

Omvendelse fra islam til kristendom

AV JAN OPSAL

Når en person beveger seg fra tro til tro, er det tale om et ganske spesielt religionsmøte. Religiøs omvendelse eller konvertering innebærer at to religiøse tradisjoner møtes i den samme livsfortellingen. Den som har konvertert, har vært gjennom en interessant prosess og har etter konverteringen en unik erfaring av to religioner innenfra. I nyere tid har det vært en voksende interesse for å studere konvertering. Slike studier har vært gjort fra en rekke ulike synsvinkler. Omvendelse har vært studert som en psykologisk prosess, som et sosiologisk fenomen eller fra et religionsvitenskapelig eller et teologisk perspektiv. Forskerens eget perspektiv på omvendelse, valg av materiale og metode vil selvsagt være av avgjørende betydning for det bildet som blir tegnet av omvendelsen.

I denne artikkelen skal vi se på fire ulike studier av omvendelse fra islam til kristendom. Studiene som er presentert er i kronologisk rekkefølge:

Willis, Avery T. Jr: *Indonesian revival. Why two million came to Christ*. South Pasadena, CA, 1977.

Syrjänen, Seppo: *In search of meaning and identity. Conversion to Christianity in Pakistani Muslim culture*. Vammala 1984.

Maurer, Andreas: *In search of a new life: Conversion motives of Christians and Muslims*. (upublisert) 1999.

Mogensen, Mogens S.: *Contextual communication of the gospel to pastoral Fulbe in Northern Nigeria*, UMI, Ann Arbor 2001.

Feltarbeidet til disse studiene strekker seg fra 1960-årene fram mot årtusenskiftet. Studiene er foretatt i så ulike land som Indonesia (Willis 1977), Pakistan (Syrjänen 1984), Sør-Afrika (Maurer 1999) og Nigeria (Mogensen 2001). Antallet som inngår i den enkelte studie varierer fra 10 hos Maurer, som også har studert 10 konverteringer fra kristendom til islam, til 36 hos Syrjänen, 60 hos Mogensen og 500 hos Willis. Kvalitativ metode preget naturlig nok studiene til Maurer og Syrjänen, Willis arbeider hovedsakelig kvantitativt mens Mogensen kombinerer kvantitative og kvalitative perspektiver.

To millioner døpte i Indonesia

Studien fra Indonesia er basert på en doktoravhandling for en Th.D.-grad og er en undersøkelse av kirkevekst, noe også tittelen indikerer: *Indonesian revival. Why two million came to Christ*. Avery T. Willis arbeidet i Indonesia fra 1964 som baptistisk misjonær på Java og fulgte i den forbindelsen en stor del av den bemerkelsesverdige kirkeveksten i Indonesia på nært hold. Ifølge forordet ble mer enn to millioner nye mennesker døpt i perioden 1965-71.¹

Willis belyser dette fenomenet ved å undersøke kirkevekst i fem kirkesamfunn på Java. Disse kirkesamfunnene hadde alle et etnisk javanesisk flertall. Kirkesamfunnene hadde samlet om lag 20.000 medlemmer i 1945, noe under 100.000 medlemmer i 1960 og om lag 325.000 medlemmer i 1971. Forordet i boken er skrevet av kirkeveksttenkingens nestor, professor Donald McGavran ved School of World Mission ved Fuller Theological Seminary i Pasadena. McGavran gjør kirkevekstperspektivet svært tydelig når han omtaler boken som "a first class analysis of what makes churches anywhere grow".²

Det er viktig å forstå situasjonen i Indonesia etter andre verdenskrig som en bakgrunn for begivenhetene Willis har studert. Mens krigen i Asia fremdeles pågikk, deltok den seinere indonesiske presidenten Sukarno 1. juni 1945 på et møte der det ble foreslått å bygge et fritt Indonesia på fem søyler eller prinsipper (*pancasila*): Nasjonalisme, humanitet, demokrati, sosial rettferdighet og troen på

den all-ene guddommelighet.³ I vår sammenheng er særlig det siste momentet viktig. Det var to forhold som lå bak dette punktet. For det første var det trusselen fra kommunismen, som ble forbundet med ateisme. For det andre var det forholdet mellom de ulike religionene i Indonesia. Selv om islam dominerte, fantes det også både hinduer, buddhister, kristne og tilhengere av tradisjonelle religioner. Termen som ble brukt for guddommen var det indonesiske *ketubanan*, en abstrakt form av *tuban* (den store Herren) som ble brukt av både muslimer, kristne og hinduer. Meningen var å inkludere alle religiøse grupper, og derfor valgte en å ikke bruke en arabisk term, som lett kunne bli oppfattet som eksklusiv for islam. Seinere ble det femte punktet sett på som så viktig at det ble plassert først i rekken. De fem prinsippene ble betraktet som det ideologiske grunnlaget for den indonesiske konstitusjonen.

De fem prinsippene vakte debatt, ikke minst når det gjaldt måten religiøs tro var omtalt på. Det var sterke krefter blant muslimene som ville ha en islamsk stat, men president Sukarno så et slikt ønske i klar motsetning til ideologien bak *pancasila*.⁴ Fra den andre siden utfordret også kommunismen den religiøse ideologien som den indonesiske nasjonen var grunnlagt på.

Et kommunistisk kuppforsøk høsten 1965 førte til at regjeringen gikk ut med et dekret som påla alle indonesere å tro på Gud og å ha en religion.⁵ I seg selv innebar dette dekretet en sterk oppfordring til å la seg registrere som knyttet til en av de religionene som kom inn under terminologien i *pancasila*.

Kuppet førte til en regulær klappjakt på kommunister og nøkterne anslag over drepte ligger mellom 300.000 og 500.000. Det var ifølge Willis ikke minst militante muslimske grupper som stod for aggresjonen.⁶ Mye av volden skjedde altså i konfrontasjon mellom de to retningene som myndighetene gjennom *pancasila* forsøkte å marginalisere gjennom å velge en fellesreligiøs terminologi for gudstroen som skulle ligge til grunn for nasjonen. De kristne kirkene viste seg derimot i hovedsak som nøytrale i forhold til den uroen som oppstod og tok avstand fra konflikter og vold. I mange tilfeller gav kirkene beskyttelse til mennesker på flukt.

Dette ble en viktig bakgrunn for det høye antallet omvendelser, Willis skriver: "At one point in my research, it even appeared that most of the conversions could be traced to political motivations."⁷

Men statistikkene over kirkeveksten i landet viser at det også var en betydelig økning i veksttakten fra 1960 og at veksten økte ytterligere i 1964. Det må altså ha vært også andre faktorer som har virket inn på kirkeveksten forut for kuppforsøket.

I undersøkelsen opererte Willis med elleve kategorier av grunner for omvendelse til kristendommen, og den enkelte respondent kunne benytte seg av en eller flere av dem. Samlet sett ble rekkefølgen:

- 1 regjeringen
- 2 kirken
- 3 åndelige behov
- 4 evangeliet
- 5 samfunnet
- 6 beskyttelse
- 7 familie
- 8 kristent liv
- 9 reaksjon
- 10 tjeneste
- 11 mirakler^s

Årsakene som her er angitt til omvendelsene kan systematiseres videre på ulike måter. En måte vil være å se på de årsakene som først og fremst er knyttet til allmenne forhold i samfunnet for seg (1,5,6,7 og 9), og de årsakene som er direkte knyttet til kristendommen for seg (2,3,4,8,10 og 11). En slik inndeling må ikke forstås som absolutt, ettersom det for eksempel kan være kristne familiemedlemmer som spiller en viktig rolle for enkelte. Men dersom vi deler inn slik, viser det seg at de to gruppene av årsaker blir nesten like store, men den siste er noe større.

Gruppen med allmenne årsaker kan også deles i to ettersom de representerer både "skyv"-faktorer (*push*) og "trekk"-faktorer (*pull*). Regjeringens dekret (1), forfølgelse som skapte behov for beskyttelse (6) og negative reaksjoner på forhold i ens gamle religion (9) er faktorer som kan forklare at mange beveget seg bort fra en tidligere posisjon, samtidig som det forholdet at det ofte var kirker og kristne som gav beskyttelse selvsagt også spiller inn og peker i retning av den andre gruppen av årsaker. Når det gjelder samfunnet (5) og familien (7) ligger vekten i begge tilfeller på at det fantes

kristne i landsbyen eller slekten fra før, eller at familien og i noen tilfeller landsbyen konverterte kollektivt til kristendommen. I begge tilfeller var det altså mulig å slutte seg til kristendommen uten at det førte til konflikter med det sosiale nærmiljøet.

Årsakene som er mer eksplisitt knyttet til kristendommen kan også deles i to kategorier. Den første dreier seg om det inntrykket respondentene hadde av de kristne ut fra deres opptreden i samfunnet, det gjelder kirken som helhet (2), enkeltmenneskers gode eksempel gjennom deres kristne liv (8) og den tjeneste som kristne institusjoner har utført (10). Den andre kategorien består av spirituelle eller åndelige motiver, som åndelige behov som sjelelig tomhet eller mangel på fred (3), evangeliet om Jesus Kristus og dets appell til menneskene (4) og mirakler som gjorde mennesker oppmerksomme på Guds kraft (11).

Sett i forhold til den klare *foranledningen* til kirkeveksten som regjeringsdekretet og begivenhetene like etter utvilsomt er, er det interessant at årsakene til den blir angitt så nyansert i materialet til Willis. Willis har funnet at det har eksistert en rekke grunner til å velge omvendelse til kristendommen, dernest har regjeringsdekretet og begivenhetene etter dette foranlediget at valget er blitt gjort av svært mange mennesker på kort tid. Willis ser hele denne prosessen som styrt av Gud: "But God wears gloves. His hand is often hidden though his actions are evident in the events that affect us - politics, culture, society, and of course, religion."⁹

Mening og identitet i Pakistan

Syrjäns studie fra Pakistan har en helt annen karakter enn studien til Willis, så ulik at vi ikke en gang finner Willis' bok i Syrjäns litteraturliste. Syrjänen startet sin forskning med det inntrykket at det ville være mulig å intervju samtlig konvertitter fra islam til kristendom i hele Pakistan.¹⁰ Imidlertid førte et voksende antall konvertitter samt problemer med å finne fram til de aktuelle personene og få anledning til å intervju dem til at undersøkelsen endte opp med å omfatte 36 personer.

Syrjäns studie er multidisiplinær, ettersom han inkluderer teologiske, psykologiske, sosiologiske og religionsfenomenologiske aspekter i sitt arbeid. Han finner et rikt teologisk materiale på omvendelse, både i Bibelen og i den kristne teologiske tradisjonen.

Når det gjelder det psykologiske perspektivet, peker Syrjänen på at selv om en av religionspsykologiens grunnleggere, William James, var opptatt av omvendelse, så var dette temaet lite stuerent innen psykologisk forskning i flere tiår under innflytelse av behaviorismen.¹¹ Det store antallet omvendelser til nyreligiøse bevegelser de siste tiårene hadde imidlertid endret dette forholdet, slik at det finnes en rekke nyere studier av omvendelse fra et religionspsykologisk perspektiv. Syrjänen gjør særlig bruk av Lewis R. Rambos teori om ulike typer omvendelse, der Rambo blant annet differensierer mellom omvendelse innen en religiøs hovedtradisjon på den ene siden, som omvendelse fra metodisme til katolisisme eller fra sunnittisk islam til shia, og omvendelse fra en hovedtradisjon til en annen på den andre siden, som omvendelse fra kristendom til islam eller fra islam til kristendom.¹²

Peter Berger og Thomas Luckmann har levert viktig verktøy til Syrjänenes sosiologiske analyse. I deres kunnskapssosiologiske tilnærming finner Syrjänen analyseredskaper som blant annet anvender termene mening og identitet, og disse finner vi igjen i tittelen på boken hans. Berger og Luckmann differensierer mellom primærsosialisering inn i familiekonteksten, som i utgangspunktet bare foregår én gang, og sekundærsosialisering som kan forekomme flere ganger inn i ulike kontekster som skole, arbeidsmiljø eller et politisk parti. Endring av sosial kontekst innebærer en resosialisering, dette handler vanligvis kun om sekundærsosialisering. Ettersom omvendelse i Pakistan ofte innebærer tap av familie, må en ut fra kunnskapssosiologiens modell med omvendelse som resosialisering spørre om resosialiseringen blir en ny primærsosialisering (inn i familie og den nærmeste kontekst) eller en ny sekundærsosialisering (inn i andre kontekster).

I den religionsfenomenologiske drøftingen spør Syrjänen om essensen av religiøs omvendelse eksisterer i den forstand at omvendelse har en felles kjerne uavhengig av den konkrete religiøse konteksten omvendelsen skjer i.¹³ Han gir ikke et endelig svar på spørsmålet, men peker på at fenomenologien søker å unngå den reduksjonisme som psykologien og sosiologien ofte blir anklaget for der religionen blir redusert til kun å være et psykologisk eller et sosiologisk fenomen. Syrjänen spør videre om ikke tiden er inne for å inkludere omvendelse i en fenomenologisk klassifikasjonsliste.¹⁴

Syrjänen deler sin analyse av omvendelseshistoriene i tre:

- perioden med tiltrekning
- perioden for avgjørelse
- perioden for inkorporering

Tiltrekningsperioden var preget av to forhold, fremmedgjøring i forhold til den enkeltes muslimske bakgrunn og tiltrekning til kristendommen. Fremmedgjøringen var ofte knyttet til en eller annen form for krise som førte til at den enkelte begynte å orientere seg bort fra islam.¹⁵ Krisen kunne være nasjonal, sosial, økonomisk eller spirituell, men ble på en eller annen måte knytte til islam slik at krisen førte til en løsgjøring fra islam. Dersom det ikke forelå en direkte krise, viste flere til manglende "peace, satisfaction and assurance".¹⁶

Syrjänen peker imidlertid på at det ikke var noen selvfølge at kristendommen ble opplevd som et tiltrekkende alternativ. Kun 1.8 % av befolkningen i Pakistan er regnet som kristne. Selv om det er områder med større konsentrasjon av kristne, er det i alle fall snakk om en liten minoritet, selv om Syrjänen peker på at den kunne være stor nok til å representere en utfordring dersom mange muslimer hadde opplevd kriser som skapte usikker identitet.¹⁷ Men de fleste kristne i Pakistan har sin bakgrunn i en massebevegelse i Punjab fra den mest urene kaste (chuhra) til kristendommen i perioden fra 1873 til 1930. Denne bakgrunnen førte til at svært mange muslimer regnet de kristne som urene og ville slett ikke se det som positivt å bli forbundet med dem. En kan si at i forhold til denne sosiale bakgrunnen fungerte kristendommen heller frastøtende enn tiltrekkende.

Derimot fortalte mange at de kjente kristne enkeltpersoner som hadde spilt en positiv rolle i forhold til dem. Det kunne være misjonærer eller nasjonale kristne, ansatte i kirken eller naboer, arbeidsskolleger eller venner. Nettopp fordi de gav et annet inntrykk enn den etablerte stereotypien, gjorde dette ofte dypt inntrykk.¹⁸

Et annet forhold som skapte tiltrekning til kristendommen var omtalen av de kristne og deres skrifter i Koranen. I mange tilfeller var det en positiv omtale, men ofte kortfattet, som om leserne allerede kjente til fortellingene om de bibelske personene. For mange utløste denne omtalen en interesse for å bli mer kjent med Bibelen og særlig den mer omfattende fortellingen om Jesus der.

Noen av dem hadde opplevd at muslimske foreldre eller lærere hadde advart dem mot å lese Bibelen, men for Syrjäns informanter hadde slike advarsler helst virket mot sin hensikt.¹⁹

Perioden med tiltrekning ble avløst av en periode der det var klart at en *avgjørelse* måtte tas. I denne perioden viste det seg at nær halvparten av de intervjuete hadde hatt en eller annen form for overnaturlig opplevelse, som en drøm, en visjon eller en audisjon.²⁰ Psykologisk sett kan disse erfaringene forklares med at det gjelder personer som i lengre tid har kjent seg tiltrukket av kristendommen og at denne tiltrekningen så utkrystalliserer seg i form av en slik opplevelse. Derfor er det også naturlig at denne opplevelsen knyttes til at en avgjørelse må tas.

Men det er to eksempler i Syrjäns undersøkelse som ikke kan forklares på denne måten. I begge tilfeller gjaldt det personer som ikke hadde hatt en slik kontakt med kristne at en utkrystalliseringsteori kunne forklare det som skjedde, og de hadde heller ikke kjennskap til de bibelordene som spilte nøkkelroller i deres opplevelser.²¹

Felles for alle med slike opplevelser er imidlertid at de tolket dem som inngrep fra Gud selv og at det var Gud som nå satte dem på valg. Da ble opplevelsen også en styrke i forhold til motstanden de opplevde etter konverteringen. De kunne vise til at det var Gud selv som stod bak, og at omvendelsen ikke skyldtes menneskelige påfunn.

Men den viktigste fellesnevneren i omvendelsesfortellingene er at de handler om å søke etter personlig frelse. For mange av dem hadde dette vært et uklart og vanskelig punkt innen islam. På den ene siden hadde de lært at frelse var belønningen for gode gjerninger. På den annen side hadde de hørt at alt de kunne gjøre, var å sette sin tro til Gud.²² På denne bakgrunnen fikk Bibelens framstilling av Jesus som frelseren stor betydning. En av informantene sier at etter at han hadde kommet fram til at han var en syndar: "So I read the words of Jesus: 'Come to me all those whose load is heavy ... so I will give you relief', so I saw on one hand my real picture and on the other hand there was an invitation that whatever you are, burdened or so, do not be sad, because God has become man because of you, he is after you and seeks you."²³

I denne prosessen er det særlig et par vers fra Bibelen som har

fått en helt spesiell betydning. Ett av dem er referert til i sitatet ovenfor, nemlig Matt. 11,28. Det andre er Joh. 14,6 der Jesus omtaler seg selv som "veien, sannheten og livet". Disse to tekstene har det til felles at de fokuserer på Jesu person som selve hovedsaken, det er det han er og det han gir som er kristendommens hemmelighet.

I forbindelse med avgjørelsen om å vende om, spilte frykten for de sosiale konsekvensene en stor rolle. Noen hadde fryktet for sitt liv, selv om Pakistan ikke hadde dødsstraff for frafall fra islam. For flere av Syrjäns informanter hadde denne frykten ført til en klar avgjørelse, valget mellom lojalitet mot Gud eller mennesker: "But I had to make my choice. I had to face either God or man."²⁴ Denne strategien så ut til å være den mest effektive i forhold til frykten, de som ikke var klare til å bekjenne sin nye tro overfor sin familie, måtte leve med denne frykten.

I forbindelse med selve avgjørelsen og ikke minst i forbindelse med integrasjonen i en kristen menighet som fulgte, viste det seg at det var helt avgjørende å ha en kristen venn som veileder til kristen spiritualitet og kristent fellesskap.

Men integrasjonen, eller *inkorporeringen* i en kristen menighet var det vanskeligste punktet for Syrjäns informanter: "Conversion is possible, but after that it is difficult, most difficult."²⁵ Det ser ut til å ha vært flere grunner til dette. Mange menigheter var skeptiske til konvertitter fra islam. De hadde hatt erfaringer med andre som ikke mente alvor. Dessuten ble de ofte sett på som konkurrenter om arbeid, posisjoner i kirken og om ektefeller. Det siste hang sammen med at nesten alle konvertittene var menn, og de fleste av dem konverterte i alderen 16-25 år og var avhengige av å finne en kristen ektefelle etter konverteringen.

Omvendelsesmotiver i Sør-Afrika

Det er et betydelig sprang både i tid og miljø fra Syrjäns studie til Maurers. Det er likevel en del likheter mellom dem. Begge har utført kvalitative, intervjubaserte studier med betydelig vekt på en religionspsykologisk forståelse av den religiøse omvendelsen. Begge har også drøftet religionsfenomenologiske perspektiver i forbindelse med sitt arbeid. Men konteksten er svært forskjellig, og det er studiene også. Maurer har valgt å undersøke motiver for omvendelse fra et religionspsykologisk perspektiv og å inkludere

både omvendelser fra islam til kristendom og fra kristendom til islam i sin undersøkelse. I denne sammenhengen har vi valgt å omtale kun omvendelsene fra islam til kristendom av hensyn til sammenhengen med de tre andre studiene.

Maurer finner fem ulike omvendelsesmotiver i sitt materiale.²⁶ Disse er (rekkefølgen er ifølge Maurer tilfeldig og gir ikke uttrykk for noen form for rangering):

- 1 religiøse (intellektuelle)
- 2 mystiske
- 3 følelsesmessig tilknytning (affectional)
- 4 sosio-politiske
- 5 materielle

Valget av disse fem motivene er basert både på annen forskning på omvendelse, og på en utprøving i forhold til Maurers materiale ettersom studien utviklet seg. Motivene er forstått om lag slik: Religiøse motiver foreligger når personen aktivt har søkt kunnskap om den nye religionen. Mystiske motiver foreligger når paranormale opplevelser har spilt en rolle. Følelsesmessig tilknytning er et motiv når interpersonale bånd har tiltrukket en person til den nye troen eller virket frastøtende i forhold til den gamle. Sosio-politiske motiver i denne konteksten er særlig knyttet til apartheid-regimets identifikasjon med kristendommen og motiverer derfor særlig til å søke islam. Materielle motiver handler om å søke et bedre materielt liv gjennom å vende om til en annen religion.

Maurer viser videre til at andre forskere, som Lewis R. Rambo, opererer med flere motiver enn disse fem, som eksperimentelle motiver, motiver knyttet til religiøse vekkelser eller overtalelse som motiv.²⁷ Ettersom disse motivene ikke ble artikulert av de tjue personene som Maurer intervjuet, ble de heller ikke inkludert i analysen.²⁸

Maurer har forsøkt å identifisere motiver som satte omvendelsesprosessen i gang, og motiver som utløste selve omvendelsen. Han peker på at hver omvendeshistorie derfor framstår som unik, og at når det gjaldt alle informantene som hadde konvertert til kristendommen, var det tale om to eller tre motiver i samspill med hverandre.²⁹

Disse ti personene var fem menn og fem kvinner som hadde konvertert i en alder mellom 16 og 25, bortsett fra én som var 44

da hun konverterte. Mange av dem hadde gått til koranskole i oppveksten, noen hadde følt seg tvunget til å gå på koranskolen, mens andre hadde vært ivrige muslimer. I kristendommen fant denne gruppen først og fremst et religiøst motiv for omvendelse i tanken om kjærlighet slik den ble uttrykt i Bibelen gjennom Jesus og opplevd i varmen mellom de kristne i kirken.³⁰

Seks av ti fortalte om paranormale opplevelser som en drøm, flere audisjoner og sterke inntrykk av at Gud talte til dem i forbindelse med en gudstjeneste eller preken.³¹ Disse opplevelsene har gjort sterke inntrykk, flere av dem understreket at de ikke var vant med å ha slike opplevelser.

For ni av ti har vennskap med kristne spilt en viktig rolle for omvendelsen.³² Det dreier seg om familiemedlemmer, kjæreste eller ektefelle, slektninger, venner, en prestefamilie og misjonærer. Felles er at disse kristne vennene har i praksis demonstrert hva kristent liv er på en måte som har motivert den enkelte personen til selv å bli en kristen. Dette bekrefter ett av resultatene til Syrjänen, nemlig betydningen av å ha en kristen venn.

To av de ti nevner materielle forhold som motiver, den ene var arbeidsledig, den andre kom fra en svært fattig familie og fikk også materiell hjelp fra kristne venner. I begge tilfeller er dette motivet nevnt sammen med to andre.³³

Etter omvendelsen hadde fem av de ti opplevd å blir forfulgt eller presset på en eller annen måte, men to personer hadde også opplevd å få positive tilbakemeldinger fra muslimer etter omvendelsen.³⁴

Maurers studie fokuserer altså på selve motivene for omvendelsen, og legger mindre vekt enn Syrjänen på forholdet til en menighet etter omvendelsen. Men ettersom tidspunktet for konverteringen lå fra ett til tjuetre år tilbake i tid, kan neppe kirkene ha støttet de nye kristne fra seg. Betydningen av følelsesmessig tilknytning som motiv peker i den samme retningen.

Kvegfulanere vender om i Nigeria

Mogensen har studert kvegfulanere i Nord-Nigeria som har konvertert til kristendommen i tilknytning til fem kirker i området. Fokuset i studien er på hvordan det kristne budskapet kan kommuniseres til muslimske kvegfulanere slik at ikke bare flere blir

kristne, men at disse også blir integrerte i en kristen lokalmenighet uten å miste tilknytningen til sin etniske gruppe.³⁵

Fulanerne hører til en folkegruppe som tradisjonelt har vært kvegnomader og som finnes utbredt i beltet sør for Sahara fra Senegal i vest til Sudan og Etiopia i øst. Språket kalles fulfulde. Islam står sterkt i folkegruppen, og det å være muslim blir ofte regnet som en del av den etniske identiteten. De siste tiårene har flere kirker i Vest-Afrika hatt ulike programmer som har hatt denne folkegruppen som målgruppe.

De fem kirkene ble valgt fordi de hadde hatt et program for arbeid i denne folkegruppen av et visst omfang over en viss tid i det som kalles "the Middle Belt", det området i Nigeria mellom det muslimske nord og det kristne sør hvor ingen av religionene har en klar dominans. I disse kirkene anslår Mogensen at det finnes omkring 600 kristne fulanere, men at bare femteparten av disse selv hadde blitt kristne som voksne og blitt døpt inn i en av de aktuelle kirkene og var fremdeles kirkemedlemmer i "the Middle Belt". Halvparten av disse igjen, 60 personer, er blitt intervjuet i forbindelse med undersøkelsen. Ettersom halvparten av den aktuelle gruppen er intervjuet, legges det til grunn at representativiteten er høy. I tillegg ble femten enkeltpersoner dybdeintervjuet om sin livsfortelling, slik at undersøkelsen kombinerer et kvantitativt og et kvalitativt perspektiv.³⁶ På intervjutidspunktet fortalte halvparten at de fremdeles eide kveg, men bare fem av dem arbeidet som gjeterer. Rundt halvparten var enten ansatte i kirken som pastorer eller evangelister, eller de var jordbrukere eller husmødre.³⁷

Til tross for fokuset på kommunikasjonsperspektivet, vier Mogensen selve omvendelsen betydelig oppmerksomhet, og deler prosessen i tre perioder: oppmerksomhet (awareness), omvendelse og inkorporasjon.³⁸ Dette er et skjema som ligner på Syrjänsens.

I *oppmerksomhetsfasen* er det tydelig at respondentene legger størst positiv vekt på møter med en kristen kirke og kristne enkeltpersoner i sitt nærmiljø. I snitt har hver av dem mer enn fire slike forhold knyttet til slike møter som påvirket omvendelsesprosessen svært mye. Det å bli tatt godt imot av de kristne og oppleve kristen forbønn for seg selv har fått den høyeste svarprosenten. Men også det å føle seg vel i en gudstjeneste, å høre et personlig vitnesbyrd

eller å se hvordan kristne lever har hatt stor betydning for minst halvparten av dem som ble intervjuet.

Det er tydelig at møter med mennesker betyr mer enn media, men det er bemerkelsesverdig at en tredjedel sier at Bibelen har hatt stor betydning for omvendelsen og enda mer at nesten like mange sier at Koranen har hatt stor betydning.³⁹ Det første er bemerkelsesverdig fordi det dreier seg om bibelutgaver på andre språk enn fulfulde, og fordi mange av kvegfulanerne tradisjonelt er analfabeter.⁴⁰ Det andre er bemerkelsesverdig fordi Koranen ikke var tillagt noen betydning i de fem kirkenes misjonsstrategier. Noen av informantene kjente til Koranens tekster om Jesus og ble gjennom disse interessert i å lese mer om ham i Bibelen. Andre fikk sin interesse vakt av den bibelske fortellingen, men dette førte også til et nærmere studium av tekstene om Jesus i Koranen. Dernest kommer de kristne radiosendingene fra *Sawtu Linjiila* (Evangeliets Røst), og kristen litteratur på andre språk enn fulfulde, og på en femteplass kommer Jesus-filmen som hadde hatt stor betydning for femteparten av respondentene.⁴¹

I *omvendelsesfasen* øker naturlig nok betydningen av nær kontakt med kristne. I snitt er det nesten tre av fire som viser til at både forbønn fra kristne, bønn sammen med kristne, gudstjeneste, kristent fellesskap, kristne evangelister fra andre folkegrupper og erfaring med bønnesvar betydde mye for dem i denne perioden. Over halvparten fortalte også at de hadde vært vitne til mirakler eller hatt visjoner eller drømmer. Nesten halvparten hadde på den andre siden opplevd sterkt press fra muslimske venner og familiemedlemmer for å hindre omvendelsen, mens en tredjedel ikke hadde opplevd slikt press av noe særlig omfang. Oppfatningen av at den islamske loven forbyr omvendelse ble derimot ikke tillagt noen vekt av noen av respondentene.⁴²

I *inkorporasjonsfasen* økte betydningen av ulike slags media. Bibelen, lydassetter, Jesusfilmen, andre skrifter enn Bibelen og de kristne radiosendingene fra *Sawtu Linjiila* var svært viktige for de fleste. Enda viktigere var det kristne fellesskapet, responsen her tyder på at flesteparten har kjent seg akseptert og integrert i en kristen menighet og hatt kristne enkeltpersoner som har betydd mye for dem, selv om ikke dette gjelder for alle. Mogensen peker på fem ulike roller som disse kristne enkeltpersonene kunne ha i

forhold til de nye kristne: Evangelist, venn, ressursperson, hjelper eller autoritetsperson.⁴³

Ved hjelp av livsfortellingene til de femten som ble dybdeintervjuet, identifiserer Mogensen tre forhold han kaller kontekstuelle omvendelsestemaer, nemlig Koranen som bro for omvendelse, drømmer som guddommelige kall til omvendelse og den rollen som kraftkonfrontasjoner og bønn spilte i omvendelsesprosessen.⁴⁴ Forholdet til Koranen er kommentert kort ovenfor. Når det gjelder drømmer, førte disse til at tvil forsvant og den som hadde hatt drømmen fikk mot til å ta sin beslutning om omvendelse. Kraftkonfrontasjoner var et tema der hvor personen på forhånd hadde vært involvert i magisk praksis. Flere forteller om at de hadde kastet eller brent utstyr som ble brukt i en magisk praksis, til stor forskrekkelse for de nærmeste.

Kontekstuelle omvendelser

De fire studiene har ulikt materiale og ulik metodologi. Men de viser at omvendelsene har forekommet i konkrete kontekster og er preget av de ulike kontekstene. Derfor er det neppe mulig å utforme en omvendelsens fenomenologi uten at vesentlige forhold for forståelsen av omvendelse i den enkelte kontekst går tapt.

Vi kan likevel si at det er noen forhold som går igjen i de fire studiene:

- Det går ofte en krise av ett eller annet slag forut for omvendelsen.
 - Det er visse sider ved personen Jesus og budskapet om ham som er særlig tiltrekkende. Disse sidene finnes i bestemte tekster fra Bibelen eller Koranen.
 - En drøm eller en annen paranormal opplevelse går ofte like forut for avgjørelsen.
 - En kristen venn (eller flere) ser ut til å være viktig for omvendelsen og nødvendig for inkorporeringen i en kristen menighet.
- Selv om vi ikke i denne artikkelen har lagt vekt på Maurers studium av omvendelse fra kristendom til islam i Sør-Afrika, bekrefter de observasjonene vi har gjort at også disse omvendelsene må ses på som kontekstuelle omvendelser. Det er tydelige forskjeller mellom disse og omvendelsene fra islam til kristendom i samme land på samme tid.

Konvertering kan medføre betydelig omkostninger. Dette kom-

mer klarest fram i studien fra Pakistan. Men de fleste ser ut til å ha tatt bevisste valg basert på at gevinsten ved omvendelse mer enn oppveier tapet. Det er særlig Jesu person og det at han lover del i frelsen her og nå som framheves i denne sammenheng.

De fire aktuelle studiene gir oss ikke tilstrekkelig materiale til å konkludere når det gjelder spørsmålet om hvordan konvertittene ser på sin tidligere religion. For å kunne svare på dette, må det gjøres nye studier som inkluderer dette perspektivet i målsettingene.

Noter

¹ Willis 1977:xv

² Willis 1977:xiii

³ Dr. Olaf Schumann i *Der Islam in Indonesien*, Wiesbaden 1978, s. 33

⁴ Schumann 1978, s. 36

⁵ Willis 1977:63, se note 1 (s. 77) der ordlyden fra regjeringsvedtak nr. XXVII/1966 er gjengitt.

⁶ Willis 1977:92

⁷ Willis 1977:63

⁸ Willis 1977:12 ff og 221ff, hvor det er redegjort for de ulike kategoriene, for eksempel er det reaksjoner rettet mot ens tidligere religion en spør etter i pkt. 9 og kristne institusjoners tjeneste i pkt. 10. Willis har også en oversikt over hvilke grunner som blir nevnt først av respondentene, men ettersom de ikke var bedt om å gi en rangering av omvendelsesgrunnene etter viktighet, kan en ikke legge stor vekt på rekkefølgen.

⁹ Willis 1977:xv

¹⁰ Syrjänen 1984:70

¹¹ Syrjänen 1984:32

¹² Syrjänen 1984:33

¹³ Syrjänen 1984:42

¹⁴ Syrjänen 1984:44-46

¹⁵ Syrjänen 1984:90ff

¹⁶ Syrjänen 1984:92

¹⁷ Syrjänen 1984:107

¹⁸ Syrjänen 1984:112ff

¹⁹ Syrjänen 1984:125

²⁰ Syrjänen 1984:130

²¹ Syrjänen 1984:133ff

²² Syrjänen 1984:144ff

²³ Syrjänen 1984:147

²⁴ Syrjänen 1984:168f

²⁵ Syrjänen 1984:172

²⁶ Maurer 1999:122ff

²⁷ Maurer 1999:127

²⁸ En slik sammenligning ville vært interessant på mange måter. For eksempel har ingen av dem som har konvertert til kristendommen angitt sosio-politiske motiver, mens halvparten av dem som har konvertert til islam har angitt dette som et motiv. Videre har seks av de ti som konverterte til kristendommen angitt mystiske motiver i direkte tilknytning til selve omvendelsen, mens ingen av dem som har konvertert til islam har angitt slike motiver. Mens det var fem

kvinner og fem menn blant dem som hadde konvertert til kristendommen, var det ni menn og én kvinne blant dem som hadde konvertert til islam. Se Maurer 1999:158 og 183.

²⁹ Maurer 1999:159

³⁰ Maurer 1999:209

³¹ Maurer 1999:221

³² Maurer 1999:223

³³ Maurer 1999:162 og 172

³⁴ Maurer 1999:233-240

³⁵ Mogensen 2001:3

³⁶ Mogensen 2001:55-58

³⁷ Mogensen 2001:234

³⁸ Mogensen 2001:235ff

³⁹ Mogensen 2001:238

⁴⁰ Mogensen 2001:103ff

⁴¹ Mogensen 2001:277ff

⁴² Mogensen 2001:243-251

⁴³ Mogensen 2001:252ff

⁴⁴ Mogensen 2001:276-322

Jan Opsal, f. 3.4.53, cand. theol. MF 1980, praktisk teologisk seminar MF 1981. 1986-95 konsulent for misjon blant muslimer, Det norske Misjonsselskap. Amanuensis i religionsvitenskap, Misjonshøgskolen 1996 - . Har skrevet bøker, lærebøker og artikler om islam og møtet mellom islam og kristendom. Blant annet har han skrevet *Lydighetens vei. Islams veier til vår tid* og redigert (sammen med Arild M. Bakke) *Mellom kors og halvmåne. Kristne perspektiver på møtet med islam*.

Conversion from Islam to Christianity

Conversion from Islam to Christianity has been studied in Indonesia by Willis, in Pakistan by Syrjänen, in South Africa by Maurer and in Nigeria by Mogensen. The four studies have been made during the last 40 years. They differ both in terms of the aims of the individual study and in terms of material and methods. The studies prove that conversion takes place in a specific context and can only be understood in relation to that context. But they also indicate that some aspects are often present in conversion from Islam to Christianity, like a crisis before the conversion, attraction to the person of Jesus often connected to certain texts in the Bible and even in the Qur'an, then a dream or some other paranormal experience has often triggered the actual conversion and a Christian friend is an important factor in the conversion and the following incorporation in the church.