

# Omvendelse fra islam til kristendom i Vest-Afrika: et sosiologisk perspektiv

TOMAS SUNDNES DRØNEN

Som misjonær i den Evangelisk-Lutherske kirken i Kamerun kunne jeg på nært hold observere problemene som oppstod når en muslim ville bli kristen, og gang på gang kunne jeg konstatere mine afrikanske medarbeideres fortvilelse over at nok en "omvendt" hadde problemer med sin nye tilværelse. Ofte endte historien med at muslimen (veldig ofte en ung mann) forlot kirken og vendte tilbake til sin opprinnelige religion. I ettertid har det slått meg at de fleste samtalene i teamet vårt handlet om de praktiske utfordringene knyttet til den nyomvendtes livssituasjon, og bare sjelden diskuterte vi de teologiske implikasjonene som fulgte den svært så eksistensielle avgjørelsen vårt nye kirkemedlem hadde tatt. Det viste seg at et enkeltmenneskes møte med kristendommen, som oftest et sterkt personlig møte med den oppståtte Kristus, ikke ble problematisert av teologiske anfektelser knyttet til religionsskiftet, men av det jeg vil kalle sosiale forviklinger.

I denne artikkelen ønsker jeg å fokusere på noen av de vanskelighetene omvendelse fra islam til kristendom i en afrikansk kontekst kan medføre. Jeg vil begynne med å gi en kort presentasjon av hvordan vestafrikanske muslimer ser på omvendelse til kristendommen. Deretter vil jeg skissere hvordan to omven-

delsesstudier fra regionen behandler praktiske utfordringer knyttet til omvendelse. Til slutt vil jeg presentere de sosiale forviklingene som vi oftest møtte i arbeidet blant nyomvendte medlemmer av kirken i Nord-Kamerun.

### **Omvendelse fra islam i Vest-Afrika**

*Den som fornekter troen på Gud etter å ha trodd, - ikke den som er under press og hvis hjerte har troens fred, - men den som åpner sitt bryst for vantro, dem skal Guds vrede ramme, - dem venter en svær straff. Dette fordi de foretrekker jordlivet fremfor det kommende liv, og fordi Gud ikke leder vantro folk.<sup>1</sup>*

Sure 16: 108-109 gir oss et kort innblikk i hvordan Koranen vurderer omvendelse fra islam til en annen religion. Den som åpner sitt bryst for de vantro venter det en svær straff. Men hvilken straff er det egentlig som venter den som vender seg bort fra islam? Som alltid innenfor islamsk eksegese er det tradisjonens oppgave å sammenligne disse versene med andre koranvers for å vurdere hvilken straff som bør ramme de vantro. I noen tilfeller bruker muslimske teologer sure 88: 23-24 som det nærmeste komparative vers for å understreke at det er Gud som skal straffe de vantro: *Den som vender seg bort i vantro, vil Gud besøke med den største straff.* I de muslimske miljøene hvor denne oppfatningen av apostasilovent er den rådende kan den "frafalne" få leve i fred i påvente av Guds straff på dommens dag. I følge denne tolkningsnøkkelen skal mennesker under ingen omstendigheter blande seg inn i hva Gud har forutbestemt, og derfor mente noen av mine muslimske omgangsvener i Meiganga, Kamerun, at frafalne ikke skulle straffes av mennesker. Flertallet av disse muslimene tilhørte Tijaniyya-brorskapet som er svært utbredt i Vest-Afrika, og de bekreftet med sin adferd påstanden om at sufi-inspirerte muslimske miljøer har en mindre avvisende og kategorisk holdning til andre religioner enn miljøer som i større grad er påvirket av ortodoks islamsk teologi. Dette har sammenheng med sufienes fokus på åndelige sannheter som viktigere enn sosial organisering. Så selv om en frafallen ville bli sosialt utstøtt fra det muslimske fellesskapet i Meiganga var det lite snakk om dødsstraff som straffereaksjon mot dem som vendte seg bort fra islams rette vei.

I dagens mediatiserte og polariserte religionsdebatt får vi likevel oftest høre at apostasiloven innen islam krever at muslimer som omvender seg til andre religioner må bøte med livet. Argumenter for at ikke bare Gud skal straffe den frafalne på dommens dag, men at også mennesker skal utøve straffen her på jorden finner muslimer blant annet i sure 4: 90-91.

*Hva er det i veien med dere, at dere deler dere i to i synet på hyklerne? Når Gud har forstøtt dem for det de har pådratt seg? Vil dere prøve å rettleder en som Gud lar seile sin egen sjø? For den som Gud lar seile sin egen sjø finner du ingen vei!  
De vil at dere skal være vantro, som de selv er vantro, slik at dere blir like. Slutt dere ikke til noen av dem, før de drar ut for Guds sak! Hvis de snur seg bort, så pågrip dem og drep dem der dere finner dem, - og ta ingen av dem til venn eller hjelper -,...*

Tormod Engelsen henviser til blant andre Samuel Zwemmer når han hevder at flertallet av muslimske fortolkere tolker versene i sure 4 som et påbud om å drepe de frafalne.<sup>3</sup> Den muslimske teologen som kanskje oftest blir sitert i forbindelse med apostasiloven i våre sammenhenger er Muhammed Iqbal Siddiqi som hevder at islamsk tradisjon anbefaler dødsstraff som den eneste teologisk riktige straffen for å vende seg bort fra islam.<sup>4</sup> I Nord-Kamerun er den daglige islamske praksis som tidligere nevnt påvirket både av tradisjonell afrikansk religion og sufisme, noe som gjør at fokus på ortodoks teologi tilknyttet apostasiloven har vært svært lite utbredt.<sup>5</sup> Dette bildet er dog i noen grad i ferd med å forandre seg som følge av et utbredt utdannings samarbeid mellom Kamerun og Saudi Arabia. Gjennom stipender til teologiske studier har Saudi Arabia utdannet muslimske teologer siden 1960, og disse hjemvendte lærerne har over tid påvirket miljøene i de store byene Ngaoundéré, Garoua og Maraoua i Nord-Kamerun. Lisbet Holtedahl og Mohammadou Djingui har levende beskrevet forandringene i det muslimske miljøet i Ngaoundéré gjennom intervjuer med *Alkali* Ibrahim Goni, en tradisjonell muslimsk leder som føler at hans prestisje som lærd muslim blir utfordret av hjemvendte studenter som snakker flytende arabisk og er vel bevandret i ortodoks teologi.<sup>6</sup> Som følge av den økte innflytelsen fra den saudiske wahhabismen har det skjedd en tilnærming til en

mer klassisk tolkning av islamsk rettspraksis i Nord-Kamerun. Denne rettspraksisen fordømmer i sterkere grad frafall fra religionen og omvendelse til kristendommen og fører også til et sterkere fokus på *dawa*, muslimsk misjon eller ekspansjon. Et eksempel på denne utviklingen, som har ført til et større fokus på utbredelsen av islam i kristne miljøer, opplevde jeg da jeg var tilskuer til den store bøttesamlingen som avsluttet ramadan-festen i Ngaoundéré i 2005. En velkledd muslim tok runden blant de utenlandske tilskuerne med en forseggjort lokalprodusert brosjyre som ga inngående opplysninger om viktigheten av ortodoks fundamentert islam og inviterte til en lengre samtale om islams fortrefelighet.<sup>7</sup> En muslimsk ungdomsorganisasjon skapte også bølger i de kristne ungdomsmiljøene i Nord-Kamerun da et referat fra deres konferanse ble trykt opp og spredt i kirkene. I en aggressiv tone ble unge muslimer oppfordret til aktivt å rekruttere medlemmer blant de kristne, blant annet ved å gifte seg med kristne jenter.<sup>8</sup>

En interessant parallell til denne radikaliserende arabiske innflytelsen i Nord-kamerun er den utviklingen som har skjedd på Dii-sletta, i landsbyene som ligger langs den asfalterte veien som binder sammen storbyene Ngaoundéré og Garoua. Siden årtusenskiftet har arabiske muslimske misjonærer besøkt de fleste store landsbyer langs veien og bygd moskeer i sement med bølgeblikktak. Disse misjonærene, som lokalt kalles *les arabes à pied*, fordi de alltid kommer til fots, tilhører organisasjonen *Wame* og forkynnelsen deres skiller seg fra Wahabiyya-islam på flere områder. Mest interessant i denne sammenhengen er deres fokus på enhet mellom muslimer og kristne. De oppfordrer muslimene til å spise sammen med de kristne,<sup>9</sup> til å oppsøke dem og til å utvikle vennskap på tvers av religiøse skillelinjer, og de legger lite vekt på strenge apostasi-lover.

Disse korte eksemplene viser at det er en sammenheng mellom *dawa*, misjonsstrategier, og *rida*, frafallskonsekvenser, i det muslimske miljøet i Nord-Kamerun. Jo sterkere fokus på å utbre religionen, jo strengere praktiseres apostasiloven. Jo større fokus på enhet mellom muslimer og kristne, jo mindre vekt blir det lagt på den klassiske tolkningen av straff for de frafalne.

## Omvendelsesstudier fra regionen

Etter å ha fått et lite innblikk i kamerunske muslimers forhold til apostasilovent skal vi i det følgende se litt nærmere på to omvendelsesstudier fra regionen. Den første studien er Quentin Gaussets doktoravhandling, *Les avatars de l'identité chez les Wawa et Kwanja du Cameroun*. Avhandlingen omhandler kwanja- og wawa-folkene i Nord-Kamerun og deres vei mot enten islam eller kristendom. Gaussets studie er et bredt anlagt antropologisk arbeid, men interessant for oss er først og fremst de sosiale push og pull faktorene som påvirker valg av religiøs tilhørighet. Den andre studien vi skal se på er Mogens Mogensens avhandling, *Contextual Communication of the Gospel to Pastoral Fulbe in Northern Nigeria*, som beskriver omvendelse fra islam til kristendom blant fulaniere i Nigeria, Kameruns nabo i vest. Mogensens studie er svært relevant i denne sammenhengen fordi majoriteten av muslimene i Kamerun også er fulaniere. Mitt fokus i Mogensens missiologiske studie er i hovedsak på de sosiale vanskelighetene som informantene hans opplevde før, under og etter omvendelsen.

Gausset<sup>10</sup> legger hovedvekten på identitetsproblematikken når han beskriver wawa og kwanjaenes bevegelse fra tradisjonell afrikansk religion til enten islam eller kristendom. Det gjør at det i hans studie blir lite rom for teologi overhodet, noe som heller ikke er ventet i en antropologisk avhandling. Religiøs omvendelse blir dermed en brikke i et større puslespill hvor det ferdige bildet er dominert av sosiale og økonomiske faktorer. Det mest interessante for oss i forhold til denne studien blir derfor Gaussets teoretiske diskusjon rundt temaet "hvorfor omvende seg" og han gir en grundig innføring i sosialvitenskapens teorier knyttet til religiøs omvendelse. Vi skal kort se på tre av modellene Gausset presenterer. Som de fleste andre studier starter han med den "intellektualistiske" modellen som har sitt utgangspunkt i artikkelen "African Conversion" som Robin Horton publiserte i 1971.<sup>11</sup> Enkelt fortalt hevder Horton at omvendelse i Afrika var en naturlig bevegelse fra et mikrokosmos til et makrokosmos, fra en fjern høygud til en personlig skapergud – og at dette var Afrikas bevegelse mot moderniteten, noe som ville skjedd uavhengig av om islam og kristendom hadde "invadert" kontinentet eller ikke. Nært beslektet til denne teorien finner Gausset den såkalte "funksjonalis-

tiske”<sup>12</sup> teorien som i følge Gausset målbæres av bla J. Spencer Trimingham (1959)<sup>13</sup> og Mervyn Hiskett (1984).<sup>14</sup> Her beskrives omvendelse i en afrikansk kontekst fortsatt som et møte med moderniteten, men fokus er at alle sosiale handlinger (også religion) er sosio-kulturelle praksiser som bidrar til å vedlikeholde økonomiske og politiske strukturer i samfunnet. Tradisjonelle afrikanske institusjoner har i følge denne modellen vist seg uegnet til å omstille seg til de radikale endringene som etterfulgte kolonialiseringen av Afrika og det brutale møtet med moderniteten som fulgte for mange afrikanske folkegrupper.

En tredje modell som Gausset i en afrikansk kontekst kobler til moderniteten er *rational choice*-teorien som har vunnet innpass i mange sosiologiske miljøer.<sup>15</sup> Omvendelse blir her koblet til ønsket om å maksimalisere materielle goder ved å få tilgang til økonomiske fordeler, ny teknologi, relasjoner til makthavere osv. Gausset trekker frem Jarle Simensen (1987)<sup>16</sup> som kanskje den klareste talsmannen for denne teorien knyttet til omvendelse i Afrika.

Gausset er kritisk til de nevnte teoriene fordi han mener at de isolert blir ufullstendige som forklaringsmodeller i området han selv gjorde feltarbeid. Selv om modellene delvis forklarer omvendelse til islam og kristendom gir de ikke spesifikke forklaringer på hvorfor noen velger islam og andre kristendom. For å komplementere modellene velger Gausset fokus på egen identitet som innfallsvinkel for å forklare omvendelse blant wawa og kwanja i Nord-Kamerun. De ovenfor refererte modellene passer i følge Gausset best i urbane strøk med nær kontakt med den vestlige og den arabiske verden og dens tenkesett, mulighet for lønnet arbeid og fordeler ved nære relasjoner til statsadministrasjonen. På landsbygda, hvor de aller fleste driver tradisjonelt jordbruk, blir slike konkrete ”frynsegoder” uoppnåelige uavhengig av religiøs tilknytning. Det finnes så godt som ingen lønnede arbeidsmuligheter for ufaglært arbeidskraft, ingen stillinger som eventuelle kontakter i administrasjonen kan hjelpe deg å få. Det er svært få muligheter til å få tilgang til ny jordbruksteknologi eller til stipender som kan sende ungene dine på universitetet.<sup>17</sup> Gausset hevder derimot at historien har skapt visse forestillinger om verdensreligionene som lever videre i menneskenes bevissthet og som enkeltmennesker ønsker å identifisere seg med. Islam kan derfor bli forbundet med

fysisk/militær styrke selv om det snart er hundre år siden fulaniene, som erobret store deler av Adamawa-plataet midt på 1800-tallet, ble pasifisert av tyske og franske kolonistyrer. Islam blir på lignende vis assosiert med vellykkede handelsmenn og rike kvegeiere. En person som omvender seg til islam tror ikke nødvendigvis at han vil oppnå militær styrke, bli en suksessfull handelsmann eller en velholden kvegeier selv om han blir muslim. Men i følge Gausset ønsker personen å bli assosiert med militær styrke og rikdom, og deltar dermed indirekte ved å dele religiøs identitet med dem som faktisk lykkes.<sup>18</sup>

De samme mekanismene aktiveres i følge Gausset ved omvendelse til kristendommen. Selv om kristendommen langt på vei har blitt en afrikansk religion, promotert av afrikanske misjonærer, er noe av religionens tiltrekningskraft fortsatt koblet til de hvites teknologiske forsprang. For mange afrikanske kristne er fortsatt de hvites måte å kle seg på, deres matvaner og deres forbrukerkultur et ideal. Selv om de hvites levestandard er utenfor rekkevidde er "den kristne identiteten" fortsatt tilgjengelig, og den gjør at livsstilen påvirkes av en levemåte som anses som bedre (*supérieure*) og mer moderne.<sup>19</sup> Med fokus på religiøs identitet mener Gausset at man bedre forklarer omvendelse og religiøs tilhørighet fordi man fokuserer på forståelse av religion som en massebevegelse, og man unngår å gå seg vill i kategoriseringer som "gode" og "dårlige" muslimer/kristne samt i det vanskelig håndterbare synkretiseringsaspektet.<sup>20</sup>

Mogens Mogensens avhandling<sup>21</sup> er en missiologisk studie som i større grad enn Gaussets fokuserer på det teologiske innholdet i religionsskifteprosessen. Mogensen deler denne prosessen i tre faser, oppmerksomhetsfasen, omvendelsesfasen og inkorporasjonsfasen.<sup>22</sup> Disse fasene illustrerer at religiøs omvendelse ikke først og fremst handler om "øyeblikket" da en avgjørelse blir tatt, men viser til at omvendelsen er resultatet av en rekke kommunikative hendelser som fører til grunnleggende forandringer i aktørens livsanskuelse.<sup>23</sup> Via en detaljert kvantitativ undersøkelse<sup>24</sup> presenterer Mogensen media, kristne aktiviteter, den lokale menighet, kontekstuelle omstendigheter/personlige erfaringer og negativ innflytelse i det kristne og muslimske miljøet som variable som på forskjellige måter påvirker informantene. Før vi mer inngående skal presentere den negative innflytelsen fra det

kristne og det muslimske miljøet, med andre ord de sosiale forviklingene som er hovedfokus i denne artikkelen, skal jeg kort nevne et av Mogensens funn som relaterer seg til det som hittil har blitt skrevet. Gausset refererte til *rational choice*-teorien som en mulig grunn til omvendelse blant wawa og kwanja i Kamerun. Denne teorien har blitt mye brukt i enkelte religionssosiologiske miljøer, men Mogensens tall viser at kun 8,3 % av informantene så økonomi som en motivasjon for å interessere seg for kristendommen, og dette tallet sank ytterligere til 5 % i omvendelsesfasen. Nå kan man alltid vise til metodologiske reserverasjoner knyttet til undersøkelsens spørsmålsstillinger, analysen av informantenes svar og spørre hva vi egentlig kan lese ut av et slikt enkeltspørsmål, men for meg er det likevel overraskende at så få fulaniere anså økonomi som en viktig grunn til å bli interessert i kristendommen. Kanskje et lite varsku til forskere som lett tyr til *rational choice*, en teori som etter min mening er sterkt reduksjonistisk og som brukt ukritisk vanskeliggjør arbeidet med å forklare den komplekse religionsskifteprosessen.

Når vi nå skal studere den negative innflytelsen fra kristne og muslimske miljøer i omvendelsesprosessen er det mest overraskende funnet i Mogensens undersøkelse de tidligere muslimske informantenes holdning til apostasilovent. Forbudet mot omvendelse fra islam ble så godt som totalt ignorert av informantene i alle tre fasene, viktigheten sank fra 1,7 % i første fase til null i de to neste fasene. Dette betyr imidlertid ikke at religionsskiftet var uproblematisk for informantene i forhold til det muslimske miljøet som omgav dem. Så mange som 40 % av informantene mente at press fra det muslimske nærmiljøet vanskeliggjorde omvendelsen i den første fasen, en prosentandel som steg til 45 % i neste fase og sank til 31,7 % i tredje fase. Tilsvarende tall relatert til press fra den muslimske familien var 40 %, 46,7 % og 28,3 %. Dette viser at press fra muslimske omgivelser var et stort problem, faktisk det største problemet i omvendelsesfasen mens det var noe minkende i ettertid. Sett sammen med det minimale fokus på apostasilovent tyder informantenes svar på at de opplevde presset som et sosialt press i mye større grad enn et teologisk press.<sup>25</sup> Denne observasjonen blant nomadefulaniere i Nigeria sammenfaller med min tidligere nevnte erfaring fra Kamerun med hensyn til apostasilovent og den type islam, påvirket av sufisme og afrikanske



tradisjoner, som blir praktisert av muslimer utenfor de store byene i området.

Så noen ord om sosiale praksiser som ble opplevd som negative sider ved kristendommen av Mogensens informanter. Det aller største problemet var knyttet til det kristne miljøets matvaner. 63,3 % av de spurte mente at maten som de kristne spiste, og da spesielt svinekjøtt, var et stort problem i forhold til å omvende seg. Andelen som kommenterte dette problemet sank til 40 % i omvendelsesfasen (da press fra miljøet var sterkest), og ytterligere til 33,3 % i inkorporasjonsfasen. Dette tyder på at informantene gradvis ble vant til et annet sett verdinormer koblet til matvaner, men det er likevel en interessant opplysning at så mye som en tredjedel av informantene oppfatter svinekjøtt som problematisk mat selv flere år etter omvendelsen. Dette sier noe om hvor dypt renhetsaspektet ved den muslimske religionen stikker, et fenomen vi skal komme tilbake til senere i artikkelen.

Det faktum at gudstjenesten ble feiret av kvinner og menn i fellesskap etterfulgte matvaner som den største vanskeligheten ved de kristnes religiøse praksis. Bruken av trommer og lokale språk i gudstjenesten ble også oppfattet som komplisert. Hele 38,3 % av fulaniene mente at musikk og språk var et stort problem i tilnæringsfasen, mens det sank til 20 % og 15 % i de to neste fasene. Dette viser at informantene ble sosialisert inn i en sammenheng hvor de gradvis aksepterte nye former for religionsutøvelse, hvilket må sies å være en forventet utvikling.

En utvikling som var mer overraskende i Mogensens undersøkelse var derimot informantenes følelse av å ikke føle seg velkomne i kirken. Det begynner bra, ved at bare 11,7 % mente at velkomsten de fikk var et stort problem i tilnæringsfasen. Problemet øker i omvendelsesfasen til at 16,7 % føler seg lite velkomne, og overraskende nok vokser denne negative følelsen til å gjelde hele 23,3 % i inkorporasjonsfasen. Det betyr at en fjerdedel av alle fulaniene som ble kristne føler seg lite velkomne i kirkene de frekventerer lenge etter at de regner seg som omvendte og medlemmer av kirken. Dette indikerer antagelig at den etniske "omvendelse" som følger den religiøse omvendelsen skaper problemer som ikke blir mindre, men faktisk øker i styrke ettersom tiden går. Denne tråden i Mogensens avhandling kommer vi også til å ta opp igjen når vi i artikkelens siste del skal presentere problemer ved omvendelse i Kamerun.

En siste interessant opplysning som vi skal ta med fra Nigeria er informantenes syn på de kristnes livsstil. Det er en kjensgjerning at muslimer i Vest-Afrika ofte beskylder de kristne for en umoralsk, sekularisert livsstil først og fremst med tanke på seksualmoral og alkoholforbruk. I Mogensens undersøkelse svarte som forventet 30 % at de anså dette som et alvorlig hinder mot omvendelse i tilnærmingsfasen. I omvendelsesfasen har dette tallet sunket drastisk, og nå sier bare 3.3 % at dette hadde svært negativ innflytelse på det valget de skulle ta. Dette tallet forblir uendret i inkorporasjonsfasen. Ut i fra disse tallene kan vi lese at for fulaniene i Nigeria så var motforestillingene mot de kristnes moralske livsførsel i stor grad en fordom som avtok drastisk i styrke da de ble kjent med miljøet og valgte selv å bli en del av det.

### **Sosiale forviklinger som følge av etnisk tilhørighet**

Den mest opplagte potensielle sosiale forvikling knyttet til omvendelse fra islam til kristendom i Nord-Kamerun handler om etnisk tilhørighet. I Kamerun, fordelt på 15 millioner innbyggere, finnes omtrent 250 forskjellige språk, som igjen er relatert til mer eller mindre klart definerte etniske grupper. Som eksempel på den babelske forvirring som til tider råder i Nord-Kamerun kan det nevnes at på det teologiske instituttet hvor jeg underviste var det til enhver tid studenter fra 10-15 forskjellige språkgrupper. I Nord-Kamerun kan vi likevel, sterkt forenklet, snakke om en etnisk todeling som påvirker tematikken vi behandler i denne artikkelen. På den ene siden den muslimske fulanibefolkningen, som har nære historiske bånd til de islamiserte haussa og kanuri gruppene. På den andre siden *kirdi* befolkningen, som omfatter alle de mindre etniske gruppene i Nord-Kamerun som fulgte sin tradisjonelle religion da de ble politisk underlagt av fulanienes *jihad* tidlig på 1800-tallet.<sup>26</sup> *Kirdi* gruppene har på bakgrunn av den konfliktfylte historien i området fortsatt et anstrengt forhold til fulaniene, selv om store deler av *kirdi* befolkningen i dag er muslimer. Det betyr igjen at i vår sammenheng så må omvendelse fra islam til kristendom behandles på to nivåer hvor det ene omhandler omvendelse fra islam til kristendom innad i *kirdi* befolkningen, og det andre omhandler omvendelser som krysser den etniske hovedskillelinjen mellom *kirdi* og fulaniene.

Innenfor *kirdi*, og i det følgende skal vi begrense oss til to folkegrupper, *dii* og *gbaya*, som er de to største folkegruppene i den Lutherske kirken i området, vil omvendelse fra islam til kristendom vanligvis kunne foregå uten fare for alvorlige sosiale sanksjoner. Dette fordi store deler av gruppene allerede er kristne, og det vil være mulig å opprettholde kontakt med deler av det etniske og sosiale miljøet som man allerede kjenner. De fleste storfamilier har også medlemmer fra begge religiøse grupperinger, dermed er det sjeldent at religiøs omvendelse fører til brudd i kontakt med hele familien. Sosiale konflikter knyttet til omvendelse i disse gruppene vil som oftest oppstå på et "mikronivå" uavhengig av etnisitet og disse vil bli behandlet senere i artikkelen. De tilfeller hvor omvendelse likevel skaper alvorlige etniske problemer omhandler som regel situasjoner hvor de involverte er økonomisk eller administrativt nært knyttet til fulaniske miljøer. Dette kan gjelde handelsmenn som er avhengige av muslimske nettverk for å få tilgang til varer og markeds plass samt sjefs – og hoffstillinger i landsbyen. En følge av fulanienes politiske dominans og prestisje var at alle landsbysjefer måtte omvende seg til islam for å oppnå fordeler fra fulanienes leder/konge, *lamido*. Denne tradisjonen er fortsatt høyst levende i området, og det er kun blant *gbaya*ene, hvor en betydelig del av befolkningen er kristen, at det finnes noen særlig grad av kristne landsbysjefer. En kristen *dii* eller *gbaya* som blir valgt til landsbysjef vil som regel omvende seg til islam kort tid etter at han er innsatt som følge av press fra omgivelsene.<sup>27</sup> En muslimsk landsbysjef som omvender seg til kristendommen er derimot et uhyre sjeldent fenomen, og strekt press fra hoff og muslimske ledere vil alltid følge en slik beslutning.

Hvis en fulani omvender seg fra islam til kristendom vil derimot alle sosiale forviklinger som hittil har blitt nevnt aktiviseres, og det vil garantert bli en vanskelig og smertefull prosess for personen som er i ferd med å ta avgjørelsen. Kort sagt vil alle de negative elementene som Mogensens studie nevner spille en rolle, med den forskjell at de antagelig vil være enda sterkere i Kamerun enn i Nigeria. Grunnen til dette er at fulanienes religiøse, økonomiske og tradisjonelle politiske prestisje er sterkere i Kamerun enn i Nigeria hvor haussabefolkningen i større grad enn fulaniene dominerer de religiøse og politiske miljøene.

Fulanienes egen selvbevissthet, *pulaako*,<sup>28</sup> er også nært knyttet til islam slik den praktiseres i Kamerun i dag, og i følge dem selv er en fulani som ikke er muslim ikke lenger er en ekte fulani. Min erfaring tilsier at det muslimske miljøet oppfatter omvendelse fra islam til kristendom i større grad som et svik mot fulanienes tradisjon og etniske stolthet enn som et teologisk brudd på apostasiloven. Dette er likevel en komplisert systematisk avveining fordi det muslimske sterke fokus på *ummah*, som historisk kan tolkes som opphavet til apostasiloven i islamsk tradisjon, på mange måter sammenfaller med fulanienes fokus på egne etniske skillelinjer. Forskjellen er at mange fulaniere vil oppfatte etnisk tilhørighet som viktigere enn religiøs tilhørighet i de fleste sammenhenger. Det ville for eksempel være utenkelig at en dii eller gbaya skulle bli valgt til imam i den sentrale moskeen i Ngaoundéré, nettopp fordi han ikke tilhører den historisk muslimske kjernegruppen – uavhengig av hans kjennskap til islams teologi og tradisjoner.

### **Renhet – urenhet som sosial forvikling**

Et viktig element i problematikken rundt omvendelse som man- gler i Mogensens analyse er fokus på renhet-urenhet som hinder for omvendelse fra islam til kristendom. Mogensen nevner svinekjøtt og de kristnes umoral i sin avhandling, men etter min oppfatning dekker ikke dette den dype sosiale og teologiske grunnholdning som skiller de to religionene. Svinekjøtt og alkohol blir i aller høyeste grad diskutert og fordømt av muslimene som urent, selv om ikke alle *kirdi* muslimer er like opptatt av disse religiøse forbud, og *Top al-badji* har blitt et etablert begrep i regionen. Top er et kamerunsk brusmerke og *al-badji* er betegnelsen på en muslim som har vært i Mekka. Sammenstillingen *Top al-badji* henspiller derfor på muslimer som drikker alkohol i det skjulte. Denne sjargongen viser til antagelsen at det viktigste for en muslim ikke nødvendigvis vil være om han har en svakhet eller ikke, men at han ikke må praktisere denne svakheten offentlig. For mange muslimer ville det derfor være utenkelig å oppsøke den lokale baren, selv for å drikke brus, nettopp fordi en bar symboliserer urenhet. På samme måte vil en kristen som oppsøker baren bli oppfattet som uren uavhengig av om han drikker alkohol eller ikke.

Dette tradisjonelle eksempelet viser at temaet ren-uren er et tilbakevendende tema i diskusjonen mellom kristne og muslimer. Utgangspunktet for uenigheten er i bunn og grunn teologisk, og foruten svinekjøtt og alkohol materialiserer diskusjonen seg svært ofte i diskusjoner rundt den sosialt praktiserte hygienen. De første gangene jeg hørte at muslimer anklaget kristne som urene fordi de urinerte stående, trodde jeg at dette var en tilfeldig slengbemerkning om de kristnes vestlige klesdrakt og til tider offentlige eksponering av sine toalettbesøk (muslimer som bærer kjortler kan jo i større grad skjule seg mens de sittende gjør sitt fornødne). Men da jeg forstod at det handlet om et tilbakevendende og sentralt diskusjonstema gikk det opp for meg at nettopp denne handlingen hadde sterk symboleffekt. Jeg fikk senere forklart de teologiske implikasjonene av denne handlingen på følgende måte: "I følge islam er menneskets avføring urent. Hvis jeg får så mye som en dråpe urin på klærne mine så vil alle mine bønner som følger mens jeg har på meg plagget være verdiløse overfor Gud. Derfor kontrollerer jeg dette bedre når jeg urinerer sittende."<sup>29</sup> Denne teologiske refleksjonen gjør indirekte en sosial praksis, nemlig måten å kle seg på, til et hett religiøst debatttema. Kristendom blir assosiert med vestlige klær og en påfølgende hygienisk praksis, og derfor vil en muslim som omvender seg til kristendommen, uavhengig av klesstil eller hygienisk praksis, bli assosiert med noe som er urent.

### **Religion som identitetsskapende praksis**

Fokuset på den religiøse tilhørighetens symboleffekt fører oss tilbake til Gaussets understrekning av religion som identitetsskapende, som meningsbærer for sosial praksis. Det betyr ikke at jeg ønsker å redusere religiøs omvendelse til et spørsmål om "image", men det betyr at i en kontekst hvor valget mellom flere religiøse identiteter er mulig så påvirker det religiøse fellesskapets omdømme menneskers valg av religiøs tilhørighet. I denne sammenhengen kan sosial praksis ofte blokkere et ønsket religionsskifte. Under mitt siste feltarbeid i Kamerun møtte jeg flere muslimer blant dii-folket som hadde et overraskende "kristent" språk når de argumenterte teologisk. Det viste seg at mange av dem hadde gått på misjonens skoler og at de hadde en tilnærmet kristen oppfatning av personen Jesus, men de hadde

måttet forlate kirka på grunn av polygami. Av frykt for å bli oppfattet som "en person uten verdi" (*homme sans valeur*) valgte de islam som religion fordi den anerkjente polygami, en skikk de helt tydelig oppfattet som en sosial praksis og ikke som et teologisk problem. Identiteten knyttet til det å være respektert og ha mange koner ble i disse tilfellene viktigere enn å overholde et teologisk påbud innen kristendommen. Det interessante er her at den teologiske overbevisningen forble delvis uforandret, samt at det religionsteologiske fokus var klart pluralistisk – Jesus og Muhammed ble sett på som likeverdige veier til det samme målet, den ene Gud.<sup>30</sup>

I hverdagssjargongen i Kamerun er det en forenklet utgave av *rational choice*-teorien som folk flest bruker for å forklare omvendelse fra islam til kristendom eller vice versa. "Kristne blir muslimer for å få innpass i handelen" eller "muslimer blir kristne for å få penger av de kristne (misjonærene)" er utsagn som ofte kan høres. For å teste holdbarheten i slike utsagn kan vi ta situasjonen som vi oftest opplevde i Kamerun som eksempel. En ung fulani, som regel en mann, kontakter en ansatt i kirken og sier at han ønsker å bli kristen. Fordi et slikt radikalt valg vil avskjære ham fra den økonomiske trygghet han har i familien (en ung fulani blir forsørget av sin far til han gifter seg) blir det opp til det kristne miljøet å forsørge det nye menighetsmedlemmet. Eventuelt kveg som den unge mannen eier blir konfiskert av faren, og uten egen åker kan han ikke dyrke mat til selvberging. Det tilbakevendende spørsmål for mine afrikanske medarbeidere var alltid: "hva gjør vi nå?". Som regel var det mye god vilje i en startfase hvor den nyomvendte ble tatt hånd om, og en egen bibelskole sørget for livets opphold det første året etter omvendelsen. Etter en stund viste det seg imidlertid ofte at den nyomvendte ble en for stor byrde for den lokale menigheten, noe som aktiviserte de negative mekanismene som Mogensen beskriver. Så til Gaussets spørsmål, hvorfor omvende seg? Uavhengig av religiøs opplevelse av kristendommen som "den eneste rette vei" ble det tydelig at for mange av de unge mennene ble omvendelse en mulighet til å prøve ut en annen identitet. De visste at de ikke ville bli rike av å bli kristne, siden det stort sett bare er fulaniene som har kapital (kveg) i Nord-Kamerun, og de kristne tradisjonelt er jordbrukere. Av mangel på økonomisk vinning er det derfor grunn til å anta at

forestillingen om en mer behagelig livsstil, etter mønster av hvite misjonærer og afrikanske funksjonærer virket forlokkende sammenlignet med gjeterens harde hverdag i skogen og på savannen. Problemene oppstod ofte når den nyomvendte selv måtte ta ansvar for egen livssituasjon. Uten sosialt nettverk og uten nær familie ble hverdagen enda hardere på den nye åkeren enn den hadde vært i kvegflokken, og bare et fåtall fulaniere i Kamerun var sterke nok i sin religiøse overbevisning til å tåle disse omkostningene. Uavhengig av teologisk overbevisning og økonomisk gevinst kan vi kanskje anta med Gausset at ønsket om å assosiere seg med de kristnes livsstil spilte en rolle i omvendelsesprosessen, men siden den nye identiteten i praksis ikke var mer tiltalende enn den forrige kunne denne motivasjonen lett forsterke tilbakefallstendensen.

### **Konklusjon**

Religiøs omvendelse vil i de fleste tilfeller i Nord-Kamerun bestå av mye mer enn å oppdage nye religiøse sannheter. Den nye religiøse overbevisningen eksisterer aldri i et vakuum, i et eget rom i tilværelsen. Religiøs tilhørighet handler i stor grad om sosial organisering av hverdagen, om å relatere transcendent sannheter til hverdagslige handlinger i et menneskelig nettverk. Derfor vil veien fra islam til kristendom (og fra kristendom til islam) for en nyomvendt være brolagt med hindringer av sosial karakter. Fordi apostasilovent ikke praktiseres strengt i tradisjonell afrikansk islam, vil det i mange tilfeller være sterke etniske motsetninger som er det største hinderet for muslimer på vei til å bli kristne. Å krysse betente etniske skillelinjer av religiøse årsaker vil garantert føre til problemer både i forhold til det miljøet man har forlatt og til det nye miljøet man ankommer fordi alle mennesker blir sosialisert inn i et nett av verdier som er relatert til etnisk tilhørighet. Religionsskifte i et homogent etnisk miljø vil derfor være mye enklere i og med at mange verdier vil forbli uforandret selv om de kan bli tolket i et nytt lys.

Mogensens studie kan hjelpe oss til bedre å forstå noen av de snublesteinene en fulani som ønsker å bli kristen nødvendigvis vil møte på sin sti. Hans studie viser også at religiøs omvendelse innebærer mange vanskelige valg som er knyttet til den enkeltes sosiale nettverk. *Rational choice*-teorien hevder at mennesker vel-

ger religion ut i fra ønsket om materiell vinning, men Mogensens studie er full av eksempler på at religiøs omvendelse krever mange vanskelige og ikke alltid så rasjonelle valg. Samtidig vil en religiøs omvendelse alltid tvinge mennesker til å ta en mengde praktiske valg, som ofte vil være rasjonelle, og det er ved hjelp av disse valgene at vi skaper vår egen religiøse og sosiale identitet. Gaussets studie kan kritiseres for å underkjenne kanskje de viktigste mekanismene ved omvendelse, nemlig personlig religiøs overbevisning, men samtidig setter avhandlingen hans oss på sporet av mønster for sosial handling som også gjelder i denne sammenhengen.



## Noter

- <sup>1</sup> Kapittel (sure) 16, vers 108-109. Koranen, Norsk-arabisk utgave tilrettelagt i oversettelse av Einar Berg, Oslo: Universitetsforlaget, 1989. Alle koranhensvisninger vil i det følgende følge være hentet fra Bergs utgave, og versinn- delingen vil følge denne publikasjonen.
- <sup>2</sup> Se for øvrig T. S. Drønen, "Dar al-islam i Meiganga, Kamerun" i NoTM 55/1, 2001: 17-34 og A. Schimmel, *Le soufisme et les dimensions mystiques de l'islam*, Paris: Cerf, 1996.
- <sup>3</sup> T. Engelsviken, "Åpne eller stengte dører?" i J. Opsal og A. Bakke "Mellom kors og halvmåne", Oslo: Credo forlag, 1994: 249-265. (253).
- <sup>4</sup> M. I. Siddiqi, *Slik straffer islam*, Oslo: Scand media 1998: 109.
- <sup>5</sup> Se for eksempel J. C. Froelich. *Les musulmans d'Afrique noire*, Paris: Editions de l'Orante, 1962: 113-121.
- <sup>6</sup> L. Holtedahl og M. Djingui, "The Power of Knowledge: The Life of Alhaji Ibrahim Goni, Islamic Judge in Ngaoundéré, Northern Cameroon" i D. West- terlund og E. E. Rosander (red.) *African Islam and Islam in Africa. Encoun- ters between Sufis and Isalmists*. Athens, OH: Ohio University Press, 1997: 254-285.
- <sup>7</sup> En så aktiv muslimsk misjonering overfor utlendinger hadde jeg aldri tidli- gere opplevd i mine år som misjonær (1998-2003). Brosjyren inneholdt i til- legg en utførlig presentert konspirasjonsteori, basert på tolkninger av flere vers fra Koranen, som viste at det egentlig var jødene i samarbeid med ame- rikanerne som stod bak terrorhandlingene i New York 11/9-2001.
- <sup>8</sup> Opprinnelsen til dette referatet har vært mye diskutert i ettertid. Ut i fra min kjennskap til radikale muslimske miljøer i Nord-Kamerun mener jeg at inn- holdet godt kan være autentisk, uten å kjenne til organisasjonen som angivelig skal ha skrevet det. Innholdet er heller ikke mye "verre" enn det man kan finne i argumentasjonen knyttet til evangelisering blant muslimer hos karismatiske kristne grupper i området.
- <sup>9</sup> Måltidsfellesskap utgjør et sentralt element i renhet-urenhetstanken som vi skal komme tilbake til senere i artikkelen.
- <sup>10</sup> Gaussets materiale som brukes i det følgende er hentet fra kapittel seks Les conversions religieuses i avhandlingen hans *Les avatars de l'identité chez les Wawa et Kwanja du Cameroun*, PhD thesis, Université Libre de Bruxelles, 1997.
- <sup>11</sup> R. Horton, "African Conversion", *Africa* 41/2, 1971: 85-108. Horton fulgte opp med artikkelen "On the Rationality of Conversion" i 1975 som tilsvaret til sine kritikere – som var mange og engasjerte.
- <sup>12</sup> Den funksjonalistiske modellen har også blitt kalt "socio-kulturell" eller "deterministisk", se Q. Gausset "Islam or Christianity? The choices of the Wawa and the Kwanja of Cameroon", *Africa*, 69/2, 1999: 257-278 (262).
- <sup>13</sup> J. S. Trimingham, *Islam in West Africa*. Oxford: Oxford University Press, 1959.
- <sup>14</sup> M. Hiskett, *The Development of Islam in West Africa*. London: Longman, 1984.
- <sup>15</sup> Selv om Gausset beskriver innholdet i denne teorien i sin avhandling er det først i en senere artikkel om omvendelse (1999) at han bruker dette begre- pet. For teoriens omfang, se I. Furseth og P. Repstad, "Innføring i religions- sosiologi", Oslo: Universitetsforlaget, 2003: 145-148.

- <sup>16</sup> J. Simensen, "Religious change as transaction: the Norwegian mission to Zululand, South Africa 1850-1906", i K. H. Petersen (red.), *Religion, Development, and African Identity*, Uppsala: Scandinavian Institute of African Studies, 1987: 85-102.
- <sup>17</sup> Gausset 1997: 301.
- <sup>18</sup> Gausset 1997: 301-302.
- <sup>19</sup> Gausset 1997: 302.
- <sup>20</sup> Gausset 1997: 304.
- <sup>21</sup> M. S. Mogensen, *Contextual Communication of the Gospel to Pastoral Fulbe in Northern Nigeria*. Ann Arbor, MI: UMI, 2000.
- <sup>22</sup> Jeg slutter meg til Jan Opsals oversetting av *awareness, conversion og incorporation*, se J. Opsal, "Omvendelse fra islam til kristendom", NoTM, 57/3, 2003: 147-162.
- <sup>23</sup> Mogensen 2000: 32. Mogensens modell bygger på Tippetts omvendelsesmodell fra 1974.
- <sup>24</sup> Mogensens kvantitative studie hvor 60 kristne fulaniere ble intervjuet av forskningsassistenter som brukte strukturerte intervjuer ble fulgt opp av 15 kvalitative ustrukturerte intervjuer foretatt av forfatteren selv, Mogensen 2000: 58; 62-63. I det følgende er det primært datamateriale fra den kvantitative undersøkelsen som vil bli presentert og i mindre grad resultatene fra "life story" intervjuene, og denne informasjonen finner vi i kapittel 8 i Mogensens avhandling s. 234-275.
- <sup>25</sup> Det er hevet over tvil at det muslimske miljøet i Kamerun/Nigeria generelt ser på omvendelse bort fra islam som et teologisk problem, men det er interessant at informantene i undersøkelsen så tydelig indikerer at for dem personlig så var det teologiske forbudet intet hinder for omvendelse.
- <sup>26</sup> For en enkel innføring i fulanienes i historie i Kamerun, se T. S. Drønen "The Role of Religion in Social Change", SMT, 93/4, 2005: 479-504. Selv om det ofte kan være sterke interne spenninger innad i disse hovedgruppene, for eksempel mellom fulani og haussa-gruppene i Meiganga og dii og gbaya innad i den Lutherske kirken (se Stina Margrete Aanderaa Neergård, "Her er det ikke gbaya eller dii, mbum eller fulani... ' Etnisitet, språk og menighetsbygging i Kamerun." Hovedoppgave, MF 2002) så vil det i den offentlige diskurs være en klar uenighet mellom disse to gruppene og konflikten blir ekstra synlig ved religiøs omvendelse hvor denne hovedlinjen krysses.
- <sup>27</sup> I hvor stor grad denne typen omvendelse vil være av eksistensiell religiøs karakter kan vi jo alltid stille spørsmål ved, men den eneste håndterlige måten å karakterisere religiøs tilhørighet på i denne sammenhengen må være å legge til grunn den enkeltes selvpresentasjon.
- <sup>28</sup> For mer detaljert innføring i fulanienes *pulaako*, se R. Nelson, *Fulbe cultural elements as contact points for the Gospel*, Ann Arbor, MI: UMI, 1981 og H. Bocquene, *Moi, un Mbororo*, Paris: Karthala, 1986.
- <sup>29</sup> Intervju, NN, Mbé, 14/12-05.
- <sup>30</sup> Intervju NN2, Mbé, 15/12-05.

---

*Tomas Sundnes Drønen*, f. 1968. Lærer, Institut Luthérien de Théologie de Meiganga, 1998-2003, 2007- . Timelærer og stipendiat Misjonshøgskolen 2003-2007, Dr.Theol., 2007.

### **Conversion from Islam to Christianity in Western Africa: A Sociological Perspective**

This article seeks to analyse the social complications that follow conversion from Islam to Christianity in West-Africa. Even if theological considerations are at the core of the movement from one religious community to another, my personal experience is that the social complications that follow such a spiritual journey often causes more social problems for the convert than theological. Through analyses of different theories of conversion relevant for the geographical area, the article argues that the level of social stress connected to a religious