaisuudesta, sallineen Jerusalemin temppelin uudelleenrakentamisen ja antaneen ensimmäisen ”ihmisoikeusjulistuksen” persiaksi 539 eaa. (Bradley 2008, 28). Khusru I oli myös menestyksekkäänä ja viisaana pidetty sassanidihallitsija, jonka kerrotaan sanoneen: *“Me emme ole torjuneet ketään siksi, että he kuuluvat toiseen uskontoon tai toiseen kansaan.”* Khusru I takasi uskonnonvapauden juutalaisille ja kristityille, sekä vastaanotti maahansa pakolaisia Itä-Roomasta. (Rose 2011, 56; Shahbazi, 2005.) Riippumatta siitä, kumpaa hallitsijaa informantti spesifisti tarkoitti, heihin liitetyt piirteet resonoivat länsimaisten ja kristillisten arvojen kanssa. Uskonnonvapaus ja apua tarvitsevien auttaminen olivat kääntyneille myös henkilökohtaisesti tärkeitä arvoja. Kääntyjä onnistuu figureihin liitettyjen kertomusten avulla vetoamaan yhteiseen arvopohjaan länsimaalaisten ja/tai kristittyjen kanssa. Samalla informantti onnistuu konstruoimaan positiivista identiteettiä ”aitona” iranilaisena ja mahdollisesti parantamaan sosiaalista statustaan maahanmuuttajana.

Khusrun perintölinjaan identifioituminen, yhdessä itämaan tietäjistä ja ensimmäisestä helluntaista kertovien myyttien kanssa, tekivät iranilaisista kääntyneiden konstruktoissa

³² Persian hallitsijoista yleisesti käytettyä persiankielistä arvonimeä Shāhanshāh, ”Kuninkaiden kuningas”, käytetään myös Raamatussa – tosin Jumalasta ja Jeesuksesta (KR92, 1.Tim. 6:15; Ilm.19:16). Jostain syystä informantit eivät rekonstruoineet yhteyttä tämän ilmeisen kielenkäytön välille, vaikka he muutoin asemoituivat osaksi Iranin kuninkaiden perintöä, varhaisten sassanidihallitsijoiden vaalimaa zarathustralaisuuden ”kristillistä” perinnettä, uskonnollista suvaitsevaisuutta ja maan vuosituhansia vanhaa kulttuurista perintöä.

”melkein luvatus kansan”. Toisin sanoen Aabrahamin, Iisakin ja Jaakobin Jumalan, eli Raamatun kertomusten luvatus kansan, juutalaisten, Jumalan tulkittiin osallistuneen iranilaisen kansan historiaan erityisellä tavalla. Iranilaisena kristittynä kääntynyt oli aitiopai-kalla tässä tarinassa. Tulkinta ”melkein luvatus kansasta” oli siis identiteettiä vahvista-va. Tällaista identiteetinmuodostusta tuki iranilaisten helluntailaisten ryhmässä jaettu ajatus Iranin ja iranilaisten erityisestä tärkeydestä Jeesukselle. Yhtenä todisteena siitä haastatellut pitivät omaa henkilöhistoriaansa, kuten seuraavasta haastattelusta ilmenee.

Jos joku iranilaiset pystyvät tulla toisia maa [--], ja pitää kauniita oma kulttuurista ja vieläkin tulleet vaihtamaan uskossa, pitää olla ylpeä. Ei se tarkoita ylpeä itsestään, ei. Vaan se tarkoittaa, koska Jeesus sanoo se, (että) iranilaiset hänellä on niin tärkeä. (ST0204)

”Melkein luvattu kansa” -identiteetin omaksuminen ei ole aivan tavatonta (vrt. Yang 1999, 175). Iranilaisten erityisasemaan viitattiin yhteisten kokoontumisten rituaaleissa, kuten rukoiltaessa ja Raamatusta nousevissa myyteissä. Haastatellut kertoivat uskovansa, että Jumalalla on erityinen suunnitelma Iranin ja iranilaisten varalle. Iranilla nähtiin merkittävä rooli muun muassa Raamatun kuvaamissa lopun ajan tapahtumissa.

Raamattu antaa meille lupaus, että Jumala laittaa istuimen valtakunta Iranissa. Hän sen sanoi, että tämä loppulupaus on Jumalan. Me uskomme tämän asian. (ST0203)

Kansan lisäksi Iran valtiona ja/tai maantieteellisenä alueena näytti merkitsevän iranilaisil-le käännyttäisille ”pyhää maata” jokseenkin samaan tapaan kuin Yang (1999, 169) havaitsi Kiinan merkitsevän USA:ssa asuville kiinalaisille kristyille ”pyhää maata” huoli-matta kommunistista hallintoa kohtaan osoitetusta kritiikistä. ”Pyhä maa” -ajattelussa tai tunteessa ei siis ole kyse poliittisesta ja nationalistisesta identiteetistä, vaan lähtömaa saa diasporassa elävien ja kristityksi kääntyneiden iranilaisten konstruktiossa uskonnollis-kulttuurisen luonteen. On kuitenkin huomattava, että vaikka iranilaisuudesta ja Iranin vanhasta kulttuurista oltiin ylpeitä, etnistä identifioitumista pidettiin haastatteluissa toissijaisena ja alisteisena uskonnolliselle identiteetille. Haastatellut kokivat olevansa osa ”khusrun perintöä”, eli iranilaisia, mutta ennen kaikkea ”Jeesus-lapsia”, eli kristittyjä.

Mutta sen jälkeen, kun mä tulen uskossa, mä en ajattele, mä en pidä tärkeä tämä ajatus, (että mä olen perintö se khusru, meidän kuningas). Koska mä olen Jeesu(k)s(en) lapsi. (ST0204)

5.4 Pyhät tekstit ja keskeisimmät henkilöahmot

5.4.1 Pyhän tekstin uusi merkityksellisyys

Kun mä luen paljon Raamattu, mä joskus (huomaan) mä asiaan, ehkä mä ennen mä tiesin tää asia. Mistä mä tiesin? Mä mietin paljon. Sitten mä mietin, että kun mä olin opiskeli koulussa Iranissa [--], mä muistan tän asian. Se tuli Koraanista. (ST0101)

Pyhillä teksteillä on keskeinen asema sekä islamissa, että kristinuskossa ja monet Koraanin ja Raamatun kertomuksista ovat hyvin samankaltaisia. Koska informanttien uskonnollinen tausta on islamissa, pyhän kirjan tärkeys uskonnon elementtinä oli heille entuudestaan tuttua. Pyhien tekstien ja uskonnon tärkeimpien henkilöiden, Muhammadin ja Jeesuksen, välillä on kuitenkin tärkeitä eroja, jotka näkyivät myös informanttien havainnoissa.³³ Ilmeisintä konversiossa oli pyhän tekstin vaihtuminen Koraanista Raamattuun. Koska Koraani on arabiaksi, ja päivittäisissä rukouksissa toistetaan ulkoa opeteltuja Koraanin säkeitä, jokaisen muslimin tulisi osata edes vähän arabiaa. Suurin osa muslimeista puhuu äidinkielenään kuitenkin jotain muuta kieltä. Näin oli myös informanttien kohdalla. He kertoivat osaavansa arabiaa vain hyvin vähän, jos lainkaan. Mikäli he olivat opiskelleet Koraania koulussa, he olivat kokeneet sen lähinnä ulkoa opetteluksi. Näin ollen Koraani oli jäänyt heille melko vieraaksi tekstiksi.

Mä en tiedä mitä on, lue Koraanissa. Mä en osaa! Mä en kiinnostunut arabian kieli koskaan. [--] Se on vaikea. Ehkä mä ymmärrän joskus, mutta en, mun sukulaiset esimerkiks puhuu hyvin arabia. Mutta mä en osaa puhuu. (ST0101)

Olin alkujaan shiiamuslimi. Oli vaikeaa, koska ihmiset ovat Iranissa muslimeja, mutta eivät voi lukea Koraani, koska se on arabiaksi. He ei tiedä, mitä ovat periaatteet ja mitä asiat ovat oikein, se (uskonto) vain siirtyy vanhemmilta. (ST0203)

Toinen ongelma koski pyhän tekstin ja uskonnollisen auktoriteetin suhdetta. Haastatellut eivät osanneet lukea Koraania, saati, että heiltä olisi maallikkoina löytynyt oikean tulkinnan mahdollistavien hadithien ja muun uskonnollisen aineiston tuntemusta. Esimerkissä

³³ Islamissa arabiankielisen Koraanin uskotaan olevan suoraa Jumalan sanaa, jonka profeetta Muhammad sanansaattajana vastaanotti ja välitti ihmisille. Kristinuskossa Jumalan Sana viittaa ennen muuta Jeesukseen Kristuksena – Raamattu on tällöin pikemminkin sanansaattaja, sanaa Sanasta. Näin ollen Koraanin merkitys islamissa ja Jeesuksen merkitys kristinuskossa ovat lähempänä toisiaan, kuin uskontojen pyhät kirjat tai henkilöt verrattuna toisiinsa. Samasta syystä Koraanin käännöksiä ei pidetä aitona Koraanina, vaan niiden arvellaan menettävän osan alkuperäisen tekstin voimasta ja kauneudesta, toisin kuin raamatunkäännöksissä.

näky, miten arabiankielen taitamattomuus ja uskonnollisten toimijoiden auktoriteetti jättivät yksittäisen uskovan epävarmuuden tilaan pyhän tekstin ja uskomusten kanssa.

Minulla on persian kieli, luen persian kielellä. Arabiaa ei lue kukaan. [--] Joo, (uskonnolliset johtajat selittävät Koraania), mutta kukaan ei tiedä sitä 100 prosenttisesti. (ST0201)

Lisäksi haastatellut kertoivat kokeneensa osan Koraniin perustuvista säännöistä epäoikeudenmukaisiksi. Voidaan kuitenkin kysyä, miten hyvin esimerkiksi informanttien vanhemmat tunsivat Koraania. On mahdollista, että vanhemmat pitivät joitain käytäntöjä ja vaatimuksiaan aidosti Koraaniin pohjautuvina, vaikka ne olisivat tosiasiasa nojanneet enemmän hadith-teksteihin, shiialaisten imaamien esimerkkeihin tai yksinkertaisimmillaan paikallisiin tapoihin ja tulkintoihin, joita oli totuttu oikeuttamaan uskonnolla.

Käräjäoikeus pyytävät mulle, että pitää palauttaa mun lapsia minun miehen vanhemmille. Koraanissa kirjoittavat näin, että jos mies kuolevat, hänen pappi ja mamma yksinhuoltaja, ensimmäinen huoltaja lapsille. (ST0204)

Erimielisyydet uskonnon opillisten väitteiden kanssa sekä kokemus uskonnollisten ihmisten tekopyhydestä vaikuttivat uskonnosta luopumiseen (ks. Brinkerhoff & Mackie 1993, 249). Pettymys islamiin aiheutti kysymyksiä, jolloin vastausten etsintä johti kääntyjän kristinuskoon (vrt. Miller 2007, 72). Kiinnostavaa kyllä, osalla nimenomaan Koraaniin tutustuminen oli avannut tietä kilpaileville uskontovaihtoehdoille.

Kun sä oot kasvanut Iranissa, olet vaan lukenut Koraanin. Sä luulet siis, ne on kaikki tullut Jumalasta. Siis, sen systeeminkin täytyy olla sama [--]. Se tarkoittaa, että Raamattu on väärin. Kun sä kasvat, sä alat miettiä, sä huomaat, että tää ei oo ihan oikein. No, islamissa niin kuin tää Koraani on vaan se oikein kirja, ja se ei oo vaihdettu [--]. Eli, jos se ei oo vaihdettu, kaikki on väärin, sit se on alusta (asti, aina ollut) väärin. Se (Koraani) on ollut alusta väärin. [--] (ST0103)

Suurena erona islamin ja kristinuskon välillä pidettiin pastoreiden myönteistä suhtautumista mieltä askarruttavien uskonnollisten kysymysten esittämiseen ja niistä keskustelemiseen. Haastatellut kertoivat, että muslimina he eivät kokeneet ilmapiirin olevan salliva kysymyksille, eivätkä he olleet saaneet uskonnollisilta auktoriteeteilta mielestään tyydyttäviä vastauksia. Tämä näkyy seuraavissa esimerkeissä.

Kun oli joku 8, 9-vuotias vanha, aina, kun mulla ei ollut mitään tekemistä, isä sanoi: ”Tuos on Koraani. Lue sitä ja harjoitellaan vähän.” Kun hän huomasi, että mua kiinnostaa. Mutta, minä aina kysyin aika paljon häneltä ja kaikilta. Mitä tää tarkoittaa? Miks se on sanottu niin? Mua kiinnostaa siis, että mitä tää tarkoittaa, mistä tää on tullut, mikä sen historia on. Miksi on näin, mitä tää Jumala sanoo, mikä (millainen), kuka se Jumala on? Ja tota, hänellä ei ollut minulle vastauksia. Ja... Ei kenelläkään ollu vastauksia minulle. (ST0103)

Sitten se (suomenkielen opettaja) sano, että: ”Jos haluat, hän (pappi) tietää parempi Raamatussa.” Tulee paljon kysymys, että mä kysyn aina mitä mä haluisin. [--] Hänellä oli suomenkieli Raamattu ja mulla oli oman kieli Raamattu. [--] Mä luen molemmat, mä opin. Se menee monta kuukautta ja mä en kiinnostunut. Sitten mä itse halusin lukea koko Raamattu, (tietää) miten tää (kirja) päättyy. (ST0101)

Yksi keskeinen muutos konversiossa liittyi pyhän tekstin merkitykseen uskonnollisen identiteetin rakennusvälineenä. Konversioprosessin alkupuolella Raamattua luettiin ensin kuin minä tahansa tarinana, sitten uudestaan pohdiskellen syvemmin kirjan sisältöä. Toisella lukukierroksella tekstiin sisällytettiin jo jonkinlainen potentiaalinen arvovalta – jos tämä olisi auktoriteettinen uskonnollinen teksti, mitä se sanoisi tästä tai tuosta asiasta? Kiinnostavaa kyllä, kaikki informantit eivät aluksi edes tienneet lukevansa Raamattua, mikäli he saivat sen käsiinsä jo Iranissa. Persiaksi Raamattu oli nimetty pyhäksi kirjaksi.

Suomeksi sanotaan Raamattu, eli kaikki tietää mikä on Raamattu. Mutta me sanotaan persiaksi, eli suora käänös on Pyhä Kirja. [--] Mikä pyhä kirja? Mä oon kuullut, että kristityillä on aika monta Raamattuja. Eli, tää on varmaan yks niistä. (ST0103)

Useimmiten Raamattu päätyi haastatelluille sattumalta ja tuttavien tuttavien kautta. Osa oli huomannut, että heidän Iranissa lukemansa Raamattu saattoi poiketa sisällöltään länsimaissa luetusta Raamatusta. He tarvitsivat apua myös ymmärtääkseen, miksi Raamattuja tai evankeliumeja on useita erilaisia. Siinä pastorit ja papit olivat tärkeässä roolissa.

Iranissa on se kirja (Raamattu), mutta [--] se oli vähän erilainen. Se on esimerkiksi, ei hyväksy, että Jeesus on Jumala, ei hyväksy, että Jeesus on Jumalan Poika. Ja joskus ihmisiä sanoo, hän ei oo Jumalan Poika, hänellä oli isä. Joku oli naimisissa Marian kanssa. [--] Jos mä nyt ostan joku Raamattu, esimerkki kirjastossa (kirjakaupassa) Iranissa, se on eri. Eri kuin Suomessa. (ST0101)

[Pastorin nimi] kertoi minulle, eli hän auttoi minulle, [--] niin kuin esimerkki Luukas on sanonut, että mä näin Jeesuksen, hän oli jossain, hän teki jotain. Joku toinen on tullut, siis...Markus, joo. Hän on sanonut joku toinen tarina Jeesuksesta. Eli, tää on eri. Niitä on

eroja. Miksi? Koska silloin Luukas ei ollut Jeesuksen kanssa. Se ei tarkoita, että... Kato kun Koraani on aina niin, eli Muhammed on kirjoittanut sen. Eli koko Koraani on kirjoitettu hänen (näkökulmastaan). Eli, sen takia se oli vähän epäselvää minulle. Mutta, okei, nyt yks henkilö on kirjoittanut niin, eli siinä ei ole mitään eroa. [--] Luukas, Markus, ja muut. [--] Joku näkee hänen naaman, joku toinen näkee hänen selän. Kaikki puhuu Jeesuksesta. [--] Mutta heillä on niin kuin oma näkökulma. Sen takia se on erilainen. (ST0103)

Saarnoissa kuulijoita autettiin huomaamaan, että heidän elämässään on samanlaisia iloja, pelkoja ja ongelmia kuin Raamatun kertomusten henkilöillä. Samalla heitä opetettiin luottamaan siihen, että Jumala voi auttaa myös kuulijoita aivan kuten tarinan henkilöitä. Suurin osa saarnoissa käytetyistä raamatunkohdista oli Vanhasta testamentista, erityisesti profeetta Jesajan kirjasta, jossa on paljon messiasennustuksia sekä psalmeista ja Mooseksen kirjoista. Kääntyneet, jotka kuuluivat iranilaisten helluntailaisten ryhmään, samaistivat omia kokemuksiaan Raamatun tarinoiden ja henkilöihin useammin kuin haastatellut, joilta tällainen seurakuntayhteys puuttui. On todennäköistä, että tekniikkaa hyödyntäneet haastatellut olivat oppineet ja rohkaistuneet käytäntöön kuulemiensa saarnojen perusteella. Opitun mallin mukaisesti eräs haastateltu esimerkiksi samaisti matkansa Iranista Suomeen Vanhan testamentin kertomukseen israelilaisten ihmeellisestä paosta meren halki pois Egyptin orjuudesta. Hän rinnasti myös oman vaikerointinsa matkan aikana israelilaisten valitukseen heidän erämaavaelluksellaan ennen pääsyä luvattuun, turvalliseen maahan – Israeliin/Suomeen. Näyttää siis mahdolliselta, että ”luvattu maa” -ajattelu ei väistämättä suuntaudu ainakaan pelkästään Iranin yhteyteen, vaan voi koskea myös lopullista maahanmuuttomaata (vrt. luku 5.3.4).

Mä olen niin kiitollinen Jeesus, että hän antavat, sama se kun punainen meri, päästä mulla läpi ja antavat mulle sitten se joku rauha paikka. Jos mä en ole Suomessa, mä en voi tutkia, mä en voi nähdä, mikä se on se Jeesus. Mutta Jeesus antavat mulle, päästävät tiedäksä hyvin turvallisesti läpi, mun elämässä se oli punainen meri, ja Jeesus päästävät. [--] Sit kun mä olen turvallinen paikka, joo, se oli myös se israelilaisten ryhmä, he huusivat aina: ”Voi, miksi on näin, miksi on näin, miksi on näin!” Mä nyt nään, mä nyt tiedän, mä joka sekunti sanon: Rakkaus Isän. Mä niin kiitollinen Jeesus. (ST0204)

Raamatullinen ulottuvuus antoi informanttien kohtaamille vaikeuksille ikään kuin syvemmän merkityksen ja helpotti niiden hyväksymistä. Kertomuksissa heijastui myös nykyinen jumalakuva, jossa Jumala pitää huolta vaikeuksienkin keskellä. Lisäksi haastateluissa näkyi ajatus siitä, että jos Jeesukselle kelpasi vähän (syntyminen talliin) ja hän sietä huonoa kohtelua, informanttienkin tulisi olla tyytyväisiä vaikeuksista huolimatta.

Ensin minä sanoin, ei ole hyvä paikka ja haluan takaisin. Mutta [henkilö] sanoi hyviä lauseita, hän sanoi: ”Missä Jeesus syntymä? Jos Jeesus syntymä pilttuu, talli, tässä on hyvä paikka [--]. Tässä on oikein. [--] Kuka on minä?” (ST0203)

Raamatun ja erityisesti Uuden testamentin lukemisen on aiemminkin kuvattu olevan muslimeille yksi vaikuttavimmista tekijöistä kristinuskosta kiinnostumisessa (Syrjänen 1984, 128). Kääntyneille nimenomaan äidinkielen käyttäminen toimi pyhien tekstien käytön välineenä ja avasi mahdollisuuden Raamatun hyödyntämiselle identiteetin konstruoinnissa. Persian kielen käyttöä pyhässä tekstissä voi pitää merkityksellisenä paitsi uskonnollisen, myös etnisen identiteetin näkökulmasta. Etnisen ja uskonnollisen identiteetin yhdistämisessä auttoi erityisesti Raamatun iranilainen hahmogalleria. Siinä missä Koraani sanoo vain vähän, jos mitään Persiasta, Raamattu esittää Persian ja persialaiset (Kyyros, maagit) merkittävinä tekijöinä ja positiivisessa valossa (Miller 2014, 188). Raamatun vaikuttavuuden ja merkittävyyden keskeisimmäksi syyksi informantit kertoivat kuitenkin sen, että he kokivat löytäneensä Raamatusta uskonnon ja jumalakuvan, joka vastasi heidän ajatuksiaan siitä, millainen hyvän Jumalan täytyisi olla ollakseen Jumala. Myös yksittäinen eettinen ohjenuora saattoi tehdä suuren vaikutuksen (ks. myös 5.5.1).

Raamatussa puhuu niin, että haluaa ihmisiä olla rauhassa. Elää rauhassa. Koraanissa on vähän eri. Se on joskus, kirjoittaa jotain sotaa tai sellainen asia. (ST0101)

Raamatun tärkeydestä haastatelluille viestivät myös käytännön teot. Yksi haastatelluista oli ottanut Raamatun mukaan jopa haastattelutilanteeseen. Toinen kertoi lainanneensa persiankielistä Raamattuaan eteenpäin ja ikävöivänsä kirjan lukemista.

Ajattele, mulla oli vain yksi Raamattu, Uusi Testamentti. Mä annoin se joku yksi nainen [--] ja mulla on niin ikävä mun Raamattu. (ST0204)

5.4.2 Jeesus ja pelastusvarmuus

Jeesus sanoi, silloin kun hän oli risteyksessä, ristissä [--], hän sanoi Jumalalle, että: ”Anna anteeksi heille, kun ne ei tiedä, mitä ne tekee.” Eli tää rakkaus, eli, hän näytti se rakkaus. Jokaiselle. Ei vaan puhunut, vaan ku hän on näyttänyt jokaiselle. Ja tämä on se pelkkä rakkaus, se Jumalan rakkaus. [--] Se on juuri se, mitä sinä tarvit. (ST0103)

Jeesus on hankala lokeroitava. Yllä oleva esimerkki Jeesuksen merkityksestä linkittyy niin figuureihin (Jeesus), myytteihin (Jeesuksen sanat ristillä, syntien sovitus), arvoihin/ideologiaan (rakkauden osoittaminen vihollisille) kuin jumalakäsitykseenkin (Jumala on

rakkaus). Jeesuksen merkitykseen liittyy lisäksi vahva emotionaalinen ulottuvuus. Haastateltu liikuttui kertoessaan Jeesuksen rakkaudesta häntä kohtaan. Jeesus – hänen persoonansa, esimerkkinsä ja viestinsä – ovat yksi pääsyy, miksi muslimit kääntyvät kristinuskoon (Miller 2014, 237). Myös tähän tutkimukseen haastatellut kristityt ex-muslimit korostivat Jeesuksen merkitystä. Monet Kristukseen liitetyt piirteet olivat heille eri muodoissaan jo entuudestaan tuttuja shiialaisuuden kautta. Shiialaisuudessa Husainiin liitetään ominaisuuksia, jotka kristinuskossa liittyvät Jeesukseen, esimerkiksi kärsimys synnittömänä sankarina, jonka vapaaehtoisella kuolemalla epäoikeudenmukaisuuden edessä on lunastava vaikutus (Bradley 2008, 9–10). Islamissa, erityisesti suufilaisuudessa, profeetta Muhammad käsitetään täydellisenä ihmisenä, jollaiseksi Jumala on tarkoittanut kaikki ihmiset (Hämeen-Anttila 2014, 118). Kristinuskossa näkemys liitetään Jeesukseen. Jeesus on esimerkki jostain sellaisesta hyvästä, jota kohti informantitkin pyrkivät elämässään ja konstruoidessaan identiteettiään kristittyinä.

Siksi Jumala on lähettänyt Jeesuksen, että näkisimme, mikä on oikea ihminen. (ST0300. Ote saarnasta 19.4.2015)

Shiialaisuudessa ja suufilaisuudessa Jeesus on tärkeä lopunajallinen hahmo, jonka uskotaan palaavan aikojen lopulla (Bradley 2008, 11; Laitila 2009, 60). Helluntailaisuudessa korostuva paruusian odotus ei siis ole iranilaisille shiataustaisille kristityille vierasta. Sekä islam että kristinuskko opettavat Jeesuksen syntyneen neitseellisesti, opettaneen ihmisiä ja tehneen ihmeitä, kuten parantaneen sairaita ja herättäneen kuolleita. Monet iranilaiset runoilijat kuten Ferdowsi ja Rumi muistuttavat runoissaan näistä ihmeistä (Bradley 2008, 36). Jeesus (Isa) on islamissa arvostettu profeetta, jonka kerrotaan saaneen Jumalalta kirjan nimeltä Injil eli Evankeliumi. Erityisesti suufilainen traditio Iranissa on korostanut Jeesusta ”*Jumalan rakkauden erityisenä ilmentäjänä*” (Laitila 2009, 63).

Me tiedämme, kuka Jeesus on, koska Iranissa meidän kirjassa (Koraanissa) on hänen nimi ja tiedämme, että hän on hyvä persoona. (ST0202)

Informantit asennoituivat Jeesuksen hahmoon positiivisesti jo ennen kääntymystään. He kertoivat, että kuitenkin vasta Jeesuksen persoona ja opetukset Uudessa testamentissa kuvattuna tekivät heihin varsinaisesti vaikutuksen. Mystiset Jeesus-kokemukset olivat harvassa. Vain yksi informantti raportoi selkeästi mystisestä kääntymismotiivista, jossa hän oli nähnyt unessa Jeesuksen. Toinen haastateltu kertoi näystä, jota piti yliluonnollisena, mutta kertoi samalla sen sijoittuneen läheisesti päihteiden käytön jälkeiseen aikaan.

Haastatellut toivat toistuvasti esiin rakkauden, joka Jeesuksen persoonaan ja opetuksiin liitettiin. Esimerkissä näkyy, miten käsitys Jeesuksesta/Jumalasta vaikutti myös kääntyneiden käsitykseen itsestään ja minäpystyvyydestään. Prosesissa oli keskeistä juuri usko.

Tää oli ensimmäinen, tärkein asia, jonka mä kuulin alussa Jeesuksesta. [--] Jeesus sanoo, jos joku lyö sinua, pitää kääntää toinen poski. Se meni ihan minun sydämeen. Heti. Kun hän sanoi, että, eli tää oli se oikein sana, oikein lause, oikein henkilö. [--] Oikein kaikkialla. [--] Mä sanoin sille (kiusaajalle), että ihan mitä vaan. Sä oot vapaa. Mä en sano kenellekään. [--] Hän (pastori) sanoi, että jos tarvit apua, niin mä voin auttaa. Mutta mä sanoin, että kyllä minä pärjään. Mä uskon, että pärjään. [--] Jeesus ei koskaan jutellut sodasta. Eli Hän on aina sanonut, kertonut meille vaan rakkaudesta. Eli tää on se pääasia, tää on se minun pointti Jeesuksesta. (ST0103)

Toisin kuin Millerin tutkimuksessa (2014, 196; 243), jossa Jumalan Poika -ilmaisua käytettiin identiteetinmuodostuksessa niin erontekona islamiin (ilmaisua on muslimeille skandaalisin mahdollinen) kuin kastekaavassa valekääntyneiden määrän minimoimiseksi, ei Jumalan Poika -arvonimen käyttö ollut omassa aineistossani mitenkään erityisen yleistä. On periaatteessa mahdollista, että ilmaisua käytettiin iranilaisten helluntailaisten kokoontumisissa tilaisuuden niissä osuuksissa, joita ei käännetty suomeksi tai suomeksi käännettäessä suosittiin jotain vaihtoehtoista ilmaisua. Havainnointiosioon ei myöskään osunut kastetilaisuutta, mikä vaikeuttaa vertailua. Aineiston perusteella näyttää kuitenkin siltä, että iranilaisten helluntailaisten ryhmässä Suomessa suosittiin systemaattisesti ilmaisua Messias. Messias-teema toistui niin saarnoissa, lauluissa kuin identiteetinmuodostuksessa hyödynnetyissä myyteissä. Puhe Jeesuksesta Messiaana on iranilaisille tuttua shiialaisuuden kautta, mikä voi osaltaan selittää, miksi tällainen kielenkäyttö korostui. Haastateltujen kertomasta voidaan päätellä, että merkityssisällöltään informantit ulottivat Messias-kielenkäytön jatkuvuuden kuitenkin pikemminkin zarathustralaisuudesta kuin islamista tulevaksi. Pidän todennäköisenä, että uusille, potentiaalisille käännynäisille puhe Jeesuksesta Messiaana on Jumalan Poika -ilmaisua helpompi askel kohti kristinuskoa. Se ohjaa myös pohtimaan, mitä Jeesuksen messiaanisuus tarkoittaa.

Jeesuksen persoonan, opetusten ja rakkauden lisäksi informantit ilmaisivat pitävänsä tärkeänä erityisesti protestanttiseen kristinuskoon sisältyvää ajatusta pelastusvarmudesta. Termillä tarkoitetaan uskomusta, jonka mukaan ihminen voi olla varma kadotuksen välttämisestä ja pelastuksestaan. Pelastus ei tällöin riipu henkilön moraalista hyvyydestä tai uskonnollisesta ahkeruudesta, vaan Kristuksen kuolemasta ja ylösnousemuksesta

sekä henkilön uskosta tähän. Pelastusvarmuuden korostaminen on tyypillistä myös helluntailaisuudelle. Haastateltujen mukaan islamissa ei ole vastaavaa pelastusvarmuutta. Alla on kuvattuna yhden kääntyneen kokemus tästä eroavaisuudesta uskontojen välillä.

Mä en pelkää Jumalasta, mä en pelkää Jeesusta, mutta ei se tarkoita mä oon epäkohteliasta niistä (Jumalaa kohtaan). Mut mä olen, kun illalla kotona, mä niin puhun Hänen kanssaan. Koska mä huomaan, oli virhettä. Sitten mä heti pyydän anteeks. Ja mä tiedän Hän antaa mulle anteeks. Ja heti tulee rauha. Mutta mitäs sitten, jos muslimi? Pitää Allahuakbar allahuakbar allahuakbar... tuhta kertaa! – Ehkä (saa anteeksi). Paastoa kovasti – ehkä. Ei (voi olla varma anteeksiannosta). (ST0204)

Toisin kuin Syrjäsen aineistossa (1984, 102), tähän tutkimukseen haastatelluista kukaan ei viitannut Sahih al-Bukhari hadith-kokoelmaan, jossa profeetta Muhammadin kerrotaan sanoneen, että hän ei voi pelastaa ketään, ei edes omaa tytärtään. On toki mahdollista, että kyseinen teos tai hadith on sunnimuslimien keskuudessa tutumpi kuin haastattelemini shiiataustaisille kristityille. Keskeisten figuurien välillä nähtiin kuitenkin suuria eroja, ja Muhammadia kritisoitiin profeettana. Erään haastatellun kohdalla Muhammadin arvovalta rapistui hänen kuultuaan niin sanoituista saatanallisista säkeistä. Termillä viitataan episodiin, jonka mukaan Muhammad sai ilmoituksen, joka salli kolmen jumalattaren palvomisen Allahin lisäksi, mutta Muhammad olisi kumonnut tämän myöhemmin uudella ilmoituksella. Haastateltu kritisoi Muhammadia huonoksi profeetaksi, mikäli tämä ei kyennyt erottamaan Jumalan ja Saatanan viestejä toisistaan.

Se on niin kuin kielletty kirja Iranissa. Kirjan nimi on 23 vuotta. Se sanoo Muhammadin elämästä, mitä hän on tehnyt. Siis esim. Koraanis on ollut pari, kolme lausetta, jotka ovat otettu pois. Eli, se on silloin, kun Muhammad oli niin masentunut ja hän ei tiennyt, mitä hänen pitää tehdä. Hän halusi tehdä jonkun diili heidän kanssaan. Mutta, kun hän meni sinne vuorille, hän tuota, mietti vähän, että okei, ehkä tää ei oo hyvä idea. Sit se heräsi, siis seuraavana päivänä, ja, noo, se oli Saatanan -jutun. No, mistä mä tiedän, ettei kaikki muut ei ollu Saatanan juttu, koko Koraani ei ollut? Siis, jos sä et voi niin kuin huomata eroa, mitä on sanottu Jumalasta tai Saatanasta, niin sit minkälainen profeetta sä oot? (ST0103)

'Pelastus' voidaan kuvata huolen ja levottomuuden loppumisena (Syrjänen 1984, 152). Rambon terminologiassa pelastusta vastaa lähinnä kriisin ja kysymyksen onnistunut ratkaisu. Aineiston perusteella kokemus pelastuksesta ilmeni yhtäältä sisäisen rauhan kokemuksena (ks. myös luku 5.2.4) Toisaalta anteeksiannon ja pelastuksen käsite kuuluivat yhteen jumalakuvaan kanssa: kuka pelastaa, mistä ja miten (ks. Syrjänen 1984,

142). Informantit eivät kuitenkaan korostaneet evankelikaalisuudelle tyypillisesti Jeesuksen sijaiskärsimystä ja syntien kertakaikkista sovittamista, vaan elävää yhteyttä Jeesukseen ja muuttumista yhä enemmän Jeesuksen kaltaiseksi. Jeesuksen kuolema nähtiin ”vain” yhtenä osoituksena Jumalan rakkauden manifestoitumisesta, vaikkakin sen hui-pentumana. Kaiken keskiössä oli Jumalan rakkaus. Ei viha, joka kaipaisi lepyttelyä ja sijaiskärsijää.³⁴ Havainto on yhtenevä Millerin (2014) iranilaisten helluntailaisten parissa saamien tulosten kanssa. Lisäksi kysymys pelastuksesta oli tämän tutkimuksen iranilaisille helluntailaisille paitsi uskonnollinen, myös etninen: konversion myötä heidän iranilaisuutensa oli pelastunut vierailta arabialaisista ja islamilaisilta vaikutteilta. Evankelikaalinen kristillisuus korostaa yleensä henkilökohtaista pelastusta Kristuksen sovitustyön yhteydessä, mutta iranilaiset kristityt ulottivat pelastuskäsityksen laajemmalle. Soteriologisesta näkökulmasta pelastuksen nähtiin koskevan paitsi yksilöitä, myös kokonaisia kansoja ja kulttuureja (vrt. Miller 2014, 225; 247). Lajennettu käsitys pelastuksesta näkyi iranilaisten helluntailaisten tavassa korostaa Jumalan erityistä rakkautta ja suunnitelmaa Irania ja iranilaisia kohtaan (ks. luku 5.3.4).

5.4.3 Jumalakuva muutos konversiossa

Sekä arabiankieliset muslimit että kristityt arabit käyttävät Jumalasta³⁵ puhuessaan arabiankielistä Jumalaa tarkoittavaa sanaa Allah, eli sanan määräistä muotoa (vrt. engl. the God). Muslimit käyttävät Allah-nimitystä Jumalasta äidinkielestään riippumatta, sillä arabia on islamin pyhä kieli ja rukoiltaessa käytettävät Koraanin säkeet ovat arabiankielisiä. Esimerkiksi iranilaisten muslimien on kuitenkin mahdollista käyttää Jumalasta myös persiankielistä sanaa Khoda. (Hämeen-Anttila 2012, 114–115.)

Informantit suhtautuvat olemassaolevaksi olettamaansa Jumalaan ikään kuin sosiaalisena toisena. Helluntailaisuus rohkaisee kannattajiaan henkilökohtaiseen jumalasuhteeseen.

³⁴ Miller (2014, 230) näkee tällaisessa ajattelussa yhtäläisyyksiä evankelikaalisuuden sijaan pikemminkin ortodoksikristittyjen opetukseen ihmisten jumallistumisesta, eli pyhittymisestä takaisin alkuperäiseen olemukseensa Jumalan kaltaisuuteen Jumalan armon avulla.

³⁵ Sanan Jumala kirjoittaminen isolla alkukirjaimella viittaa monoteististen uskontojen jumalakäsitykseen yhdestä, persoonallisesta Jumalasta (erotuksena polyteismin jumalakäsitykseen). Vakiintuneen käytännön mukaisesti olen kirjoittanut myös nimitykset Isä ja Messias tekstin sisällä isolla alkukirjaimella. (Finnilä 2018, Kotimaisten kielten keskus.) Haastateltujen puutteellisen kielitaidon vuoksi olen joissain tapauksissa selkeyttänyt sitaatteja osoittamaan, viittaako informantti toiseen henkilöön (hän) vai Jumalaan (Hän). Selvyyden vuoksi, ja haastateltujen omaa kielenkäyttöä mukaillen, olen tarvittaessa käyttänyt ilmaisua Allah viittaamaan nimenomaan islamista kumpuavaan jumalakäsitykseen, jolloin samassa yhteydessä ’Jumala’ viittaa kristilliseen jumalakuvaan. Toisinaan ’Jumala’ korvattiin tai täydennettiin haastatteluissa sanalla Jeesus kristinuskon korostamiseksi. Persiankielistä ilmaisua Khoda ei esiintynyt suomen- ja englannin-kielisissä haastatteluissa. Englanninkielisten haastatteltujen ’God’ olen kääntänyt sanalla Jumala.

Tutkimuksen näkökulmasta on mahdollista käsitteellistää henkilön ”suhde” Jumalaan samalla tavoin kuin persoonien välisiä suhteita yleensä (Splika, Shaver & Kirkpatrick 1985, 15). Muslimista kristityksi kääntyneille informanteille oli tyypillistä, että konversioprosessin aikana usko yhden persoonallisen Jumalan olemassaoloon ei missään vaiheessa kadonnut. Sen sijaan informanttien käsitys islamin tarjoamasta jumalakuvasta (Allah) ei vastannut enää heidän omaansa ja tuli kyseenalaistetuksi. Yhtä lukuun ottamatta kaikille informanteille oli yhteistä, että jonkun Jumalan ajateltiin olevan olemassa, mutta ei tiedetty kuka hän on, tai mitä hän haluaa. Konversioprosessin välivaiheessa informanteilla oli siis useimmiten teistinen tai deistinen jumalakäsitys, kunnes se täsmentyi kristinuskoon identifioitumisen myötä. Sama kokemus jumalakuvan kriisistä on havaittu aiemminkin (ks. Syrjänen 1984, 126; Warraq 2003, 92). Lisäksi kääntymisteorioissa on jo pitkään kiinnitetty huomiota siihen, että irrottautumista vanhasta uskonnosta voi seurata lyhyt tai pitkä välivaihe ennen liittymistä uuteen uskontoon (ks. Syrjänen 1984, 63). Tässä tutkimuksessa informantteja yhdistivät molemmat piirteet: uskonnollisen identifioitumisen lisäksi he olivat olleet välitilassa jumalakäsityksensä suhteen.

(Suomessa) yleensä mä sanoin: ”Mä en hyväksy mitään. Vain Jumala mä hyväksyn, ei mitään muuta.” Kun aina, jos joku kysyy: ”[Nimi], ootko muslimi?” Mä sanoo: ”Ei.” ”Ootko kristitty?” Mä sanoo: ”Ei”. Ne ajattelee, että mikä? Ei, mä vain uskon Jumalaan. Ei mitään muuta. (ST0101)

Paitsi henkilökohtaiset kokemukset uskonnoista, myös pyhien kirjojen lukeminen ja rukoukseen liittyvät kokemukset vaikuttivat kääntyneiden jumalakuvan muotoutumiseen. Kristinuskoon kääntymisen myötä informanttien jumalakuva ei äkillisesti muuttunut erilaiseksi, vaan haastattelujen perusteella informantit kokivat Raamatun ja seurakunta-laisten artikuloiman jumalakuvan vastaavan islamia paremmin heidän omaa jumalakäsitystään. Jeesuksen väitetyn ylösnousemuksen tai kristillisen jumalakäsityksen, kolminaisuusopin, hyväksyminen ei kuitenkaan ollut kaikille informanteille helppoa. Lisäksi Jeesuksen kutsuminen Jumalan Pojaksi, tai kristittyjen itsestään käyttämät nimitykset, Jumalan poika tai tytär, aiheuttivat sekaannusta. Samalla ne kuvasivat asemaa kristittynä.

Sitten [pastori] kutsu mua: ”Jos haluat tietä enemmän, tule kirkkoon joku sunnuntaina.” Mä sanoin: ”Mä, mä en tuu kirkkoon, mä en, ujo, mitä mä teen, joku iranilainen tulee kirkkoon.” Hän sano: ”Ei oo mitään ongelmaa”. [--] Sitten hän selittää, että jos on joku kristitty, jos joku on uskossa ja Jeesus on hänelle pyhä, (silloin) on (tyttö tai) poika. Mä sano: ”Ai jaa, mä mietin väärin.” (ST0101)

Tuntu hassulta mulle, ku sillon se (Jeesus) kuolee ja nousee ja sen jälkeen ne, vain näkee ne opiskelijat (opetuslapset) sen. Se vähän tuntui hassulta mulle. Miksi, jos se oikeesti se tulee, jos se nousee, miksei nää muut? Okei, mutta se ei oo hauta, siellä missä ne hautaa, [--] ehkä joku eläimet syö tai jotain. No, ajateltiin alussa jo, en uskonut siitä. Siitä mä tutkin tosi paljon. [--] Meillä jää keskellä tää Raamattuopiskelu. [--] Mut sit, ku mä olin opiskelema niiden kaa. Kävin kirkkoon ja kuuntelee. [--] Se tuli vain sitten, jossain kohtaa. Että nyt kyllä uskon, että se (Raamattu) on (totta). (ST0102)

Uskonnon omaksumisessa sosiaalinen tuki (vuorovaikutus uuden uskonnon edustajien kanssa) oli monille haastattelujen perusteella merkittävää. Kristityt papit tai opettajat selittivät Raamattua, vastasivat kysymyksiin ja rohkaisivat seurakunnan tilaisuuksiin. Haastateltujen kohdalla muutos tapahtui ensin käytöksessä (avun pyytäminen kristityiltä, Jeesuksen rukoileminen, kirkossa käyminen) ja vasta sen jälkeen uskonnollisessa ajattelussa. Järjestys on aiemman tiedon mukainen: käytöksen ohjaaminen avaa väylän ajatusten ja tunteiden mukauttamiselle ja muuttamiselle, koska mieli haluaa minimoida psyykkistä kuormitusta (Miettinen & Pelli 2017, 179). Informantit kertoivat kokeneensa epämääräisen välitilan päättymisen ja identifioitumisen kristinuskoon huojentavana.

Se (kääntymisen kristityksi) oli hyvä, että sen jälkeen mä voisin sanoa, jos joku kysyy, että mä olen iloinen, että mullakin nyt on joku uskonto. (ST0201)

Sinun uskonto on hävinnyt (kadonnut). Mutta sinä silti uskot Jumalaan. Ja tarvit siinä apua. Et tiedä mikä on oikein, mitä on väärin. Tai tiedät, mikä on väärin, muttet tiedä, mikä on oikein. Sit yhtäkkiä sä saat Raamattu. Sä luet sen. Ja huomaat, että tää on juuri se, mitä minä tarvin. Tää on juuri se, mitä on hävinnyt minun elämästä. (ST0103)

Haastateltujen kertomuksissa Jumalaa kuvattiin kaksijakoisesti. Yhtäältä Allahia pidettiin pelottavana, pahoja tekoja kostavana Jumalana, josta ei voi koskaan tietää, onko pyytänyt riittävän monta kertaa anteeksi tai tehnyt enemmän hyviä vai pahoja tekoja. Toisaalta osa informanteista koki Jumalan vastanneen heidän rukouksiinsa, kun he muslimina ollessaan rukoilivat Allahia. Tämä näkyy hyvin alla olevassa haastattelusitaatissa.

Jumala kostaa sua, Jumala ei halua että, Jumala ei halua näin. Se vähän pelottava Jumala oli, mutta mä pitää tämä kuitenkin mielessä. [--] Silloin mä vain pyytää Jumala, elikkä muslimin Jumala, mut mä en tiedä, että joo, kyllä Hän vastaa mua, mutta se oli Jeesus, oli! Ei ollut muslimin Jumala, vaan koska Jeesus haluaa ihmeen, että auttavat mua. (ST0204)

Apostasian jälkeen irtautujien oli tulkittava uudelleen uskonnolliset kokemuksensa aiemmassa uskonnollisessa yhteisössä (vrt. Timonen 2013). Informantit selittivät Allahin hyvän puolen nykyisestä kristillisestä tulkintakehyksestään anakronistisesti siten, että rukousvastaukset eivät tulleet ”muslimien Jumalalta” vaan Jeesukselta. Siten niin sanotun kristittyjen Jumalan toiminta ja huolenpito saatiin ulotettua mahdollisimman kauas omassa henkilöhistoriassa. Tällöin informantille oli mahdollista ajatella Jumalan pitäneen hänestä huolta jo ennen kuin hän itse edes tunsi Jumalaa. Selitystapa auttoi myös pysymään narratiivissa yhdestä oikeasta Jumalasta ja lisäsi jatkuvuuden ja samuuden aspektin ikertomukseen – vaikka kaikki muut ulkoiset seikat olisivat muuttuneet, Jumala ei muutu. Vanhasta uskonnosta irtautuminen oli kuitenkin pitkä ja monitasoinen prosessi, jossa irtautuja oli kiinni kahdessa keskenään kilpailevassa merkitysjärjestelmässä, joutuen pohtimaan kilpailevien ja ristiriitaisten käsitysten uskottavuutta (ks. Timonen 2013). Epäily ei kuitenkaan ole tila, johon voisi jäädä. Koska sitä ei onnistuttu ratkaisemaan, siitä tuli kauttakulku kristinuskoon. (vrt. Warraq 2003, 31; 148).

Mä pelkään että, silloin mä ajattelen, että Hän (Allah) auttavat mulle, (että) mä tulen turvallinen paikka, ja jos mä menen ja vaihdan mun uskonto ja vähän tutkin vaan, Hän tulee vihainen mua. Sitten mä olen petturi, mä ajattelen tästä. [--] Silti mä, ehkä ei kukaan voi uskoa tämä, mitä mä puhu, mut Jeesus tietää. Mä koko ajan pyytää, Jeesus anna mulle rauha. Anna mulle rauha, koska mä en ole rauha. Vaikka mä olen turvapaikka, mutta mä en ole rauha. (ST0204)

Kuten yllä näkyy, ainakin osa haastatelluista oli konversioprosessin aikana kiinnittyneenä yhtä aikaa kahteen uskomusjärjestelmään (sekä Allahin, että Jeesuksen rukoileminen). Allahin pelättiin suuttuvan, mikäli vieraaseen uskontoon tutustuu liikaa. Myös informanttien käsitys itsestään oli jossain määrin riippuvainen siitä, mitä he arvelivat Jumalan ajattelevan heidän teoistaan (”sitten mä olen petturi”). Toisaalta aiemmin on todettu, että se, pitääkö henkilö rakastavaa vai rankaisevaa jumalakuvaa uskottavana, liittyy myös henkilön perhetaustaan ja käsitykseen itsestään. Käsitys itsestä ja muista (mukaanlukien Jumala) luotettavina, huolehtivina ja järkevinä toimijoina reflektoi aiempia sosiaalisia kokemuksia ja suhdetta omiin vanhempiin (Splika, Shaver & Kirkpatrick 1985, 10–11).

Islamissa Jumalaa kuvataan 99 nimellä, joista käytetyimpien joukossa ovat Armollinen ja Armahtaja (Hämeen-Anttila 2012, 111). Näihin 99 nimeen ei kuitenkaan sisälly kristinuskossa tyypillisiä ja informanttien usein käyttämiä Jumalaa kuvaavia nimiä kuten Isä ja

Rakkaus.³⁶ Vaikka monet suuffit ovat nähneet rakkaudessa Jumalan perimmäisen luonteen, Jumalan rakkaus on islamissa ymmärretty jokseenkin ehdollisena eli riippuvaisena ihmisen omista teoista (Hämeen-Anttila 2014; Miller 2014, 240). Sen sijaan Jumalan ehdoton rakkaus on haastattelujen ja havainnoinnin perusteella keskeinen attribuutti informanttien jumalakäsityksessä ja yksi kristinuskoon kääntymisen motiiveista (vrt. Miller 2014, 71; 240). Jumala nähtiin rakastavana ja oma itse rakastettuna.

Ja nyt mä huomaan, uskossa, Jumala on rakkaus, ei mitään muuta kuin rakkaus. (ST0204)

Hän (Jumala) on meidän Isä, ja lapsen tulisi tehdä, mitä isä toivoo. (ST0300. Ote saarnasta 19.4.2015)

Uudessa jumalakuvassa Jumalan nähtiin pitävän huolta, haluavan informanttien olevan turvassa ja antavan sisäisen rauhan. Tällaisen jumalakuvan on havaittu korreloivan henkilökohtaisen hallinnan tunteen, ”Jumala-kontrollin” (kaikki on pohjimmiltaan Jumalan hallinnassa ja osa hyvää suunnitelmaa) ja korkean itsetunnon kanssa. Se on myös vastakohtainen käsitykselle Jumalasta tyrannina (Splika, Shaver & Kirkpatrick 1985, 11) ja teodikean ongelmalle, joita haastatellut liittivät islamiin ja aikaan muslimina. Kristittyinä he kertoivat luottavansa siihen, että Jumala tietää kaiken, ja Jumalalla on suunnitelma heidän elämänsä varalle. Luottamus Jumalaan kuului sekä saarnoissa, että haastatteluissa.

Kyllä nää on kaikki Jumalan järjestelyä. [--] Siis, kuvittele. Kun Jumala suunnittelee sinulle, järjestele jotain sinulle. Vaikka sä oot Iranissa, muslimiperheessä, sä käytät huumeita, sä hengaillet rikollisten kanssa. Mitä muuta? Sullei oo Raamattua! Et ole vapaa. Tuota... Jos Hän päättää. Kyllä kaikki järjestyy automaattisesti. (ST0103)

Täällä Suomessa olemme maahanmuuttajia. On vaikeaa, mutta olemme Jumalan lapsia missä maassa tahansa. Tulee rakastaa Jumalaa ja luottaa, että Jumala auttaa kaikissa ongelmissa. (ST0300. Ote saarnasta 19.4.2015)

Iranilaisten kristittyjen kuvaukset olivat aikaisemman tutkimuksen mukaisia (vrt. Leman 2007). Ajatus siitä, että Jumalan voi tuntea henkilökohtaisesti Jeesuksen kautta, oli haastatelluille tärkeä. Vastakohtana kokemuksille muslimina ”kristittyjen Jumala” näyttyi informanteille myös ihmeidentekijänä, jolle kaikki on mahdollista. Erityisesti turvapaikanhakuprosessiin ja terveyteen liittyvissä asioissa koettiin saadun apua kristittyjen kautta. Apua pidettiin perimmiltään Jumalan vaikutuksena. Vaastavien kokemusten

³⁶ Islamiin ja kristinuskon jumalakuvan eroavaisuuksista katso lisää Miller 2014, 244–245.

ja tulkintojen on havaittu olevan keskeisiä maahanmuuttajien konversioissa (ks. Yang 1999, 83).

(Iranissa imaami) neuvoi: ”Rukoile arabiaksi tätä lausetta tuhat kertaa joka päivä, tämä ratkaisee ongelmasi”. Mutta ei ratkaissut. [--] Kun joku muslimi puhua hänen Herra, ei tule vastaus. Minun [perheenjäsen] esimerkiksi on paljon, paljon rukoili ja puhua Herran kanssa, mutta ei tule vastaus. Yksi kerta hän haluaa Jeesuksesta, Hän antaa hänelle vastaus. Yksi kerta! (ST0203)

Usein muslimien ja kristittyjen ajatellaan uskovan samaan Jumalaan, Aabrahamin Jumalaan (Hämeen-Anttila 2012, 145). Informantit eivät olleet täysin yksimielisiä tämän ajatuksen suhteen. Osa sen kannattajista sisällytti myös Jehovan todistajat monoteisteina samaan Jumalaan uskoviksi. Osa tulkitsi muslimien uskovat Saatanaan. Haastatteluista ei kuitenkaan käynyt ilmi, koskiko tulkinta pelkästään muslimeja vai kaikkia ei-kristittyjä ikään kuin vääräuskoisina.

Mikä on oikeassa? Kaikki sanoo jotain. No kaikilla (muslimit, Jehovan todistajat, kristityt) on eri (pyhä kirja). Mutta mä uskon siitä on, siinä on vain yks Jumala. (ST0102)

Nää muslimit uskoo kaikki Saatanaan. Ne niinku, ne luulee, että ne uskoo Jumalaan. Mutta ne tekee kaikki, mitä Saatana haluaa. Eli paljon ihmisiä kuolee joka päivä, joka ikinen päivä muslimimaissa joku kuolee. (ST0103)

Yhteenvetona voitaneen sanoa, että keskitien näkemystä informanttien kertomassa edusti ajatus siitä, että muslimit ja kristityt uskoisivat samaan Jumalaan, mutta eroaisivat näkemyksissään siitä, millainen Jumala on. Samalla korostettiin Jumalan rakkautta erehtyväisiä ja tietämättömiä ihmisiä kohtaan.

Jumala rakastaa kaikkia lapsiaan. ISIS ei tee oikein, mutta Jumala rakastaa kaikkia ihmisiä. He eivät tunne Jumalaa. Muslimit luulevat, että he tuntevat Jumalan, mutta he eivät tunne todellista Jumalaa. (ST0300. Juontaja, mies. Jumalanpalvelus 18.1.2015)

5.5 Ideologiat

5.5.1 ”Rakastakaa vihamiehiänne” – muslimien reaktioita ja valekääntyjiä

Teille on opetettu: ”Rakasta lähimmäistäsi ja vihaa vihamiestäsi.” Mutta minä sanon teille: rakastakaa vihamiehiänne ja rukoilkaa vainoojienne puolesta. (KR92 Matt.5:43–44)

Kaikki haastatellut toivat esiin joko käskyn ”rakastakaa vihamiehiänne” tai rakkauden kaksoiskäskyn. Toisten ihmisten (myös ”vihollisten”) rakastamista pidettiin keskeisenä eettisenä ohjenuorana. Jo aikaisemmin Matt.5:44 on havaittu olevan yksi kristittyjen ex-muslimien eniten siteeraamia raamatunkohtia (ks. Miller 2014, 237; Warraq 2003, 92). Haastatellut pitivät toisten rakastamista käsitteleviä raamatunkohtia merkittävinä sekä kristityksi kääntymiselleen että kristittynä elämiselle. Tämä sopii yhteen Dumanig, David & Delawis (2011, 230) havainnon kanssa, jonka mukaan konversion jälkeen tuotettua uutta identiteettiä luonnehtii kääntyneillä pyrkimys pyhitykseen. Eettisten periaatteiden soveltaminen käytäntöön ja pyhittyminen kristittynä havaittiin kuitenkin haastavaksi.

Mä [monta] vuotta oon uskossa, mutta mä tehdä niin paljon virheitäkin mun elämä! Elikkä mä olen uskossa, mutta mä tehdä virhettä. Se ei oo helppo, koska [monta] vuotta mun ikä menee, elikkä ihan likainen paikka oli se sydämessä. Nyt mä puhdistuu, koetan puhdistaa, ei oo helppo. Mut ainakin se rakkaus. Hänen (Jumalan) rakkaus. (ST0204)

Informantit vaikuttivat vaivaantuneilta tai haluttomilta kertomaan kääntymisestä koituneista ikävyyksistä.³⁷ Turunen (2017, 111) arvioi, että kääntyneet näkevät vaikeuksien kuuluvan kristityn elämään, jolloin niitä ei oteta hanakasti esille. Pidän tätä haastattelujen ja havainnoinnin perusteella uskottavana arviona. Luultavasti kääntymisen korostettuja, positiivisia puolia ei myöskään haluttu ”laimentaa” kertomalla vaikeuksista. Pidän myös todennäköisenä, että aikaisempiin rankkoihin elämäkokemuksiin verrattuna kääntymisestä johtuva suunsoitto tai tervehtimättömyys eivät välttämättä hetkauttaneet informantteja niin paljoa, että niiden esiin tuomista olisi koettu tärkeäksi. Verrattuna afgaaneihin ja irakilaisiin, iranilaiset ilmeisesti myös kokevat vähemmän eriasteisia painostuksen ja häirinnän muotoja (Turunen 2017, 144). Kääntyminen kristinuskoon aiheuttaa iranilaisille maahanmuuttajille kuitenkin suurella todennäköisyydellä epäjatkuvuutta sosiaalisissa suhteissa (Leman 2007). Erityisesti muiden muslimimaahanmuuttajien oli haastateltavien mukaan vaikea hyväksyä heidän kääntymistään muslimista kristityksi.

Kyllä minullakin on muslimeja ystäviä. [--] Minä olen suvaitsevainen tyyppi. Kaikki sopii minulle. Mutta se ei tarkoita, että mä en puhu heidän kanssa vapaasti. Sen takia monet vihaa minua. [--] (Yksi) kaveri on *niin* fanaattinen muslimi. [--] Joku päivä mä muistan, kun mä kerroin hänelle mun mielipiteestä (uskonnosta). (Hän) meni vihaiseksi, ja tuota, se tuli hulluksi. ”Huh! Mitä sä teet ja miksi sä teet näin?” [--] Mä olin syömässä ja se (afganistanilainen) tuli minulle ja sanoi: ”Mä tiedän, että sä oot iranilainen. Tiesitkö, että

³⁷ Kääntyneiden aiempi sosiaalinen viiteriöryhmän ei useinkaan tunnista tai hyväksy heidän kaksoisidentiteettiään esimerkiksi iranilaisena ja kristittynä (ks. Miller 2014, 246–247).

se on sianlihaa?” Mä sanoin: ”Joo, tiesin. Mitä sitten?” Se on likainen. Sä et saa syödä.” ”Kyllä mä saan, me ollaan Suomessa, herää jo.” [--] Mä sanoin sille: ”Hei!” Hän ei vastannut. Vaikka islamissa se on pakollinen, jos joku sanoo hei, sinun on pakko vastata. [--] Se ei vastannut minulle ja se [toinen henkilö] sanoi sille, että: ”Miksi sä et vastannut hänelle?” Ja se sanoi, että: ”Koska hän on likainen. Mä en vastaa sille.” (ST0103)

Yleensä informantit olivat onnistuneet säilyttämään hyvät välit ainakin osaan muslimiperheenjäsenistään ja/tai muslimiystäväistään. Kristityksi kääntymisestä kertominen oli johtanut kuitenkin myös haitallisiin seurauksiin. Muslimit, jotka eivät olleet valmiiksi läheisiä haastatelluille, suhtautuivat heihin jyrkästi. Informantit kertoivat kohdanneensa Suomen uskonnonvapauslaista huolimatta solvauksia, sosiaalista eristämistä ja tappouhkauksia. Uhkauksia saatiin erityisesti sosiaalisessa mediassa, mutta myös kasvotusten. Suomen lain lisäksi luotettiin Jumalan tuomaan suojaan. Yksi haastateltu kertoi joutuneensa myös fyysisen väkivallan uhriksi kristityksi kääntymisensä vuoksi.

Muslimiystäväni Suomessa sanoi, kun käännyin (kristityksi), että: ”Tapan sinut. Voin tappaa sinut, Koraanissa lukee niin.” Hän tietää, että täällä (Suomessa) on laki, ettei hän voi tehdä niin. Monet ihmiset suuttuivat. Facebookissa sanoivat: ”Olemme valmiit tappamaan sinut, jos tulet takaisin!” Mutta minulla on Jeesus, joten ei se mitään. (ST0201)

Hän [perheenjäsen] suuttui niin paljon mulle! ”Miksi sä tulet kristinuskonto?” [--]. Sitten hän väkivaltainen ja hakkaa mua. Me (osa perheenjäsenistä) olemme hyviä kavereita, he tietää, mä olen kristinuskonto. Mä sanon heille, eikö pysty, että tulette mun kotona ja olette lukematta Koraani, koska mulla tulee paha olo, anteeksi. [--] Mutta kuka on sitten kova muslimi, mun kavereita tästä [kaupungista]? Ei ketään. He pelkäävät. Sanovat, että: ”Sä oot niin Saatana ja sulla on helvetti.” (ST0204)

Riippumatta suhtautumisesta omaan aikaansa muslimina, informanttien kanssakäyminen muslimien kanssa oli heidän kertomansa mukaan vähentynyt konversion jälkeen. Esimerkiksi ISIS:iin liittyvä kommentointi sosiaalisessa mediassa ja kristinuskon kritiikki koettiin ahdistavana. Tällöin kanssakäymistä muslimien kanssa mieluummin vältettiin.

Iranilaiset täällä, sanon heille ”hei”, mutta en halua läheiseksi heidän kanssaan. (ST0201)

He sanovat olevansa muslimeja, mutta eivät elä niin! En pidä heistä samalla tavoin kuin ennen. He sanovat tosi tyhmiä kommentteja ja he eivät tiedä (kristinuskosta). Islam sanoo tosi vahvoja asioita. Isis, en tykkää. En tykkää, jos heillä (muslimeilla) on tosi vahvoja asioita esimerkiksi Facebookissa, menen ihan sekaisin. (ST0202)

Kaikki muslimit eivät kuitenkaan näyttäneet informanttien kuvauksissa negatiivisessa valossa, vaan kertomuksissa nousi esiin muslimeja, jotka osoittivat rakkautta ja huolenpitoa informantteja kohtaan. Kiinnostavaa kyllä, vaikka rakkaus ja ystävällisyys liitettiin attribuutteina nimenomaan kristinuskoon ja Jeesukseen, näitä kertomusten hyviä muslimeja ei varsinaisesti selitetty mitenkään. Heidät noteerattiin kertomuksissa, mutta he jäivät ikään kuin poikkeuksiksi kertojan negatiivisen islam- ja muslimikäsitelmän reunoille. Havaittavissa kuitenkin oli, että niin sanottuja hyviä muslimeja ei kuvattu ensisijaisesti uskonnon, vaan esimerkiksi kansalaisuuden tai yhteisen, jaetun elämäntilanteen kautta. Vaihtoehtoisesti korostui heidän läheinen suhteensa kääntyneeseen – kyse ei ole muslimeista, vaan perheenjäsenistä ja ystävästä.

Auttavat sitten joku neljä poikaa, oli afganilainen (muslimi) ja olivat töissä [--]. He sanovat, että sisko, meillä on pieni asunto, mut voi sä tulet vähän siivoamaan meille ja vähän laittaa meille ruokaa [--]. Me voi anoa(antaa) sulle ruokaa. (ST0204)

Iranilaisilla kristityillä ex-muslimeilla oli suhteessa kantaväestöön kuuluviin seurakuntalaisiin uskonnollisen identiteetin aitoutta koskeva paradoksaalinen etulyöntiasema: heidän konversionsa vuoksi kokemat ongelmat (ks. Miller 2014, 213). Uskonsa vuoksi vainotuksi joutuminen on laajasti Uudessa testamentissa käsitelty aihe, mutta suomalaisen helluntailaisen tai luterilaisen on hyvin vaikea joutua samanlaisiin ongelmiin kuin iranilaisten kristittyjen. Enemmän tai vähemmän uskonsa vuoksi vainottuina iranilaisten kristittyjen uskonnollinen identiteetti näyttäytyi tässä mielessä kantasuomalaisten kristillisyyttä autenttisempaan. Ongelmat voi ymmärtää myös kristinuskoon sitoutumisesta aiheutuvina kustannuksina, jotka vähentävät potentiaalisten vapaamatkustajien määrää (Rambo 1993, 116; Yang & Abel 2014, 141). Uskonsa aitoutta kristityksi kääntyneet mahanmuuttajat joutuivat todistelemaan sekä toisilleen että joskus maahanmuuttoviranomaisille, johtuen konversion ajallisesta läheisyydestä tai päällekkäisyydestä maahanmuuttoprosessin kanssa (Leman 2007). Vaikka islamista luopumisen kustannukset voivat olla korkeat, myös seurakunnan kautta tavoiteltavat edut, kuten oleskelulupa, asunto ja toimeentulo, voivat olla riskinoton arvoisia. Informantit korostivat usein, ettei heidän kääntymismotiivinaan ollut turvapaikan saaminen, vaan heillä oli oleskelulupa jo kasteen saadessaan. Tällä pyrittiin vakuuttamaan toinen oman uskon aitoudesta. Haastatellut korostivat, että maahanmuutto itsessään ei ollut vaikuttava tekijä kristinuskoon kääntymiselle, vaan avun saaminen kriisin keskellä. He myös kertoivat tietäneensä, että kääntymisestä voi seurata ongelmia.

Minä tiesin kaikki ongelmat, joita voisi tulla kääntymisestä, mutta uskoin. [--] En ajatellut: ”Suomi on turvallinen maa, uskonpa Jeesukseen”. Ei! Minä sain vastauksen (ongelmaani), siksi uskon. (ST0201)

Haastatteluissa maahanmuuton merkitystä omalle konversiolle minimoitiin ja prosessit erotettiin toisistaan kääntymyksen autenttisuuden puolustamiseksi. Samalla informantit kertoivat, että seurakuntiin hakeutuu sellaisiakin ihmisiä, jotka haluavat vain valheellisesti apua oleskeluluvan tai asunnon hankkimisessa. Sama ongelma koskee muitakin muslimitaustaisia, maahanmuuttajista koostuvia kristillisiä yhteisöjä (ks. Miller 2014, 211).

Voi sanoa, 50 % vähän oli huijari-ihmiset, ja lähtivät, paljon käyttää hyväksi. Se tarkoittaa, melkein 10 ihminen tai 12 ihminen mä tunnen, he tulevat meidän kirkkoon ja sanovat: ”Me olemme kristinuskosta”. Ja niin paljon, että he sanovat: ”Me olemme uskossa Jeesus”. Niin paljon me auttavat, mä kävin sitten ihan SPR:ssä, me hoitavat heille asunto, me hoitavat heille kaikkia, ja kun heillä tulee oleskelulupa, sitten he lähtevät, ei palata takaisin. He käyttävät, he ajattelevat, että käyttää hyväksi. (ST0204)

Tunnen feikkiä kristittyjä. Eli ne feikkaa, eli ne ei oo kristittyjä. [--] Rahan takia, kaikkien takia. Ne saa apua. Tiedätkö, sen takia mä en saanut mitään (kaste)todistusta kirkosta [--]. Koska en halunnut väärinkäsityksiä, että kukaan aattelee vaikka sekunti, että mä tein sen vaikka oleskeluluvan takia tai sellasen takia. [--] Tein sen (kasteen) silloin, kun tiesin, että vastauspäättös (oleskeluluvasta) on tehty. (ST0103)

Vaikka seurakuntaan tulee myös informanttien mukaan paljon huijareita, he pyrkivät suhtautumaan asiaan uuden uskontonsa mukaisesti ja ”rakastamaan myös vihollisia”. Perustelut olivat paitsi teologisia, myös omakohtaisiin kokemuksiin perustuvia. Haastatellut mielsivät syyllistyneensä itsekin elämässään epätoivottaviin tekoihin, mutta monien henkilöiden (uskonnosta riippumatta) silti rakastaneen ja auttaneen heitä. Haastateltavien mukaan ihmisiä ei tulisi luokitella hyviin ja pahoihin. Aiemmissä tutkimuksissa on lisäksi havaittu, että joskus oleskeluluvan toivossa seurakuntaan hakeutuneet kiinnostuvatkin myöhemmin aidosti kristinuskosta (Miller 2007, 47). Haastatellut kokivat huijareiden rakastamisen vaikeaksi, mutta he kertoivat rukoilevansa heidän puolestaan.

Mutta he ovat sokea, mä pyydän se Jeesus, että taivaassa Hän auttavat vielä heitä ja avaa heidän silmänsä. [--] Sen takia, kun Jeesus antoi tämä rakkaus mulle lahjaksi, mäkin vain pystyn tämä rakkaus antaa toisille lahjaksi [--] Vaikka miehet, vaikka naiset, vaikka paha, vaikka ruma, vaikka kaunis. [--] Sä annat rakkaus, vaikka pahoja ihmiset, koska me olemme kaikki lapsia Jeesus. Eli ei voi sanoa, joku on hyvä, joku on paha. Mä muistan itselläkin elämä. (ST0204)

5.5.2 ”Vaikeneminen on viisautta” – salattu identiteetti

Toisin kuin kirkko, kääntyneiden aiempi muslimiyhteisö ei yleensä halua tai kykene uudelleenassimiloimaan kääntyneitä henkilöitä itseensä konversion jälkeen (Miller 2014, 232). Kääntymisen seurauksena tulleet ongelmat sosiaalisissa suhteissa eivät olleet yllätys. Suhde (muslimi)perheenjäseniin konversion jälkeen vaihteli. Tyypillistä oli, että kaikki perheenjäsenet, varsinkaan vanhemmat sukulaiset, kuten haastateltujen omat vanhemmat tai isovanhemmat, eivät tienneet henkilön kääntymisestä kristinuskoon. Haastatellut toivat kuitenkin esiin, että kääntymisestä ei jätetty kertomatta välttämättä pelon vuoksi, vaan lähimmäisten parasta ajatellen. Erityisesti vanhoja vanhempia ei haluta järkyttää, koska sen pelätään pahentavan heidän terveysongelmiaan. Myös matalan koulutustason arveltiin vaikuttavan siihen, että sukulaisen olisi vaikea ymmärtää konversiota. Lisäksi aihe koettiin sellaiseksi, ettei siitä haluttu kertoa puhelimesta.

Minun isä ei tiedä, että minä olen kristitty. En mä itse kertonut sille, koska hän on nykyään niin sairas, eli ei kannata kertoa sille mitään. Eli, en halua häiritse, siksikin, jos hänelle tulee huono olo. (ST0103)

Eivät tiedä. Äiti on vanha, ei ole koulutusta. Hän uskoo Jumalaan, mutta ei voisi ymmärtää. [--] Kasvokkain voisin kertoa, mutta ei puhelimesta. [--] Jos he näkisivät, miten ilonen ja rentoutunut olen, he voisivat ymmärtää, mutta puhelimesta he eivät näe sitä. (ST0201)

Ei, emme puhu tästä asiasta. [--] Jos (perhe) kysyy, ehkä mä sanon. Mutta jos ei kysy, mä itse ei sano, että mä lähen vaihtaa uskontoa. [--] Mä mietin, jos joku tietää, että taas joku kiusaa mun perhe. Sit koko ajan siellä, mä soitin esimerkiksi Iranissa, se poliisi kuuntelee mitä mä puhun, mitä mä sanon. [--] Sen takia mä en halusi puhua tästä. (ST0101)

Myös Syrjäsen (1984, 174) tutkimuksessa informantit perustelivat kääntymisestä kertomatta jättämistä viisautena, ei pelkona. Tyypillistä vaikuttaisikin olevan, että kääntyneet kokevat velvollisuudekseen tunnustaa uuden uskonsa, mikäli sitä heiltä kysytään, mutta eivät ole aktiivisia kertomaan konversiosta, vaan se mieluummin salataan. Osa haastatelluista korosti, että Suomessa laki suojelee heitä seurauksilta, joita he saattaisivat Iranissa kohdata kristinuskoon kääntymisensä takia. Turusen (2017, 108–109) Suomessa haastattelemat kristityt ex-muslimit käyttivät samaa perustelua. Silloinkin, kun lakiin luotettiin, informantit olivat huolissaan Iranin salaisesta poliisista, joka voisi aiheuttaa vaikeuksia heille Suomessa tai heidän sukulaisilleen Iranissa. Iranin salaisen poliisin

pelko on tullut esiin aiemminkin kristinuskoon kääntyneiden iranilaisten kohdalla (Leman 2007, Turunen 2017, 104–105). Haastateltavien kokemat pelot olivat voineet saada vahvistusta heidän omista ja tuttaviansa kokemuksista. Yhdessä kokouksessa skypeen välityksellä todistuspuheenvuoron käyttänyt mies, joka seurasi tilaisuutta ilmeisesti juuri Iranista käsin, kertoi käyvänsä kotikirkossa salaa, ja poliisin joskus pysäyttävän ja kuulustelevan heitä (ST0300). Erityisesti vierailujen Iranissa kerrottiin olevan hankalia, ja informantit pelkäävät itsensä tai perheenjäsentensä joutuvan kristinuskon vuoksi ongelmiin Iranin viranomaisten kanssa.

Iranissa heillä on salapoliisia. Joka puolella maailmassa. He tutkivat ja he ovat sama terroristit. Voi hyvin, hyvin, että tekevät mitä tahansa sulle. Eikä ketään huomaavat kuka oli ja mikä oli. Sen mä vähän pelkään [--]. Mut kyllä hyvin pitää olla varovainen muslimista. Myös Suomessa. Koska, tiätsä, ei oo heidän vika! He ovat ihan sokea, he (muslimit) ovat niin sairas. Koska hekin näin ajattelee, että he pelkäävät. [--] Elikkä he pelkäävät omaa Jumalaansa. (ST0204)

Vaikka eri asteiset konversion negatiiviset seuraukset olivat yleisiä, niitä selitettiin vaihtelevilla syillä. Kuten yllä, osa syytti avoimesti juuri islamia ja jumalakuvaa, jossa Allahin pelätään suuttuvan. Haastatellut kertoivat myös, että he uskoivat kulttuurierojen, yksilöiden mielipiteiden ja matalan koulutustason selittävän muslimien reaktioita.

5.5.3 ”Sama Jeesus” – identiteetti Kristuksessa

Me puhumme eri kieliä, tulemme eri kansoista, uskomme eri tavoilla, mutta Kristuksen rakkaudessa olemme yhdessä, yksi. (ST0300, Ote saarnasta 7.12.2014)

Sekä islam, että kristinusko ovat eksklusiivisia uskontoja (Miller 2014, 75). Miller on kuitenkin havainnut muslimitaustasta tulevien käännynnäisten identifioituvan joko 1) kristityiksi ex-muslimeiksi, eli muslimitaustaisiksi kristityiksi tai 2) Jeesus-muslimeiksi, eli muslimeiksi, jotka seuraavat Jeesusta, messiaaniseksi muslimeiksi. Ensimmäinen ryhmä, eli kristityt ex-muslimit, ovat hylänneet islamin ja kääntyneet kristinuskoon identifioituen selkeästi kristityiksi. Toinen ryhmä, eli Jeesus-muslimit, ovat vaikuttuneita Jeesuksen evankeliumeissa kuvatusta julistuksesta. He eivät kuitenkaan olleet täysin hylänneet identiteettiään muslimina, koska pitävät islamia pikemminkin kulttuurina kuin uskontona. Kristityt ex-muslimit muodostavat enemmistön muslimitaustaisista uskovista. (Miller 2014, 52–53.) Tässä tutkimuksessa haastattelemani henkilöt lukeutuivat ensimmäiseen kategoriaan, kristityiksi ex-muslimeiksi. Haastatteluissa ja havainnoidussa ryh-

mässä esiin tulleita nimityksiä uskonnolliselle identiteetille olivat myös ”iranilaiset helluntailaiset”, ”vain kristitty” ja ”Jeesus-lapsi”. Tällainen kielenkäyttö viittaa etnisyyden ympärille muodostuneeseen uskonnolliseen ryhmään ja Kristus-keskeisyyteen.

Koska haastatellut olivat islamista etäännyttämisestään huolimatta olleet yhtä poikkeusta lukuun ottamatta monoteisteja, he eivät olleet kokeneet suurta vetoa monijumalisiin tai ateistisiin uskontoihin. Informantit kertoivat suhtautuneensa eurooppalaisista ja kristityistä kuulemiinsa kielteisiin väitteisiin varauksella, koska heillä oli myös hyviä kokemuksia jo lähtömaassaan esimerkiksi armenialaisista kristityistä. Konversioprosessissa informanttien keskeisiä uskontovaihtoehtoja olivat islam, Jehovan todistajat ja kristinusko. Muihin uskontoihin tutustumista ei pidetty itseisarvoisena. Tämä johtui todennäköisesti siitä, että kristinusko koettiin sopivaksi identifioitumisen kohteeksi, eikä konversion jälkeen ollut toistaiseksi tarvetta kyseenalaistaa sitä ja/tai tutustua tarkemmin muihin uskontoihin.

Minusta se on, se on hyvä, ku vain kattoo mitä ne kolme (islam, kristinusko, Jehovan todistajat) sanoo. (ST0102)

Iranilaisten suhtautuminen seurakunnan tärkeyteen oli kahtalaista. Yhtäältä iranilaiset kristityt olivat omaksuneet protestanttiselle kristinuskolle melko yleisen ekklesiologisen näkemyksen ”näkyttömästä kirkosta”. Sen mukaan Kristuksen kirkko ei tarkoita vain yhtä kirkkokuntaa tai seurakuntiin kuuluvia jäseniä, vaan kaikkia Kristukseen uskovia, jotka ovat osana erilaisia näkyviä kirkkoja. Toisaalta kääntyjä etsii yhteisöä, jossa ideaali ja käytäntö kulkevat käsi kädessä, ja joka on avoin ja rakastava yhteisö (Syrjänen 1984, 188–189). Toisin sanoen *jonkin* näkyvän seurakunnan ja seurakuntayhteyden olemassaolo olivat tärkeitä kristityille ex-muslimeille.

Tiesin, että on erilaisia kirkkoja, mutta en antanut sen haitata liikaa. Tämä on ensimmäinen paikka, jonne tuli. Pieniä eroja on, esimerkiksi kaste. Mutta kaikki kunnioittavat samaa Jumalaa. (ST0202)

Ei oo tärkeä tää asia mulle. [--] Jos mä lähden Amerikkaan ja mä oon luterilainen, tai mä oon [seurakunnan nimi], ei, nyt pitäis vaihtaa sitten taas (kirkkoa). (ST0101)

Haastattelujen perusteella voidaan sanoa, että uskonnollinen identifioituminen tapahtui yleisemmin kristityn kategoriaan, ei tiettyyn kirkkokuntaan ja sen dogmeihin. Saman suuntaisia tuloksia on kuvattu ennenkin (ks. Brubaker 2013, 34–35, Syrjänen 1984).

Joustava suhtautuminen johtui osin siitä, että haastatellut kertoivat tietävänsä kristinuskon eri tunnustuskuntien välisistä opillisista eroista hyvin vähän. Lisäksi liikkuva elämäntapa johti käytännön haasteisiin: mihin seurakuntaan eri kaupungeissa tai maissa tulisi kuulua, kun tarjonta vaihtelee? Kolmanneksi informantit saivat protestanttisista seurakunnista vastauksena kirkkojen moninaisuuteen tyynnyttelyä, että kuuluminen tiettyyn seurakuntaan on pelastuksen kannalta irrelevanttia. Informantit olivat vakuuttuneita, että ratkaisevaa oli usko Jeesukseen ja Jumalan rakkaus, eivät opilliset detaljit.

Rehellisesti täytyy sanoa, että silloin mä en tiennyt mitään, siis mitä niiden (kirkkojen) ero on. [--] Tiedätkö, en vieläkään tiedä hyvin. Eikä mua kiinnosta. Eli, minun mielestä Jeesus on tärkein asia. Eli Jeesus on se pointti. [--] Minä käyn välillä siellä [helluntaiseurakunnan nimi], välillä vapaakirkossa. Minun mielestä, siis mä en oo mitään niinkun tavallinen kristitty. Niin kuin helluntailainen tai luterilainen tai ihan mitä vaan, siis... Minä uskon Jeesukseen. Tää riittää minulle. Eli, minä en, ei minulle väliä, mihin kirkkoon mä oon menossa, mitä he sanoo. [--] Mä tavallisesti paperilla kuulun siihen helluntaikirkolle, mutta tuota... siis mä en voi sanoa, että minä kuulun siihen, piste. Minä kuulun Jeesukselle. Eli, tää on perusasia, tää on se pointti. (ST0103)

Mä niin paljon käyn luterilainen kirkko ja sitten se vaikka ortodoksikirkko mä käyn siellä. Mutta mä menen vain rukoilemaan. Tai sitten jos on juhla, [luterilaisessa seurakunnassa] on niin iso juhla, mä menen sinne. Mutta mä menee, tiäksä, kaikki kirkko on mun mielestä, se on Isän luona. Niin mulla omatuntoa sanoo se. Mutta sitten, jos sä haluat ajatella ortodoksia, heillä menee vähän eri sääntöjen mukaan. Silti kaikki saa Isän, Pyhä Henkeä ja Poika. Eli kaikki uskoa. (ST0204)

Haastatellut kertoivat käyvänsä myös muissa kuin oman seurakuntansa jumalanpalveluksissa. Kirkkokunnan toissijaisuus näkyi myös siinä, että haastateltu saattoi itse kuulua helluntaiseurakuntaan, mutta hänen lapsensa oli liitetty toisen kirkkokunnan jäseneksi. Vaikka kristinuskon eri muotoihin suhtauduttiin konversion jälkeen suopeasti, esimerkiksi ortodoksisuus kuvattiin helluntailaisuutta vähemmän houkuttelevana. Se nähtiin varsinkin rituaaleiltaan helluntailaisuutta tiukempana uskonnollisuuden muotona, ja siten se muistutti informanttien mielestä ikävästi islamia. Helluntailaisena informantit kokivat olevansa vapaampia toteuttamaan uskoaan ja henkilökohtaista identiteettiään. Vaikka aineistosta ei suoraan tullut esiin, on mahdollista, että joidenkin ortodoksiseen (ja katoliseen) kirkkoon kuuluvien naisten tapa peittää päänsä huivilla jumalanpalveluksissa olisi ollut iranilaisille myös yksi islamiin rinnastettava ja luotaantyöntävä tekijä.

Mä enemmän tykkää protestantista, koska minun mielestä on vähän helpointa, eli ei oo semmosia pakko laittaa tämä vaatteet ja pakko laittaa risti ja... Ei, koska mä uskon Jeesuskin, hän haluaa meidät ihan vapaaksi. Mikä kieli sä haluat puhua, mikä vaate sulla on päällä. Koska Jeesus ei tarvi näitä sun vaate, vain tarvii näkee sun sydämessä, mikä se on. Sitten, sen takia kyllä mä totta kai enemmän tykkään oma kirkosta. (ST0204)

Toisaalta informanttien nykyisessä uskonnollisessa käyttäytymisessä oli joitain helluntailaisuudelle vieraita elementtejä, kuten edesmenneiden ja heidän pelastumisensa puolesta rukoileminen, joka näkyy alla olevassa haastattelusitaatissa. Se sopisi paremmin vanhojen kirkkojen traditioon. Voidaan myös kysyä, missä määrin helluntailaisuudessa jaetaan käsitys lopunajallisten tapahtumien sijoittumisesta juuri Iraniin (vrt. luku 5.3.4).

Vanhempani ovat kuolleet. [--] Rukoilen vanhempieni puolesta, mutta en tiedä ovatko he miten, he ovat kuolleet, mutta rukoilen heidän puolestaan. (ST0202)

5.6 Identiteetin rajat

5.6.1 Suhtautuminen islamiin ja muslimeihin konversion jälkeen

Islamista kristinuskoon kääntyneet olivat läpikäyneet traditiosiiirtymän kahden uskonnon välillä. Informantit joutuivat rajaamaan uskonnollista identiteettiään erontekojen kautta paitsi suhteessa ympäröiviin uskontoihin kertomushetkellä, myös suhteessa aiempaan uskontoonsa, shiialaiseen islamiin (vrt. Brubaker 2013, 35). Riippuen sitoutumisasteesta aiempaan uskontoon, he konstruoivat islamin eri tavoin osaksi omaa menneisyyttään. Tähän tutkimukseen haastateltujen käännästyneiden kohdalla oli havaittavissa ainakin kolme erilaista tapaa suhtautua omaan aikaan muslimina.

Yksi tapa suhtautua omaan uskontototaustaan muslimina oli sen kieltäminen ja vähättely. Tällöin haastateltu kiisti koskaan olleensa muslimi tai totesi, että uskonto ei merkinnyt hänelle mitään, hän ei koskaan oikeastaan uskonut islamin oppeihin tai halunnut noudattaa muslimin velvollisuuksia. Suhtautuminen islamiin kuvattiin välinpitämättömänä. Kieltäjien ryhmää (2/7) yhdistivät uskon menettäminen viimeistään teini-ikään tullessa, uskonnon harjoittaminen vain pakon edessä ja heikko arabian taito. Kuvaisiin heitä nimimuslimeiksi. Minimoimalla islamin henkilökohtainen merkitys menneisyydessä tai kiistämällä islamin asema uskontona voitiin vahvistaa kristityn identiteetin aitoutta. Tällöin identiteetti kristittynä näyttäytyi enimmäisenä ja oikeana uskonnollisena identiteettinä, johon ei sekoitu vieraita uskonnollisia aineksia. Oman uskontomenneisyy-

den kieltämisellä tuotettiin minän jatkuvuutta ulottamalla konversion jälkeinen islamkriittikki mahdollisimman kauas omassa henkilöhistoriassa. Yksi informantti käytti sianlihan syömistä muslimina ollessaan perusteluna osoittaakseen, ettei ollut ”oikeasti” muslimi. Vaihtoehtoisesti väitettä tehostettiin vetoamalla ikätovereihin Iranissa: rukoilemaan mentiin vitsillä ja pakosta, eivätkä nuoret Iranissa ole yleensä kiinnostuneita uskonnosta.

Esimerkiksi sanoi kristitty: ”Se on sianlihaa”. Mäkin olin Iranissa ja mä söin, mutta mä en sano mun isä(lle). (ST0101)

Ei, mä en uskonut muslimi. Se on Iranissa on sama, mun ikäinen, on sellainen [--] Et voi sanoa, sä oot armeijassa, ei, mä en tuu (rukoilemaan moskeijaan). Se on pakko mennä, vaikka kaikki menis sinne aina vähä nauraa, vähä sellainen vitsi. (ST0103)

Haastatellut toivat esiin huonoja kokemuksia muslimista ja islamiin liitettyjä kielteisiä puolia. Menneisyyden näkeminen huonona ja pahana sopii konversiokertomuksen rakenteeseen. Edellä esitetyn lisäksi on mielestäni mahdollista, että kieltäminen voisi olla osin reaktiota Lähi-idästä Eurooppaan saapuvien muuhanmuuttajien islamilaistamiseen. Kieltämisen lisäksi yksi tapa suhtautua aikaan muslimina oli hyväksyä islam osaksi menneisyyttään, mutta katsoa olleensa erilainen muslimi. Haastatteluissa tätä perusteltiin joidenkin islamiin kuuluvien tapojen (kuten säännöllisen rukoilemisen ja paastoamisen) puuttumisella ja muslimien enemmistön mukaisesta käyttäytymisestä poikkeavilla tavoilla (kuten joulukuusella). Myös tässä ryhmässä kaksi informanttia oli Iranista muutettuaan ottanut sianlihan osaksi ruokavaliotaan, mutta toisin kuin kieltäjät, tällaiset informantit olivat pitäneet itseään silti muslimina. Vaihtoehtoisesti yksi informantti kertoi kiinnostuksen islamiin lopahtaneen, koska hän ei kokenut saaneensa uskonnollisiin kysymyksiinsä vastauksia. Kuvaisin tämän ryhmän informanttien (3/7) sitoutumista kulttuurisena kiinnittymisenä islamiin ilman suurta henkilökohtaista merkitystä.

Minun lapsuusaikana mä olin, siis koko minun perhe ovat muslimieja. Emme olleet kova muslimi, mutta islam on virallinen uskonto Iranissa, ja kaikki minun sukulaiset oli muslimi. Olivat muslimikoulussa, kuunteli radiosta islamia. (ST0203)

Yksi henkilö (1/7) sijoittui sekä kulttuurimuslimien että kieltäjien ryhmään: hän mielsi itsensä alkujaan tapamuslimiksi, mutta oli aikuisiällä ajautunut ateismiin. Kolmatta tapaa jäsentää omaa menneisyyttään muslimina (1/7) kuvaisin hyväksymiseksi ja kristillistämiseksi. Silloin kristityksi kääntynyt henkilö katsoi, että muslimina oltaessa koettujen, rukousvastauksiksi tulkittujen tapahtumien takana oli tosiasiassa ”kristinuskon

Jumala”, joka hänelle oli vastannut. Tämä siitä huolimatta, että informantti oli rukoillut ”muslimien Jumalaa”. Omaa aikaa muslimina kristillistettiin nykyisestä kertomushetkestä, konversion jälkeisestä perspektiivistä käsin, ja yliluonnolliseksi tulkituista tapahtumista tuli uusien merkitysten kantajia.³⁸ Suhtautumistapa koski informanttia, joka oli ollut uskoaan harjoittava muslimi ennen traditiosiiirtymää.

Suhtautuminen islamiin ja muslimeihin konversion jälkeen vaihteli myös jonkin verran. Osa haastatelluista ei nähnyt islamissa eikä muslimeissa mitään hyvää, osan mielestä islam opettaa myös hyviä asioita, mutta kaikki muslimit eivät noudata niitä. Moni haastateltu suhtautui muslimeihin konversionsa jälkeen neutraalisti ja välinpitämättömästi tai osoitti empatiaa ja ymmärtämystä näitä kohtaan (vrt. luku 5.5.1).

En välitä, mitä he (muslimit) ajattelevat ja en välitä heistä. [--] Koraanin mukaan esim. viini ja juominen ei ole hyvä, mutta miksi he juovat? Koraani sanoo, että ei saa olla tyttöystäviä, mutta miksi heillä on? [--] Voin neuvoa, mutta en voi pelastaa heitä muslimeja. On myös nimikristittyjä, meillä [työpaikallakin]. (ST0201)

Moraalinen kritiikki muslimeja kohtaan suhteutettiin huomioon siitä, että myöskään kaikki kristityt eivät elä kristillisen uskon mukaisesti. Haastatelluilla esiintyi myös toiveita siitä, että muslimit kuulisivat evankeliumin ja kenties kääntyisivät kristityiksi.

Mun mielestäni heitä (muslimeja) ei ole ongelma, jos he ovat vapaa. Voisi joku puhua heidän kanssa, lue kirja, vapaus ja puhua kristitty, kaikki yhdessä. Pitäis olla vapaus sanoa, ehkä hekin ei usko muslimi sitten, islam sitten. (ST0101)

Shiialaisuuden erityispiirteitä suhteessa sunni-islamiin ei juuri eritelty, vaan islam niputettiin haastatteluissa yleensä yhdeksi kritisoinnin kohteeksi. Jos eroja havaittiin, niiden painotettiin johtuvan paitsi islamin eri suuntausten eroista, myös eri maiden tavoista.

Esimerkiksi se, kun sanoo, että tyttö on 9 vuotta, niin voi mennä naimisiin. Tai poika on 15 vuotta. Toivottavasti emme ole sellainen, että mulla Iranista joku lapsi, että se on sun vaimo, ai jaa, no mennään kotiin. [--] Mutta on, sunnimuslimi on esimerkiksi sellainen. He hyväksyy, Afganistanissa on paljon. Sen takia mä en kiinnostunut (islamista). (ST0101)

³⁸ Yang (1999, 81) käyttää tällaisesta maahanmuuttoon liittyvien kokemusten taaksepäin suuntautuvasta teologisoinnista käsitettä “theologizing experiences” ja on havainnut sen olevan tärkeää osalle ihmisistä heidän konversioprosessissaan ja heidän uskonnolliselle intensiteetilleen.

Omassa aineistossani kaikki informantit kritisoivat islamia uskontona ja/tai ideologiana, mutta muslimeihin ei suhtauduttu yhtä jyrkästi.³⁹ Aineistossa ei kuitenkaan ollut täysin selviä jakolinjoja siinä, että suhtautuminen omaan aikaan muslimina korreloisi sen kanssa, miten kääntyneet suhtautuvat muslimeihin konversionsa jälkeen.

5.6.2 Hylättyjä identiteettipolkuja – Jehovan todistajat

Suomen kontekstissa löytyi mielenkiintoinen ilmiö osana haastateltujen konversiokertomuksia: lähes kaikki haastatellut olivat kohdanneet Jehovat todistajia pian Suomeen saapumisensa jälkeen. En törmännyt ilmiöön kirjallisuudessa, mikä pitkälti johtunee siitä, että monet saatavillani olleista tutkimuksista oli tehty muslimienemmistöisissä maissa. Informantit kertoivat Jehovan todistajien tekävän maahanmuuttajatyötä sekä vastaanotto-keskuksissa, että ilmaantuneen heidän kotiovensa taakse. Jehovan todistajat saattoivat olla ensimmäisiä ihmisiä, jotka tulivat esittäytymään heille kristittyinä ja tarjoamaan mahdollisuutta keskustella uskonnosta. Tilanne on paradoksaalinen sikäli, että Jehovan todistajia ei yleensä pidetä kristittyinä, vaan kristillisperäisenä ryhmänä.

Mä kävin eka itse asias Suomessa, ku mä tulin siinä vastaanottokeskuksen sitte, yksi tulkki oli Jehovan todistaja. Se sanoi, että [--], me ole kristinuskontoa. Me mentiin melkein niinku... enemmän ku puoli vuotta mä kävin sinne. No, kyl se on jos, siinä oli mun mielestä tosi hyviä, mun mielestä ei ollut hyviä asioita. Ja joskus se on melkein sama ku muslimijuttu. [--] No sanotaan ku nää tosi tarkka... sinne, ne sano vain, että me menee sinne taivaaseen, muut ku, menee, kuolee ja ne on gehennassa ja siitä mä en uskonu. [--] Mutta, ku mä kävin siinä Jehovan todistaja, siinäki oli aika paljon (iranilaisia). (ST0102)

Joku koko ajan tulee oven takaa Raamatun kans, mä puhu heidän kans. He oli mukava ihmisiä. [--] Mä en ymmärtänyt suomen kieli, mutta kun mä nään Raamattu, mä sano: ”Joo, tule puhumaan ja anna mulle se paperi oma kieli joskus.” (ST0101)

Kontaktin syntymistä edesauttoivat Jehovan todistajien aktiivinen rooli ja persiaksi käännetty uskonnollinen materiaali. Keskustelut Jehovan todistajien kanssa ja heidän tilaisuuksiinsa osallistuminen kestivät informanteilla muutamasta kerrasta yli puoleen vuoteen. Pitkää osallistumisaikaa puolsivat iranilaisten kääntyneiden löytyminen Jehovan todistajien toiminnasta. Osa haastatelluista suhtautui Jehovan todistajiin myönteisen uteliaasti ja hyödynsi mielellään tilaisuuden keskustella Raamatusta ja kristinuskosta, kun

³⁹ Myös Leman (2007) kertoo informanttiensa puhuneen islamista negatiivisesti, mutta ei erittele artikkelissaan, koskiko negatiivisuus pelkästään islamia uskontona vai myös muslimeja sen kannattajina.

sitä tultiin kotiovelle asti tarjoamaan. Osa suhtautui tällaiseen tarjoukseen pelokkaan kielteisesti, sillä Allahin pelättiin suuttuvan, mikäli vieraaseen uskontoon tutustuu liikaa.

Sitten ku mä tulen Suomeen, vieläkin oli semmosia kysymyksiä, että miksi miksi miksi? Mutta silloin aika paljon jehovalaiset (tulivat), että tutkia, ja haluavat, että antaa tietoa ihmisille. Minulla oli silloin se, ei, vähän inhottava se jehovalaiset. [--] Koko ajan joku tulee ovelle ja joku koputtaa ja semmosia. Ja pakottaa. Että joku semmosia, että tiäksä he ei voi selittävät, mikä Jeesus rakkaus on. He pakottavat sitten, että jehovalaiset pitää olla tätä ja tätä ja tätä. kyllä oli vähän inhottava. (ST0204)

Kolminaisuusopin kieltämisen vuoksi Jehovan todistajien opin ajattelisi olevan muslimeille kristinuskoa helpommin hyväksyttävissä. Haastatellut eivät kuitenkaan vakuuttuneet Jehovan todistajien kertomasta uskonnosta, sillä Jehovan todistajana olemiseen koettiin liittyvän liikaa sääntöjä ja pakkoja, jotka muistuttivat Iranissa ja islamissa ahdistaviksi koettuja asioita. Kritiikkiä aiheuttivat muun muassa tiukka pelastuskäsitys, yksin liikkumisen rajoittaminen (julistustyössä) ja verensiirtojen kieltäminen. Myös ovelta ovelle kiertävä evankelointityyli koettiin häiritseväksi.

Kaks asiaa sitten tuli ongelma. [--] He ei antanut veri, esimerkiksi, jos mä oon sairas ei saa (verensiirtoa). Tai, se sano: [--] ”Me tulemme aina kahden henkilön tai kolmen. [--] Ei ole hyvä, että nainen tai mies olla yksin.” [--] Mä sano: ”Ai jaa, mä lähen pois Iranista, anteeksi, mä en halua kuulla tästä asia. Nyt mä olen vähän vapaa, mutta mä luulen, olette vähän sama (kuin) muslimi. [--] Jos sä et usko, että menet yksin, se on sun ongelma. [--] Jos on vahva uskonto, niin ei koskaan tule ongelma”. (ST0101)

Kaikkein erikoisinta informanttien konversioprosesseissa oli tapaus, jossa yksi haastatelluista oli päätenyt helluntaiseurakuntaan Jehovan todistajien kautta.

Jehovalaisia oli meillä niin paljon. [--] (He) sanoo: ”Me ei voi auttavat”. [--] Sitten he antoivat sen [luterilaisen seurakunnan] ja se meidän kirkko (helluntaiseurakunnan) numero. (ST0204)

Jehovan todistajat olivat todenneet haastatellulle, etteivät he voi auttaa hänen perhettään maahanmuuttoprosessissa ja muissa haasteissa. Siksi he olivat antaneet hänelle kahden seurakunnan puhelinnumerot, luterilaisen ja helluntailaisen. Siten haastateltu tutustui helluntaiseurakuntaan, koki saaneensa apua, vakuuttui jumalallisesta väliintulosta ja liittyi helluntaiseurakuntaan. Asioiden kulussa oli mukana myös sattumaa – luterilaisessa seurakunnassa ei vastattu puhelimeen, mutta helluntaiseurakunnassa vastattiin.

6 Yhteenveto

Tutkimuksessa selvitettiin haastattelujen ja havainnoinnin avulla, miten shiialaisuudesta protestanttiseen kristinuskoon kääntyneet iranilaiset konstruoivat uskonnollista identiteettiään. Esittelen seuraavaksi yhteenvedon tutkimuskysymysten avulla saaduista vastauksista. Ensimmäinen tutkimuskysymyksen koski sitä, miten kääntyneet hyödyntävät kulttuurisia elementtejä identiteetin konstruoinnissa ja legitimoimisessa. Käsittelen identiteetinmuodostuksessa yleisesti käytettyjä elementtejä luvussa 6.1. Kulttuuristen elementtien avulla onnistuttiin vastaamaan myös toiseen tutkimuskysymykseen uskonnollisen ja etnisen identiteetin keskinäisestä suhteesta. Luvussa 6.2. pohdin erityisesti tähän kytkeytyneitä elementtejä. Kolmas tutkimuskysymys liittyi identiteetin rajoihin. Sen tuloksia tarkastelen luvussa 6.3. Suhteutan saatuja tuloksia aiempiin tutkimustuloksiin niiltä osin, kuin vertailukohteita on ollut käytettävissä. Suoraa vertailukohtaa, jossa iranilaisten helluntailaisten, tai ylipäätään kristittyjen ex-muslimien identiteetinmuodostusta olisi tarkasteltu kulttuuristen elementtien käytön kautta, ei kuitenkaan ollut saatavilla.

6.1 Kulttuuristen työkalujen käyttö

Kristityn identiteetin konstruoinnissa iranilaisille oli tärkeää identiteetin autenttisuuden osoittaminen ja konversion legitimoiminen. Keskeinen, implisiittinen identiteettiväite oli, että kristitty on muslimia aidompi iranilainen. Tulos vastaa Millerin (2014) tuloksia. Etninen identiteetti oli haastatelluilla kuitenkin alisteinen uskonnolliselle identiteetille. Myös tämä on yhtenevä aiempien tutkimusten (ks. Miller 2014; Yang 1999) kanssa.

Uuden identiteetin autenttisuus legitimoitiin haastatteluissa ensisijaisesti subjektiivisella reflektiivisyydellä. Kulttuurisista työkaluista erityisesti *arvot* nähtiin henkilökohtaisen identiteetin alueelle kuuluviksi. Shiialaisuudesta luopuminen koettiin ”ei minun näköisestä” uskonnosta irtautumisena ja kristinusko paremmin yhteensopivana omien arvojen (vapaus, tasa-arvo) kanssa. Rambon (1993) konversion vaiheteorian näkökulmasta arvot sijoittuivat haastatelluilla osaksi kriisiä (vaihe 2). Moraalinen kritiikki islamia ja/tai muslimeja kohtaan perustui henkilökohtaisiin kokemuksiin. Havainto on yhtenevä aikaisempien tulosten kanssa (ks. Warraq 2003). Ennen traditiosiiirtymää kohdattujen kristittyjen moraalit ja käyttäytyminen olivat tehneet moniin kääntyneisiin vaikutuksen (ks. Syrjänen 1984). Tämä vastaa Rambon teorian vaiheita 4 ja 5, eli kohtaamista ja vuorovaikutusta toisen uskonnon edustajien kanssa. Kohtaaminen

vahvasti kriisiä ja siitä seuranneita kysymyksiä (muslimien moraalinen käyttäytyminen, teodikean ongelma, jumalakuva, dogmit). Tulokset tukevat Syrjäsen (1984) ja Millerin (2014) näkemyksiä kääntyjää vaivaavan kysymyksen (vaihe 3) ja uuden uskonnon edustajien (vaihe 4) kohtaamisen tärkeydestä ex-muslimien kääntymisessä kristinuskoon, ja ovat vastakkaisia Lemanin (2007) tuloksille. Vuorovaikutuksen (vaihe 5) tärkeyttä voi perustella myös sillä, että kääntyneiden keskeiset kokemukset liittyivät paitsi konversio-, myös maahanmuuttoprosessiin. Havainto tukee aiempia tuloksia (ks. Akcapar 2006; 2009; Leman 2007; 2010).

Konversion jälkeen myös helluntailaisuudessa kohdattuja yhteisön käytösnormeja kritisoitiin. Konversioprosessissa näkyi individualistinen ajattelumalli, jonka mukaan oikein on se, mikä minusta tuntuu hyvältä. Lemanin (2007) ja Yangin (1999) mukaan vanhan ja uuden uskonnon normien yhtäläisyys on keskeistä identiteetin jatkuvuuden kokemukselle. Tulokset olivat vain osin väitettä tukevia. Esimerkiksi perhe- ja seksuaalietikan alueella voidaan nähdä yhtäläisyyksiä shiialaisuuden ja helluntailaisuuden välillä. Normien kritiikin ja henkilökohtaisten arvojen korostumisen vuoksi kuitenkin väitän, että kokemus jatkuvuudesta ja samuudesta liittyi normeja enemmän henkilökohtaiseksi koettuihin arvoihin sekä mahdollisuuteen niiden ilmaisuun. *Arvot ja normit* toimivat myös identiteetin rajojen merkitsijöinä suhteessa muslimeihin ja Jehovan todistajiin.

Rituaaleista rukous näyttäytyi konversioprosessille ja uskonnolliselle identiteetille keskeisimpänä. Seurakuntaan hakeutuminen tai Jeesuksen rukoileminen koettiin ikään kuin viimeisenä mahdollisuutena. Kontekstitekijöistä uskonnollisen selitysmallin omaksumista selittivät maahanmuuttoon liittyvien ongelmien tärkeys ja henkilökohtaisuus. Ongelmat sijoittuivat heikosti kontrolloitavissa olevalle elämäntilanteelle ja avun saaminen yhdistyi tietoon kristittyjen rukouksista. Jumalan vaikutusta saatettiin ensin epäillä, mutta lopulta se näyttäytyi loogisena selitysmallina. Jälkikäteen vaikeisiinkin elämäntilanteisiin suhtauduttiin kristillisestä selitysmallista käsin, korostaen Jumalan johdatusta ja myönteistä lopputulosta maahanmuuttoa seuranneen kristinuskoon kääntymisen takia (ks. Leman 2007). Rukoilemisen koettiin aikaansaaneen tunteen sisäisestä rauhasta (ks. Miller 2014; Syrjänen 1984). Rukouksesta tuli monelle tärkeä ja usein toistettava rituaali. Myös kastetta (Rambon vaiheteorian vaihe 6, sitoutuminen) pidettiin merkittävänä: kristittynä olemisen ajankohta laskettiin alkavksi siitä. Hengellisen pääoman lisäksi seurakunnista saatiin käytännön apua asunnon

hankintaan, virastoissa asioimiseen ja suomen kielen opiskeluun, mikä lisäsi kääntyneiden resursseja (vaihe 7, seuraukset).

Tekstien (Raamattu) ja *keskeisten figuurien* (Jeesus) elementit näkyivät konversiomotiiveissa ja kristityn identiteetin rakentamisessa. Raamatun merkitykselliseksi tuleminen kytkeytyi mahdollisuuteen lukea sitä äidinkielellä (ks. Syrjänen 1984). Se sopi yhteen protestanttisen kristinuskon jo reformaatiosta kumpuavien periaatteiden kanssa. Kristinuskon peruskertomukset palvelivat merkityksellisinä ja sosiaalisesti jaettuina työkaluina oman elämän sanoittamisessa. Omia raskaita kokemuksia tehtiin helpommaksi ymmärtää peilaamalla niitä Jeesuksen ja muiden Raamatun henkilöiden elämään. Jeesuksen persoona Uudessa testamentissa kuvattuna ja hänen opetuksensa tekivät kääntyneisiin suuren vaikutuksen. Sama on havaittu ennenkin (ks. Miller 2014). Myös ajatus pelastusvarmuudesta koettiin tärkeänä (ks. Miller 2014). Ennen kääntymistään kristityksi informantit olivat yleensä ajautuneet deisteiksi tai teisteiksi. Muiden tutkimusten perusteella ei ollut löydettävissä selkeää mallia, tapahtuuko traditiosiiirtymä iranilaisten kristittyjen kohdalla yleensä suoraan, teismin/deismin vai ateismin kautta. Jumalakuvan kriisi ex-muslimeilla kuitenkin tunnetaan (ks. Miller 2014; Syrjänen 1984; Warraq 2003). Kristinuskko onnistui ratkaisemaan informanttien jumalakuvan kriisin. Informantit kristillistivät menneitä uskonnollisia kokemuksiaan ja kiittivät Jeesusta menneisyyden vaikeista elämäntilanteista selviytymisestä – näin silloinkin, vaikka vaikeuksien keskellä muslimina oltaessa rukoukset olisi osoitettu vielä Allahille. Tämän näkymisestä aiemmissa tutkimuksissa ei mielestäni ollut selkeää näyttöä. Sen sijaan rakkaus konversiomotiivina ja sen korostaminen kristinuskon keskeisenä elementtinä on havaittu muslimitaustaisilla kristityillä usein ennenkin (ks. Gaudeul 1999; Miller 2014; Woodberry & Shubin 2001).

Konversiomotiivit (kristityt tuttavat, äidinkielen Raamatun lukeminen, vastausten saaminen, Jeesuksen persoona ja opetukset, Jumalan rakkaus, rukousvastaukseksi mielletyt tapahtumat ja sisäisen rauhan löytyminen) olivat muutoin yhteneväisiä aikaisemman tutkimuksen kanssa (Miller 2014), mutta ex-muslimeille yleinen mystinen motiivi (unet, näyt) (Miller 2014) tuli esiin vain kahdella haastatellulla. Sen sijaan varhaisuusargumentin käyttö, eli kristillisten elementtien sijoittaminen mahdollisimman kauas Iranin historiassa ja/tai omassa henkilöhistoriassa, oli identiteetin konstruoinnissa ja sen autenttisuuden osoittamisessa yleistä. Taktiikan käyttö on aikaisemmin havaittu kiinalaisten kristittyjen parissa (Yang 1999).

6.2 Uskonnollisen ja etnisen identiteetin suhde

Erityisesti iranilaisten helluntailaisten ryhmässä uskonnollisen identiteetin konstruointi johti myös etnisen identiteetin uudelleenkonstruointiin. Uskonnollisen ja etnisen identiteetin yhteensovittamisessa käytettiin omien kokemusten lisäksi kulttuurista reflektiivisyyttä hyödyntämällä tietoa Iranin historiasta (zathustralaisuus ja ”khusrun perintö”). Se toimi tehokkaasti varhaisuusargumentin kanssa. Kristillisen aineksen konstruoiminen *myyttien, figuurien* ja pyhien *tekstien* avulla islamia varhaisemmaksi iranilaisen uskonnollisuuden kerrostumaksi loi mielikuvaa kristinuskosta islamia autenttisempänä uskonnollisuuden muotona ja iranilaisille mielekkäänä identifioitumisen kohteena. Yang (1999) on saanut samansuuntaisia tuloksia uskonnollisen ja etnisen identiteetin yhteensovittamisesta ja sen keinoista kiinalaisilla kristityillä. Kristinuskon ja iranilaisuuden yhteyttä perusteltiin erityisesti Raamatun kertomuksilla itämaan tietäjistä ja ensimmäisestä helluntaista. Helluntaimyytti on helluntalaisuudessa keskeinen ja kääntyneiden tulkinnat kertomuksista ovat kristinuskossa laajemminkin tunnettuja (ks. McNeile 1915, 14; Salonen 1967, 18), jolloin niillä oli käyttövoimaa positiivisen sosiaalisen identiteetin tuottamisessa sisäryhmän, eli helluntaiseurakunnan sisällä. Helluntaisuus tarjosi siten hyvän alustan positiivisen sosiaalisen identiteetin tuottamiselle iranilaisena kristittynä. Kaikkiaan ryhmän konstruktio tarjosivat mahdollisuuden kokemukseen minän aitoudesta ja jatkuvuudesta. Identifioituminen ryhmään ratkaisi osaltaan maahanmuutosta aiheutuneen uhan identiteetille. Itsekunnioituksen ja tasavertaisuuden tarvetta palvelivat lisäksi seurakunnista saadut iranilaiset ja kantasuomalaiset ystävät.

Aikaisempaa tutkimusta vasten täysin uutena löytyi iranilaisten helluntailaisten ryhmässä muodostettu *myytti*, jossa zarathustralaisuus tulkittiin ”pre-kristinuskoksi”, eli kristinuskon muodoksi aikana ennen Kristusta. Myytti kiteytyi iranilaisuuden keskeisessä *symbolissa* faravaharissa, johon lisättiin kristillinen merkitys tulkitsemalla se Jeesukseksi. Tällöin faravaharia käytettiin koruna viittaamassa molempiin identifioitumisen kohteisiin: uskonnolliseen ja etniseen. Myyttien ja symbolien lisäksi omaa henkilöhistoriaa hyödynnettiin *uskomuksessa*, jonka mukaan Jumalalla on erityinen suunnitelma iranilaisten varalle, ja nämä ovat ”melkein valittu kansa”. Etniseen vähemmistöön kuuluvien maahanmuuttajakäännäisten taipumuksesta tulkita oma etniskansallinen ryhmä Jumalan erityisen huomion kohteeksi on aikaisemmin kertonut ainakin Yang (1999).

Kulttuurisista käytänteistä äidinkieli toimi ryhmäidentifikaation ensisijaisena välineenä. Äidinkielen tärkeys identiteetille on havaittu aiemminkin (ks. Miller 2014; Yang 1999). Iranilaisten helluntailaisten ryhmän kokoukset toimitettiin kokonaan persiaksi. Kokousten *symboliikka* referoi helluntailaisuuden (kirkko ja kyyhkynen) ja iranilaisuuden (Iranin kartta ja lippu) yhteensopivuutta. Yhteiset rukoukset saatettiin osoittaa ”Iranin Jumalalle”. *Traditioista* islamilaisten juhlien hylkäämistä ei koettu vaikeana, sillä niitä oli vietetty harvoin. Iranilaisille tärkeän Novruzin vieton jatkaminen iranilaisuuden ilmentäjänä oli mahdollista, sillä se perityy ajalta ennen islamia. Samalla omaksuttiin kristillistä juhlaperinnettä, lähinnä joulun ja pääsiäisen viettoa. Verrattuna aiempaan tutkimukseen (Yang 1999) näyttää siltä, ettei symbolien hyödyntäminen uskonnollisen ja etnisen identiteetin yhdistämisessä ole silti automaattista. Sen sijaan juhlien vieton jatkuvuuden tärkeys etnisestä vähimmäistöstä kristityksi kääntyneillä tiedetään (ks. Yang 1999)

6.3 Identiteetin rajat

Sosiaalinen reflektiivisyys liittyi kääntyneillä sekä havainnoituun ryhmään että kristityn kategoriaan. Vaikka seurakuntayhteyttä arvostettiin, uskonnollisen identifioitumisen keskiössä olivat Jeesuksen persoona ja opetukset, ei sitoutuminen tietyn kirkkokunnan dogmeihin. Tämä johtui kirkkokuntien vaihtelevasta saavutettavuudesta, tietämättömyydestä niiden eroavaisuuksista ja tiettyyn kirkkokuntaan kuulumisen pitämisestä pelastuksen kannalta irrelevanttina. Oma kristillisyyden saatettiin myös havaita joiltain osin muiden seurakuntalaisten näkemyksistä poikkeavaksi, jolloin identifioituminen kristityksi, ”Jeesus-lapseksi”, palveli identiteetinmuodostusta kirkkokuntaidentiteettiä paremmin. Identifioituminen kristityn kategoriaan oli ensisijaista kaikille haastatelluille, riippumatta protestanttisesta taustayhteisöstä tai siitä, muodostuiko seurakuntayhteys enimmäkseen muista iranilaisista, kantasuomalaisista vai monietnisestä ryhmästä. Kristityn kategorian ensisijaisuus suhteessa kirkkokuntaan tai etnisyyteen näkyi ”Sama Jeesus” -*ideologiassa*. Ideologia on havaittu ennenkin (ks. Brubaker 2013; Syrjänen 1984), joskin katoliseen tai ortodoksisuuteen kääntyneillä tulokset saattaisivat olla erilaisia.

Tärkeäksi, mutta vaikeasti toteutettavaksi *ideologiaksi* koettiin eettinen ohjenuora ”Rakastakaa vihamiehiänne” (ks. Miller 2014; Warraq 2003). Se huomattiin haastavaksi erityisesti joidenkin muslimien ja niin sanottujen valekääntyjien kohdalla. Joidenkin maahanmuuttajien kerrottiin hakeutuvan seurakuntaan hyötymistarkoituksessa. Samalla kerrottiin itse hakeutuneen kasteelle vasta myönteisen oleskelulupapäätöksen jälkeen.

Kääntymisen haluttiin erottaa maahanmuuttoprosessista uskon aitouden osoittamiseksi. Samalla identiteettiä rajattiin suhteessa valeskääntyjiksi miellettyihin maahanmuuttajiin.

Traditiosiiirtymällä oli paitsi myönteisiä, myös kielteisiä seurauksia (Rambon vaihteorian vaihe 7, seuraukset). Kääntymisestä oli seurannut kaikille haastatelluille haukkumista, uhkauksia, ja eristämistä, mutta kielteisiä seurauksia ei tuotu mielellään esiin. Tyypillistä oli myös kääntymisen salaaminen. Salaaminen liittyi usein koko konversioprosessiin. Suomen lakiin ja viime kädessä Jumalan tuomaan suojaan luotettiin, mutta haastateltujen *ideologian* mukaan kääntymisestä ”vaikeneminen on viisautta” tietyissä tilanteissa. Konversiosta vaiettiin pidettäessä todennäköisenä, että kertomisesta aiheutuisi turvallisuus- (Iranin salainen poliisi) tai terveysuhkia (vanhan ihmisen järkyttyminen) perheenjäsenille, tai ongelmia itselle (uhkaukset, väkivalta, sosiaaliset menetykset). Apostasian (Rambon vaihteorian vaihe 1, konteksti) ja konversion (vaihe 6, sitoutuminen) salaaminen, sekä konversiosta seuranneet ongelmat (vaihe 7, seuraukset) olivat yhteneväisiä aiempien Suomessa ja kansainvälisesti saatujen tulosten kanssa (ks. Miller 2014; Syrjänen 1984; Turunen 2017; Wahlstedt 2012; Warraq 2003). Lisäksi vahvistusta sai näkemys, jonka mukaan Iranin salaisen poliisin pelko ei riippu siitä, missä maassa kääntyjä itse asuu (ks. Leman 2007, Turunen 2017). Vaikeuksista huolimatta islamiin ja muslimeihin suhtauduttiin kristittynä ex-muslimina useimmiten neutraalin välinpitämättömästi tai myötätuntoisesti. Kielteinen suhtautuminen liittyi enemmän islamiin uskontona kuin muslimeihin. Kääntyneet rajasivat identiteettiään paitsi suhteessa muslimeihin sosiaalisina toisina, myös suhteessa omaan muslimimenneisyyteensä. Siihen suhtauduttiin kieltämällä se kokonaan (2/7), asemoitumalla entiseksi kulttuurimuslimiksi (3/7), sijoittumalla näiden väliin (1/7) tai hyväksyen, mutta kristillistään aiemmat uskonnolliset kokemukset (1/7).

Täysin uutta oli, että Suomessa kääntyneet keskustelivat usein Jehovan todistajien kanssa (Rambon vaihteorian vaihe 5, vuorovaikutus) ennen kristittyjä. Verrattuna kansainvälisiin tutkimuksiin tämä piirre konversioprosessissa näyttöytyi Suomen kontekstin erityispiirteenä. Haastatellut olivat suhtautuneet Jehovan todistajien kanssa keskustelemiseen joko kiinnostuneena uteliaasti tai pelokkaasti. Vuorovaikutus kesti yksittäisistä keskusteluista puolen vuoden osallistumiseen Jehovan todistajien kokouksiin. Lopulta Jehovan todistajat kuitenkin torjuttiin vaihtoehtoisena uskonnollisen identifioitumisen muotona, sillä sen koettiin olevan ristiriidassa omien arvojen kanssa ja muistuttavan normeiltaan liikaa islamia. Lisäksi haastatellut kokivat, että kristinusko onnistui heidän kriisiinsä ja kysymyksiinsä vastaamisessa islamia tai Jehovan todistajia paremmin.

7 Lopuksi

Kristittyjä ex-muslimeja, saati iranilaisia helluntailaisia käsittelevän kirjallisuuden löytäminen ennen niin kutsuttua pakoilasaaltoa oli alustavaa kirjallisuuskatsausta tehtäessä haastavaa. Tutkimuksen teon resurssien rajallisuus näkyi aineistonkeruun haasteina haastateltavien löytämisessä ja tulkin puuttumisessa, sekä prosessin ajallisena pitkittymisenä. Ajallisessa etäisyydessä aineiston hankinnan ja työn loppuun saattamisen välillä voi nähdä jotain hyvääkin. Aineistoa voidaan pitää siinä mielessä ainutlaatuisena, että haastatellut olivat saapuneet Suomeen ennen vuoden 2015 pakolaisaaltoa. Samalla kristittyjen ex-muslimien määrän nopea kasvu tutkimuksen teon aikana Suomessa sekä muualla Euroopassa ja länsimaissa kerrytti aihetta koskevia tutkimuksia tässä hyödynnettäväksi. Aikaprospektiivi on myös osoittanut arvioni ilmiön kehityksestä oikeaksi – kristityt ex-muslimit ovat vielä ajankohtaisempia nyt kuin tutkimusta aloittaessani.

Haastateltavien vähyyttä selitti ennen muuta se, että moni ei kokenut kielitaitoaan riittäväksi. Lisäksi yksi haastattelu peruuntui henkilön vedotessa perheen ja arjen kiireisiin, yksi henkilö ehti kolmannen osapuolen tietojen mukaan muuttaa pois maasta, ja yhtä en onnistunut tavoittamaan saamastani puhelinnumerosta. On myös mahdollista, että osalle taustani (yliopisto) ja tutkimuksen teko tuntuivat yksinkertaisesti vierailta, kenties jopa hieman epäilyttäviltä tai vaarallisilta asioilta. Ensimmäisiä haastatteluja tehdessäni (2012) haluttiin esimerkiksi varmistua siitä, etten ole Iranin salaisen poliisin agentti. Keskeisessä roolissa luottamuksen rakentamisessa toimivatkin pastorit, jotka toimivat yhteyshenkilönä minun ja kolmen haastateltavan välillä.

Vaikka haastattelijana en itse hallinnut persian kieltä, eikä käytettävissäni ollut tulkkia, kielimuuri minun ja haastateltavien välillä osoittautui uumoiltua matalammaksi. Mikäli tulkin käyttö olisi ollut mahdollista, se olisi hyvistä puolistaan huolimatta voinut samalla vähentää tilanteen intiimiyttä ja anonymiteetin turvaa. Tällöin tutkittavat eivät välttämättä olisi kokeneet yhtä luontevaksi kertoa kaikista keskustelluista asioista. Tutkijana pyrin välttämään ohjailua haastattelutilanteessa silloin, kun etsimme haastateltavan kanssa yhdessä hänen hakemaansa sanaa tai käsitettä suomeksi ja englanniksi. Havainnoitavan ryhmän kokoontumisissa tilannetta auttoi se, että ryhmän johtaja ja satunnaiset seurakuntalaiset referoivat minulle saarnojen ja rukousten keskeisiä sisältöjä. Sain myös etukäteen tiedoksi raamatunkohtia, joita saarna tulisi käsittelemään. Laulujen sanat heijastettiin persian lisäksi yleensä myös englanniksi, mikä mahdollisti minulle niiden

sisällön tulkitsemisen, joskin pienellä varauksella käännöksiin mahdollisesti sisältyvien erilaisuuksien vuoksi. Kokoontumisten jälkeen jäin keskustelemaan havainnoistani ja esittämään kysymyksiä. Koin, että ryhmän tilaisuuksiin osallistuneiden henkilöiden käytös pysyi varsin samanlaisena koko havainnointijakson ajan, minkä vuoksi arvelen, ettei läsnäoloni merkittävästi vaikuttanut henkilöiden käyttäytymiseen tilaisuuksissa.

Pyrin tiedostamaan haastattelujen tilannesidonnaisen luonteen ja sijoittamaan niissä ja havainnoinnissa esiin nousseita asioita osaksi niiden laajempaa merkitysjärjestelmää ja kontekstia. Koska havainnointimenetelmää on kritisoitu liiallisesta subjektiivisuudesta ja emotionaalista sitoutumisesta tutkittavaan ryhmään (Hirsjärvi 1997, 213), pyrin vastaamaan kritiikkiin pitäytymällä osallistuvana havainnoijana. Tällöin pyrin rakentamaan hyvät suhteet tutkittaviini, mutta tein selväksi, että osallistun ryhmän toimintaan havaintojen tekijänä, en varsinaisesti ryhmän jäsenenä sanan täydessä merkityksessä (ks. Hirsjärvi 1997, 217). Tutkimuksen aikana jouduin evankelioinnin kohteeksi, minua pyydettiin suomen kielen opettajaksi ja mikäli mahdollista, mainostamaan ryhmän kokoontumisia. Suhtauduin tällaisiin tilanteisiin ystävällisesti, mutta pidättyväisesti. Tarpeen vaatiessa muistutin tutkimuksellisista syistäni ryhmän ja sen jäsenten kanssa toimimiseen. Koin, että minuun ja tekemääni työhön suhtauduttiin pääsääntöisesti myönteisesti tai neutraalisti.

Pyrin tietoisesti välttämään vaaraa etnistää tutkittavia liikaa vain siksi, että se oli yksi tutkimukseni tulokulma ja tiedostamaan, että haastattelu- ja havainnointitilanteet itsessään saattoivat tuottaa kvasiautomaattista etnisten identiteettien aktivoitumista (ks. Brubaker 2013, 133). Toisaalta haastatellut tulkitsivat minut kantasuomalaisena vähintään kulttuurisesti kristityksi, jolloin yhteisen uskonnollisen ymmärryksen oletus luultavasti helpotti konversiokokemuksista kertomista. Etnisyys tuli haastatteluissa esiin useimmiten vasta iranilaisuudesta erikseen kysyttäessä. Haastatteluja enemmän se ilmeni havainnoituissa kokouksissa ja keskusteluissa haastattelujen ulkopuolella. Voidaan kritisoida, perustuuko uskonnollisen motiivin korostaminen hyvän kuvan antamiseen ja konversion autenttisuuden puolustamiseen. Etnisen yhteenkuuluvuuden tarpeen täyttämiseksi maahanmuuttajilla olisi kuitenkin ennen kääntymystään ollut luultavasti muita yhteisöjä käytettävissään. Seurakuntaan liittymisellä he tekivät itsestään todennäköisesti epätoivotun henkilön iranilaisten enemmistön silmissä. Lisäksi kaikki kääntyneet eivät hakeutuneet, tai heidän saatavillaan ei ollut oman etnisyyden ja äidinkielen mukaista ryhmää, vaan he osallistuvat seurakuntien toimintaan muulla tavoin. Uskon, että arvioni etnisyyden merkityksen

olemassaolosta ja alisteisuudesta uskonnolliselle identiteetille osoittaa etnisen aineksen potentiaalin identiteetinmuodostuksessa sitä kuitenkin yliarvioimatta.

Valitun analyysitavan (cultural toolbox, ks. Martin 2013; Swidler 1986) avulla haastatteluvien määrä (7 henkilöä) ei lopulta osoittautunut liian suppeaksi, ja havainnointi täydensi haastatteluaineistoa hyvin. Aineiston pienestä koosta huolimatta vastaukset edustivat sukupuoli- ja ikäjakaumaltaan sekä Suomessa ja kristittyinä olemisen ajalta varsin heterogeenistä joukkoa shiialaisuudesta kristinuskoon kääntyneistä iranilaisista. Pidempään kristittyinä olleet olivat kuitenkin ehtineet jäsentää identiteettiään kauemman aikaa ja heidän kielitaitonsa oli kehittyneempi kuin vastakääntyneillä. Siksi on luultavaa, että heidän näkemyksensä painottuivat aineistoa analysoitaessa. Lisäksi iranilaisten helluntailaisten ryhmän johtajan näkemykset tulivat esiin sekä hänen haastattelunsa että saarnojen ja havainnointikeskustelujen kautta. On luultavaa, että johtohenkilön uskonnon ja etnisyyden yhdistävät näkemykset ovat vaikuttaneet epäsuorasti myös ryhmän jäsenten näkemyksiin.

Kulttuuriset elementit (cultural toolbox) auttoivat tunnistamaan aineistosta monipuolisesti erilaisia identiteetin konstruoinnin tapoja ja mahdollistivat aineiston perusteellisen analysoinnin. Haastavimmaksi koin sen, että monet identifioitumisen välineet kuuluivat keskenään useaan kategoriaan: Raamatun merkityksen olisi voinut sijoittaa teksteihin, myytteihin, figureihin tai ideologioihin. Myös myyttien ja figureiden erottaminen toisistaan oli paikoin mutkikasta. Ideologiat oli aineiston analyysiin vaikeimmin taivutettavissa sikäli, että iranilaisten uskomusjärjestelmää kokonaisuutenakin voisi kuvata ideologiaksi.

Tutkimuksen tulokset olivat keskeisen identiteettiväitteen (kristitty on muslimia aidompi iranilainen), identiteetin autenttisuuden osoittamisen (subjektiivisen reflektiivisyyden ja varhaisuusargumentin dominointi) ja ryhmässä esiintyvän etnisen ja uskonnollisen identiteetin yhteensovittamisen osalta yhteneväisiä aikaisemmin saatujen tulosten kanssa. Tulosten vertailua kuitenkin vaikeutti aikaisemman tutkimuksen vähyys. Ennakkoodotuksista (ks. Cottee 2005, Warraq 2003) poiketen internetin tai muun median rooli keskeisenä tekijänä konversiossa tai identiteetin muodostamisessa ei noussut esiin. Tutkimuksen aikana tavatut henkilöt eivät myöskään tuoneet keskusteluissa esiin islamilaisiin nimiin liittyvää problematiikkaa. Tämä selittynee osaltaan sillä, että Iranissa käytetään paljon persialaisia, ei-islamilaisia nimiä. Mystisen motiivin melko vähäistä esiintyvyyttä aineistossa voi pitää poikkeuksellisenä. Siihen tulee kuitenkin suhtautua pienellä varauksella: joidenkin haastatteluvien kohdalla sanavarasto erityisesti tämän kysymyksen

ymmärtämiseksi tai siihen vastaamiseksi oli puutteellista ja/tai koettiin hankalaksi. Tutkimus onnistui myös tuottamaan uutta tietoa: etnisten ja uskonnollisten symbolien hyödyntämistä vastaavalla tavalla ei ole aikaisemmin raportoitu kristittyjen ex-muslimien parissa. Myöskään iranilaisten helluntailaisten ryhmässä tuotettua myyttiä zarathustralaisuudesta ”pre-kristinuskona” ei löytynyt aikaisemmasta tutkimuksesta. Täysin uutena tuli lisäksi esiin Suomen kontekstin erikoisuus, eli Jehovan todistajien aktiivinen rooli.

Tutkimuksen tuloksiin on syytä suhtautua pilotti- ja tapaustutkimuksena. Tulokset eivät ole suoraan yleistettävissä koskemaan kaikkia kristittyjä ex-muslimeja tai kaikkia iranilaisia helluntailaisia Suomessa. Ne antavat kuitenkin paljon viitteitä siitä, miten kääntyneet konstruoivat identiteettiään konversioprosessissa ja sen jälkeen. Informanttien vahvistunut uskonnollinen identifioituminen maahanmuuton myötä ensimmäisen sukupolven maahanmuuttajina on osittain yhtenevä aiempien tutkimustulosten kanssa (ks. Martikainen 2006a; 2006b), mutta poikkeuksellista on se, että identifioituminen muuttuu ennen vahvistumistaan. Muslimitaustaisten kristittyjen määräksi Suomessa olen arvioinut vähintään tuhat (ks. Maahanmuuttovirasto 2017; Ristin Voitto 2016; Seura 2018). Lukuun voi suhtautua sikäli kriittisesti, että osa kääntyneistä on voinut jatkaa matkaansa pois Suomesta, tai uskonnollinen identifioituminen on voinut muuttua uudestaan kasteen jälkeen.

Eksploratiivisena tutkimuksena työni tarjoaa vankan pohjan muslimien kristinuskoon kääntymisen ymmärtämiseksi Suomessa. Jatkotutkimuksena olisi kiinnostavaa selvittää, eroavatko eri maista tai islamin traditioista lähtöisin olevien käännäisten konversio- ja identiteetti-prosessit toisistaan. Myös iranilaisten konversiota kristinuskoon muita kansalaisuuksia enemmän ja helluntailaisuuden houkuttelevuutta kääntymisen kohteena voisi selvittää lisää. Kristityksi kääntyneiden maahanmuuttajien suhtautuminen uuteen kansalliseen identiteettiin suomalaisena ja uuden uskonnollisen identiteetin säilyminen pitkällä aikavälillä tarvitsisivat selvitystä. Myöskään iän, koulutustason, sukupuolen tai maahanmuuttajasukupolven merkitystä konversiossa ja uskonnollisessa identifioitumisessa ei ole selvitetty. Konversion seurausten osalta olisi kiinnostavaa kuulla, mitä Suomen muslimit ajattelevat kristityistä ex-muslimeista. Maahanmuuttoviranomaisten näkökulmasta olisi hyödyllistä selvittää ja luokitella niitä tekijöitä, joiden perusteella seurakunnissa tunnustetaan jokin henkilö suurella todennäköisyydellä valekääntyjäksi. Myös Jehovan todistajien maahanmuuttajatyötä ja aktiivisuutta vastaanottokeskuksissa voisi tutkia. Ainakin maahanmuuttajille suunnattua yleistä tiedotusta uskonnonvapaudesta ja uskonnollisista ryhmistä Suomessa olisi mielenkiintoista selvittää – onko sitä?

Lähteet ja kirjallisuus

Lähteet

Haastattelut. Tekijän hallussa.

- ST0101 (mies, joulukuu 2012)
- ST0102 (nainen, joulukuu 2012)
- ST0103 (mies, joulukuu 2012)
- ST0201 (mies, joulukuu 2014)
- ST0202 (nainen, joulukuu 2014)
- ST0203 (mies, joulukuu 2014)
- ST0204 (nainen, maaliskuu 2015)

Tutkimuspäiväkirja. Tekijän hallussa.

- ST0300 (havainnointi 1.11.2014–19.4.2015)

Tutkimuskirjallisuus ja verkkojulkaisut

Akcapar, Sembnem Köser

- 2006 Conversion as a Migration Strategy in a Transit Country: Iranian Shiites Becoming Christians in Turkey. – *International Migration Review* 40 (4), 817–853.
- 2009 Re-thinking Migrant’s Networks and Social Capital: A Case Study of Iranianas in Turkey. – *International Migration* 48 (2), 161–196.

Amnesty International

- 2018 *The Amnesty International Report. Iran 2017/2018.* [<https://www.amnesty.org/en/countries/middle-east-and-north-africa/iran/report-iran/>] Viitattu 8.1.2019.

Barker, Chris & Dariusz Galasinski

- 2001 *Cultural Studies and Discourse Analysis. A Dialogue on Language and Identity.* London: SAGE Publications.

Barrett, David B.

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

Bourdieu, Pierre

- 1985 The Social Space and the Genesis of Groups. – *Theory and Society* 14 (6), 723–744.

Bradley, Mark

- 2008 *Iran and Christianity: Historical Identity and Present Relevance*. Lontoo: Continuum.
- 2014 *Too Many to Jail: The Story of Iran's New Christians*. Grand Rapids, MI: Monarch Books.

Brinkerhoff, Merlin B. & Marlene M. Mackie

- 1993 Casting off the Bonds of Organized Religion: A Religious-Careers Approach to the Study of Apostasy. – *Review of Religious Research* 34 (3), 235–258.

Bromley, David G.

- 1988 *Falling from the Faith: Causes and Consequences of Religious Apostasy*. Newbury Park, California: Sage.

Brubaker, Rogers

- 2013 [2004] *Etnisyys ilman ryhmiä*. Tampere: Vastapaino.

Brubaker, Rogers & Frederick Cooper

- 2000 Beyond “Identity”. – *Theory and Society*, 29 (1), 1–47.

Cate, Patrick & Dwight Singer

- [1980] *A Survey of Muslim Converts in Iran*.
[duanemiller.wordpress.com/2012/06/19/a-survey-of-muslim-converts-in-iran-for-patrickcate-by-dwight-singer-1980/] Viitattu 21.3.2019.

Cottee, Simon

- 2015 *The Apostates: When Muslims Leave Islam*. Lontoo: C. Hurst & Company.

Darwish, Linda

- 2018 “When your heart is touched, it’s not a decision”: A Narrative Analysis of Iranian Muslim Conversion to Christianity. – *Studies in Religion / Sciences Religieuses* 47 (1), 45–77.

Dumanig, Francisco Peralas & Maya Khemlani David & Ceasar Dealwis

- 2011 Conversion narratives and construction of identity among Christians in Malaysia. – *Multilingua* 30, 319–331.

Encyclopædia Britannica

- Hakusana ’theocracy’ verkkoaineistossa Encyclopædia Britannica.
[<https://www.britannica.com/topic/theocracy>] Viitattu 29.3.2019.

Eriksen, Thomas Hylland

2002 [1993] *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*. (2. edition)
London: Pluto Press.

Eskola, Jari & Juha Suoranta

1999 *Johdatus laadulliseen tutkimukseen*. Tampere: Vastapaino.

Festinger, Leon

1957 *A Theory of Cognitive Dissonance*. California: Stanford University Press.

Finnilä, Markus

2018 Jumala ei ole jumala. *Harhaoppia* -blogin teksti 20.3.2018.
[<http://harhaoppia.blogspot.com/search?q=jumala+ei+ole+jumala>] Viitattu
14.3.2019.

Fornäs, Johan

1998 [1996] *Kulttuuriteoria. Myöhäismodernin ulottuvuuksia*. – Mikko Lehtonen
(toim.) Tampere: Vastapaino.

Gallagher, Shaun

2011 Introduction: A Diversity of Selves. – Shaun Gallagher (ed.), *The Oxford Handbook of The Self*, 1–29. Oxford: Oxford University Press.

Gaudeul, Jean-Marie

1999 *Called from Islam to Christ*. Oxford: Monarch Books.

Geels, Antoon & Owe Wikström

2009 *Uskonnollinen ihminen. Johdatus uskontopsykologiaan*. Helsinki:
Kirjapaja.

Glassé, Cyril

2008 [1989] 'Iran'. *The Concise Encyclopædia of Islam*. (3th edition.) Lontoo: Stacey
International.

Greeley, M. Andrew

1971 *Why Can't They Be Like Us? America's White Ethnic Groups*. New York:
E.P. Dutton.

Haataja, Anne

2010 *Suomalaiset muslimisiskot – Kokemuksia ”kulttuurien välissä”*.
Sosiaaliantropologian pro gradu -tutkielma. Tampere: Tampereen yliopisto.

Hall, Stuart

1992 'What is This "Black" in Black Popular Culture? – Gina Dent (ed.), *Black Popular Culture*. Seattle: Bay Press.

1996 Questions of Cultural Identity. – Stuart Hall & Paul du Gay (eds.). *Introduction: Who Needs 'Identity'?*. London: SAGE Publications.

1999 *Identiteetti*. – Mikko Lehtonen & Juha Herkman (suom. ja toim.). Tampere: Vastapaino.

Hammond, Phillip E. & Kee Warner

1993 Religion and Ethnicity in Late-Twentieth-Century America. – *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 527 (1), 55–66.

Helsingin Sanomat

2015 *Muslimit kääntyvät joukolla kristityiksi Berliinissä – "Tämän itsemurhan teen mielelläni"*. HS 29.9.2015 [https://www.hs.fi/ulkomaat/art-2000002855894.html] Viitattu 27.3.2019.

Hirsjärvi, Sirkka

1997 Tutkimustyytit ja aineistonkeruun perusmenetelmät. – Sirkka Hirsjärvi, Pirkko Remes & Paula Sajavaara (toim.), *Tutki ja kirjoita*. Helsinki: Tammi.

Hirsjärvi, Sirkka & Helena Hurme

2008 *Tutkimushaastattelu. Teemahaastattelun teoria ja käytäntö*. Helsinki: Yliopistopaino.

Historia

2014 Persialaiset hallitsivat puolta ihmiskunnasta. *Historia* 5/2014. [https://historianet.fi/sivilisaatiot/persialaiset-hallitsivat-puolta-ihmiskunnasta] Viitattu 11.3.2019.

Hämeen-Anttila, Jaakko

2012 [2004] *Islamin käsikirja*. Helsinki: Otava

2014 *Jumalasta juopuneet. Islamin mystiikan käsikirja*. Helsinki: Basam Books.

Ivalon helluntaiseurakunta

Miten tulen uskoon. [https://ivalonhelluntaiskr.fi/miten-tulen-uskoon/] Viitattu 4.4.2019.

Jaspal, Rusi & Marco Cinnirella

2011 The Construction of Ethnic Identity: Insights from Identity Process Theory. – *Ethnicities* 12 (5), 503–530.

Kauppinen, Minni-Maria

2015 *Islam, tulkinta ja internet: Viiden suomalaisen naisen kertomukset islamiin kääntymisestä*. Uskontotieteen pro gradu -tutkielma. Joensuu: Itä-Suomen yliopisto.

Kirkkoraamattu (KR92)

1992 [<https://raamattu.fi/>] Viitattu 31.1.2019.

Kiviranta, Juulia

2017 ”Tulkaa, viekää tää luopio pois”. Kristityksi kääntyneen pakolaisen kertomus. Sosionomian opinnäytetyö. Helsinki: Diakonia-ammattikorkeakoulu.

Koese, A & K. M. Loewenthal

2000 Conversion motifs among British converts to Islam. – *International Journal for the Psychology of Religion*, 10 (2), 101–110.

Kotimaa24

2015 *Luterilainen seurakunta Saksassa kastaa vuosittain satoja muslimeja* [<https://www.kotimaa24.fi/artikkeli/luterilainen-seurakunta-saksassa-kastaa-vuosittain-satoja-muslimeja/>] Viitattu 27.3.2019.

Kotimaisten kielten keskus

[<http://www.kielitoimistonohjepankki.fi/ohje/187>] Viitattu 12.3.2019.

Kraft, Kathryn Ann

2007 *Community and Identity Among Arabs of a Muslim Background who Choose to Follow a Christian Faith*. Bristol: University of Bristol.

Kupiainen, Jari & Erkki Sevänen & John A. Stotesbury

2004 *Cultural Identity in Transition. Contemporary Conditions, Practices and Politics of a Global Phenomenon*. New Delhi: Atlantic Publishers & Distributors.

Kärkkäinen, Veli-Matti

2005 Vapaakristillisuus, helluntailaisuus ja baptismi. – Pekka Metso & Esko Ryökäs (toim.). *Kirkkotiedon kirja*. Helsinki: Kirjapaja Oy.

Laitila, Teuvo

2009 *Abrahamin vieranvaraisuus. Näkökohtia kristityn ja muslimin dialogiin*. Joensuun yliopiston täydennyskoulutuskeskuksen julkaisuja. Julkaisusarja B. Oppimateriaalia: N:o 28. Joensuu: Joensuun yliopistopaino.

Leinonen, Kaisa

2014 *Neuvottelu suomalaisuudesta islamiin kääntyneiden naisten blogikirjoituksissa*. Sosiologian pro gradu -tutkielma. Helsinki: Helsingin yliopisto.

Leman, Johan

2007 A “Lucan Effect” in the Commitment of Iranian Converts in Transit. The case of the Pentecostal Iranian Enclave in Istanbul. – *Revue des mondes*

musulmans et de la Méditerranée, 101–114, 119–120. – Teoksen verkkoversio [<http://journals.openedition.org/remmm/4323>] Viitattu 2.3.2019.

Leman, Johan & Christiane Stallaert & Priscilla Choi & Iman Lechkar

2010 Crossing boundaries: Ethnicity and Islamic conversion in Belgium. – *Ethnoculture* 2, 27–44.

Lofland, John & Norman Skonovd

1981 Conversion Motifs. – *Journal for the Scientific Study of Religion*, 20 (4), 373–385.

Lofland, John & Rodney Stark

1965 Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective. – *American Sociological Review* 30 (6), 862–875.

Maahanmuuttovirasto

2015 *Suuntaus-hanke. Kristityt käännyttäiset Iranissa*. 25.08.2015. [https://migri.fi/documents/10197/5798793/61878_Suuntaus-raportti_Kristityt_kaannynnaiset_Iranissa.pdf] Viitattu 29.3.2019.

2017 *Miten kristinuskoon kääntyminen vaikuttaa turvapaikkapäätökseen?* [https://migri.fi/artikkeli/-/asset_publisher/miten-kristinuskoon-kaantymisen-vaikuttaa-turvapaikkapaatokseen-] Viitattu 27.3.2019.

Mantsinen, Teemu T.

2009 *Normaali kristitty – helluntailainen. Uskosta kertomisen rakentuminen helluntailaisopiskelijoiden puheessa*. Uskontotieteen pro gradu -tutkielma. Turku: Turun yliopisto.

2014 *Helluntailaiset luokkakuvassa. Uskontokulttuuri ja yksilön luokka-asema Turun Helluntaiseurakunnassa*. Turku: Suomen yliopistopaino Oy.

2018 *The Finnish Pentecostal Movement: An Analysis of Internal Struggle as a Process of Habitual Division*. – J. Moberg & J. Skjoldli (eds). *Charismatic Christianity in Finland, Norway, and Sweden. Palgrave Studies in New Religions and Alternative Spiritualities*. Cham: Palgrave Macmillan.

Marcia, James E.

1980 Identity in adolescence. – J. Adelson (ed.), *Handbook of adolescent psychology*, 9 (11), 159–187. New York: Wiley.

Markus, Hazel & Paula Nurius

1986 Possible selves. – *American Psychologist*, 41 (9), 954–969.

Marti, Gerardo

- 2009 Fluid Ethnicity and Ethnic Transcendence in Multiracial Churches. – *Journal for the Scientific Study of Religion*, 48 (1), 53–68.

Martikainen, Tuomas

- 2006a *Uskonto ja maahanmuuttajat Suomessa*. Tiivistelmä Tuomas Martikaisen luennosta, joka pidettiin "Mopedin matkassa" -seminaarissa Turussa 24.1.2006. [<http://www.moped.fi/kulttuurit/uskonto/>] Viitattu 9.1.2019.
- 2006b *Uskonto ja maahanmuuttajat Suomessa*. "Mopedin matkassa" -seminaari Turussa 24.1.2006. [<http://www.moped.fi/kulttuurit/uskonto/img15.html>] Viitattu 9.1.2019.
- 2008 Muslimit Suomalaisessa yhteiskunnassa. – Tuomas Martikainen, Tuula Sakaranaho & Marko Juntunen (toim.), *Islam Suomessa. Muslimit arjessa, mediassa ja yhteiskunnassa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 62–84.
- 2009 Finland – Göran Larsson (ed.), *Islam in the Nordic and Baltic Countries*. London: Routledge, 76–89.
- 2011 Maahanmuuttajien uskonnollisen taustan tilastollinen arvioiminen Suomessa. – *Teologinen Aikakauskirja*, 116 (3), 40–54.

Martin, Craig

- 2013 *A Critical Introduction to the Study of Religion*. Sheffield: Equinox Publishing.

McGinty, Anna Mansson

- 2006 *Becoming Muslim: Western Women's Conversions to Islam*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

McGrath, Alister

- 2000 *Modernin Teologian Ensyklopedia*. Helsinki: Kirjapaja oy

McNeile, Alan Hugh

- 1915 *The Gospel According To St. Matthew, The Greek Text With Introduction, Notes, And Indices*. London: Macmillan. – Teoksen verkkoversio [<https://archive.org/details/TheGospelAccordingToSt.Matthew/page/n54>] Viitattu 11.2.2019.

Miettinen, Terho & Raija Pelli

- 2017 *Harhaanjohtajat. Vahvassa uskossa*. Jyväskylä: Docendo

Miller, Duane Alexander

- 2010 [1986] *Islamin kohtaaminen (A Christians Response to Islam)*. Helsinki: Finnish Foreign Mission.
- 2012 The secret world of God: Aesthetics, relationships, and the conversion of “Frances” from Shi’a Islam to Christianity. – *Global Missiology: Diaspora Studies* 3 (9), 1–14.
- 2014 *Living Among the Breakage: Contextual Theology-Making and Ex-Muslim Christians*. Edinburgh, Scotland: University of Edinburgh
- 2015 Power, Personalities and Politics: The Growth of Iranian Christianity since 1979. – *Mission Studies* 32, 66–86.

Miller, Duane Alexander & Patrick Johnstone

- 2015 Believers in Christ from a Muslim Background: A Global Census. – *Interdisciplinary Journal of Research on Religion* 11 (10), 1–19.

Palva, Heikki & Irmeli Perho

- 2005 [1998] *Islamilainen kulttuuri*. Helsinki: Otava.

Rambo, Lewis R.

- 1993 *Understanding Religious Conversion*. New Haven, CT: Yale University Press.
- 1999 Theories of conversion: Understanding and interpreting religious change. – *Social Compass* 46 (3), 259–271.

Rekola, Elisa

- 2015 Islam nyky-Iranissa. – Joonas Maristo & Andrei Sergejeff (toim.), *Aikamme monta islamia*. Helsinki: Gaudeamus

Richardson, James T.

- 1985 The Active vs. Passive Convert: Paradigm Conflict in Conversion/Recruitment Research. – *Journal for the Scientific Study of Religion*, 24 (2), 163–179.

Ristin Voitto

- 2015 Suomen helluntaiherätyksen viikkolehti.
- 2016 *Suomessa kastettu satoja ex-muslimeja*. Suomen helluntaiherätyksen viikkolehti.[https://www.ristinvoitto.fi/ristin_voitto/uutiset/suomessa_kastettu_satoja_ex-muslimeja/?numero=7/2016] Viitattu 27.3.2019.

Robertson, Roland

- 1978 *Meaning and Change: Explorations in the Cultural Sociology of Modern Societies*. New York: New York University Press.

Rose, Jenny

2011 *Zoroastrianism: A Guide for the Perplexed*. Lontoo: Continuum.

Ruohomäki, Jouko

2009 *Karismaattisuuden kutsu. Karismaattisen kristillisyyden historiallinen kehitys helluntailiikkeeksi*. Helsinki: Otava

Ruusuvuori, Johanna

2009 [2006] *Haastattelu: tutkimus, tilanteet ja vuorovaikutus*. Tampere: Vastapaino.

Seura

2018 Uskonvaihtajat Suomessa. Miten evankelisluterilainen kirkko suhtautuu muslimeista kristityiksi kääntyneisiin turvapaikanhakijoihin? [<https://seura.fi/asiat/ajankohtaista/uskonvaihtajat-miten-suomen-evankelis-luterilainen-kirkko-suhteutuu-kristityiksi-kaantyneisiin-turvapaikanhakijoihin/>] Viitattu 27.3.2019

Sevänen, Erkki

2004 Introduction: From Modernity and Postmodernity to Globalisation. – Jari Kupiainen, Erkki Sevänen & John A. Stotesbury (ed.), *Cultural Identity in Transition – Contemporary Conditions, Practices and Politics of a Global Phenomenon*. Delhi: Atlantic Publishers and Distributions.

Shahbazi, A. Shapur

2005 Sasanian Dynasty. – *Encyclopaedia Iranica*.
[<http://www.iranicaonline.org/articles/sasanian-dynasty>.
Viitattu 21.2.2019.

Siirtolaisuusinstituutti

2017 Maahanmuutto ja ulkomaalaiset Suomessa. ”Ensimmäinen suomalainenkin oli ulkomaalainen”. Tietopalvelupäällikkö Jouni Korkiasaaren esitelmä.
[http://www.migrationinstitute.fi/files/pdf/presentation/Maahanmuuton-historia-Suomessa_Jouni-Korkiasaari-2017.pdf] Viitattu 29.3.2019.

Sipilä, Suvi

2012 *Islam, identiteetti ja naiseuden tuottaminen suomalaisten musliminaisten blogeissa*. Sosiologian pro gradu -tutkielma. Tampere: Tampereen yliopisto.

Sisäministeriö

Pakolainen pakenee vainoa kotimaassaan.
[<https://intermin.fi/maahanmuutto/turvapaikanhakijat-ja-pakolaiset>]
Viitattu 29.3.2019.

Smith, Anthony D.

1991 *National Identity*. Reno, Nevada: University of Nevada Press.

Soininen, Elina

2007 *Paluu islamiin. Yhdeksän suomalaisnaisen kääntyminen islamiin*. Arabian kielen ja islamin pro gradu -tutkielma. Helsinki: Helsingin yliopisto.

Splika, Bernard & Phillip Shaver & Lee A. Kirkpatrick

1985 A General Attribution Theory for the Psychology of Religion. – *Journal for the Scientific Study of Religion*, 24 (1), 1–118.

Stets, J. E. & P. J. Burke

2000 Identity Theory and Social Identity Theory. – *Social Psychology Quarterly*, 63, 224-237.

Suominen, Anne

2013 *Ykseyden moneudesta: Islamin diskursiivinen rakentuminen suomalaisten islamiin kääntyneiden naisten uskonnollisen tiedon etsimistä ja soveltamista koskevassa puheessa*. Sosiologian pro gradu -tutkielma. Tampere: Tampereen yliopisto.

Swidler, Ann

1986 Culture in Action: Symbols and Strategies. – *American Sociological Review*, 51 (2), 273–286.

Syrjänen, Seppo

1984 *In Search of Meaning and Identity: Conversion to Christianity in Pakistani Muslim Culture*. Helsinki: Finnish Society for Missiology and Ecumenics.

Tajfel, Henri & John Turner

2001 An integrative theory of intergroup conflict. – M. A. Hogg & D. Abrams (eds.), *Relations: Essential readings. Key readings in social psychology*, 94-109. New York: Psychology Press.

Teikari, Sofia

2014 *Muslimitaustaiset kristityt. Tutkimus islamista luopumisen ja kristityksi kääntymisen motiiveista Suomessa*. Uskontotieteen kandidaatin tutkielma. Joensuu: Itä-Suomen yliopisto.

Tilastokeskus

2018a Suomi lukuina. Väestö.
[http://tilastokeskus.fi/tup/suoluk/suoluk_vaesto.html] Viitattu 29.3.2019.

2018b Ulkomaan kansalaiset.

[<https://www.tilastokeskus.fi/tup/maahanmuutto/maahanmuuttajat-vaestossa/ulkomaan-kansalaiset.html>] Viitattu 29.3.2019.

2018c Vieraskieliset. [<https://www.stat.fi/tup/maahanmuutto/maahanmuuttajat-vaestossa/vieraskieliset.html>] Viitattu 29.3.2019.

Timonen, Jukka

2013 *Todellisuudesta toiseen. Identiteetin rakentuminen uskonnollisista yhteisöistä irtautuneiden elämäkertomuksissa.* Joensuu: Suomen Kansantietouden Tutkijain Seura.

Tuovinen, Meri

2015 *Elämäntapana islam. Islamin ja uskonyhteisön ilmentäminen suomalaisten, islamiin kääntyneiden naisten haastatteluissa.* Etnologian pro gradu -tutkielma. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.

Turunen, Mari

2017 *Kääntyneet. Ex-muslimien painostus Suomessa.* Ryttylä: Kustannus oy Uusi Tie.

Van Nieuwkerk, Karin

2006 *Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the West.* Austin, TX: University of Texas Press.

Wahlstedt, Kaisa

2012 *Uskonnollisen yhteisön ja sekularisoituvan yhteiskunnan välissä – islamista luopuminen nyky maailmassa.* Arabian kielen ja islamin tutkimuksen pro gradu -tutkielma. Helsinki: Helsingin yliopisto.

Warraq, Ibn

2003 *Leaving Islam: Apostates Speak Out.* Amherst, N.Y.: Prometheus Books.

Weber, Max

1980 [1904] *Protestanttinen etiikka ja kapitalismin henki.* Helsinki: WSOY.

Williams, Raymond

1981 *Culture.* London: Fontana.

Woodberry, J. D. & R. G. Shubin

2001 Muslims tell... "Why I Chose Jesus". *Mission Frontiers*, 23 (1), 28- 33.

Yang, Fenggang

1999 *Chinese Christians in America: Conversion, Assimilation, and Adhesive Identities.* Pennsylvania: Penn State University Press.

Yang, Fenggang & Andrew Abel

2014 Sociology of Religious Conversion. – Lewis R. Rambo & Charles E. Farhadian (eds.), *The Oxford Handbook of Religious Conversion*, 140–163. Oxford: Oxford University Press.

Zagefka, Hanna

2009. The Concept of Ethnicity in Social Psychological Research: Definitional Issues. – *International Journal of Intercultural Relations* 33 (3), 228–241.

Zebiri, Kate

2008 *British Muslim Converts: Choosing Alternative Lives*. Oxford: Oneworld Publications.

Liite

Haastattelurunko

Taustatiedot: Ikä, ammatti tai koulutus, siviilisääty, mistä maasta lähtöisin, oliko shiia vai sunni, kauanko asunut Suomessa, milloin kastettu, seurakunta, johon kuuluu.

Aika muslimina

- Oliko perheesi uskonnollinen (lapsuuden koti)? Miten islam ilmeni elämässäsi?
- Millainen muslimi olit? Oletko lukenut Koraania?
- Mitä ajattelit kristinuskosta? Mistä tietosi olivat peräisin?

Tilanne ennen kääntymistä

- Miksi aloit harkita islamista luopumista? Haitko apua hengellisiltä johtajilta?
- Miten ja miksi kiinnostuit kristinuskosta?
- Koetko, että Suomeen muuttamisella oli merkitystä näihin asioihin?

Kääntyminen

- Mikä oli tärkein syy islamista kristinuskoon kääntymiseesi?
- Jokin erityinen syy, yliluonnollisia kokemuksia?
- Harkitsitko muita vaihtoehtoja? Mitä tiedät muista uskonnoista?
- Kuulut X seurakuntaan. Onko eri kirkkokuntien eroilla merkitystä sinulle?
- Oliko joku henkilö erityisen tärkeä kääntymisesi tai tuki sinua kääntymisessäsi?
- Millaisia seurauksista arvelit islamista luopumisella ja kristityksi kääntymisellä olevan?

Kääntymisen jälkeen

- Keille olet kertonut kääntymisestääsi ja miten siihen on reagoitu?
- Muuttiko kääntymisesi jotenkin arkeasi?
- Mitä odotit kristityksi kääntymiseltä ja saitko sen, mitä odotit saavasi?
- Suhde aiempaan uskontoon nyt/miten näet islamin kääntymisesi jälkeen?

Iranilaisuus (lisätty haastatteluihin ST0201–ST0204)

- Mitä iranilaisuus merkitsee sinulle? Miten se näkyy elämässäsi? Mitä ajattelet Iranista?
- Mitä merkitystä on sillä, käytkö iranilaisten helluntailaisten kokouksessa vai seurakunnan pääjumalanpalveluksessa yhdessä kantasuomalaisten kanssa?

Muuta

- Montako Suomessa olevaa muslimitaustaista kristittyä tunnet?
- Onko jotain, mitä haluaisit vielä sanoa?