

# **Rwanda;**

## **Et folkemord i religiøst perspektiv**

**Joachim Kallevig**

**Mastergradsoppgave i religionsvitenskap**

**Universitetet i Bergen**

**HF-fakultetet**

**Institutt for arkeologi, historie, kultur og religionsvitenskap**

**Publisert: 2008**

# Innholdsfortegnelse

---

## Del 1 – Introduksjon, metode og teori:

Forord.....	s.6
Sammendrag.....	s.7
<b>Kapittel 1: Introduksjon.....</b>	<b>s.9</b>
1.1 <i>Målsetting for prosjektet</i> .....	s.12
1.2 <i>Begrensinger</i> .....	s.13
1.3 <i>Forskningsrelasjon</i> .....	s.14
1.4 <i>Presentasjon av kapitlene</i> .....	s.15
<b>Kapittel 2: Metode og teori.....</b>	<b>.....</b>
2.1 <i>Innledning</i> .....	s.17
2.2 <i>Metode i utarbeiding av problemstillingen</i> .....	s.18
2.3 <i>Metoder i forbindelse med innsamling av materiale</i> .....	s.19
2.4 <i>Aktører, respondenter og dokumenter</i> .....	s.20
2.5 <i>Respondenter som kildetype</i> .....	s.20
2.6 <i>Dokumenter som kildetype</i> .....	s.22
2.7 <i>Kvalitativ innholdsanalyse av dokumenter</i> .....	s.22
2.8 <i>Underkategorier av kilder</i> .....	s.23
2.9 <i>Metodetriangulering</i> .....	s.24
2.10 <i>Etiske utfordringer ved samtidsstudier</i> .....	s.26
<b>Teoretisk rammeverk og begrepspresisering.....</b>	<b>.....</b>
2.11 <i>Introduksjon</i> .....	s.28
2.12 <i>Rational choice-teorien</i> .....	s.29
2.13 <i>Individet</i> .....	s.31
2.14 <i>Religiøs økonomi</i> .....	s.32

2.15 <i>Reaffiliation og konvertering</i> .....	s.33
2.16 <i>Kapitalbegrepet</i> .....	s.34
2.17 <i>Konklusjon for kapittel 2</i> .....	s.34

## **Del 2 – Bakgrunnskapitler:**

<b>Kapittel 3: Rwandas historie</b> .....	
3.1 <i>Introduksjon</i> .....	s.36
3.2 <i>Den første koloniperioden</i> .....	s.37
3.3 <i>Misjoneringen tar til</i> .....	s.38
3.4 <i>Belgierne tar over</i> .....	s.39
3.5 <i>Fremveksten av en ny hutuelite</i> .....	s.40
3.6 <i>Hutukirke, Rwandas uavhengighet og den første republikken</i> .....	s.41
3.7 <i>Den andre republikken</i> .....	s.43
3.8 <i>Folkemordet og de tause kirkene</i> .....	s.44
3.9 <i>Rwandas muslimer</i> .....	s.45
3.10 <i>Islams historie i Rwanda</i> .....	s.45
3.11 <i>Islam i perioden etter 1994</i> .....	s.46
3.12 <i>Var 1994 en begynnelse eller en slutt?</i> .....	s.47
3.13 <i>Konklusjon for kapittel 3</i> .....	s.48
<b>Kapittel 4: Kain og Abel; brødrene som slo hverandre i hjel</b> .....	
4.1 <i>Innledning</i> .....	s.50
4.2 <i>Kain og Abel – en innføring i de to folkegruppene</i> .....	s.51
4.3 <i>Myten om hamittene – Noahs barnebarn</i> .....	s.54
4.4 <i>Kirken med ansvarlighet for hva som fant sted?</i> .....	s.57
4.5 <i>Med kjønnsperspektiv på folkemordet</i> .....	s.59
4.6 <i>Konklusjon for kapittel 4</i> .....	s.60

## Del 3 –Analyse:

<b>Kapittel 5:</b> .....	
<b>5.1 Introduksjon</b> .....	s.62
<b>5.2.1 Presentasjon av spørreskjemaet</b> .....	s.62
<b>5.2.2 Spørsmålskategori 1</b> .....	s.63
<b>5.2.3 Spørsmålskategori 2</b> .....	s.63
<b>5.2.4 Spørsmålskategori 3</b> .....	s.65
<b>5.2.5 Spørsmålskategori 4</b> .....	s.65
<b>5.2.6 Spørsmålskategori 5</b> .....	s.66
<b>5.2.7 Spørsmålskategori 6</b> .....	s.67
<b>5.3 Presentasjon av min spørregruppe</b> .....	s.67
<b>5.4 Respondentenes alderssammensetting</b> .....	s.68
<b>5.5 Religiøs tilhørighet</b> .....	s.69
<b>5.6 Antall som gjennom sine liv hadde foretatt et skifte i religiøs tilhørighet</b> .....	s.72
<b>5.7 Religiøsitet gjennom kriser</b> .....	s.74
<b>5.8 Konklusjon for kapittel 5</b> .....	s.74
<b>Kapittel 6: Mønster i endring av religiøs tilhørighet</b> .....	
<b>6.1 Introduksjon</b> .....	s.76
<b>6.2 Av de som har konvertert, hvilke retninger har de forlatt?</b> .....	s.76
<b>6.3 Av de som har konvertert, hvilke religiøse retninger har de gått over til?</b> .....	s.81
<b>6.4 Skiller mellom aldersgruppene?</b> .....	s.86
<b>6.5 Skiller mellom tidsperiodene?</b> .....	s.87
<b>6.6 Hvor mange oppgir å være saved / born again?</b> .....	s.90
<b>6.7 Konklusjon for kapittel 6</b> .....	s.91
<b>Kapittel 7: Årsaker til skifte i religiøs tilhørighet</b> .....	
<b>7.1 Introduksjon</b> .....	s.93
<b>7.2 Hva anses som positivt med den nye religiøse retningen?</b> .....	s.93
<b>7.3 Hva savner respondentene fra sitt tidligere trossamfunn?</b> .....	s.99

<i>7.4 Hvilke grunner oppgir respondentene for sine religiøse valg?</i> .....	s.102
<i>7.5 Forskjell på de som alltid har bodd i Rwanda?</i> .....	s.104
<i>7.6 Konklusjon for kapittel 7</i> .....	s.108

**Kapittel 8: Avslutningskapittel**.....

<b>8.1 Kritikk</b> .....	s.110
<b>8.2 Oppsummering</b> .....	s.112
<b>8.3 Konklusjon</b> .....	s.115

**Litteraturliste**.....s.118

**Vedlegg**.....s.123

# Del 1 – Introduksjon, metode og teori

## Forord

---

Selv om dette har vært et selvstendig arbeid, hadde det aldri latt seg gjennomføre uten hjelp fra en rekke personer. Fremst av alle vil jeg takke min veileder Dag Ø. Endsjø som har hjulpet meg svært godt med sine konstruktive innspill gjennom hele prosessen. Videre vil jeg takke Rodrigue Noyibuka og Japhet L. Ndayshimiye for god hjelp med oversetting, gjennomføring av feltarbeid og forklaring av kulturelle og politiske forhold. Jeg vil også takke Timothy Longman ved *Vassar College NY*, Karen Murphy ved *Facing History* og Gaudencia Mutema for anbefaling av litteratur. Til slutt vil jeg takke HF-fakultetet for å ha bidratt til å gjøre det økonomisk mulig å gjennomføre feltarbeidet i forbindelse med masterprosjektet.

# Sammendrag

---

Gjennom denne oppgaven blir det redegjort for konvertering og reaffiliation i Rwanda etter folkemordet i 1994. Rodney Stark og Roger Finke (2000) definerer konvertering som skifter på tvers av religiøse tradisjoner, mens reaffiliation defineres som skifter innad i samme tradisjon; eksempelvis det å gå ifra å være pinsevevnt til å bli en katolikk. Denne viktige presiseringen blir gitt i oppgavens teoridel.

Utgangspunktet for prosjektet er et feltarbeid utført i Rwanda sommeren 2007, hvor jeg ved hjelp av kvantitative metoder tilegnet meg et statistisk materiale som jeg gjennom en religionssosiologisk innfallsvinkel tolker. Ved bruk av *rational choice*-teorien forklarer jeg den høye graden av skifter i religiøs tilhørighet i Rwanda etter folkemordet i 1994. Som jeg vil forklare, har folkemordet medvirket til høy grad av reaffiliation og konvertering på mange måter.

I kjølvannet av folkemordet er det ofte blitt rettet fokus mot religiøse institusjoners rolle i folkemordet; tydeligst har dette kommet til uttrykk gjennom rettssakene hvor geistlige har blitt dømt for medvirkning til folkemord. I oppgaven legger jeg vekt på historiske forhold som er viktige for å kunne forstå Rwandas religiøse forhold. Denne historien er svært kompleks, og jeg fokuserer både på kirkens rolle i etableringen av de to folkegruppene hutu og tutsi som «raser», samt hvilken politisk rolle kirken har spilt.

I litteratur jeg har kommet over, vektlegges ofte rwanderes negative erfaringer med de etablerte kirkesamfunnene som årsak for den høye forekomsten av konvertering og reaffiliation. Derfor er utgangspunktet for oppgaven problemstillingen: *hvordan har religiøst liv i Rwanda blitt påvirket av hendelsene i 1994?* For å underbygge problemstillingen arbeider jeg ut ifra hypotesen: *om rwandere assosierer folkemordet i 1994 med kirkelige institusjoner og religiøst liv, vil det ha vært en større religiøs transformering i perioden etter 1994.*

I analysen av mitt statistiske materiale, med utgangspunkt i Rodney Stark og Roger Finkes konverteringsteorier, viser jeg at årsakene til den høye graden av konvertering sannsynligvis er langt mer kompleks enn hva min problemstilling og hypotese antyder.

Mitt materiale bekrefter også en svært høy forekomst av reaffiliation og konvertering; særlig er frafallet fra den katolske kirken betydelig. I tillegg til at rwanderes syn på enkelte av kirkene er endret av folkemordet, er den sosiale strukturen drastisk forandret. Folkemordet har endret de sosiale nettverkene og den religiøse *markedsplassen*. På denne måten har vilkårene for det rwanderes religiøse valg blitt endret. Som følge av de enorme sosiale omveltningene etter folkemordet, vil mange rwandere øke den *sosiale kapitalen* ved å gjennomgå en konvertering eller reaffiliation. På denne måten ser man hvordan et folkemord kan endre den sosiale strukturen i et land.



# Kapittel 1

---

## Introduksjon

Selv om vi ofte liker å fokusere på religioners positive sider, er religion og vold to fenomener som historisk har hatt en nær relasjon. Hva som skiller folkemord fra annen vold, er at under et folkemord har en gruppe mennesker til hensikt å fjerne en annen gruppe mennesker; det er altså ideen om elimineringen av en identifisert *annen* som utgjør folkemordet. Ideen om folkemord kan synes å være like gammel som organiseringen av makt, og kan synes å ha hjemsoekt menneskene i uoverskuelig fortid; allerede i Mosebøkene vitnes det om ideen om å eliminere en fiende i det Gud befaler sine disipler gjennom Moses å utrydde innbyggerne av Midjan.

7 De gikk til kamp mot Midjan, som Herren hadde befalt Moses, og drepte alle mennene der. 8 Blant dem som falt i slaget, var også Midjans konger, Evi, Rekem, Sur, Hur og Reba; det var de fem kongene i Midjan. Også Bileam, Beors sønn, drepte de med sverd. 9 Israelittene førte Midjans kvinner og barn bort som fanger. Og alle deres husdyr, hele buskapen, og alt det de eide, tok de som bytte. 10 Alle byene de bodde i, og alle teltleirene satte de ild på.<sup>1</sup>

Til tross for at det 20. århundret var sekulariseringens og modernismens århundre, hadde det jødiske, armenske, bosniske og rwandiske folkemordet sterke religiøse trekk. Gjennom denne oppgaven skal jeg se nærmere på det rwandiske folkemordet og de religiøse dimensjonen omkring denne humanitære katastrofen. Temaet for mitt videre arbeid er derfor:

Religiøse transformasjoner i kjølvannet etter folkemordet i Rwanda, 1994.

---

<sup>1</sup> Bibelen. 4. Mosebok kap. 31, 7-10

Våren 1994 fant et av menneskehistoriens mørkeste kapitler sted. I et land hvor hele 90 % av befolkningen bekjente seg til kristendommen, skulle nærmere en million mennesker brutalt slaktes ned. Volden, som i hovedsak vendte seg mot minoritetsgruppen tutsiene, skulle medføre at hele 80 prosent av tutsibefolkningen forsvant.<sup>2</sup> Billedlig kom de religiøse aspektene til syne i kirkene som ble omgjort til rene slaktehus. Etter hvert som mennesker søkte tilflukt i sine gudshus, ble de drept i stedet for å få den beskyttelsen de hadde håpet på. Det er senere sagt at ikke noe annet sted ble flere drept enn i kirkene; ofte med kirkens menn og kvinner som aktive aktører i utryddningene.<sup>3</sup>

Folkemordet var så effektivt og planlagt at drapshyppigheten på det meste lå 3 ganger høyere enn hva tyskerne klarte å gjennomføre i sitt forsøk på å utrydde jødene. Dette tross for at folkemordet hadde en langt mindre industriell og teknologisk karakter; de fleste ble brutalt hogget ihjel med macheter.<sup>4</sup>

Noen av trekkene ved folkemordet i Rwanda gjør dette folkemordet forskjellig fra andre folkemord. For det første var ikke religiøs tilhørighet faktoren som ble brukt for å identifisere *den andre*; «trusselen» som måtte elimineres. I folkemordene mot armenerne, jødene, muslimene i Bosnia, religiøs vold i India og Libanon er religiøs tilhørighet blitt brukt for å definere de sosiale gruppene fra hverandre. I Rwanda er de forskjellige kirkesamfunnene multietniske, noe som resulterte i at medlemmer av samme trossamfunn slaktet hverandre.<sup>5</sup>

Det kollektive elementet i utførelsen av folkemordet er til en viss grad særegent ved dette folkemordet. Under tyskernes folkemord på jødene, ble drapene flyttet bort fra befolkningen og utført av de få. Det ble i det hele tatt gjort mye fra nazistenes side i å distansere folkemordet; dødsleirene ble lagt langt bort, ofte i andre land, og drapene ble

---

<sup>2</sup> Longman 2001, s. 139

<sup>3</sup> Rittner, Roth & Whitworth 2004, s. 6

<sup>4</sup> Gourevitch 2000, s. 3

<sup>5</sup> Longman, 2001, s. 140

utført av et lite antall av befolkningen.<sup>6</sup> I Rwanda foregikk utrensingene helt forskjellig. Praktisk talt overalt ble folk drept, og skremmende store deler av befolkningen deltok aktivt i utføringen av massakrene.

I ettertid er det fra flere hold blitt påpekt hvordan de rwandiske kirkene, og da særlig den katolske, forholdt seg til hendelsene i tiden før og under folkemordet.<sup>7</sup> Ikke bare feilet kirkene i å innta en aktiv rolle i forhindringen av ugjerningene, men flere av kirkens kvinner og menn deltok også aktivt i utryddningene.<sup>8</sup> Gjennom oppgaven skal jeg redegjøre for hvilken rolle religion og religiøse institusjoner spilte i utformingen av folkemordet i Rwanda. Med dette bakteppet skal jeg derfor forsøke å belyse religiøse transformasjoner som har funnet sted i Rwanda etter 1994. Arbeidshypotesen som ligger under, bygger på en grunnforestilling om at det religiøse mennesket er rasjonelt i sine religiøse valg. Denne innfallsvinkelen skal presiseres ytterligere i oppgavens teoridel.

Om rwandere assosierer folkemordet i 1994 med kirkelige institusjoner og religiøst liv, vil det ha vært en større religiøs transformering i perioden etter 1994.

Problemstillingen for mitt videre arbeid, er svaret som jeg håper mitt feltarbeid i Rwanda sommeren 2007 har gitt svar på. Gjennom å vise til et konverteringsmønster, håper jeg at en analyse av dette materialet med utgangspunkt i religionsvitenskaplig teori, kan bidra til å gi en større kunnskap omkring temaet for dette prosjektet.

Problemstilling: Hvordan har religiøst liv i Rwanda blitt påvirket av hendelsene i 1994?

---

<sup>6</sup> Mamdani 2001, s. 5

<sup>7</sup> Longman 2001, s. 139

<sup>8</sup> Longman 2001, s. 140

## 1.1 Målsetting for prosjektet

Gjennom masteroppgaven ønsker jeg å rette søkelys på religiøse transformasjoner i Rwanda i perioden etter folkemordet i 1994. Gjennom et fokus på menneskers religiøse adferd i forbindelse med slike kollektivt traumatiske hendelser, kan man få en utbedret kjennskap til den sosiale mekanikken som aktiveres når større deler av befolkningen utsettes for påkjenninger som oppstår under folkemord.

Økt kunnskap omkring religiøsitet i Rwanda kan være verdifullt i forhold til redefineringen og dekonstruksjonen av identitet i det nye Rwanda. Mens religion spilte en viktig rolle i konstruksjonen av de ødeleggende identitetene hutu og tutsi, kan religion nå ses på som et komponent i det sosiale samfunnet som kan brukes som en pådriver for endring. Det viser seg dessverre at politiske vedtak for konstruksjonen av en rwandisk identitet, tilfordel for en identitet basert på hutu og tutsi, ikke har videre gehør på landsbygden og i lavere sosiale lag.<sup>9</sup> Derfor kan økt kunnskap om religiøst i liv i post 1994 Rwanda være verdifullt for gjennomføringen av en redefinering av identitet i Rwanda.

Religionsvitenskaplig vil studiet inkludere *rational choice*-teorien knyttet opp mot konvertering. Det har vært store religiøse transformasjoner i Rwanda de senere årene, og de religiøse transformasjonene som oppfanges i min spørreundersøkelse vil jeg med utgangspunkt i religionsvitenskaplig teori analysere. Jeg vil videre understreke at mitt prosjekt er akademisk, og vil fokusere på konvertering under ekstraordinære omstendigheter. Som jeg vil avklare i teoridelen er det ingen form for konsensus omkring forskjellige teorier knyttet til konvertering, og bruken av *rational choice*-teorien er derfor til en viss grad kontroversiell.

---

<sup>9</sup> Tiemessen 2005, s. 17

## 1.2 Begrensinger

Temaet for mitt arbeid reiser mange etiske spørsmål. Religion og religiøs tilhørighet er svært intime tema som skal behandles med den nødvendige respekt. Jeg har ikke til hensikt å betegne kristendom som farlig, eller religion som noe negativt. Gjennom denne oppgaven forholder jeg meg til religion som et etisk nøytralt fenomen. Slik sett er det ingen religionskritikk per se, selv om jeg vil belyse hvilken maktfaktor religiøse institusjoner utgjør i samfunnet.

Religiøse transformeringer er en term som kan henvises til så mangt. I sammenheng med mitt arbeid begrenser jeg betydningen til å gjelde endring av religiøs tilhørighet; reaffiliation og konvertering. Begrepene reaffiliation og konvertering vil jeg presisere i oppgavens teoridel. Man kan også tenke seg at det har vært en stor teologisk endring innad i de forskjellige trossamfunnene i perioden etter 1994. Dette vil likevel ikke inkluderes i min oppgave.

Jeg har heller ikke som mål å tildele juridisk skyld, og vil gjennom min undersøkelse fokusere på respondentenes religiøse adferd i perioden etter 1994. Likevel kan ikke disse to faktorene ses fullstendig isolert fra hverandre. De juridiske og sosiale aspektene av folkemordet er svært nært relatert, noe som kom til uttrykk gjennom moderniseringen av det gamle Gacaca-systemet; et sosialt system som ble modernisert til et rettslig apparat. Etersom nærmest alle i Rwanda ble berørt direkte av folkemordet, og at en stor del av befolkningen medvirket i gjennomføringen av massakrene, er de sosiale endringene og hvordan befolkningen forholder seg til hva som hendte også interessant for et forsoning og sannhetsarbeid i Rwanda.

Religiøst liv forstås i denne sammenheng som en samleterm på all religiøs aktivitet som pågår i et samfunn. I det inngår potensielle og aktuelle tilhengere, og et sett av flere religiøse organisasjoner som søker å beholde og tiltrekke seg den religiøse

medlemsmassen. Denne definisjonen bygger på Rodney Stark og Roger Finkes forklaringsmodell av metaforen *religiøs økonomi*.<sup>10</sup>

### 1.3 Forskningsrelasjon

Rwanda er et forskningsområde som i all hovedsak dukket opp i kjølvannet av tragedien, og er derfor et relativt nytt forskningsfelt. Til tross for dette, er det skrevet en mengde bøker omkring folkemordet i Rwanda generelt, samt bøker som tar opp religionens rolle eksplisitt. Ut ifra litteraturen som jeg har lest, har hovedfokuset vært på de juridiske og moralske spørsmålene som folkemordet har reist. Religionsvitenskaplig forskning, med endringer i Rwandas religiøse liv som *case study*, er det også skrevet enkelte artikler om.

Boken *Genocide In Rwanda, Complicity Of The Churches?* (2004) inneholder 16 artikler av 16 forskjellige forskere og skribenter som problematiserer eksplisitt omkring tema som berører sammenhengen mellom religion og folkemord i Rwanda. Tema som religion og identitet i en rwandisk kontekst, religion og mentalitet, religion (kristendommen) og vold samt religion som faktor for fremtidig forsoning blir drøftet gjennom boken.

Timothy Longman ved Vassar College begynte veldig tidlig å fokusere på de religiøse aspektene av folkemordet, og er medforfatter av boken *In God's Name* (2001). Denne boken har eksplisitt problematikken folkemord og religion som tema.

Ved Senter for kvinne og kjønnsforskning ved Universitetet i Bergen, har Gaudencia Mutema skrevet en doktoravhandling med tittel: *Rebuilding Lives After Genocide: Life Histories of Rwandan Refugees In Zimbabwe And Norway* (2005). I denne avhandlingen fokuseres det på religionens rolle som byggende kraft i etableringen av et nytt liv i eksil.

---

<sup>10</sup> Stark & Finke 2000, s. 283

## 1.4 Presentasjon av kapitlene

### Del 1 – Introduksjon, metode og teori

Del 1 har som formål å presentere oppgavens formål, redegjøre for metodene som vil bli brukt samt å presentere teoriene som er rammeverk for oppgaven.

Kapittel 1: Inneholder innledning og presentasjon av emnet. Gjennom dette kapitlet blir det redegjort for hva oppgaven skal omhandle, samt hvilke begrensninger oppgaven har.

Kapittel 2: Gjennom det andre kapitlet vil jeg redegjøre for hvilke metoder og teorier som ligger til grunn for oppgaven. Metodekapitlet er relativt grundig, hvor jeg detaljert forklarer de forskjellige metodene jeg har benyttet meg av i gjennomføringen av denne oppgaven. I teoriavsnittet forklarer jeg Stark og Finkes *rational choice*-teori, og hvordan denne vil bli brukt i oppgaven. Viktige begreper vil også bli forklart.

### Del 2 – Bakgrunnskapitler

Del 2 har som formål å gi den nødvendige bakgrunnsinformasjonen omkring emnet. Det vil bli lagt stor vekt på denne delen, ettersom temaet er svært komplekst. Uten denne bakgrunnsinformasjonen kan man ikke forstå den videre argumentasjonen i oppgaven.

Kapittel 3: I dette kapittel vil jeg forklare den rwandiske historien med eksplisitt fokus på landets religiøse historie. Den rwandiske historien er svært kompleks, og det er avgjørende å forstå den historiske utviklingen, for å kunne forstå folkemordet i 1994 og ettervirkningene av dette kollektive traumet.

Kapittel 4: Her vil jeg fokusere på de to identitetene; hutu og tutsi. Religiøse institusjoners og myters innvirkning på denne identitetskonstruksjonen vil bli vektlagt.

### **Del 3 – Analyse**

Del 3 er oppgavens hoveddel, og analyserer materialet som jeg samlet inn under mitt feltarbeid sommeren 2007.

Kapittel 5: Gjennom kapitlet blir spørreskjemaet og mine respondenter presentert. Jeg vil analysere gruppens religiøse, kjønnsmessige og aldersmessige sammensetning. I tillegg vil jeg se hvor mange av mine respondenter som har skiftet religiøs tilhørighet.

Kapittel 6: I dette kapitlet vil jeg analysere konverteringsmønsteret; hvilke tradisjoner har mistet tilhengere, og hvilke religiøse tradisjoner har tiltrukket seg nye medlemmer. Videre vil jeg fokusere på om enkelte aldersgrupper konverterer hyppigere enn andre, og i hvilken tidsperiode konverteringen har funnet sted.

Kapittel 7: I dette kapitlet analyserer jeg for å finne ut om motiver som har vært viktige for respondentenes religiøse valg.

Kapittel 8: I avslutningskapitlet gir jeg først en kritikk av eget arbeid. Deretter oppsummerer jeg de viktigste momentene gjennom oppgaven. Tilslutt konkluderer jeg ut ifra målsetningene jeg satt i kapittel 1.



# Kapittel 2

---

## Metoder og teori

### Metoder

#### 2.1 Innledning

Kunnskap om metode er selve forutsetningen for å kunne utføre et akademisk arbeid. Metode gir grunnleggende kunnskap om hvordan man arbeider for å oppnå det ønskelige resultatet i en oppgave. Metode innebærer å velge, ettersom metodelandskapet er rikt på forskjellige verktøy som kan tas i bruk for å belyse en problemstilling.<sup>11</sup>

Jeg vil i min oppgave legge vekt på metoder, ettersom jeg anser et bevisst forhold til metodebruk å være en nøkkel for gjennomføre denne oppgaven. Derfor vil jeg i det følgende redegjøre for metoder som er relevant for mitt videre arbeid.

Den religionsvitenskaplige diskurs defineres ikke av metodene som brukes innen fagfeltet. Dette fordi det tradisjonelt ikke finnes noen eksklusivt religionsvitenskaplige metoder. I stedet har man benyttet seg av metoder som har passet den aktuelle situasjonen for den religionsvitenskaplige forskeren. I praksis innebærer dette oftest metoder fra andre samfunnsvitenskaper som sosialantropologi, filologi og sosiologi. Likevel vil metodene være religionsvitenskaplige, ettersom forskningsobjektet avgjør fagfeltet. Et eksempel på dette er at metoder forbundet med feltarbeid ofte klassifiseres som sosialantropologiske, dog kan disse i religionsvitenskaplige sammenhenger likefullt defineres som religionsvitenskaplige metoder.<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> Kjeldstadli 2005, s. 47

<sup>12</sup> Kraft & Natvig 2006, s. 7

I denne delen av kapittelet skal jeg redegjøre for bruken av metode i forbindelse med mitt masterprosjekt. Utgangspunktet for mitt prosjekt var et feltarbeid i Rwanda sommeren 2007, hvor jeg utførte en strukturert utspørring. Spørreskjemaet var en klassisk strukturert utspørring med klart definerte svarkategorier som respondentene skulle besvare. Spørreskjemaets siste spørsmål var likevel av en viss kvalitativ art. På dette spørsmålet kunne respondentene fritt få uttrykke sine egne meninger. Detaljer omkring spørreskjemaet vil jeg komme tilbake til under oppgavens del som tar for seg analyseringen av opplysningene jeg fikk samlet inn. I kapittel 5 vil jeg detaljert forklare hvordan jeg utformet og utførte den strukturerte utspørringen.

## 2.2 Metode i utarbeiding av problemstillingen

Problemstillingen i seg selv er spørsmålet som oppgaven skal gi svar på.<sup>13</sup> Rent språklig er en problemstilling normalt utført som et spørsmål, men problemstillingen kan også være utformet som påstand eller temaformulering.<sup>14</sup> Videre krav til problemstillingen er at den ideelt skal bygge en bro mellom hva vi vet, og hva vi ønsker å få vite.<sup>15</sup> Den skal i denne fagdisiplinen også være «besvarbar», med andre ord skal problemstillingen la seg besvare. Eksempelvis skal metafysiske formuleringer unngås.<sup>16</sup> I sammenheng med min oppgave vil det være lite fruktbart om problemstillingen tar opp metafysiske spørsmål, f. eks. «kunne folkemordet i 1994 vært unngått eller ei». I min oppgave må jeg forholde meg til at folkemordet dessverre fant sted. Formuleringen skal også være uttrykkelig<sup>17</sup>, i den forstand at alle begrepene skal være tilstrekkelig definert. Selvfølgelig skal også problemstillingen være *åpen*, i betydning av at konklusjonen ikke er gitt på forhånd.<sup>18</sup> På den andre siden må problemstillingen være tilstrekkelig snever, slik at man ikke kommer

---

<sup>13</sup> Grønmo 2004, s. 61

<sup>14</sup> Grønmo, 2004, s. 62

<sup>15</sup> Grønmo, 2004, s. 63

<sup>16</sup> Kjeldstadli 2005, s. 46

<sup>17</sup> Kjeldstadli 2005, s. 46

<sup>18</sup> Kjeldstadli 2005, s. 47

i tvil om hva man vil finne ut; det er bedre å si mye om lite, enn nesten ingenting om mye. Grunnleggende skal også problemstillingen være fruktbar.<sup>19</sup>

I forbindelse med mitt masterarbeid har jeg grunnet de nevnte faktorene valgt å arbeide ut ifra en spørsmålsformulert problemstilling som vil gi svar på spørsmålet som er presentert i introduksjonkapittelet: Hvordan har religiøst liv i Rwanda blitt påvirket av hendelsene i 1994?

### **2.3 Metoder i forbindelse med innsamling av materiale**

Metoder som benyttes ved innsamling og bearbeiding av materiale har vært svært viktig i forbindelse med mitt masterprosjekt. I religionsvitenskaplig sammenheng kan materiale henviser til religiøse tekster, bilder, statistikk, intervjuer, historiebøker, master/doktor avhandlinger, brev, observasjoner, nettsider etc. I grove trekk har vi ifølge Sigmund Grønmo (2004) tre kildetyper; aktører, respondenter og dokumenter.<sup>20</sup> Disse organiseres videre i primære og sekundære kilder.

Generelt utføres metoder som baseres på kildetyperne aktører og respondenter ofte i feltet. Feltarbeid innen religionsvitenskapen kan enkelt defineres som *systematisk innsamling av religionsvitenskaplig relevante materiale i felten*.<sup>21</sup> Feltarbeid i seg selv er ingen metode, men innebærer forskjellige metoder.<sup>22</sup> Innen feltforskning kan alle metoder og teknikker som er tjenelige for det aktuelle studiet benyttes, slik at man får samlet inn den informasjon som studiet krever.<sup>23</sup>

Metodene som benyttes for å bearbeide kildene skilles hovedsaklig gjennom kvalitative og kvantitative metoder.

---

<sup>19</sup> Kjeldstadli 2005, s. 47

<sup>20</sup> Grønmo 2004, s. 125

<sup>21</sup> Natvig 2006, s. 203

<sup>22</sup> Natvig 2006, s. 203

<sup>23</sup> Grønmo 2004, s 342

Kvantitative metoder er metoder som bygger på opplysninger som kan telles eller måles og dermed kvantifiseres til statistiske fremstillinger. Kvalitative metoder er metoder som har som mål å finne dypere forklaringer omkring forskningsobjektet, til fordel for tilsynelatende overfladiske resultater som kvantitative metoder vil produsere.

## **2.4 Aktører, respondenter og dokumenter**

I det følgende vil jeg gi en kort forklaring av kilder vi kan benytte oss av i religionsvitenskapen. I den sammenheng vil jeg understreke at kilder og metoder ikke er det samme, men man må forstå hvilke kategorier kilder vi har. Metodene er hva som hjelper oss å finne kilder, samt å arbeide med kildematerialet; et akademisk verktøy som skal belyse problemstillingen på best mulig måte.

## **2.5 Respondenter som kildetype**

Respondenter som kildetype kan også deles i kvalitative og kvantitative data, hvilket innebærer både kvalitative og kvantitative fremgangsmåter. Uformelle intervju er en metode for å fremstille kvalitative data fra respondenter. Denne metoden innebærer at forskeren samtaler med respondenter.

I forbindelse med mitt masterprosjekt har jeg ikke benyttet meg av formelle intervjuer. Dette henger sammen med visse tids og resursbegrensninger. Likevel gjennomført jeg samtaler i felten for å tilegne meg bedre kunnskaper om temaet for min oppgave. Ved intervju som metode skal man bevege seg inn i hverdagen til forskningsobjektet, og dermed få dypere kunnskap om den man prøver å intervjuer.<sup>24</sup> Når man utfører intervjuet, er det ikke enkeltindividet, men relasjonene som individet inngår i som er hensiktsmessig å iaktt.<sup>25</sup> Forhåndskunnskap er en nøkkel til å kunne utforme intervju som kvalitativ metode. Uten forhåndskunnskap vil man ikke vite hva man skal spør etter.

---

<sup>24</sup> Fonneland 2006, s. 223

<sup>25</sup> Fonneland 2006, s. 225

I forbindelse med mitt prosjekt, var målet å fremskaffe kvantitative data basert på respondenter. Til dette formålet er strukturert utspørring en godt egnet metode.<sup>26</sup> Der uformell intervjuing baseres på en fri samtale, har den strukturerte utspørringen en satt struktur i form av standardiserte spørsmål og svaralternativer. Med en strukturert utspørring kan man foreta spørreundersøkelser for å finne ut av strukturendringer i samfunnet. Derfor er riktig kunnskap til metodelære for kvantitative teknikker avgjørende for resultatet av min oppgave.

Gjennom innsamling og bearbeiding av større mengder data kan vi særlig få kunnskap om langtidstendenser og endringer i grunnleggende struktur i et samfunn.<sup>27</sup> I forbindelse med min oppgave, som tar for seg strukturelle endringer i religiøst liv i Rwanda i forbindelse med folkemordet i 1994, vil derfor denne metoden være fruktbar.

En slik innsamling av kvantitative data til bruk for et forskningsprosjekt blir vanligvis hentet inn med hjelp av et spørreskjema med standardiserte spørsmål og svaralternativer.<sup>28</sup> Når opplysningene er innsamlet, må det bearbeides til statistisk materiale, enklest gjennom opptelling; såkalt deskriptiv statistikk.<sup>29</sup>

Et betydelig problem i denne sammenhengen, er om gruppen man utspør er representativ.<sup>30</sup> For å imøtekomme denne utfordringen, valgte jeg å spre innsamlingen av data. Utspørringen forgikk i flere av Kigalis bydeler, og med hjelpere fra forskjellige religiøse bevegelser. På denne måten håper jeg å ha fått et såpass representativt utvalg som jeg med mine ressurs og erfaringsbegrensinger kan.

---

<sup>26</sup> Grønmo 2004, s. 127

<sup>27</sup> Kjeldstadli 2005, s. 229

<sup>28</sup> Grønmo 2004, s. 127

<sup>29</sup> Kjeldstadli 2005, s. 231

<sup>30</sup> Kjeldstadli 2005, s. 239

## 2.6 Dokumenter som kildetype

Dokumenter er en svært stor samleterm for et stort antall kilder av ulik karakter. De kan både være muntlig, skriftlig og visuelt fremstilt. Det typiske dokumentet er en skriftlig fremstilling.<sup>31</sup> Jeg har hovedsaklig arbeidet med det innsamlede materialet fra spørreundersøkelsen, men tok også høyde for å jobbe med lydopptak i forbindelse med feltstudiet. Metoder i omgang med bruken av dokumenter som kilde, skilles vanligvis mellom kvalitativ og kvantitativ innholdsanalyse.<sup>32</sup>

## 2.7 Kvalitativ innholdsanalyse av dokumenter

Grønmo (2004) definerer kvalitativ innholdsanalyse av dokumenter som:

Kvalitativt studie basert på dokumenter som kilde. Slike studier omfatter systematisering av utvalgte tekstsitater, bildeutsnitt eller andre innholdselementer i dokumentene med sikte på å belyse spesifikke problemstillinger.<sup>33</sup>

De ulike tekstenes argumentasjoner, standpunkt og verdier kommer gjennom denne metoden til syne.<sup>34</sup> Dokumenter fremstilt som lyd vil normalt bli overført til skrift som et utgangspunkt for en kvalitativ innholdsanalyse av dokumentet.<sup>35</sup>

Da forskeren spiller en såpass aktiv rolle i innsamlingen av dokumenter, blir dette et av de store problemene / begrensningene for den kvalitative innholdsanalysen som metode. Forskerens perspektiv kan være selektivt / hemmende subjektivt både når det gjelder

---

<sup>31</sup> Grønmo 2004, s. 120

<sup>32</sup> Grønmo 2004, s. 128

<sup>33</sup> Grønmo 2004, s. 420

<sup>34</sup> Grønmo 2004, s. 128

<sup>35</sup> Grønmo 2004, s. 187

utvelgelse og tolkning av tekstene.<sup>36</sup> Dermed kan et snevert perspektiv føre til skjev innholdsfortolkning, samt at viktig informasjon kan bli oversett.<sup>37</sup>

## 2.8 Underkategorier av kilder

Kildene aktører, respondenter og dokumenter deles videre i primære og sekundære kilder. Primære kilder kjennetegnes av at de ikke er fortolket<sup>38</sup>, og at de er i direkte kontakt med forskningsobjektet. Dette betyr ikke at de er objektive. Primære kilder gjengir utelukkende primærkildens *forfatters* syn på saken, formet av konteksten den primære kilden befinner seg i. For min del vil det være avgjørende med særlig kritisk forståelse av primærkilder, ettersom folkemordet har så sterke politiske, kulturelle, etniske og religiøse referanser. Forskjellige primærkilder krever forskjellige metoder for å kunne fremstå som vitenskaplig brukende. På generelt grunnlag skal en forsker ha som mål å benytte seg av så mange primærkilder som mulig, ettersom dette vil føre forskeren nærmere forskningsobjektet. Feltarbeid er et godt utgangspunkt for å oppdrive primære kilder.<sup>39</sup>

Sekundære kilder er derimot fortolkninger foretatt av andre, som normalt er tilgjengelige i bøker og oppgaver. Disse består i grove trekk av kritikk, kommentarer, informerte meninger, tolkninger og funn.<sup>40</sup>

For å besvare problemstillingen må jeg benytte meg av endel internettkilder og nettpubliserte avisartikler. Ettersom temaet er nytt, er den etablerte faglitteraturen begrenset. Dette er en av utfordringene ved å skrive en samtidsorientert avhandling. I omgang med denne typen kilder, forsøker jeg å være svært kildekritisk. Hovedsaklig forholder jeg meg til veletablerte aviser og nettkilder.

---

<sup>36</sup> Grønmo 2004, s. 192

<sup>37</sup> Grønmo 2004, s. 192

<sup>38</sup> Everett & Furuseth 2006, s. 134

<sup>39</sup> Natvig 2006, s. 212

<sup>40</sup> Everett & Furuseth 2006, s. 134

## 2.9 Metodetriangulering

Isolert medfører alle metodene problemer eller begrensinger, noe som gjør at de ikke nødvendigvis oppfyller reliabilitetskriteriene og validitetsvurderinger.<sup>41</sup> For å oppnå et godt resultat kan det derfor være fruktbart å kombinere flere metoder; eksempelvis utfyller som regel kvalitative og kvantitative metoder hverandre. Valget av en eller flere metoder vil alltid være avhengig av problemstillingen som skal belyses. I mitt tilfelle vil jeg være avhengig av å bruke både kvalitative og kvantitative metoder for å gjengi bildet av religiøse transformeringer i Rwanda.

Kvalitative og kvantitative metoder er grunnleggende forskjellige fra hverandre. Kvalitativt metodisk opplegg karakteriseres av å være fleksibelt, ettersom opplegget ikke har fast struktur, men er fleksibelt av den grad at den kan endres etter forholdene. Det kvantitative metodiske opplegget er derimot preget av sterk strukturering. Opplegget kan ikke endres, og er allerede fastsatt før datainnsamlingen.<sup>42</sup> Et annet aspekt som skiller de to hovedtypene metoder er forskerens forhold til datakildene. Med en kvalitativ tilnærming er forholdet ofte preget av nærhet og sensitivitet, mens den kvantitative tilnærmingen er preget av avstand og selektivitet.<sup>43</sup> Nok et moment som skiller kvalitative metoder fra de kvantitative dreier seg om tolkningsmulighetene ved undersøkelsene. Ved bruken av kvalitative metoder under tolkningen av undersøkelser, kan synet dreies etter hva som er relevant for problemstillingen. I motsetning til denne relevanspregede tolkningsmuligheten finner man en mer presis og mer standardisert utgave i de kvantitative metodene. Dette gir tolkningene av materialet en mer presis karakter.<sup>44</sup>

Som en konkretisering av hvordan spenningsforholdet mellom forskjellige metoder gjør at de utfyller hverandre, kan det være hensiktsmessig med noen eksempler. Kvalitative

---

<sup>41</sup> Grønmo 2004, s. 240

<sup>42</sup> Grønmo 2004, s. 130

<sup>43</sup> Grønmo 2004, s. 131

<sup>44</sup> Grønmo 2004, s. 132



metoder kan bidra til å forklare tendensene man ser i kvantitative metoder. På den andre siden kan virkeligheten bli tilslørt og forfalsket gjennom undersøkelser som bygger på statistiske beregninger. Billedlig sett har man det statistisk gjennomsnittelig veldig bra om man sitter med den ene hånden i peisen, og den andre hånden i en bøtte med isvann. I denne sammenheng ville en kvalitativ metode gitt et bilde som kohererer bedre med virkeligheten om hvordan jeg ville ha hatt det i den nevnte situasjonen.

Ofte vil et kvalitativt forarbeid være nødvendig for at utfallet av en kvantitativ undersøkelse skal bli hensiktsmessig i forhold til belysningen av det aktuelle problemet. En strukturert utspørring vil naturlig nok bli bedre dersom man utfører et kvalitativt forarbeid i utformingen av spørsmålene som benyttes i metoden. Spørsmålene vil da ha en nærmest garantert relevans til problemstillingen det jobbes med. Rent konkret kan man utføre en såkalt pretest; en test som tas i forkant av den egentlige strukturerte spørreundersøkelsen. Slik vil man kunne utvikle så presise spørsmålsformuleringer som mulig.<sup>45</sup>

Grunnet avstanden til felten har jeg i mitt forarbeid ikke fått foretatt en slik pretest. Som et substitutt for en slik forberedning av en strukturert utspørring, var jeg i dialog med representanter for Rwandas eksilmiljø i Norge. Med deres hjelp klarte jeg forhåpentligvis å overvinne noen av de kulturelle barrierene mellom Norge og Rwanda som står til hinder for mitt arbeid. Dette forarbeidet foregikk ved at jeg hadde samtaler med disse personene, samt at jeg sendte utkast av skjemaet for den strukturerte utspørringen frem til den fikk den formen som jeg ønsket.

Kombineringen av flere metoder kan også være hensiktsmessig dersom disse står i relasjon til hverandre og på den måten utfyller hverandre. Observasjon vil eksempelvis ofte være en del av et intervju, og derfor henger intervju og observasjon som regel tett sammen. Når man utfører et intervju vil man normalt legge merke til nyanser. Dette kan være handlingsaspektet i en slik situasjon; man legger merke til hva som blir gjort. Et annet moment kan være at omgivelsene hvor et intervju foregår kan være nyttige i form

---

<sup>45</sup> Grønmo 2004, s. 210

av at man ser relevante ting i konteksten man kan knytte til intervjuet, og dermed få mer ut av det.<sup>46</sup> Dette er en form for metodetriangulering hvor metodepluralismen spiller en avgjørende rolle for gjennomføringen av studiet. Gjennom observasjon kan man finne ut hvem man vil intervju, samt tilegne seg forhåndskunnskap som vil være en forutsetning for intervjuet.<sup>47</sup>

## 2.10 Ethiske utfordringer ved samtidsstudier

Ved samtidsstudier er det endel etiske dilemmaer man bør ha klart for seg. Ved kvalitative studier, for min del særlig i forbindelse med intervju, oppstår det et dilemma mellom faglig samvittighet og manerer vis a vis informanter.<sup>48</sup> På den ene siden er det et moralsk krav om personvern, på den andre siden krever den faglige integriteten åpenhet omkring kilder.

I ytterste konsekvens skal man ifølge Siv Ellen Kraft (2006) vedkjenne at ikke alt er forskbart, og dermed benytte andre metoder eller droppe prosjektet om ikke informantene kan beskyttes.<sup>49</sup> I nyere tid er Åsne Seierstads bokhandler i Kabul et godt eksempel på mangelfull anonymisering av informanter, og følger som oppstår om man ikke er dette dilemmaet bevisst. Ikke bare rotet hun mellom mikro- og makro nivå i den afghanske kulturen, i tillegg hang hun ut sin informant med familie for en hel verden. Dette er også et punkt jeg må være svært bevisst, ettersom jeg skriver om et tema med svært sterke emosjonelle aspekter.

Tidligere ble religion ofte sett på som utelukkende godt, og religion ble sett på som noe som var hevet over jordens brutale virkelighet. I dag har vi fått ett nytt syn på religion, og religion blir ofte degradert til å være sosiale og kulturelle konstruksjoner som bør

---

<sup>46</sup> Natvig 2006b

<sup>47</sup> Fonneland 2006, s. 225

<sup>48</sup> Kraft 2006, s. 261

<sup>49</sup> Kraft 2006, s. 261

undersøkes på kultur- og samfunnsmessige premisser.<sup>50</sup> Med dette bakteppet kan jeg redegjøre for bruken av *kritiske perspektiver*.

*Kritiske perspektiver* er ingen metode per se, men en samlebetegnelse på forskjellige metoder og teorier.<sup>51</sup> Enkelt formulert søker *kritiske perspektiver* forklaringer i alminnelige prosesser for kulturell konstruksjon, sosiale mekanismer og historiske tilfeldigheter.<sup>52</sup> Gjennom *kritiske perspektiver* skal forskeren gjennom sitt våkne blikk få øye på interessekonflikter som hviler på de etablerte religiøse ideene og konstruksjonene.

Kildekritikk er en del av kritiske perspektiver i forbindelse med forskning. Det er viktig å ha et kritisk blikk på litteraturen og datamaterialet man jobber med. Den aktive kildekritikken er dermed et metodisk moment i omgang med kildene jeg benytter meg av. For å illustrere dette, er forfatterens bakgrunn og autoritet av relevans.

Dersom forfatteren tidligere har publisert noe som kan tolkes i form av at vedkommende kan ha en skjult agenda, vil følgelig seriøsiteten svekkes. Forlaget spiller også en rolle i form av hvor vidt dokumentet er seriøst og akademisk holdbart. Videre er tidspunktet for publiseringen relevant, da dette kan gi en pekepinn hvorvidt dokumentet fremdeles er gjeldende. Eksempelvis vil den nyeste utgaven av et dokument som er utgitt i flere utgaver, være mer aktuell å bruke som kilde enn en eldre.<sup>53</sup>

Akademisk integritet er nødvendig i omgang med kildene. Det er viktig å referere korrekt, slik at kildene er lette å finne igjen. Kildene må vises til på en god og konsekvent måte.<sup>54</sup> Universitetet er en dannelsesinstitusjon som står for verdier og holdninger i søkingen etter erkjennelse og sannhet. Det er viktig at vi som forskere opprettholder denne arven.

---

<sup>50</sup> Kraft 2006, s. 260

<sup>51</sup> Kraft 2006, s. 261

<sup>52</sup> Kraft 2006, s. 261

<sup>53</sup> Kildekritikkurs 10.10.2006 ved UIB

<sup>54</sup> Kildekritikkurs 10.10.2006 ved UIB

## **Teoretisk rammeverk og begrepspresisering**

### **2.11 Introduksjon**

De siste 40 årene har det blitt lansert forskjellige teorier som har til hensikt å forklare konvertering. Ofte er dette teoretiske innfallsvinkler som står i kontrast mot hverandre. Den religionssosiologiske innfallsvinkelen til konvertering som sosialt fenomen kan spores tilbake til 1965, da sosiologene Rodney Stark og John Lofland startet undersøkelser på konvertitter.<sup>55</sup>

Lofland og Starks teorier er blant annet blitt kritisert for ikke å forholde seg til respondentenes tidligere sosialisering; fremmedgjøring og frustrasjon er to størrelser det kun tas hensyn til etter konverteringen har funnet sted.<sup>56</sup> Videre har den blitt kritisert for å mangle empirisk grunnlag, og for å være for spesifikk. Roger A. Straus (1979) kritiserte modellen for å anskue individet som en passiv aktør; de sosiale relasjonene nærmest dikterer individets religiøse valg.<sup>57</sup>

Lofland og Starks (1965) teori vektlegger viktigheten av det sosiale element i individets valgsituasjon. Gjennom sitt feltstudie observerte de at konvertering fant sted gjennom sosiale nettverk.<sup>58</sup> Teorien bygger således på en grunnforestillingen om at individet har en tendens til å konvertere når de mellommenneskelige forbindelsene med medlemmer i en religiøs bevegelse blir sterkere enn til sitt nåværende sosiale nettverk.<sup>59</sup>

Rodney Stark og Roger Finke (2000) sine teorier bygger på den samme grunnforestillingen. Gjennom å benytte økonomiske metaforer, blir mennesket sett på som en klient som vil akkumulere sosial kapital. Ved å ha en innfallsvinkel som har

---

<sup>55</sup> Stark 1997, s. 15

<sup>56</sup> Gooren 2007

<sup>57</sup> Gooren 2007

<sup>58</sup> Stark & Finke 2000, s. 118

<sup>59</sup> Stark 1997, s. 16

utgangspunkt i økonomiske prinsipper, vil man ifølge denne teorien få en best mulig forståelse av konvertering. Individet blir dermed en aktør på en religiøs markedsplass som foretar rasjonelle valg for å maksimere sin sosiale kapital. Dette er selve kjernen i *rational choice*-teorien.

Denne konverteringsteorien kan videre differensieres mellom konvertering under normale forhold og konvertering under ekstraordinære forhold.<sup>60</sup> Konverteringer i kjølvannet av folkemordet i Rwanda i 1994 karakteriseres som konverteringer under ekstraordinære forhold. Videre kan konverteringer skje både på individuell basis og som massekonvertering. Massekonvertering kjennetegnes ifølge Stark og Finke ved at en betydelig mengde mennesker uten forberedelsesperiode plutselig skifter religion.<sup>61</sup> Konverteringsmønsteret i Rwanda har ikke vært preget av massekonvertering, men konvertering og reaffiliation på individuell basis i betydelig skala. I denne sammenhengen er det i mitt tilfelle viktig å finne ut hva som har vært og er utslagsgivende for at konvertering har hatt en tendens til å finne sted i Rwanda.

Jeg velger å benytte meg av Stark og Finkes konverteringsteorier, ettersom deres teorier fokuserer sterkt på samfunnsforhold og individets kontekst som faktor for de rasjonelle valgene. Jeg støtter meg til den grunnleggende tanken om at mennesket er rasjonelt i en valgsituasjon, og at mennesket velger valgmuligheten som subjektivt blir ansett for å være den beste valgmuligheten ut ifra informasjonen som vedkommende har tilgjengelig. Filosofisk vil menneskets fornuft være det som avgjør hva som er det rasjonelle valget.

## **2.12 *Rational choice*-teorien**

Verden preges i dag av en stadig større pluralitet av religiøse organisasjoner. Hvor enkelte religioner tidligere nærmest hadde monopol på å tilby religiøsitet, finner man nå en flerreligiøs situasjon som utfordrer de monopolistiske tendensene. Dette har blitt

---

<sup>60</sup> Stark & Finke 2000, s. 119

<sup>61</sup> Stark & Finke 2000, s. 125

utgangspunktet for *rational choice*-teorien innen religionssosiologien.<sup>62</sup> Med utgangspunktet i en økonomisk terminologi, er de forskjellige religioners representasjon blitt ansett som et *religiøst marked*.

Som i klassisk mikroøkonomisk teori består dette markedet av *leverandører*, *etterspørsel* og *produkter*. Nåværende og potensielle etterfølgere utgjør *etterspørselen*. Videre utgjør organisasjoner som forsøker å betjene etterspørselen *leverandørene*, og religiøse doktriner og praksiser som blir tilbudt av de forskjellige organisasjonene utgjør *produktene*.<sup>63</sup> Ifølge *rational choice*-teorien, tenderer mennesket å foreta rasjonelle valg i en valgsituasjon; ønsket om å få størst mulig utbytte, med minst mulig kostnader.<sup>64</sup> Religion blir gjennom *rational choice*-teorien behandlet som et undersystem innad i et sosialt system; en *religiøs økonomi*.<sup>65</sup> Dette momentet har medført at skeptikere av *rational choice*-teorien mener at den er reduksjonistisk; den forholder seg bare til de sosiale aspektene.<sup>66</sup> Stark og Finke (2000) påpeker at innfallsvinkelen ikke er ment fornærmende, selv om terminologien i utgangspunktet er hentet fra økonomisk lære.<sup>67</sup>

Videre er *rational choice*-teorien universell. Dette har vært et kritikkpunkt, ettersom den derfor kan komme til å overse kulturspesifikke særtrekk ved konvertering; sosialiseringprosesser varierer i forskjellige kulturer. Den forholder seg heller ikke til kjønn spesifikt, selv om det kan tenkes at det er kjønnsmessige forskjeller i en konverteringsprosess.<sup>68</sup>

---

<sup>62</sup> Voyé 2004, s. 196

<sup>63</sup> Stark & Finke 2000, s. 36

<sup>64</sup> Stark & Finke 2000, s. 37

<sup>65</sup> Stark & Finke 2000, s. 35

<sup>66</sup> Gooren 2007

<sup>67</sup> Stark & Finke 2000, s. 36

<sup>68</sup> Gooren 2007

## 2.13 Individet

Roger A. Straus (1979) etterlyste en teori som forholdt seg til hvordan individet blir en religiøs søker, og hvordan vedkommende leter etter en religion som bedre passer vedkommendes religiøse behov. Straus sin teori bygger på tanken om et fritt individ, men som likevel påvirkes av den sosiale konteksten. Likevel klargjorde Straus aldri for hva han mente gjorde at en person ble en aktiv søker etter en religion.<sup>69</sup>

Arthur L. Greil (1977) argumenterte for at mennesket av natur var religiøst søker. Om individet mistet sin trossmessige identitet, ville det legge ut på religiøs søken. Den religiøse identiteten kan ødelegges av et sosialt nettverk, og slik henger sosialiseringprosesser sammen med sosiale nettverk.<sup>70</sup>

Stark og Finke (2000) argumenterer for at konvertitter normalt ikke er religiøst søker, og at konvertering normalt ikke er et resultat av bevisst søken etter en religiøs tilhørighet.<sup>71</sup> At konvertitter anser seg selv for å ha vært religiøst søker henger sammen med konvertitters *biografiske* rekonstruksjon; de konstruerer en forestilling om at de har vært på søken etter *sannheten*.<sup>72</sup>

Likevel anser Stark og Finke individet for å være aktivt i konverteringsprosessen, ettersom individet velger rasjonelt for å maksimere sosial og religiøs kapital. Henri Gooren (2007) kritiserer dette momentet, fordi det ikke forklarer hvorfor individet i den gitte situasjonen velger å skifte religiøs tilhørighet.<sup>73</sup> Spenning og stress blir av Stark og Finke brukt som forklaring for individets utilfredse situasjon, noe som igjen kan medføre at individet foretar et skifte i religiøs tilhørighet.<sup>74</sup>

---

<sup>69</sup> Gooren 2007

<sup>70</sup> Gooren 2007

<sup>71</sup> Stark & Finke 2000, s. 120

<sup>72</sup> Stark & Finke 2000, s. 122

<sup>73</sup> Gooren 2007

<sup>74</sup> Gooren 2007

## 2.14 Religiøs økonomi

Som jeg tidligere forklarte, argumenterer Stark og Finke (2000) for at det innen alle sosiale systemer er en distinktiv del som inkluderer religiøs aktivitet; en religiøs økonomi. Denne religiøse økonomien består av alle religiøse aktiviteter man finner i samfunnet; det tidligere nevnte markedet bestående av *etterspørsel, produkt og leverandører*.<sup>75</sup>

Når eksklusive firma dukker opp i en religiøs økonomi preget av ikke-eksklusive grupperinger, kan disse tilby mer risikable og verdifulle religiøse belønninger til potensielle tilhengere. Dermed blir de eksklusive firmaene mer dominante.<sup>76</sup> Et firma er i denne sammenheng en metafor for religiøse organisasjoner. Religiøse økonomiske systemer inkluderer markedsnisjer som forventninger, smak og behov.<sup>77</sup> Uregulerte religiøse økonomiske systemer tenderer i å være mer pluralistiske enn regulerte religiøse økonomier.<sup>78</sup> Pluralisme er i denne sammenheng antall religiøse firma som er representert som aktive aktører i den religiøse økonomien.

Hvorvidt religiøse firma makter å oppnå monopol innen en religiøs økonomi, avhenger av statens regulering av den religiøse økonomien. I situasjoner hvor et religiøst firma oppnår religiøst monopol, vil det ofte forsøke å influere andre samfunnsinstitusjoner. Dermed vil forskjellene mellom religiøse og sekulære institusjoner svekkes, og en sakralisering av samfunnet oppstår.<sup>79</sup> I pluralistiske samfunn vil man ofte se en motsatt tendens.

---

<sup>75</sup> Stark & Finke 2000, s. 193

<sup>76</sup> Stark & Finke 2000, s. 194

<sup>77</sup> Stark & Finke 2000, s. 195

<sup>78</sup> Stark & Finke 2000, s. 198

<sup>79</sup> Stark & Finke 2000, s. 200



I en rwandisk kontekst har samfunnet gjennomgått enorme endringer siden 1994. Som jeg skal forklare i bakgrunnskapitlet, var forbindelsene mellom den katolske kirken og staten svært sterke. Mye grunnet den katolske kirkes posisjon i uavhengighetskampen kom denne kirken i en unik posisjon.<sup>80</sup> De enorme innvirkningene som folkemordet har hatt på det rwandiske samfunnet, har medført at den monopolistiske tendensen har blitt utfordret av andre religiøse firma.<sup>81</sup>

Denne teoretiske tilnærmingen forklarer hvordan rasjonelle slutninger kan forklare fremveksten av religiøse organisasjoner i et samfunn. Gjennom metaforer hentet fra økonomiske lære, forklarer man valgene som en religiøs gruppe eller et religiøst individ tar som rasjonelle, tiltross for at religion ofte er forstått som irrasjonelt. På denne måten kan man forstå de menneskelige aspektene ved religion; gjennom en forståelse av den troendes omgang med religion på den troendes premisser, ser man den rasjonelle omgangen individet har med religion.

## **2.15 Reaffiliation og konvertering**

I boken *Acts Of Faith* (2000), skiller Rodney Stark og Roger Finke mellom konvertering og reaffiliation som to varianter av *religiøst valg*<sup>82</sup>. Konvertering blir i denne sammenheng definert som skifter på tvers av religiøse hovedtradisjoner.<sup>83</sup> I sammenheng med mitt prosjekt vil dette innebære tidligere kristne som har blitt muslimer, eller motsatt. Personer som har forlatt sin tro til fordel for en ikke-religiøs tilhørighet, vil også inkluderes som konvertitter.

---

<sup>80</sup> Dette blir behandlet i kapittel 3

<sup>81</sup> Wiltenburg 2004

<sup>82</sup> Stark & Finke 2000, s. 114

<sup>83</sup> Stark & Finke 2000, s. 114

Reaffiliation blir dermed definert som religiøse skifter innen samme tradisjon, f. eks. katolikker som blir metodister.<sup>84</sup> Reaffiliation innebærer mindre konflikt enn konvertering, og forekommer dermed langt hyppigere enn konvertering.<sup>85</sup>

Stark og Finkes differensiering i reaffiliation og konvertering vil også jeg benytte meg av gjennom oppgaven. Dette for å skille mellom skifter innad og på tvers av tradisjonen, noe som en generell bruk av termen *konvertering* ikke gjør.

## 2.16 Kapitalbegrepet

Som jeg til nå har forklart, tenderer individet å foreta rasjonelle valg for maksimal akkumulering av kapital. I den forbindelse vil jeg presisere begrepene sosial og religiøs kapital. Stark og Finke (2000) definerer *sosial kapital* til å bestå av mellommenneskelige forbindelser.<sup>86</sup> I en religiøs valgsituasjon vil individet foreta valget som medfører størst grad av konservering, eventuelt maksimering, av den sosiale kapitalen.<sup>87</sup> Dermed blir valget rasjonelt sett i lys av kapitalakkumulasjon.

*Religiøs kapital* består av forbindelser og behersking av en spesifikk religiøs tradisjon.<sup>88</sup> Stark og Finke (2000) argumenterer for at *religiøs kapital* delvis er kulturelt, og delvis er følelsesbasert. Gjennom erfaring lærer man å beherske kulturen; liturgien, ritualer og skrifter. Ved å samhandle religionen med andre, får man en følelsesmessig tilknytning til den religiøse tradisjonen.<sup>89</sup> Som med sosial kapital vil mennesket foreta rasjonelle valg for å bevare den religiøse kapitalen; dess høyere grad av religiøs kapital, dess mindre sannsynlighet for å gjennomgå en konvertering eller reaffiliation.<sup>90</sup>

---

<sup>84</sup> Stark & Finke 2000, s. 114

<sup>85</sup> Stark & Finke 2000, s. 115

<sup>86</sup> Stark & Finke 2000, s. 118

<sup>87</sup> Stark & Finke 2000, s. 119

<sup>88</sup> Stark & Finke 2000, s. 120

<sup>89</sup> Stark & Finke 2000, s. 120

<sup>90</sup> Stark & Finke 2000, s. 121

## 2.17 Konklusjon for kapittel 2

Ettersom min oppgave hovedsaklig tar utgangspunkt i spørreundersøkelsen jeg utførte i Rwanda for å kartlegge strukturelle endringer i religiøst liv i forbindelse med folkemordet 1994, er en bevisstgjøring omkring den strukturerte utspørringsmetoden svært viktig. De andre metodene, eksempelvis i forhold til bruken av dokumenter som kilder, vil også være nyttige. Dette fordi spørreundersøkelsen isolert har visse begrensinger hvor kvalitative metoder kan bidra til en bedre forståelse av mitt forskningsobjekt.

Under avsnittet med metodetriangulering, fremhevet jeg viktigheten av metodepluralisme. Selv om det finnes mange metoder, og man må velge hvilke man skal benytte seg av, betyr ikke dette at man kun skal velge en metode. Likefullt betyr det ikke at man nødvendigvis må kombinere flere metoder. Dette vil alltid være avhengig av problemstillingen som skal belyses. Som jeg har vist, vil mitt prosjekt dra nytte av flere metoder. Ved bruk av flere metoder vil ofte flere perspektiver av forskningsobjektet komme til syne. Metodene samarbeider ofte bedre enn de konkurrerer, da de utfyller hverandres svakheter i en vekselvirkning som kommer forskningen til gode.

Forskning medfører også mange etiske utfordringer, og en bevisstgjøring i forhold til disse utfordringene er avgjørende for å gjennomføre et akademisk prosjekt av brukbar kvalitet. Både det etiske ansvaret i forhold til fagkvaliteten, så vel som det etiske ansvaret i forhold til informanter, skal alltid være den høyeste prioritet. Grunnet mitt valg av tema må jeg være ekstra forsiktig i å verne kildene, grunnet oppgavens svært intime tema.

Bruken av *rational choice*-teorien vil kunne gi meg et teoretisk utgangspunkt til å forstå tendensene som mitt prosjekt har til hensikt å fange opp. Gjennom en innfallsvinkel basert på *rational choice*-teorien, kan man ved hjelp av økonomiske metaforer forstå valgene som det religiøse mennesket tar. Ettersom *rational choice*-teorien fokuserer på konteksten som individet befinner seg i, vil den være svært brukende for mitt arbeid, da jeg fokuserer på samfunnshendelsers innvirkning på konvertering og reaffiliation.

## **Del 2 – Bakgrunnskapitler**

### **Kapittel 3**

---

#### **Rwandas historie**

##### **3.1 Introduksjon**

En forutsetning for å forstå Rwandas blodige historie på 1990-tallet, er kunnskap om landets moderne historie. Grunnlaget for de tragiske hendelsene i 1994 ble lagt da kolonimaktene underla seg det rwandiske kongedømmet og innført tanker som til da ikke hadde vært tilstede i regionen. Omveltningene som det rwandiske samfunnet har gjennomgått det siste århundret har vært formidable, og tildels katastrofale.

For å gi oppgaven den nødvendige konteksten, vil jeg i dette kapittelet skrive om Rwandas historiske utvikling. Som en rød tråd i den historiske fremstillingen, vil jeg trekke inn kirkens rolle eksplisitt. Når jeg referer til kirken uten spesifikt å poengtere hvilken kirke det gjelder, er det den katolske kirken det siktes til. Dette fordi den katolske kirken er Rwandas suverent største trossamfunn. Likevel var også geistlige fra andre kristne trossamfunn aktive i hva som fant sted. Jeg vil underveis også prøve å fremheve samspillet mellom kolonistene og misjonærene de brakte med seg, og den rwandiske katolske kirken som ble etablert under disse vanskelige forholdene.

Til slutt vil jeg gi en liten presentasjon av islam i Rwanda. Islam er en religion som stadig gjør seg mer gjeldende i Rwanda, og er derfor viktig bakgrunnskunnskap for mine senere analyser i oppgavens hoveddel. Islams ekspansjon i Rwanda etter folkemordet er svært omfattende, en tendens som også bekreftes av mine respondenter.

### 3.2 Den første koloniperioden

I 1894 satt den første tysker sitt fotavtrykk på den frodige jorden i det lille østafrikanske fjellandet Rwanda.<sup>91</sup> Dette skulle legge grunnlaget for de 77 årene med kolonistyre som fulgte; et styre som skulle ødelegge Rwandas sosiale og politiske balanse frem til i dag. Det lille kongedømmet som møtte de første europeerne var langt mer politisk og sosialt velorganisert enn andre afrikanske samfunn som var underlagt vestlig styre.<sup>92</sup> Under Berlin-konferansen i 1894 til 1895 ble det besluttet at Rwanda, sammen med nabolandene Burundi og Tanganyika (del av dagens Tanzania), skulle bli kolonier under tysk administrasjon.<sup>93</sup> Ettersom Rwanda allerede hadde utviklet et politisk system med konge (mwami) som statsoverhodet, valgte tyskerne å styre gjennom den allerede eksisterende eliten.

De tyske koloniplanene for Rwanda skulle vise seg å være kortvarige grunnet hendelsene i Europa som tok til i 1914. Belgiske styrker stasjonert i daværende Belgisk Kongo (dagens DRK/Zaire) fortrengte i 1915 tyskerne fra Rwanda, og la dermed fundamentet for den fremtidige belgiske kolonien Rwanda.<sup>94</sup> Offisielt ble Rwanda underlagt Belgia som folkeforbundsmandatområde gjennom krigsoppgjøret i Versailles i 1919.

Som tyskerne, ville også belgierne bruke den eksisterende samfunnsstrukturen i landet. Slik skulle ikke det belgiske kolonistyret skille seg nevneverdig fra det tyske, men som jeg kommer tilbake til senere i kapittelet, skulle hutuklassen fortrenges til fordel for tutsiklassen gjennom politiske prosesser som tok til mellom 1926 og 1931.

I den tyske koloniperioden ble den første misjonsstasjonen etablert i Rwanda. Den katolske misjonsbevegelsen, *de hvite fedrene*, etablerte i 1900 en katolsk

---

<sup>91</sup> Berry & Berry 1999, s. 30

<sup>92</sup> Berry & Berry 1999, s. 30

<sup>93</sup> Berry & Berry 1999, s. 31

<sup>94</sup> Global Security 2005

misjonsstasjon.<sup>95</sup> *De hvite fedrenes* grunnlegger, Monseigneur Lavigerie, mente at misjonen skulle rette seg mot lederne i samfunnet. I følge hans antagelser, ville undersåttene automatisk la seg kristne om deres ledere ble omvendt. Dette fokuset på eliten skulle for alltid komme til å prege Rwandas historie.<sup>96</sup>

I den første perioden regjerte mwami Yuhi V Musinga (regjeringstid 1896 til 1931). Musinga lot seg aldri omvende til kristendommen, og kom derfor ofte på kant med misjonsbevegelsen i landet. Misjonen oppfordret likevel sine tilhengere om lydighet til staten. Det ble sett på som en kristen plikt å være autoritetstro. Det er sagt at hutuekstremistene i 1994 gikk ut på gaten for å utføre massakrene, fordi *de var blitt bedt om å gjøre det*.<sup>97</sup> I en rwandisk kontekst er lydighet blitt sett på som en dyd, og egne refleksjoner, samt å sette spørsmål ved *etablerte sannheter* har det ikke vært kultur for. På denne måten har misjonen bidratt til å pasifisere opposisjonen.<sup>98</sup>

### 3.3 Misjoneringen tar til

De første misjonærene og kolonistene søkte samarbeid hos det de definerte som de «rasemessig overlegne» tutsiene. Som sagt, vendte misjonen seg først mot eliten, men de første som lot seg døpe var politiske marginaliserte grupperinger fra hutuklassen. I 1910 var det ca 4500 kristne i Rwanda, og nesten samtlige kom fra den marginaliserte hutuklassen.<sup>99</sup> Dette la grunnlaget for utviklingen av en hutukirke i en tutsistat.<sup>100</sup>

I perioden frem til 1931 var det hovedsaklig enkeltstående, politisk marginaliserte som lot seg omvende; hovedsaklig for å få politisk innflytelse grunnet kirkens allianse med kolonistret. Grunnet misjonsbevegelsens nære tilknytning til kolonimakten ble kirkene

---

<sup>95</sup> Longman 2001, s. 141

<sup>96</sup> Longman 2001, s. 141

<sup>97</sup> Bowen 2004, s. 44

<sup>98</sup> Longman 2001, s. 142

<sup>99</sup> Ugirashebuja 2004, s. 50

<sup>100</sup> Ugirashebuja 2004, s. 49

tidlig ansett som sentre for makt og innflytelse.<sup>101</sup> I 1907 ble den første protestantiske misjonsstasjon etablert. Under første verdenskrig ble denne svekket, og den protestantisk misjonering lå relativt brakk frem til 1930-tallet.<sup>102</sup> Som den katolske misjonsbevegelsen, søkte også den protestantiske misjonen samarbeid med staten.

I den første epoken av Rwandas kolonihistorie var det til en viss grad administratorer fra hutuklassen på det lokale, politiske planet. Som jeg skal vise i kapittelet 4, var de to identitetene ei heller identiteter uten mobilitet. Man kunne gå fra å være hutu til å bli en tutsi, og motsatt kunne man gå fra å være tutsi til å bli en hutu. Dette endret seg da belgierne fikk tildelt Rwanda under krigsoppgjøret i Versailles.

### 3.4 Belgierne tar over

Den nye koloniadministrasjonen valgte å utelukkende samarbeide med tutsiklassen, og gjennom *mortehan-reformene* mellom 1926 og 1931,<sup>103</sup> ble alle hutuadministratorer erstattet av tutsiadministratorer. Dette ble gjort, fordi tutsiklassen ble ansett for å være mer skikket til å styre, samt at de hadde et høyere utdanningsnivå. Videre ble identitetene innført som lovbestemte identiteter i 1933. Denne avgjørelsen skulle vise seg å være en gavepakke for fremtidens folkemordere. Med påbudet om å bære legitimasjon som dokumenterte folkegruppetilhørighet, skulle fremtidens folkemordere få en enkel oppgave i å sile ut sine ofre.

Kong Musinga fikk stadig sin makt svekket, og var en politisk skikkelse som ikke var sterk nok til å stå imot moderniseringen og kristningen av Rwanda. I 1931 ble han, med den katolske kirkens velsignelse, avsatt av den belgiske kolonimakten.<sup>104</sup> Hans sønn, Mutare 3. Rudahigwa, ble innsatt som konge i 1931 og skulle komme til å sitte ved

---

<sup>101</sup> Ugirashebuja 2004, s. 52

<sup>102</sup> Longman, 2001, s. 142

<sup>103</sup> Ugirashebuja 2004, s. 51

<sup>104</sup> Ugirashebuja 2004, s. 51

makten til den *sosiale revolusjonen* i 1959 gjorde en endelig slutt på den rwandiske kongerekken.

Mutare Rudahigwa var en mer moderne konge enn sin far, og var tidlig blitt kjent med kristendommen. Hans bånd med både den katolske misjonen og den belgiske kolonimakten skulle komme til å bli svært tette. De to sistnevnte maktfaktorene i landet var også aktive i både fjerningen av Musinga, samt innsettelsen av Rudahigwa. I 1943 lot Rudahigwa seg døpe, og dermed kom det til stor grad av konvertering blant befolkningen.<sup>105</sup>

### **3.5 Fremveksten av en ny hutuelite**

I perioden etter andre verdenskrig kom en ny hverdag til Rwanda. FN vedtok at Belgia skulle administrere Rwanda med tanke på fremtidig suverenitet, og samtidig kom en ny generasjon misjonærer til Rwanda. Den nye generasjonen misjonærer var inspirert av sosialdemokratiske tanker, og hadde derfor stor sympati for hutubefolkningen. Tiltross for at de utgjorde rundt 80 % av befolkningen, var de ekskludert fra den politiske sfære. Misjonærene som kom etter andre verdenskrig stimulerte til fremveksten av en ny hutuelite, en elite som skulle vise seg å vokse sterk nok til å slå tilbake den innflytelsesrike tutsiklassen.<sup>106</sup> Den nye hutueliten ble utdannet i skoler drevet av den katolske kirken, og dermed ble kirkene en sfære hvor den nye generasjonen *selvbevisste hutuer* vokste frem. Etter hvert som den hamittiske myten stadig ble viktigere som ideologisk motivator, skulle denne eliten få stor innflytelse på fremtidens Rwanda.<sup>107</sup> Den hamittiske myten blir presentert i kapittel 4.

På 1950-tallet økte spenning mellom de to befolkningsgruppene dramatisk. Hutuer flest ble nå klar over diskrimineringen de var utsatt for, og det skulle bli tutsien, og ikke kolonimakten, som skulle komme til å betale prisen for denne diskrimineringen. I

---

<sup>105</sup> Ugirashebuja 2004, s. 51

<sup>106</sup> Longman 2001, s. 143

<sup>107</sup> Longman 2001, s. 143



revolusjonen som fulgte ble ikke kolonimakten målet for samfunnsomveltingene, men tutsieliten. Straks skulle også tutsibefolkningen generelt bli mål for hutuekstremistiske kampanjer. *Hutumanifestet* fra 1957 bevitner oppvåkningen som hutuklassen hadde fått gjennom påvirkning av de nye misjonærene. I både trykkingen, distribueringen og formidlingen av dette ekstremistiske manifestet, spilte kirkens menn en aktiv rolle.<sup>108</sup> Her ser vi hvordan den katolske kirken i Rwanda videreførte arven etter kolonistene.

Den kommende president Gregoire Kayibanda brukte under en tale i Butare i 1959 betegnelsen *kakerlakker* om tutsiene.<sup>109</sup> Denne betegnelsen ble senere hyppig brukt under nedslaktingene i 1994 for å umenneskeliggjøre tutsiene. I denne talen ble også hele tutsibefolkningen truet med et fremtidig folkemord. Talen ble senere trykket i avisen *Dialogue* som hadde tette bånd til den katolske kirken.<sup>110</sup>

I 1959 nådde den etniske spenningen et foreløpig klimaks under den såkalte *sosiale revolusjonen*. Mutare 3. Rudahigwa døde under mistenkelige omstendigheter i Bujumbura (Burundi), og Kigeli V Ndahindurwa skulle følge som regent.<sup>111</sup> I kaoset som fulgte den avdøde kongen, slo den nye hutueliten til og angrep tutsier, tutsieiendom og alt annet som ble assosiert med det gamle lederskapet. Den nye regenten grep til vold i et desperat forsøk på å holde makten, men prosessen som var satt i gang lot seg ikke reversere.

### **3.6 Hutukirke, Rwandas uavhengighet og den første republikken**

I kaoset som oppstod valgte kirken å stille seg bak hutuene.<sup>112</sup> Volden rettet seg mot tutsier over hele Rwanda, og titusener ble drevet på flukt. Disse prosessene ble av kirken

---

<sup>108</sup> Bjørnlund, Markusen, Steenberg & Ubaldo 2004, s. 152 - 153

<sup>109</sup> Bjørnlund, Markusen, Steenberg & Ubaldo 2004, s. 153

<sup>110</sup> Bjørnlund, Markusen, Steenberg & Ubaldo 2004, s. 154

<sup>111</sup> Ugirashebuja 2004, s. 54

<sup>112</sup> Ugirashebuja 2004, s. 54

regnet som rettferdig for hva hutuene var blitt utsatt for i årenes løp.<sup>113</sup> Hutuene hadde gjennom hele den koloniale perioden vært politisk marginalisert, og tutsien ble selve symbolet på undertrykkeren.

Den systematiske volden rettet mot tutsier skulle vedvare like til 1994, og enda lengre i nabolandet Zaïre-DR Kongo, hvor den etniske volden eksploderte etter 1994. Den katolske kirken gikk aldri helhjertet ut og fordømte bruddene på menneskerettighetene som tutsiene ble utsatt for. Den katolske kirkens overhode, Vatikanet, gikk heller aldri ut med verken selvkritikk eller med kritikk mot den katolske kirken i Rwanda.<sup>114</sup>

I perioden etter 1959 ble tutsiklassen i Rwanda gradvis ekskludert fra all sosial og politisk makt. Kolonimakten lot seg påvirke av den nye generasjonen misjonærer og skiftet ut mange av sine tutsiadministratorer med nye administratorer fra hutuklassen. Ved bruddet med Belgia i 1962 var det knapt tutsier igjen i statsstyret.<sup>115</sup>

Den katolske kirken utviklet seg stadig til å krystallisere seg som en hutukirke i en hutustat. Under den første republikken, 1962 til 1973, ble staten styrt av det ekstremistiske *Parmehutu*, et parti under ledelse av president Gregoire Kayibanda. Dette styret la aldri skjul på sitt fanatiske hat rettet mot tutsiene.<sup>116</sup> Under denne perioden fikk den katolske kirken stor makt, og utviklet seg til å bli en organisasjon med svært stor innflytelse over staten.<sup>117</sup> Det dype hatet mot den tidligere tutsistaten, og mot tutsier generelt, ble ikke fordømt av kirken. Det er i senere tid blitt sagt at hatet mot tutsier snarere ble et uttrykk for «oppriktig kjærlighet».<sup>118</sup>

---

<sup>113</sup> Ugirashebuja 2004, s. 54

<sup>114</sup> Bartov & Mack 2001, s. 6

<sup>115</sup> Longman 2001, s. 143

<sup>116</sup> Ugirashebuja 2004, s. 54

<sup>117</sup> Ugirashebuja 2004, s. 54

<sup>118</sup> Ugirashebuja 2004, s. 54

I 1972 ble regionen atter rystet av etnisk vold. I nabolandet Burundi, hvor tutsier hadde sittet med makten siden uavhengigheten, gikk hæren til systematiske angrep mot hutueliten. Intellektuelle og skolebarn av hutuidentitet ble systematisk forsøkt utryddet, og sannsynligvis ble så mange som 200 000 drept; det første folkemordet som fant sted i regionen. Ytterligere 200 000 hutuer flyktet i panikk over til Rwanda.<sup>119</sup>

Burundi var av mange sett på som Rwandas siamesiske tvilling.<sup>120</sup> De psykologiske ringvirkningene av hva som fant sted i Burundi skulle vise seg å bli svært store for hutuekstremismen i Rwanda. Hutuekstremister i Rwanda fikk bekreftet hvilke konsekvenser det ville få for hutuene om de levde under et tutsilederskap.<sup>121</sup> Spenningsene mellom folkegruppene som hendelsene i 1972 medførte, radikalisererte hutuekstremistene i Rwanda ytterligere; bevæpnede hutugrupperinger begynte å organisere seg som militsgrupperinger.<sup>122</sup>

### **3.7 Den andre republikken**

Da Juvenal Habyarimana kom til makten i 1973, klarte han bedre enn sin forgjenger å distansere seg fra den katolske kirken. Den katolske kirke forble likevel en støttespiller for Juvenal Habyarimana, selv om den ikke hadde gitt ham makten direkte. Den nye presidenten var en hengiven katolikk, og han så makten og innflytelsen den katolske kirken hadde i samfunnet. Slik anså han den katolske kirken som en viktig støttespiller.<sup>123</sup> Dermed utviklet kirken seg aldri til et senter for opposisjonelle tanker.

Etter hvert som pogromene mot tutsiene tiltok, tok ikke kirkeledere til motmæle for de alvorlige bruddene på menneskerettigheter som tutsiene ble utsatt for. Snarere ble det hevdet at slikt ikke fant sted. I 1990 skrev biskopene av Rwanda:

---

<sup>119</sup> Mamdani 2002, s. 215

<sup>120</sup> Mamdani 2002, s. 215

<sup>121</sup> Mamdani 2002, s. 216

<sup>122</sup> Mamdani 2002, s. 216

<sup>123</sup> Longman 2001, s.148

One sometimes hear people complaining that for reasons of ethnic origin, they have been refused employment or a place at school, they have been deprived of an advantage, or that justice was not impartial towards them. You are aware that the policy of ethnic balance in workplaces and schools is intended to correct this inequality, which could favor some to the detriment of others. The leaders are doing all they can to help the inhabitants of Rwanda to get along well.

Biskopene av Rwanda 1990<sup>124</sup>

Dette sitatet illustrerer hvordan den rwandiske katolske kirken inntok en aktiv rolle i fortelsen av hva som hendte.

### **3.8 Folkemordet og de tause kirkene**

I 1990 ble huturegimet i Kigali angrepet av det eksiltutsidominerte RPF (Rwandan Patriotic Front) fra sine baser i Uganda. Krigen som Rwanda nå ble dratt inn i, allierte den katolske kirken og staten; RPF ble ansett som en felles fiende. Da Juvenal Habyarimanas fly ble skutt ned over Kigali 6. april 1994, skulle dette bli Rwandas «skudd i Sarajevo» som drev landet inn i den ultimate destruktivitet.

Da massakrene tok til, trakk folk til kirkene for å få beskyttelse. I stedet for beskyttelse endte de opp med å bli massakrert; ofte med geistlige som pådrivere og motivatorer for ugjerningene.<sup>125</sup> I rettssaker som har kommet i kjølvannet av 1994, har geistlige blitt dømt for deres roller i forbindelse med de grusomme handlingene. Adventistpastoren Elizaphan Ntakirutimana ble i 2003 den første geistlige dømt i en internasjonal domstol for folkemord.<sup>126</sup> I årene deretter er flere geistlige blitt dømt, deriblant katolikkkene

---

<sup>124</sup> Ugirashebuja 2004, s. 55

<sup>125</sup> Bjørnlund, Markusen, Steenberg & Ubaldo 2004, s.142

<sup>126</sup> Locke 2004, s. 32

Athanase Seromba, Consolata Mukangango og Julienne Mukabutera.<sup>127</sup> Kun noen få geistlige hutuer opponerte mot hva som fant sted, og den samme stillheten fortsatte etter folkemordet ble avsluttet sommeren 1994.

### **3.9 Rwandas muslimer**

Under mitt feltarbeid i Rwanda sommeren 2007 besøkte jeg flere ganger minnesenteret for folkemordet som er oppført i Kigali. I senterets kjeller er muslimenes forbilledlige rolle under utrenskningene viet plass. Til forskjell fra de kristne trossamfunnene, differensierte ikke muslimene mellom hutu og tutsi. Det er sagt at om en muslimsk hutu ville delta i ugjerningene måtte han først rive koranen i biter. Det var det ingen gudfryktig rwandisk muslim som våget å gjøre.<sup>128</sup> Dermed ble det lille muslimske samfunnet et trygt skjulested for forfulgte tutsier og hutuer.

### **3.10 Islams historie i Rwanda**

Til tross for dette, er det blitt skrevet svært lite om de rwandiske muslimenes historie. Innbyggerne i Rwanda kom svært sent i kontakt med islam. De omliggende områdene fikk kontakt med islam gjennom handelskaravanene fra den swahiliske østkysten som nådde Afrikas innland på 1830 til 1840-tallet.<sup>129</sup> Grunnet mwamiens gode infrastruktur og militære styrker, fikk aldri islam innpass i Rwanda i denne perioden. Hans særegne posisjon og kontroll over landet muliggjorde motstand mot uønsket påvirkning fra utlandet.

I 1908 kom den første bølgen muslimer til Rwanda. Grunnet den ekstreme kristne misjonen som pågikk i Uganda, Kenya og Tanganyika, besluttet mange muslimer i disse landene å flykte til Rwanda hvor kristendommen fremdeles ikke hadde fått skikkelig

---

<sup>127</sup> Neyt 2004, s. 251

<sup>128</sup> Tiemessen 2005, s. 13

<sup>129</sup> Tiemessen 2005, s. 10

fofeste.<sup>130</sup> De nye muslimene i Rwanda bosatte seg i et lite område i Kigali og praktiserte sin swahilidominerte islam; kontakten med Mekka var minimal.

Lingvistisk, så vel som kulturelt, var swahili den gang som i dag svært viktig. I muslimske skoler er fremdeles undervisning i swahili obligatorisk. Når en som konverterer blir en *swahili*, betyr dette likevel langt mer enn at personen mestrer språket swahili.<sup>131</sup> Å bli en *swahili* betyr at man har fått en ny kulturell / religiøs identitet. Her ser man klare antydninger på hvordan muslimer distanseres fra den ellers kristne rwandiske befolkningen som stort sett har hatt en identitet som har gått i retning av en etnisk inndeling i det å være hutu eller tutsi.<sup>132</sup>

Gjennom store deler av det 20. århundret har ikke Rwandas muslimer utgjort mer enn ca 1% av befolkningen. Stort sett var det marginaliserte og fattige grupperinger som lot seg konvertere i håp om gjennom religionen å få kunne delta i den lukrative handelen som pågikk i det østlige Afrika. I stedet for snarlig rikdom ble mange konvertitter enda mer marginalisert i samfunnet. Da store deler av utdanningstilbudet var drevet av vestlige misjonsbevegelser, var ekskludering av utdanning ofte resultatet for konvertering til islam.<sup>133</sup>

### **3.11 Islam i perioden etter 1994**

Ettersom alle anså muslimene for å være en gruppe på siden av samfunnet, ble de ikke involvert i folkemordet, og svært få muslimer ble ofre for utrenskingene. Innad i sine muslimske samfunn hadde de heller ingen tradisjon for en identitet som hvilte på det å være hutu eller tutsi. Disse to faktorene gjorde at de muslimske samfunnene utgjorde trygge skjulesteder hvor forfulgte kunne beskyttes. Det er etter krigen blitt beskrevet

---

<sup>130</sup> Tiemessen 2005, s. 11

<sup>131</sup> Tiemessen 2005, s. 12

<sup>132</sup> Tiemessen 2005, s. 12

<sup>133</sup> Tiemessen 2005, s. 12

ettertrykkelig av øyenvitner om hvilken eksemplarisk rolle de muslimske samfunnene inntok da landet ellers gjennomgikk en krise av ufattelige dimensjoner.<sup>134</sup>

Den muslimske tradisjonen med å ikke skille mellom hutuer og tutsier harmonerer svært godt med dagens politiske forsøk på å dekonstruere etnisiteten som ble konstruert under kolonitiden og gjennom første del av Rwandas historie. Grunnet denne holdningen har islam fått en helt ny status i det rwandiske samfunnet. Myndighetene har gitt tillatelse til ekspansjon av muslimsk *dawa* (misjon), og antallet muslimer i Rwanda har formerlig eksplodert. Siden folkemordet har antall muslimer minst doblet seg.<sup>135</sup>

Rollen som islam spiller i gjenoppbyggingen av landet skal ikke overdrives, og det er ingen grunn til å tro at den skal vokse seg større enn katolisismen eller andre kristne retninger.<sup>136</sup> Likevel utgjør islam en viktig rolle i å demonstrere at tutsier og hutuer utmerket godt kan leve sammen. I dekonstruksjonen av etnisitet, som religion i sin tid var med å konstruere, kan igjen religion være faktoren som kan fjerne de etniske barrierene som står til hinder for harmoniseringen og etableringen av et Rwanda som vil forbli fredfylt.<sup>137</sup>

### **3.12 Var 1994 en begynnelse eller en slutt?**

I tiden etter 1994 spredde den etniske spenningen seg til naboombådene. Særlig Kivu - regionen i det østlige Zaïre (dagens DR Kongo) har blitt preget av dette. Med de siste måneders hendelser mellom tutsimilitslederen Laurent Nkunda og regimet i Kinshasa, er denne problematikken atter dagsaktuell.

---

<sup>134</sup> Tiemessen 2005, s. 17

<sup>135</sup> Tiemessen 2005, s. 14

<sup>136</sup> Tiemessen 2005, s. 17

<sup>137</sup> Tiemessen 2005, s. 17

Da RPF rykket inn i Kigali sommeren 1994, flyktet hutuer over til det østlige Zaïre i frykt for hevnaksjoner og rettslig forfølgelse for ugjerningene som var begått.<sup>138</sup> Blant disse hutuene var det også en betydelig mengde hutuekstremister som benyttet anledningen til å reorganisere seg, samt å fortsette forfølgelsen av tutsier på zaïrisk side. Dette resulterte i at Rwandas nye president, Paul Kagame, i 1997 besluttet å delta i en militæroperasjon for å velte den sittende Sese Seko Mobutu til fordel for den rwandiskstøttede militslederen Laurent Desire Kabila.<sup>139</sup>

Angivelig ble dette gjort for å sikre Rwandas grenser, samt å sette en stopper for volden begått av hutuekstremister mot tutsier i Zaïre. Etersom Rwanda hentet ut enorme rikdommer fra det krigsherjede Zaïre-DR Kongo, ble det stadig oftere spekulert i om angrepet var et rent plyndringstokt. Eksempelvis eksporterte Rwanda i år 2000 diamanter for 15 milliarder kroner og koltan for 1,5 milliarder kroner. Problemet var at ingen av disse to mineralene finnes i Rwanda.<sup>140</sup>

Etter hvert som den rwandiskstøttede Kabila rykket innover mot Kinshasa, ble sivilbefolkningen fra hutuklassen massakrert i milliontall, noe som resulterte i det høyest antall krigsdrepte siden 2. verdenskrig. Mange har spurt seg om dette ble gjort i hevn grunnet massakrene i Rwanda i 1994. Kanskje var det denne gangen hutubefolkningen som ble utsatt for et folkemord?<sup>141</sup>

### **3.13 Konklusjon for kapittel 3**

Som jeg i dette kapittelet har forsøkt å illustrere, er forståelsen av den moderne rwandiske historien en svært viktig forutsetning for å forstå de tragiske hendelsene i Rwandas historie. Med den europeiske kolonimakten kom et ideologisk tankegods til Rwanda som

---

<sup>138</sup> Kristiansen 2006 s. 362

<sup>139</sup> Kristiansen 2006, s. 364

<sup>140</sup> Kristiansen 2006, s. 360

<sup>141</sup> Kristiansen 2006, s. 365



bidro til å splitte befolkningen. Dette, kombinert med kolonimaktens selektive valg av støttespillere fra det rwandiske samfunnet, har bidratt til å gi et utgangspunkt for en historisk utvikling som gikk forferdelig galt.

Kolonimakten la grunnlaget for inndeling av befolkningen i etniske grupper, og valgte dessuten å sette dem opp mot hverandre etter hvert som kolonistyret trengte allierte i sin administrering av Rwanda. Etter hvert som den rwandiske katolske kirken ble mer selvstendig, var den rasebaserte arven en arv de aldri klarte å gi slipp på. Tvert imot skulle kirken bli en av opprettholderne av den rasistiske arven fra kolonitiden. Vatikanet, som er den katolske kirkens overordnede organ, har aldri gått ut og tatt selvkritikk på verken sin egen rolle, eller fordømt hendelsene i den katolske rwandiske kirken.<sup>142</sup>

Parallelt til dette systemet utviklet det muslimske samfunnet seg. Ettersom innblandingen mot dette marginaliserte samfunnet var minimal, utviklet ikke muslimene de samme særtrekkene. Mens det ellers i samfunnet ble bygget opp en identitet som hvilte på om man var tutsi eller hutu, var den viktigste identiteten i de muslimske samfunnene om man var muslim eller ikke. I perioden frem til RPFs maktovertakelse var dette en faktor som fremmedgjorde muslimene i Rwanda.

I ettertid har deres praksis innen identitetskonstruksjon blitt sett på som forbilledlig. Dagens myndigheter i Rwanda forsøker å dekonstruere identitetene, ettersom inndelingen av befolkning i tutsier og hutuer blir sett på som den mest ødeleggende faktoren i det rwandiske samfunnet. Det muslimske samfunnets evne til å overvinne disse identitetsbaserte barrierene viser at religion kan brukes til å redefinere identitet i Rwanda, i stedet for å være faktoren som konserverer tradisjonen og tidligere praksis.

---

<sup>142</sup> Bartov & Mack 2001, s. 6

# Kapittel 4

---

## Kain og Abel; brødrene som slo hverandre ihjel

### 4.1 Innledning

Organiseringen av befolkningen i de to folkegruppene hutu og tutsi, og utviklingen av disse to folkegruppene til *etniske* grupper har vist seg å ha vært svært skadelig gjennom Rwandas historie. I dette kapittelet skal jeg med utgangspunkt i kapittel 3 forklare hvilken rolle kirken spilte i konstruksjonen av de to identitetene hutu og tutsi. Gjennom redegjøring for de to identitetens historiske tilblivelse, og deretter presentasjon av den viktigste myten i forbindelse med denne identitetskonstruksjonen, håper jeg å komplimentere den historiske gjennomgangen fra kapittel 3 med ytterligere kunnskap om de to identitetene.

Kjennskap til kontroversene omkring disse to identitetene er en nøkkel til å forstå det siste århundrets spenninger dem imellom. Deretter vil jeg presentere den mest ødeleggende myten som har hjemsøkt Rwanda. Den hamittiske myten har fungert som et hinder for en harmonisering mellom hutuene og tutsiene, og som jeg skal vise har denne myten ført til at identitetene har blitt gjort om til «raser».

Tilslutt i kapittelet vil jeg med utgangspunkt i kapittel 3 og 4 foreta en liten drøfting omkring den rwandiske kirkens ansvarlighet for hva som fant sted.

## 4.2 Kain og Abel – en innføring i de to folkegruppene

Abel ble sauegjeter, Kain ble jordbruker. 3 Da det var gått en tid, hendte det at Kain bar fram for Herren et offer av markens grøde. 4 Abel bar også fram offer; han gav av de førstefødte lammene i saueflokkene sine og av fettene på dem. Herren så med velvilje på Abel og hans offergave, 5 men Kain og hans gave enste han ikke. Siden så Kain til sin bror Abel: «Kom, så går vi ut på marken!» Og mens de var der ute, fór Kain løs på sin bror Abel og slo ham i hjel.

Bibelen, 1.Mosebok 4 ;2-5

En forutsetning for å kunne forstå Rwandas historie, og landets mange tragedier, er kunnskap om de to folkegruppene tutsi og hutu. Som jeg skal vise i det følgende avsnittet, er dette etter all sannsynlighet konstruerte identiteter. Spørsmål som tar opp identitet og etnisitet er svært kontroversielle, og svaret man får om man spør hvem som er hutu og hvem som er tutsi vil ofte være politisk ladet.

I dagens Rwanda er den eneste politisk korrekte og sosialt aksepterte identiteten *rwander*. Under mitt feltarbeid i Rwanda sommeren 2007 var samtlige jeg snakket med lite villige til å diskutere etnisk tilhørighet. Hutu og tutsi er for mange blitt tabubelagte betegnelser som hører fortiden til. Tema som tar opp spørsmålet om folkegruppene har normalt så sterke politiske over og undertoner at svarene man får vil være tilpasset den spesifikke konteksten.

På den ene siden har man dagens offisielle syn på folkegruppene, som sier at hutuer og tutsier egentlig er det samme folk. På motsatt side har man synet som manifesterer seg gjennom myten om Ham og hans etterfølgere, som gjør at de to folkegruppene ikke har felles opphav og felles kultur. Ifølge denne myten blir tutsi en fremmed settler og hersker på den rwandiske jorden. Fremmedgjøringen av tutsiene i det rwandiske samfunnet skal jeg komme tilbake til i neste avsnitt om den hamittiske myten.

Parallellene til den bibelske fortellingen om Abel og Kain er påfallende. Som Kain, drev også hutuene jordbruk, mens tutsiene oftest er assosiert med dyrehold. Da kolonimakten kom til landet, begynte de straks å favorisere den eksisterende tutsiklassen. Den landbruksorienterte hutuklassen ble neglisjert, og det hele kulminerte i at hutuen slo i hjel tutsien, akkurat som Kain drepte Abel.

Det elementære spørsmålet om hutuene og tutsienes herkomst vil man aldri finne et «vitenskaplig» svar på, ettersom den tidlige rwandiske historien var et skriftløst samfunn. Arkeologien kan heller ikke gi oss opplysningene som kreves for å si oss hvordan tutsiene og hutuene oppstod. Opphavet til de to folkegruppene blir derfor kun spekulasjoner. Derfor kan det være mest fruktbart å fjerne endel gamle myter. For det første skyldes ikke folkemordet og motsetningen mellom de to identitetene et gammelt hat som går langt tilbake i historien.<sup>143</sup> Genetikken, lingvistikken og etnologien forteller oss at tutsi og hutu utviklet seg sammen i en kinyarwandesisk kultur som tok til på 1500-tallet<sup>144</sup>.

Hutu og tutsi er sannsynligvis sosialt konstruerte politiske identiteter som gjennom vestlige kolonister og den tidlige katolske kirken (to sider av samme sak)<sup>145</sup> har blitt transformert til «raser»; *raseliggjøring*.<sup>146</sup> Som jeg skal forklare senere, ble det etablert teorier om at hutu var negroide afrikanere av bantuopphav, og tutsi var en mer ariske folkegruppe som stammet fra hamittene. Mot slutten av 1800-tallet, i perioden da mwami Rwabugiris (d 1895) var konge, ble tutsi stadig klarere assosiert med politisk makt.<sup>147</sup> Gjennom ritualene *kwihutura* og *gucupira*,<sup>148</sup> som eksisterte helt frem til kolonimakten tok kontroll over landet, eksisterte det mobilitet mellom de to folkegruppene. En hutu kunne således bli en tutsi, og en tutsi kunne bli degradert til en hutu.

---

<sup>143</sup> Destexhe 1994, s. 36

<sup>144</sup> Mamdani 2001, s. 74

<sup>145</sup> Mamdani 2001, s. 99

<sup>146</sup> Ugirashebuja 2004, s. 50

<sup>147</sup> Mamdani 2001, s. 75

<sup>148</sup> Mamdani 2001, s. 70

Samfunnet som møtte de første hvite som ankom Rwanda var langt mer komplekst sammensatt enn hva de klarte å observere. Hutu og tutsi var ikke «raser» eller etnisk kategorier i klassisk forstand, snarere sosiale identiteter som betegnet posisjonen i samfunnet. På landsbygden var ofte hutu og tutsi betegnelser for forskjellige klasser. Den mer velstående tutsiklassen drev med kveg, mens den fattigere hutuklassen dyrket jorden. Likevel kunne en suksessrik hutu kumulere nok sosial prestige og formue til å avansere til kvegdrift, og dermed bli en tutsi. Denne mobiliteten og kompleksiteten som eksisterte i det prekoloniale Rwanda oppdaget aldri kolonistene og misjonærene som kom til landet.

I hvert trinn av utviklingen som gjorde hutu og tutsi til rasebaserte identiteter, har kirkelige organisasjoner, særlig den katolske, spilt en sentral rolle.<sup>149</sup> For å gi et kort utredning av denne utviklingen, vil jeg gi en liten forklaring av de to folkegruppene. Jeg vil understreke at det ikke er noen form for konsensus omkring forklaringsmodellen jeg nå vil presentere. Det er videre viktig å ikke glemme at spørsmålet om hvem som er hutu og hvem som er tutsi, kanskje er *det* vanskeligst spørsmålet man kan stille seg i en rwandisk kontekst. Kunnskap omkring dette spørsmålet gir også mange svar på mange av spørsmålene som krisen i 1994 har reist.

Mahmood Mamdani (2001) argumenterer for at hutu og tutsi sannsynligvis er to politiske identiteter som har utviklet seg ettersom staten har utviklet seg. På denne måten finnes det ikke *ett* svar på spørsmålet om hvem som er hutu og hvem som er tutsi. Ifølge Mamdani (2001) har hvem som er hutu og hvem som er tutsi endret seg, ettersom staten har endret seg.<sup>150</sup>

Europeerne som kom til Rwanda var sterkt påvirket av den rasebaserte mentaliteten som rådet i Europa, og i deres iver etter å systematisere, ble befolkningen delt i enten hutu eller tutsi. Tutsien ble sett på som overlegen, og som skapt til å styre. Med dette utgangspunktet vokste rasebaserte tanker om rasenes opphav frem. Dette bidro til å

---

<sup>149</sup> Ndahiro 2005

<sup>150</sup> Mamdani 2001, s. 73

polarisere de politiske identitetene med å fremstille dem som etniske identiteter gjennom myter.

Da den rwandiske nasjonalismen blomstret fra 1950-tallet og utover, klarte den aldri å inkludere både hutuen og tutsien. I motsetning til mange andre afrikanske land, vendte ikke sinnet og frustrasjonen over koloniseringsperioden seg mot europeerne, men mot tutsiene. Tutsien ble symbolet på kolonisten og det fremmede element i staten som hadde undertrykt «den rettmessige» rwander (hutu) i lange tider.

### 4.3 Myten om hamittene – Noahs barnebarn

20 Noah dyrket jorden, og han var den første som plantet en vingård. 21 Da han drakk av vinen, ble han drukken og kledde seg naken inne i teltet. 22 Kam, far til Kanaan, fikk se sin far naken, og han gikk ut og fortalte det til sine to brødre.

Bibelen, 2. Mosebok 9; 20-22

Da kolonistene kom til Afrika, fulgte også det europeiske, rasebaserte tankegodset med.<sup>151</sup> Den hamittiske myten om at tutsiene er avstammere etter den bibelske Kam (Ham), er kanskje myten som har ødelagt mest for forholdet mellom de to folkegruppene. Selvfølgelig ikke på grunn av mytens sannhetsbærende elementer, men fordi den i så stor grad har blitt innprentet i den rwandiske befolkningen. Som jeg skal vise i denne delen av oppgaven, har den hamittiske myten bidratt til å fremmedgjøre tutsibefolkningen i Rwanda; noe som har legitimert kampanjene som har blitt ført mot dem. Denne bibelske myten gir problemene for en harmonisering mellom de to folkegruppene en ny dimensjon.

Kort forklart bygger myten om hamittene på at etterfølgerne av Ham (Kam), Noahs sønn, så sin far naken og full i sitt telt. I sin skam over å ha gjort dette, ble Ham og hans etterfølgere evig fordømt. I bibelen ble aldri hans etterfølgere betegnet som mørkhudede, men ifølge den jødiske muntlige tradisjonen, var endel av fordømmelsen at hamittene

---

<sup>151</sup> Mamdani 2001, s. 80

(Hams etterfølgere) skulle ha en mørkere hudfarge. Slik utviklet tanken om hamittene som svarte afrikanere seg.<sup>152</sup> Da den transatlantiske slavehandelen tok til på 1500-tallet, ble den hamittiske myten brukt til å rettferdiggjøre menneskehandelen med afrikanere. Gjennom denne myten ble afrikanere gjort til den naturlige slave og degradert som menneske; for afrikanerne var dette den *hamittiske forbannelsen*.<sup>153</sup>

På slutten av 1700-tallet ble synet på hamittene endret. Med Napoleons invasjon av Egypt i 1798 og opplysningen i Europa, kunne ikke de store afrikanske sivilisasjonene la seg forklare. Ettersom en svart afrikaner ikke var utviklet nok til å kunne etablere slike riker, måtte dette skyldes folk utenfra. Slik kom det til teorier om at hamittene egentlig var utvandret fra Kaukasus, og egentlig var fargede ariere.<sup>154</sup>

Etter hvert som europeiske oppdagelsesreisende oppdaget utviklede samfunn inne i det «usiviliserte» Afrika, ble europeerne overbevist om at dette måtte skyldes en fremmed rase som hadde sivilisert afrikanerne før europeerne. På denne måten ble myten om hamittene brukt for å *naturvitenskaplig* forklare det rwandiske samfunnets utvikling. De rasemessig overlegne hamittene hadde vandret inn fra områdene i det nordøstlige Afrika og brakt med seg sine utviklede kulturer.<sup>155</sup> I områdene de hadde underlagt seg, inntok de derfor alle ledende samfunnsposter.

I kolonitidens første periode ble områdene i Afrika kategorisert i tre hovedområder. Nord for Sahara lå «det europeiske Afrika» som var sivilisert gjennom europeisk påvirkning. Nordøst, i området rundt Nilen, lå landområder tett knyttet til Eurasia og dets tidligere storhetssivilisasjoner. Resten av Afrika utgjorde det såkalte «ekte Afrika». Dette var et område preget av den ytterste formen for menneskelig primitivitet. Det var fra dette området afrikanerne av bantu herkomst kom fra.<sup>156</sup>

---

<sup>152</sup> Mamdani 2001, s. 81

<sup>153</sup> Mamdani 2001, s. 81

<sup>154</sup> Mamdani 2001, s. 81

<sup>155</sup> Mamdani 2001, s. 83

<sup>156</sup> Mamdani 2001, s. 78

Bantu var i begynnelsen en lingvistisk term, men ble i kolonitiden mer og mer en rasistisk betegnelse som ble brukt for å beskrive den afrikanske befolkningen med «negroide» trekk. I motsetning til de høye, slanke og sofistikerte tutsiene (hamittene), hadde hutuene av bantu herkomst ikke de samme egenskapene, og var derfor den naturlige undersått.<sup>157</sup>

Med utgangspunkt i myten om den bibelske Ham (Kam) og hans etterfølgere, ble det gjort forsøk på å forklare det rwandiske samfunnet og dets tutsilederskap. For å forklare det utviklete samfunnet kolonistene fant i Rwanda, måtte forklaringen skyldes at rasemessig overlegne folk hadde vandret inn å kolonisert området lenge før de hvite. På denne måten ble tutsiene *biologisk* gjort til et fremmed element i Rwanda. Den opprinnelige befolkningen hadde vært hutuene av bantu herkomst som nå ble styrt av tutsiene.

I utviklingen og innprentingen av den hamittiske myten spilte kirkene en rolle. Gjennom den hamittiske myten ble tutsiene umenneskeliggjort, og de kommende antitutsikampanjene ble rettferdiggjort gjennom denne myten, ettersom myten forklarte tutsiene som en trussel og erobrer av Rwanda. I utgivelsen av det dypt rasistiske *hutumanifestet* i 1957<sup>158</sup> spilte kirken en betydelig rolle. Kirken var også organisasjonen som opprettholdt den hamittiske myten som europeerne lanserte i Rwanda.

Gjennom kirkekontrollerte skoler og seminarer ble rwandere interpretert med den hamittiske myten. I tillegg hadde den katolske kirkens tett bånd med staten som åpenlyst brukte den hamittiske myten som statsideologi, uten å kritisere dens holdninger. I det politisk tutsidominerte Burundi innprentet kirkene den hamittiske myten i befolkningen, noe som også der medførte en polarisering av befolkningen. Ettersom kirkene i Burundi hadde stor innflytelse i samfunnet, ble disse sett på som en trussel av makthaverne. Særlig var kirkenes gode kontakt med hutubefolkningen en av faktorene som gjorde at

---

<sup>157</sup> Ugirashebuja 2004, s. 52, se også: Bjørnlund, Markusen, Steenberg & Ubaldo 2004, s. 155

<sup>158</sup> Bjørnlund, Markusen, Steenberg & Ubaldo 2004, s. 152



president Jean Baptiste Bagaza (regjeringstid 1976 til 1987) brøt alle bånd mellom kirkene og staten.<sup>159</sup>

Grunnet den hamittiske myten kunne aldri den rwandiske nasjonalismen inkludere både tutsien og hutuen i sin rwandiske identitet i årene rundt selvstendigheten. Ettersom myten gjorde tutsiene til et fremmed element, ble tutsiene hovedmotstander til den rwandiske nasjonalismen. Tutsien ble på denne måten ekskludert som rwander på samme måte som jødene i Europa ble ekskludert i den europeiske nasjonalistiske oppvåkningen i det 19. århundret. Tutsien ble for alltid fremtilt som inntrenger og erobrere. Slik utviklet folkemordet seg til å bli et folkemord hvor de innfødte bekjempet settlerne.

#### **4.4 Kirken med ansvarlighet for hva som fant sted?**

Med dette bakteppet reiser det utfordrende og kontroversielle spørsmålet seg: *Hadde kirken som institusjon ansvarlighet for hva som fant sted?*

I et land som Rwanda, hvor hele 90% av befolkningen (1991) bekjente seg til den kristne tro, og derav 62 % tilhørte den katolske kirken, er det ganske opplagt at kirken var et senter for makt.<sup>160</sup> I en rwandisk kontekst har kirkene mange flere oppgaver enn hva man finner i en vestlig velferdsstat som Norge. Særlig på landsbygden i Rwanda hvor statsmakten er svakere, fremstår kirkene som svært viktige sentre. Ikke bare de religiøse funksjonene er viktige, men også utdanning, sosialtjenester (diakoni) og økonomisk utvikling er ofte vesentlige aspekter av kirkene.<sup>161</sup> Kirkene fremstod også som *bedrifter* hvor man kunne gjøre en personlig karriere. Ofte hadde ansatte i kirker en bedre velstand enn folk flest.<sup>162</sup>

---

<sup>159</sup> Lespinay 2001, s. 169

<sup>160</sup> Longman 2001, s.149

<sup>161</sup> Longman 2001, s.149

<sup>162</sup> Bartov & Mack 2001, s. 149

Ettersom den katolske kirken utviklet seg til senter for makt, utviklet den seg også til å bli en kirke bestående av vidt forskjellige aktører med tildels motstridende interesser. På den ene siden tiltrakk kirken seg mennesker på utkikk etter makt og innflytelse. På den andre siden søkte kirken til de politiske maktsfære for å kunne bevare sitt hegemoni. Slik ble den katolske kirken svært tett forbundet med staten.<sup>163</sup>

Den katolske kirken utviklet seg aldri til å bli en kirkeinstitusjon med en *ensrettet* eksplisitt agenda eller moralforståelse, vel og merke om man ikke ser på *det å opprettholde makt* som en agenda.<sup>164</sup> Til det er den rwandiske katolske kirken altfor kompleks og preget av motstridende interesser.

Som jeg prøvde å få frem gjennom den historiske gjennomgangen av Rwandas moderne historie, har kirken alltid søkt allianse med den ledende politiske bevegelsen for å få gjennomført sitt mål for kristningen av Rwanda. Dermed har kirken aldri utviklet seg til å bli en opposisjonsbevegelse.

At flere mennesker ble massakrert i kirkene enn noe annet sted er et tragisk vitnesbyrd på problemene som den rwandiske kirken har stått ovenfor. Da folk i sin desperasjon søkte tilflukt i kirkene under folkemordet i 1994, ble de massakrert. At de muslimske menighetene kom relativt skånet gjennom massakrene, vitner om at det var mulig å forhindre og begrense volden. Som sagt i kapittel 3, ble ikke medlemmene i de muslimske menighetene differensiert i identitetene hutu og tutsi; snarere muslim og ikke-muslim. Dette som en del av islams tradisjon hvor de troende blir definert etter tro og ikke etnisk, sosial eller kulturell tilhørighet.<sup>165</sup>

På den ene siden forble kirkene tause gjennom massakrene, på den andre siden inntok geistlige også mer aktive roller i organiseringen og utførelsene av ugjerningene. Dette medførte anklagde og dømte geistlige i rettsprosessene som fulgte etter folkemordet.

---

<sup>163</sup> Bjørnlund, Markusen, Steenberg & Ubaldo 2004, s. 158

<sup>164</sup> Bjørnlund, Markusen, Steenberg & Ubaldo 2004, s. 152

<sup>165</sup> Wax 2002

Ettersom kirken som organisasjon aldri ytret noen direkte ønsker om elimineringen av tutsibefolkningen som gruppe, kan ikke kirken sies å være den mest toneangivende aktøren i folkemordet.<sup>166</sup> Likevel har den vært toneangivende ved å bidra til å skape et utgangspunkt for folkemordet. Grunnet dens nære tilknytning til statsmakten i de forskjellige trinnene i den politiske utviklingen, og dens interpretning av rasistisk tankegods som myten om hamittene,<sup>167</sup> har den katolske kirken bidratt med å skape en mental plattform for de som utførte folkemordet. Den katolske kirken er den eneste aktøren som har vært tilstede gjennom hele den historiske utviklingen i Rwanda.

#### **4.5 Med kjønnsperspektiv på folkemordet**

Folkemordet i Rwanda berørte langt flere enn de som endte i de utallige massegravene rundt i landet. Som i så mange konflikter rammet også denne konflikten kvinner og menn ulikt. I begynnelsen av folkemordet var det hovedsaklig menn som ble drept, mens kvinnene ble brutalt voldtatt; ofte av HIV-positive menn for bevisst å spre viruset blant tutsiene. Dette har sammenheng med at menn ble identifisert som en trussel grunnet stridsdyktighet. Anslagsvis var 75 til 80 % av de drepte menn.<sup>168</sup>

Det har medført at det i dag lever hele 400 000 enker i Rwanda; en svært vanskelig livssituasjon i en sterk patriarkalsk kultur.<sup>169</sup> Kvinner ble på denne måten plutselig eneforsørgere i et land med et sterkt diskriminerende lovverk. Eksempelvis var kvinner fratatt retten til å eie eget land, og den svake sosiale posisjonen medførte at kvinner har begrensede økonomiske ressurser til rådighet.<sup>170</sup> I tillegg har HIV og traumatiseringer grunnet volden forblitt et stort problem for de overlevende kvinnene etter hendelsene i 1994.

---

<sup>166</sup> Bjørnlund, Markusen, Steenberg & Ubaldo 2004, s. 159

<sup>167</sup> Bjørnlund, Markusen, Steenberg & Ubaldo 2004, s. 153

<sup>168</sup> Gendercide Watch 2002 (?)

<sup>169</sup> Tiemessen 2005, s. 3

<sup>170</sup> Rombouts 2007, s. 3

Likevel har det vært en viss bedring av kvinners situasjon i perioden etter 1994. Den brutale, ofte seksualiserte, volden som kvinner ble utsatt for under folkemordet, har gjort at myndighetene har igangsatt tiltak for å bedre kvinners stilling i samfunnet. Det forsøkes å få ned analfabetisme blant kvinner, diskriminerende lovgivning som tidligere forbød kvinner å eie land er fjernet og kvinner forsøkes å inkluderes i politikken.<sup>171</sup> Likevel er kvinner fremdeles sterkt diskriminert i det rwandiske samfunnet, og det er en lang vei å gå før det oppnås likestilling mellom kjønnene.<sup>172</sup>

#### **4.6 Konklusjon for kapittel 4**

Rasismen som ble innført gjennom koloniseringen gjorde at befolkningen ble kategorisert på en måte som sannsynligvis ikke eksisterte i prekolonial tid. Motsetningene i samfunnet har ødelagt mulighetene for etableringen av en inkluderende rwandisk identitet.

Identitetsproblemer er blant de største problemene som afrikanske stater står ovenfor, og her fremstår Rwanda som et ekstremtilfelle.

Mytene som ble innført av kolonistene bidro til å gi den splittede befolkningen en ny dimensjon. Gjennom myten om hamittene ble tutsiene en trussel som i sin tid hadde erobret og kolonisert det opprinnelige hutudominert Rwanda. Kirken ble et viktig instrument i å opprettholde og interpretere denne myten i de store lag av befolkningen.

Den katolske kirkens rolle i splittingen og forfølgelsen av store deler av befolkningen har vært tragisk. På den ene siden har den i urolige tider forholdt seg passiv, og på den andre siden har representanter fra kirken i perioder vært aktive i utføringen av overgrep rettet mot forfulgte. Den rwandiske kirkens klandreverdige holdninger i forbindelse med folkemordet i 1994 skyldes sannsynligvis holdninger som ble lagt allerede ved den katolske kirkens tilblivelse under kolonistyre.

---

<sup>171</sup> Rombouts 2007, s. 3

<sup>172</sup> Rombouts 2007, s. 3

Som jeg skal vende tilbake til i oppgavens hoveddel, er det grunn til å tro at folkemordets kjønnsperspektiver har medført et forskjellig konverteringsmønster hos kvinner og menn.

## **Del 3 – Analyse**

### **Kapittel 5:**

---

#### **5.1 Introduksjon**

Kapittel 5 er ment som et grunnlag for min videre analyse av informasjonen som jeg hentet inn under mitt feltarbeid i Rwanda sommeren 2007. Derfor vil jeg i dette kapitlet presentere mitt spørreskjema, samt gi en presentasjon av mine respondenter. Denne presentasjonen vil fungere som en forutsetning for analysen som tar til i neste kapittel. Som jeg presiserte i oppgavens teoriavsnitt, har jeg i denne oppgaven valgt å fokusere på de to avartene av religiøst valg man har; reaffiliation og konvertering. Blant mine respondenter har begge formene for endring i religiøs tilhørighet funnet sted. Til slutt vil jeg skrive kort om religiøsitet gjennom kriser.

#### **5.2.1 Presentasjon av spørreskjemaet**

I utarbeidingen av mitt spørreskjema valgte jeg å dele spørsmålene inn i 6 kategorier (det henvises til vedlagt spørreskjema). Spørsmålskategoriene vil i denne sammenhengen være spørsmålene som hører sammen. Ved å se de forskjellige svarene i lys av hverandre, har jeg mulighet til å danne meg et relativt komplekst grunnlag for min analyse. Jeg vil i de følgende avsnittene presentere spørsmålene gjennom spørsmålskategoriene. Dette gjøres for å klargjøre for hvilke spørsmål som ligger til grunn for den senere analysen av mitt innsamlede datamateriale.

### 5.2.2 Spørsmålskategori 1

Den første kategorien spørsmål søker opplysninger om respondentenes kjønn og alder. Det henvises i denne sammenheng til spørsmålene 1 og 2 i spørreskjemaet. Dette selvfølgelig for å se om det er et forskjellig mønster i de religiøse transformasjonene avhengig av de to variablene kjønn og alder. Som jeg vil komme tilbake til senere, arbeider jeg i min analyse av de innsamlede dataene med 4 aldersgrupper; 0 til 15 år, 15 til 25 år, 25 til 35 år og de eldre enn 35 år.

Det er i flere grunner til at jeg har valgt å arbeide med denne aldersmessige inndelingen. For det første har aldersinndelingen en praktisk karakter; jeg vil kun få fire alderskategorier å forholde meg til. For det andre har aldersinndelingen en funksjon i forhold til 1994. Den yngste gruppen opplevde aldri folkemordet direkte, tross for at de vokste opp i et samfunn preget av de grusomme hendelsene. Den nest yngste kategorien var barn da grusomhetene herjet landet. De to eldste aldersgruppene var henholdsvis unge voksne og voksne da folkemordet fant sted. Stark og Finke (2000) har poengtert at unge voksne tenderer til å gjennomgå konvertering og reafiliation hyppigere, ettersom den sosiale mobiliteten for denne gruppen er høyere.<sup>173</sup>

### 5.2.3 Spørsmålskategori 2

Den andre spørsmålskategorien består av tre spørsmål som har til hensikt å danne et bilde av respondentens geografiske historie. I spørreskjemaet henvises det til spørsmålene 3, 3 a og 3 b. Det første spørsmålet i denne kategorien søker opplysninger om respondenten hele sitt liv har bodd i Rwanda. De to neste spørsmålene er oppfølgingsspørsmål til dette spørsmålet. Disse to spørsmålene søker opplysninger om hvor respondenten har bodd utenom Rwanda, samt hvor mange år vedkommende har oppholdt seg i utlandet.

Denne spørsmålskategorien har flere formål. For det første kan det tenkes at de som har oppholdt seg i utlandet har blitt drevet på flukt. Dette avhenger langt på vei hvilke land

---

<sup>173</sup> Stark & Finke 2000, s. 119

de har oppholdt seg i. De store flyktningstrømmene i forbindelse med folkemordet gikk i all hovedsak til Zaïre (dagens DRK), Burundi, Tanzania og delvis til Uganda. På den andre siden var det mange tutsier oppvokst i diaspora i Uganda som vendte tilbake etter RPF sin maktovertakelse i 1994.<sup>174</sup>

Det er særlig to grunner til at flyktningstrømmene oppstod. På den ene siden var det flyktninger som måtte forlate landet for å ikke bli utsatt for folkemordet. Den neste bølgen flyktninger som skyllet over nabolandene, var ekstremister som aktivt hadde deltatt i utføringen av folkemordet, og som i frykt for represalier etter RPFs maktovertakelse sommer 1994 valgte å forlate Rwanda.

I forhold til min analyse av de innsamlede dataene, er det særlig to forhold som er interessante i den forbindelse. På den ene siden kan det tenkes at de som måtte flykte opplevde de mest traumatiske aspektene ved folkemordet. Om de i denne sammenheng assosierer det grusomme de har blitt utsatt for med en bestemt religiøs retning, kan det tenkes at de har en større forekomst av reaffiliation og konvertering enn de som alltid har bodd i Rwanda..

På den andre siden medførte forflyttingene til at respondentene inngikk i helt nye sosial kontekster. Som Stark (1997) har påpekt i sin bok *The Rise Of Christianity* (1997), er de sosiale aspektene svært avgjørende for våre religiøse valg. Gjennom en geografisk forflytning kan det tenkes at endel av respondentene har inngått i en ny sosial kontekst, og dermed blitt introdusert for nye religiøse tilbud. Nye sosiale bånd til mennesker innen en annen religiøs tradisjon kan ha blitt knyttet, og ukjente religiøse tradisjoner kan ha blitt introdusert.

Til forskjell fra samfunn som ikke har gjennomgått kriser som vi dessverre ofte finner i den tredje verden, er også endel av bistanden og utviklingshjelpen som blir gitt kanalisert gjennom religiøse organisasjoner som ofte kombinerer utviklingshjelpen med misjonerende arbeid. Dette medfører følgelig en relativt stor grad av introdusering av

---

<sup>174</sup> Det henvises til kapittel 3



ukjente religiøse tradisjoner i kriseområder. En slik økt tilgang av religiøsitet på den religiøse markedsplassen øker mulighetene for religiøse valg, og dermed større forekomst av konvertering og reaffiliation.

### 5.2.4 Spørsmålskategori 3

Den tredje kategorien spørsmål har til hensikt å danne seg et bilde av respondentenes religiøse tilhørighet. Gjennom fire spørsmål, i spørreskjemaet spørsmålene 4, 4 a, 4 b og 4 c, har jeg forsøkt å danne meg et så tydelig bilde som mulig av respondentenes religiøse tilhørighet. Det første spørsmålet søker opplysninger om hvilken religiøs tradisjon respondenten tilhører. Her har jeg brukt seks svaralternativer, samt et svaralternativ hvor respondenten selv kan fylle inn sin religiøse tilhørighet om vedkommendes religiøse tradisjon ikke er en av de seks svaralternativene.

De følgende tre spørsmålene innen denne spørsmålskategorien er oppfølgingsspørsmål til spørsmålet om religiøs tilhørighet. Det ene svaralternativet søker en presisering av hvilken form for metodisme metodistene tilhører. Jeg har på oppfordring av Timothy Longman ved Vassar College inkludert et spørsmål om vedkommende anser seg selv for å være *saved* («frelst») eller *born again*. Dette fordi disse faktorene har økt veldig i omfang i Rwanda i perioden etter folkemordet. Å bli en *saved* eller *born again* blir på sett og vis en reaffiliation, ettersom det innebærer en redefinering av troen.

Det siste oppfølgingsspørsmålet søker opplysninger om når respondenten begynte å følge sin religiøse tradisjon. Dette er et interessant moment, ettersom det kan gi en pekepinn på om hvor stor økning det har vært i endring i religiøs tilhørighet etter tidsperioder.

### 5.2.5 Spørsmålskategori 4

I den fjerde spørsmålskategorien blir konvertering og reaffiliation direkte involvert. I spørreskjemaet henvises det til spørsmål 5 og 5 a. Gjennom et spørsmål om de tidligere har tilhørt en annen religiøs tradisjon, får jeg et bilde av hvilket mønster de religiøse

skiftene har hatt blant mine respondenter. På denne måten vil jeg få klarlagt om det er noen religiøse tradisjoner som er overrepresentert når det gjelder religiøse tradisjoner som blir forlatt.

I oppfølgingsspørsmålet har jeg forsøkt å få respondenten til å uttrykke hva vedkommende anser til å være særdeles bra med den religiøse tradisjonen respondenten tilhører. Her ligger fem fastsatte svaralternativer til grunn for svarene som er innsamlet. Respondentene hadde i denne sammenheng mulighet til å besvare mer enn et svaralternativ. Det henvises til vedlagt spørreskjema for å se hva svaralternativene inkluderer.

### **5.2.6 Spørsmålskategori 5**

Denne spørsmålskategorien består av to spørsmål som utelukkende henvender seg til respondentene som har gjennomgått en konvertering eller reaffiliation. I spørreskjemaet henvises det til spørsmål 6 og 6 a. Det første spørsmålet forsøker å finne ut om det er noen kvaliteter med respondentens tidligere religiøse tilhørighet som vedkommende savner. De fem svaralternativene er her de samme som lå til grunn for spørsmålet i spørsmålskategori fire.

Dette spørsmålet blir fulgt opp av et spørsmål som utfordrer respondenten til å velge blant 5 svaralternativer, samt et uspesifisert svaralternativ, for hva de selv mener er grunner til at de valgte å skifte religiøs tilhørighet. Grunnet det rwandiske samfunnets følsomhet for tema som referer til folkemordet måtte jeg utelukke faktorer som direkte henviser til folkemordet. Derfor har jeg valgte forskjellige sosiale, teologiske og økonomiske faktorer for endring i religiøs tilhørighet. Årsaker direkte relatert til folkemordet vil jeg likevel klare å lese ut ifra mine innsamlede data gjennom bruk av teori og samkjøring med annen litteratur og andre spørsmål i mitt spørreskjema. Under analyseringen av opplysningen hentet inn under mitt feltarbeid, vil jeg vende tilbake til dette momentet.

### **5.2.7 Spørsmålskategori 6**

Den siste kategorien spørsmål, er et spørsmål uten svaralternativer. I spørreskjemaet referer dette spørsmålet til spørsmål 6 b. Dette spørsmålet var tenkt å kunne gi respondentene muligheten til å fritt uttrykke sin mening. På sett og vis blir dette et kvalitativt innslag i en strukturert utspørring. Spørsmålet henvender seg til de av respondentene som hadde gjennomgått et skifte i religiøs tilhørighet, og som mente at det var gud som hadde fått dem til å gjøre sitt religiøse valg. Dessverre var det nesten ingen som besvarte dette spørsmålet, og svarene jeg fikk var så korte og diffuse at jeg ikke kommer til å bruke disse opplysningene i denne oppgaven.

### **5.3 Presentasjon av min spørregruppe**

En forutsetning for å kunne utføre analysen av mitt innsamlede statistiske materiale, er å bli bedre kjent med mine respondenter. Som jeg tidligere i oppgaven nevnte, er alle mine data for statistisk materiale innhentet i Kigali sommeren 2007. Gruppens religiøse sammensetting gjenspeiler sannsynligvis verken Kigalis eller Rwandas religiøse komposisjon. Grunnet ressursbegrensninger har jeg ikke hatt mulighet å innhente opplysninger fra tilstrekkelig antall respondenter til å danne et bilde av Kigalis religiøse sammensetning.

Det sentrale i min oppgave er ikke å danne et statistisk materiale for Rwandas religiøse komposisjon, snarere å kartlegge endel av mekanismene hos det religiøse mennesket med tanke på reaffiliation og konvertering. Jeg innhentet mitt materiale i forskjellige bydeler av Kigali for å få så stor spredning på mine respondenter som mulig. I denne prosessen var jeg også påpasselig å bruke hjelpere fra forskjellige trossamfunn, for å motvirke at mine hjelpere påvirket respondentene.

Når det gjelder den kjønnsmessige sammensetningen av min gruppe, er andelen menn litt høyere enn andelen kvinner. Av 201 respondenter utgjør 95 av disse kvinner (47 %), og de resterende 106 er menn (53 %). Videre i analysen vil jeg tidvis skille mellom kjønnene

for å se om det er kjønnsbaserte forskjeller. Som jeg poengterte i kapittel 4, rammet folkemordet i 1994 kjønnene ulikt. Det kan veldig godt tenkes at de kjønnsmessige ulikhetene har gjort at menn og kvinner har hatt et forskjellig mønster i de religiøse valgene som gjenspeiles i mitt kildemateriale.

#### **5.4 Respondentenes alderssammensetting**

Når det gjelder alderssammensettingen for mine respondenter, er dette et moment av relativ stor interesse. Som jeg forklarte i presentasjonen av spørreskjemaet, har jeg valgt å systematisere mine respondenter i fire alderskategorier. Snittalder er i denne oppgavens sammenheng irrelevant, ettersom gjennomsnittsalderen fort kan gi et skjevt bilde av virkeligheten om et fåtall av respondentene har en stor avvikende aldersforskjell fra resten av gruppen. Å arbeide med en aldersmedian er også irrelevant, da dette nødvendigvis ikke sier så mye om gruppens alderskomposisjon.

Ved å organisere mine respondenter i aldersgrupper, får jeg kun fire variabler å forholde meg til. Dessuten sier aldersgruppene endel om hvilken alderssituasjon gruppemedlemmene befant seg i under folkemordet. De fire aldersgruppene er: 0 – 15 år, 15 til 25 år, 25 – 35 år og 35 + år. Med utgangspunkt i denne gruppeinndelingen ser mine grupper ut som følger:

<b>Kvinner:</b>
Aldersgruppe 0 – 15 : 1 (1 %)
Aldersgruppe 15 – 25 : 37 (39 %)
Aldersgruppe 25 - 35 : 31 (33 %)
Aldersgruppe 35 + : 26 (27 %)
<b>Menn:</b>
Aldersgruppe 0 – 15 : 2 (2 %)
Aldersgruppe 15 – 25 : 29 (27 %)
Aldersgruppe 25 - 35 : 39 (37 %)
Aldersgruppe 35 + : 36 (34 %)

Som dette illustrerer, har jeg vært heldig og fått en relativt spredd aldersmessig sammensetting av respondenter. Den kanskje minst interessante gruppen, gruppen under 15 år, har jeg svært få respondenter fra. Grunnen til at jeg anser denne gruppen for å være minst interessant, er at troende i den aldersgruppen er lite sannsynlige i å ta egne valg når det gjelder religiøs tilhørighet. Om man ser dette i lys av Stark og Finkes (2000) teorier, vil barn normalt ha samme religiøse tilhørighet som sine foresatte.<sup>175</sup>

Når det gjelder aldersforholdene mellom de som har gjennomgått et skifte i religiøs tilhørighet, og de som ikke har gjennomgått denne prosessen, så er dette tall jeg vil vende tilbake til senere i analysen.

## 5.5 Religiøs tilhørighet

Mine respondenter utgjør en gruppe mennesker med religiøs tilhørighet innen islam, kristendom samt enkelte som definerer seg selv som ikke-troende. I denne sammenhengen, som ved alderssammensettingen av respondentene, arbeider jeg kun ut

---

<sup>175</sup> Stark & Finke 2000, s. 119

ifra en inndeling i kjønn. Under er den religiøse tilhørigheten for mine respondenter satt inn i skjema:

<b>Kvinner:</b>	
Aldri vært religiøse:	3 (3%)
Har senere tid blitt ikke-troende (disse er nødvendigvis konvertitter):	2 (2%)
Adventister:	12 (12,5%)
Metodister samlet:	5 (5%)
<i>A. Herav frie metodister:</i>	3 av 5
<i>B. Ikke spesifiserte metodister:</i>	2 av 5
Baptister:	2 (2%)
Katolikker:	33 (35%)
Muslimere:	11 (11,5%)
Pinsevenner:	17 (18%)
Andre (uspesifiserte):	10 (10%)
<b>Menn:</b>	
Aldri vært religiøse:	10 (9,5%)
Har senere tid blitt ikke-troende (disse er nødvendigvis konvertitter):	10 (9,5%)
Adventister:	8 (7,5%)
Metodister samlet:	1 (1%)
<i>A. Herav frie metodister:</i>	1
Baptister	2 (2%)
Katolikker:	34 (32%)
Muslimere:	15 (14%)
Pinsevenner:	17 (16%)
Andre (uspesifiserte):	19 (18%)

Jeg vil i denne anledning nok en gang presisere at den religiøse komposisjonen blant mine respondenter ikke nødvendigvis representerer det rwandiske samfunnet. Blant både

kvinner og menn er det dessverre en relativ høy andel respondenter som ikke har presisert hvilken religiøs tradisjon de tilhører. I og med at jeg ikke har til hensikt å kartlegge Kigalis religiøse landskap, har dette likevel ikke så mye å si.

På den ene siden kan dette henge sammen med min fremgangsmåte i felten, hvor jeg skulle vært enda tydeligere i hvordan jeg ville ha skjemaene utfylt. Analfabetisme og lav grad av utdanning er i en rwandisk kontekst relativt store hindre for denne typen arbeid. Riktignok er Kigalis befolkning bedre utdannet enn resten av befolkningen, likevel er analfabetisme et tilbakevendende problem. Derfor benyttet jeg meg stort sett av muntlig utspørring av respondentene, om respondentene ønsket dette.

På den andre siden kan den høye graden av upresisert religiøs tilhørighet ha sammenheng med de generelle mistroiske holdningene man finner i Rwanda. Grunnet forfølgelsene som har pågått gjennom landets moderne historie, samt en utbredt etterretningen som har kjennetegnet myndighetene, finner man i Rwanda en nærmest kollektiv paranoid holdning til fremmede. Nær sagt alt hva man spør om blir møtt med en viss skepsis. Under mitt feltarbeid i Rwanda ble jeg ofte spurt om jeg var fransk, og for hvem jeg jobbet. Dette henger sammen med de nyere diplomatiske utfordringene som har problematisert det bilaterale forholdet mellom Rwanda og Frankrike.

Det er likevel stor sannsynlighet for at mange av de som ikke har spesifisert sin religiøse tilhørighet, enten tilhører nyere religiøse bevegelser som f. eks. Jehovas Vitner, eller at de tilhører de andre religiøse retningene som er representert. Tiltross for at Rwanda offisielt har full religionsfrihet, har det vært endel brudd på denne menneskerettigheten. Medlemmer fra enkelte religiøse retninger har til en viss grad blitt forfulgt. Dette kan selvfølgelig også være en faktor for at ikke alle oppgir sin religiøse tilhørighet.<sup>176</sup> Jeg har heller ikke lyktes i å inkludere presbyterianere blant mine respondenter, tiltross for at de utgjør ca 3 % av rwanderne.<sup>177</sup>

---

<sup>176</sup> US Department Of State 2006

<sup>177</sup> Oikoumene World Council Of Churches 2006

Når det gjelder den svært høye andelen av respondenter som angivelig aldri har vært religiøse, eller som i senere tid har blitt ikke-religiøse, er dette en størrelse som neppe representerer virkeligheten. Særlig blant menn er denne andelen svært høy. De høye tallene kan tildels forklares med skepsisen som man finner i det rwandiske samfunnet. Slik sett kan kanskje noen av disse svarene bli sett på som protestsvar. Jeg vil presisere at disse tallene bygger på respondentenes subjektive vurdering av religiøs tilhørighet. Dermed kan det være at endel av mine respondenter som anser seg selv for å være ikke-troende, offisielt kan ha en passiv tilhørighet i et kirkesamfunn.

En annen sannsynlig forklaring kan ligge i kulturelle forhold. Ikke-troende i denne sammenhengen er neppe en form for vestlig ateisme i klassisk forstand. Det sies spøkefullt at rwandiske ateister er like utbredt som greske vegetarianere.<sup>178</sup>

I følge *World Fact Book (nettutgaven)* foreligger det statistikk hentet fra 2006 som antyder at 1,7 % av befolkningen anser seg selv for å være ikke-troende.<sup>179</sup> Den høye forekomsten av ikke-religiøse i mitt statistiske materiale, kan skyldes at det ikke er en felles forståelse av hva det vil si å være religiøs. Det er en mulighet for at endel av min respondenter har en oppfatning om at man er religiøs om man er dedikert og aktiv i praktiseringen av sin religion. Dermed vil respondenter som ikke er aktive i sine religiøse samfunn anse seg selv for å være ikke-religiøse.<sup>180</sup>

## **5.6 Antall som gjennom sine liv hadde foretatt et skifte i religiøs tilhørighet**

Av mine respondenter hadde hele 96 av 201 (47,7%) foretatt et skifte i religiøs tilhørighet. Om man ser på de to kjønnene separat, hadde 46 av 95 (48,5%) av kvinnene, og 50 av 106 (47%) av mennene gjennomgått en konvertering eller reaffiliation. Forholdet mellom kjønnene er som vi ser veldig lik.

---

<sup>178</sup> Etter samtale med informant

<sup>179</sup> Surf Survivors Fund 2006

<sup>180</sup> Etter samtale med informant



Ifølge Rodney Stark og Roger Finke (2000) er det vanligste å ikke gjennomgå en endring i religiøs tilhørighet.<sup>181</sup> Blant de som likevel foretar en endring i sin religiøse tilhørighet, forekommer reaffiliation langt hyppigere enn konvertering.<sup>182</sup> Om man ser reaffiliation og konvertering gjennom *rational choice*-teorien, vil de sosiale kostnadene for individet være langt høyere i en prosess som innefatter konvertering, enn ved reaffiliation. Konvertering vil normalt medføre et brudd med sin sosiale og kulturelle tilhørighet, og dermed innebære en stor fare for tap av sosial kapital.

I et land som USA konverterer ca 1 % av befolkningen gjennom livet.<sup>183</sup> Dette tallet er trukket i tvil av Henri Gooren (2007), ettersom utsagnet kun bygger på opplysninger hentet ut av *General Social Survey*.<sup>184</sup> Blant mine respondenter hadde hele 8,5 % av kvinnene og 22,6 % av mennene konvertert. Dette gir en samlet konverteringsprosent på 16 %.

Tatt i betraktning at USA med sitt store religiøse tilbud bare har 1 % konvertitter, er mine tall derfor svært høye. I disse tallene har jeg inkludert de som oppgir å ha blitt ikke-religiøse, ettersom dette også er en konvertering da man forlater en religiøs tradisjon. Respondentene som ikke oppga sin religiøse tilhørighet, er ikke inkludert som konvertitter. Blant disse kan det også skjule seg konvertitter, noe som i så tilfelle vil medføre enda høyere grad av konvertering.

Reaffiliation er et langt mindre dramatisk skritt å ta for det religiøse mennesket, og følgelig forekommer dette langt hyppigere enn konvertering. Sett i lys av en Stark og Finkes *rational choice*-teori, er de sosiale kostnadene ved en reaffiliation langt lavere enn ved en konvertering.<sup>185</sup> Blant mine respondenter oppga hele 40 % av kvinnene, og 24,5 % av mennene at de hadde gjennomgått et skifte i religiøs tilhørighet. Samlet hadde hele 32

---

<sup>181</sup> Stark & Finke 2000, s. 115

<sup>182</sup> Stark & Finke 2000, s. 114

<sup>183</sup> Stark & Finke 2000, s. 115

<sup>184</sup> Gooren 2007

<sup>185</sup> Stark & Finke 2000, s. 114

% av informantene gjennomgått en reaffiliation. Senere i analysen skal jeg se nærmere på disse tallene, og se hvordan hyppigheten er i forhold til 1994.

### **5.7 Religiøsitet gjennom kriser**

Til nå har vi sett at det har vært en svært høy grad av konvertering og reaffiliation blant mine respondenter. Etersom Rwanda i nyere tid har gjennomgått en krise av ufattelige dimensjoner, er det viktig å poengtere hvilke konsekvenser kriser normalt får for religiøsiteten i samfunnet.

For det første kan samfunnets allerede etablerte religioner klandres for at krisen har funnet sted. I tillegg kan ofte religionene ses på som ubrukelige i å begrense omfanget av krisen.<sup>186</sup> Det er grunn til å tro at begge disse tendensene har funnet sted i Rwanda. Som jeg tidligere har nevnt, forholdt kirkene seg passivt til utrenskingene, og enkelte geistlige inntok aktive roller i utføringen av massakrene. Samtidig øker samfunnets religiøsitet i kriser, ettersom mennesket setter sin lit til det hellige i vanskelige tider.<sup>187</sup> Dette kan sette i gang store bevegelser av konvertering og reaffiliation, og særlig stor vekst i tidligere små religiøse retninger. Anthony F. C. Wallace (1956) gikk så langt som å hevde at all religiøsitet vokser som respons på kriser.<sup>188</sup>

### **5.8 Konklusjon for kapittel 5**

Gjennom dette kapittelet har jeg forsøkt å skape et utgangspunkt for den videre analysen av datamaterialet jeg samlet inn under mitt feltarbeid sommeren 2007. Ved å fokusere på hvor mange som hadde gjennomgått reaffiliation og konvertering, gruppens religiøse komposisjon samt gruppens alderssammensetning har jeg gitt endel viktige opplysninger av mine respondenter for den videre analysen. I tillegg har jeg presentert spørreskjemaet for å forklare mine intensjoner med hvert av spørsmålene. Til slutt tok jeg en liten

---

<sup>186</sup> Stark 1997, s. 77

<sup>187</sup> Stark 1997, s. 78

<sup>188</sup> Stark 1997, s. 78

presentasjon av hvordan samfunnets religiøsitet responderer på kriser. Dette er viktig ettersom konverteringen og reaffiliation i Rwanda har foregått under ekstraordinære omstendigheter.

# Kapittel 6

---

## Mønster i endringen av religiøs tilhørighet

### 6.1 Introduksjon

Med bakteppet fra kapittel 5, som gir oss den nødvendige kunnskapen om spørreskjemaet og gruppen, vil jeg i dette kapitlet bevege meg videre fremover i analysen av mine innsamlede data fra feltarbeidet sommeren 2007. I dette kapitlet skal jeg først forsøke å skape et bilde av hvilket mønster konverteringen blant mine respondenter har hatt. For å kunne gjøre det vil jeg først fokusere på hvilke religiøse retninger mine respondenter har forlatt.

Deretter vil jeg se hvilke religiøse tradisjoner som har tiltrukket seg nye medlemmer. Med dette utgangspunktet vil jeg analysere konverteringsmønsteret ut ifra variabelen *tid*. Her vil jeg både arbeide med variablene respondentenes alder, samt når de har foretatt sine religiøse valg. I henhold til min arbeidstese er dette et svært viktig moment. Ved å se hyppigheten av reaffiliation og konvertering i forhold til 1994, kan man se om skifte av religiøs tilhørighet er større i perioden etter folkemordet. Til slutt vil jeg se hvordan veksten av *born again* og *saved*-bevegelser har vært blant mine respondenter.

Utgangspunktet jeg får gjennom dette kapitlet, vil videreføres til neste kapittel hvor jeg vil analysere ut ifra hvilke motiver mine respondenter oppgir for sine religiøse valg.

### 6.2 Av de som har konvertert, hvilke retninger har de forlatt?

Etter å ha sett det høye antallet rwandere som har konvertert eller gjennomgått en reaffiliation, vil jeg i dette avsnittet bevege meg inn på å se hvilke religiøse retninger mine respondenter har forlatt. Først vil jeg se på den totale mengden respondenter som

har forlatt de forskjellige religiøse retningene. Deretter vil jeg se om det er en forskjell mellom kjønnene når det gjelder konvertering og reafiliation-mønster.

*Totalt:*

Katolisismen: 59 av 96 (61,5%)  
Metodister: 1 av 96 (1%)  
Islam: 10 av 96 (10,5%)  
Adventister: 11 av 96 (11,5%)  
Pinsevenner: 2 av 96 (2%)  
Har gått fra å være ikke-troende: 3 av 96 (3%)  
Uspesifisert: 10 av 96 (10,5%)

*Kvinner:*

Katolisismen: 31 av 46 (67,5%)  
Metodister: Ingen  
Islam: 2 av 46 (4,5%)  
Adventister: 5 av 46 (11%)  
Pinsevenner: 2 av 46 (4,5%)  
Har gått fra å være ikke-troende: ingen  
Uspesifisert: 6 av 46 (13%)

*Menn*

Katolisismen: 28 av 50 (56%)  
Metodister: 1 av 50 (2%)  
Islam: 8 av 50 (16%)  
Adventister: 6 av 50 (12%)  
Pinsevenner: ingen  
Har gått fra å være ikke-troende: 3 av 50 (6%)  
Uspesifisert: 4 av 50 (8%)

Det første som er slående når man ser på mine respondenters mønster i konvertering og reaffiliation, er at mange har forlatt katolisismen. Som jeg skrev i den historiske gjennomgangen er det særlig den katolske kirken som har gjort seg politisk gjeldende gjennom Rwandas moderne historie. Dette kan være en pekepinn på hva min arbeidshypotese antyder; om rwandere forbinder folkemordet med en spesiell religion, vil det være en større religiøs bevegelse bort fra denne i etterkant.

Gruppen som hadde nest høyest prosent frafall var adventistene. Dette er også en gruppe som har kommet i søkelyset for ugjerninger gjort under folkemordet. Den nylig avdøde pastoren for adventistkirken i det vestlige Rwanda, Elizaphan Ntakirutimana, var den første geistlige som har blitt dømt for folkemord i en internasjonal domstol.<sup>189</sup>

Som jeg antydte i kapittel 5, kan det under store kriser oppstå stor grad av konvertering og reaffiliation. Ifølge Stark (1997) henger dette sammen med at samfunnets allerede eksisterende religion verken forklarer hva som har funnet sted, eller blir sett på som effektiv i å begrense krisen.<sup>190</sup>

At hele 61,5% av de som har foretatt et skifte i religiøs tilhørighet har forlatt katolisismen, er et særdeles høyt tall. I denne sammenheng er det igjen viktig å poengtere at det ikke er sikkert at mine respondenter er representative for samfunnet som helhet. Likevel gir dette en veldig klar pekepinn på en tendens. Ifølge tall fra 2001 hadde det katolske samfunnet en tilbakegang på 7,6 % i medlemsmassen, med andre ord en svakere nedgang enn hva som er tilfellet blant mine respondenter hvor det var hele 40 % tilbakegang.<sup>191</sup>

Den store forskjellen mellom mine tall og statistikken fra 2001, kan ha sammenheng med hvor datamaterialet er samlet inn. Undersøkelsen fra 2001 er en landsundersøkelse, mens min undersøkelse ble gjort i Kigali. Det er blitt påpekt at Rwandas urbane befolkning

---

<sup>189</sup> Locke 2004, s. 32

<sup>190</sup> Stark 1997, s. 77

<sup>191</sup> US Department Of State 2006

forlater den katolske kirken langt hyppigere enn landsbyboere.<sup>192</sup> Ettersom gruppen som har forlatt den katolske kirken er såpass stor, kan det være interessant å se på hvilke trossamfunn de tidligere katolikken har gått over til.

Hvilke trossamfunn har de tidligere katolikken gått over til?

Sluttet å tro: 5 av 59 (8%)

Islam: 10 av 59 (16%)

Adventist: 11 av 59 (18%)

Pinsevenner: 18 av 59 (30%)

Baptist 2 av 59 (3%)

Frie metodister 5 av 59 (8%)

Andre Uspesifisert: 8 av 59 (13%)

Sett i lys av Stark og Finkes religionssosiologiske innfallsvinkel, har folkemordet ført til en stor endring for Rwandas religiøse markeds plass. Grunnet de enorme demografiske omveltningene, har mange nye trossamfunn begynt å tilby sine religiøse *produkter*, og på denne måten utfordrer de allerede etablert religiøse *firmaene*. Dette viktige momentet vil jeg vende tilbake til når jeg analyserer forskjellen i hyppigheten av konvertering og reaffiliation blant de som alltid har bodd i Rwanda, og respondenter som en periode av sitt liv har oppholdt seg i utlandet.

Når man ser hvilke trossamfunn som har tiltrukket seg nye klienter, bekrefter dette mekanismene som kjennetegner den religiøse markeds plassen. Med unntaket av adventistkirken, som har tiltrukket seg hele 18 % av ex-katolikkene, så har alle de andre trosretningene ekspandert på Rwandas religiøse markeds plass etter 1994.

Det er slående at hele 10,5% av mine respondenter som har skiftet religiøs tilhørighet, har forlatt islam. Dette er stikk i strid med annen statistikk som forsøker å beskrive konvertering i Rwanda. Presentasjon av statistikk har ofte en agenda, og noen hevder at

---

<sup>192</sup> Nieuwoudt 2006

antallet muslimer har økt til hele 14%,<sup>193</sup> til mer beskjedne 4,6%.<sup>194</sup> Enkelte nettstedet drevet av mer ytterliggående muslimer hevder at tallet nærmer seg hele 20%. Uansett vitner det i hvert fall om at islam er en religion i vekst i Rwanda. Korrekte, objektive tall finnes ikke.<sup>195</sup> Som jeg skal vende tilbake til i neste avsnitt, har også det muslimske trossamfunnet tiltrukket seg 10 nye medlemmer, noe som gjør at det verken er vekst eller nedgang i den totale mengden muslimer blant mine respondenter.

Av de 10 respondentene som hadde forlatt islam, hadde 4 (40%) gått over til den katolske kirken, 2 (20%) var blitt adventister, 1 (10%) var blitt ikke-religiøse samt 3 (30%) som ikke hadde presisert sitt nye trossamfunn. Det er blitt påpekt at i perioden etter folkemordet har enkelte forlatt sitt trossamfunn for senere å vende tilbake til sin opprinnelige religiøse tradisjon. Dette fordi den første konverteringen ble gjort i en svært traumatisert og desorientert tilstand.<sup>196</sup> Gjennom mitt spørreskjema vil jeg ikke fange opp denne tendensen ettersom spørreskjemaet primært forholder seg til kun en konvertering / reaffiliation. Det er likevel grunn til å tro at denne tendensen også er å spore hos mine respondenter, ettersom 60 % av de som hadde forlatt islam hadde gått over til kirkesamfunnene som var veletablerte i Rwanda før 1994.

Delvis kan denne trenden forklares med en spesiell situasjon som medførte at konvertitten ikke hadde mulighet til å overveie sitt religiøse valg. Ut ifra *rational choice*-teorien kan slik «togangskonvertering» forklares gjennom tap av sosial og religiøs kapital. Den spesielle samfunnssituasjonen som oppstod i Rwanda, samt det negative fokuset som rettet seg mot særlig den katolske kirken, kan ha medført at enkelte gjennomgikk en konvertering med stort tap av sosial og religiøs kapital. På denne måten vil en konvertering tilbake til sitt opprinnelige trossamfunn medføre en stor gevinst av religiøs kapital, ettersom konvertitten dermed er kjent med tradisjonen og dermed har et emosjonelt forhold til den.

---

<sup>193</sup> Wax 2002

<sup>194</sup> Surf Survivors Fund 2006

<sup>195</sup> Lacey 2004

<sup>196</sup> Walker 2004



At ingen av kvinnene, og kun 6 % av mennene har gått fra å være ikke-religiøse, er i grunnen et overraskende lavt tall. Dette kan forklares med at endel konvertitter har en tendens til å poengtere at de tidligere ikke var religiøse for å fremheve sin nye tro som den eneste tro. Denne tendensen har blitt observert i vestlige land hvor nye medlemmer i stor grad har blitt rekruttert blant mennesker som ikke er *aktivt* religiøse mennesker, og dermed i retrospespektiv ikke anser seg selv for å ha vært religiøse.<sup>197</sup>

At det er såpass lavt frafall i fra pinsemenigheter og metodister, er at disse er religiøse retninger som har ekspandert i tiden etter folkemordet. Disse er i tillegg religiøse retninger som ikke har fått fokus rettet mot seg for hva som fant sted i 1994 på samme måte som den katolske kirken, og tildels adventistkirken.

### **6.3 Av de som har konvertert, hvilke religiøse retninger har de gått over til?**

Etter å ha sett på hvilke religiøse retninger som har blitt forlatt, vil jeg gjennom dette avsnittet se hvilke religiøse retninger som har tiltrukket seg nye tilhengere. På denne måten kan man se bevegelsesmønsteret i forhold til religiøs tilhørighet blant mine respondenter. Ved å se hvilke religiøse retninger som har mistet tilhengere i forhold til tilhengerne som har kommet til, kan man se om den enkelte religiøse retningen har tapt eller vunnet medlemmer.

---

<sup>197</sup> Stark 1997, s. 54

*Totalt:*

- Katolisisme: 13 av 96 (14%)
- Metodisme: 5 av 96 (5%)
- - Derav frie metodister: 3 av 5
- - Derav ikke spesifisert: 2 av 5
- Baptister: 3 av 96 (3%)
- Islam: 10 av 96 (10%)
- Adventister: 13 av 96 (14%)
- Pinsevenner: 25 av 96 (26%)
- Sluttet å tro: 12 av 96 (12%)
- Andre (uspesifisert): 15 av 96 (16%)

*Kvinner:*

- Katolisisme: 6 av 46 (13%)
- Metodisme: 4 av 46 (9%)
- - Derav frie metodister 2 av 4
- - Derav ikke spesifisert 2 av 4
- Baptister: 1 av 46 (2%)
- Islam: 4 av 46 (9%)
- Adventister: 9 av 46 (20%)
- Pinsevenner: 12 av 46 (26%)
- Sluttet å tro: 2 av 46 (4%)
- Andre (uspesifisert): 8 av 46 (17%)

*Menn:*

- Katolisisme: 7 av 50 (14%)
- Metodisme: 1 av 50 (2%)
- - Derav frie metodister 1
- Baptister: 2 (4%)
- Islam: 6 av 50 (12%)
- Adventister: 4 av 50 (8%)
- Pinsevenner: 13 av 50 (26%)
- Sluttet å tro: 10 av 50 (20%)
- Andre (uspesifisert): 7 av 50 (14%)

Om man ser på antallet katolikker blant mine respondenter, viser dette at 13 kvinner og menn har blitt katolikker. Med tanke på at hele 59 av 201 av mine respondenter har forlatt katolisismen, gjør dette at det blant mine respondenter er 31 katolikker færre fra et samlet utgangspunkt på 77; en nedgang på 40 %. Som jeg tidligere forklarte, er nedgangen blant mine respondenter større enn hva annen statistikk viser. Delvis kan dette skyldes min innsamling av data i felten, samt at nedgangen er større i Kigali enn resten av landet.<sup>198</sup>

Blant mine respondenter er det 10 personer som har konvertert til islam. Dette er det samme tallet som har forlatt islam, og dermed er det ikke noen form for vekst innen islam blant mine respondenter. Som jeg var inne på i forrige kapittel er dette stikk i strid med annet statistisk materiale som beskriver en stor vekst i de muslimske samfunnene.

Veksten av islam er blitt forklart som en direkte følge av folkemordet. For hutuer som konverterer til islam blir dette et uttrykk for at de ikke har blod på sine hender, og for tutsier vil en konvertering til islam være en direkte følge av rollen som det muslimske samfunnet hadde under folkemordet.<sup>199</sup> På denne måten blir konverteringen en måte å skape en ny identitet.

---

<sup>198</sup> Nieuwoudt 2006

<sup>199</sup> Walker 2004

Denne tendensen kan også ses i lys av Stark og Finkes (2000) teorier. Da forfulgte kristne tutsier søkte tilflukt i de muslimske samfunnene, ble det knyttet sosiale bånd mellom de to grupperinger som tidligere hadde levd separat.<sup>200</sup> Etter å ha oppholdt seg hos muslimer, ble kristne gjort kjent med den islamske læren. Sosiale nettverk ble etablert, og enkelte kristne ble kjent med den islamske tradisjonen, læren, praksisene og doktrinene. Dette medførte at konvertering ble rasjonelt, ettersom det ville medføre en kuliminering av sosial og religiøs kapital.

Det er også påfallende hvor enormt pinsebevegelsen har vokst. I motsetning til de fleste andre afrikanske land, hadde ikke pinsebevegelsen fotfeste i Rwanda da konflikten brøt ut. Dette har medført at pinsevennene ikke er assosiert med folkemordet, slik særlig den katolske kirken har blitt. Etter folkemordet hadde funnet sted, fylte pinsemenighetene et tomrom som var blitt til etter hvert som rwanderne følte seg sveket av sine tidligere kirkesamfunn.<sup>201</sup> Igjen er det viktig å poengtere at mitt datamateriale bare viser tendenser, og at det statistiske materialet ikke nødvendigvis er representativt for hva som har funnet sted.

Bare en av mine respondenter hadde forlatt metodistkirken, 3 (60 %) hadde blitt frie metodister, samt 2 (40 %) hadde ikke presisert hvilken metodistisk kirke de hadde gått over til. Sannsynligheten er stor for at de som ikke har spesifisert sin tilknytning er frie metodister. Metodistkirkene i Rwanda var representert før folkemordet, men har hatt en enorm vekst i hele den krigsherjede regionen etter folkemordet i 1994.<sup>202</sup>

Hele 13 av mine respondenter hadde gått over til adventistkirken. Ettersom 11 hadde forlatt dette trossamfunnet, gir det oss en økning på 2 medlemmer; en vekst på 18 %. Adventistkirkene var relativt godt representert i Rwanda før folkemordet med 8,4 %

---

<sup>200</sup> Dette ble behandlet i kapittel 3

<sup>201</sup> Walker 2004

<sup>202</sup> Free Methodist Church Of North America 2007?

medlemsmasse.<sup>203</sup> Som jeg antydte i sist avsnitt, har også adventistene blitt assosiert med folkemordet, eksempelvis var den første geistlige som ble dømt en adventistpastor.<sup>204</sup> Tiltross for dette kommer det stadig nye medlemmer til adventistkirkene, mye på grunn av det omfattende misjoneringsprogrammet som pågår i Rwanda.<sup>205</sup>

Når det gjelder den relativt høye forekomsten av uspesifiserte konverteringer og reaffiliation, kan dette skyldes de samme forklaringene som jeg tidligere har presentert. Hele 15 av mine respondenter har ikke oppgitt sin religiøse tilhørighet. Delvis kan dette skyldes mine fremgangsmåter. Kanskje kunne jeg ha tatt enda bedre hensyn til analfabetisme og andre hindre for utføring av en strukturert utspørring i Rwanda. At rwandere er skeptiske til utspørringer generelt, er en annen forklaring. Jeg forsøkte å imøtekomme denne problematikken med forsikringer om at alt vil behandles anonymt.

Ettersom mindre nye religiøse retninger til en viss grad har blitt forfulgt, kan det være at medlemmer av disse retningene ikke ønsker å oppgi sin religiøse tilhørighet. Dette gjelder f. eks. medlemmer av Jehovas Vitner, og andre religiøse retninger som har kommet til Rwanda i nyere tid.

At hele 12 oppgir å ha sluttet å tro er et altfor høyt tall til å kunne representere Kigali eller Rwandas samfunn. Ifølge statistikk fra 2001 er det kun 1,7 % av innbyggerne som anser seg selv for å være ikke-religiøse.<sup>206</sup> Igjen kan dette være svar som blir gitt i uvitenhet grunnet analfabetisme eller lavt utdanningsnivå. Endel av spørreskjemaene kan ha blitt for mangelfullt utfylt. Ettersom rwandere assosierte folkemordet i 1994 med religiøse retninger, er det grunn til å tro at enkelte har beveget seg over til å tvile på gud. Hugh McCullum (2004) skriver i sin bok, *The Angels Have Left Us*, om en jente som gjennomgår denne prosessen. Å bli en ikke-troende i denne sammenhengen er en

---

<sup>203</sup> Longman 2001, s. 149

<sup>204</sup> Henviser til bakgrunnskapittelet

<sup>205</sup> Afrol News 2007 (?)

<sup>206</sup> US Department Of State 2006

subjektiv vurdering av respondenten. Det kan tenkes at endel av disse respondentene fremdeles offisielt er medlem av et trossamfunn, men at de har blitt passive medlemmer.

#### 6.4 Skiller mellom aldersgruppene?

Her har jeg organisert mine respondenter etter aldersgrupper for å se om det er en tendens til at en aldersgruppe skifter religiøs tilhørighet hyppigere enn en annen. Som man kan se, er det ingen aldersgrupper som peker seg klart ut som en som har en større hyppighet av reaffiliation og konvertering.

##### **Kvinner:**

###### *Blant konvertitter:*

Aldersgruppe 0 – 15: 1 (2%)  
Aldersgruppe 15 – 25: 18 (39%)  
Aldersgruppe 25 - 35: 18 (39%)  
Aldersgruppe 35 + : 9 (19%)

###### *Ikke konvertert:*

Aldersgruppe 0 – 15: 0  
Aldersgruppe 15 – 25: 19 (39%)  
Aldersgruppe 25 – 35: 13 (27%)  
Aldersgruppe 35 + : 17 (34%)

##### **Menn:**

###### *Blant konvertitter:*

Aldersgruppe 0 – 15: 0  
Aldersgruppe 15 – 25: 15 (30%)  
Aldersgruppe 25 - 35: 19 (38%)  
Aldersgruppe 35 + : 16 (32%)

###### *Ikke konvertert:*

Aldersgruppe 0 – 15: 2 (4%)  
Aldersgruppe 15 – 25: 14 (25%)  
Aldersgruppe 25 – 35: 20 (36%)  
Aldersgruppe 35 + : 20 (36%)

Både blant kvinner og menn kan man se en svak tendens til at de to aldersgruppene som utgjør aldersspennet mellom 15 og 35 år konverterer litt hyppigere. Likevel er denne tendensen såpass svak at man ikke kan trekke slutninger om at enkelte aldersgrupper er overrepresentert innen skifter i religiøs tilhørighet.

Før jeg analyserte mitt statistiske materiale, regnet jeg med at de to eldste gruppene hadde en høyere hyppighet for skifte av religiøs tilhørighet. Dette fordi de var eldre under

folkemordet, og dermed også mer direkte berørt av hva som fant sted. Ettersom min undersøkelse er utført i 2007 vil respondentene i to yngste gruppene ha vært barn, eventuelt ufødte, under folkemordet. Dermed vil de ikke ha opplevd folkemordet direkte, selv om de selvfølgelig vil være oppvokst i et samfunn svært preget av hva som har funnet sted.

På den andre siden er det generelt en tendens til at yngre mennesker skifter religiøsitet hyppigere enn eldre. Dette kommer av unge menneskers sosiale og geografiske mobilitet. I ung alder inngår man gjerne ekteskap, og man knytter ofte nye sterke sosiale bånd til grupper man ikke er vokst opp med. Disse faktorene kan trigge konvertering og reaffiliation, og øker derfor sannsynligheten for konvertering og reaffiliation blant yngre mennesker.<sup>207</sup> Blant mine respondenter kan man argumentere for at dette ikke kan vise igjen blant mine respondenter, ettersom jeg ikke har systematisert mine respondenter etter hvilken alder de var i da det religiøse valget fant sted. De eldste i min gruppe har naturlig nok alle vært yngre, men de har vært yngre i et samfunn som ikke har vært preget av folkemordet.

### **6.5 Skiller mellom tidsperiodene?**

Om folkemordet har hatt innvirkning på rwanderes konvertering og reaffiliation, vil det være langt hyppigere konvertering og reaffiliation i perioden etter 1994. Derfor har jeg valgt å se på hyppigheten av skifte i religiøs tilhørighet før og etter 1994. Jeg jobber kun ut ifra to perioder; en før og en etter 1994. Dette gjør jeg av praktiske årsaker, da det kun vil gi meg to tidskategorier å analysere ut ifra.

---

<sup>207</sup> Stark & Finke 2000, s. 119

*Totalt*

**Før 1994:** 14 av 96 (14,5%)

**Etter 1994:** 58 av 96 (60,5%)

**Ikke spesifisert:** 24 av 96 (25%)

*Kvinner:*

**Før 1994:** 4 av 46 (8,5%)

**Etter 1994:** 33 av 46 (72%)

**Ikke spesifisert:** 9 av 46 (19,5%)

*Menn:*

**Før 1994:** 10 av 50 (20%)

**Etter 1994:** 25 av 50 (50%)

**Ikke spesifisert:** 15 av 50 (30%)

Som det her fremkommer, har det vært en langt høyere hyppighet av konvertering og reaffiliation etter 1994. Hos kvinnene er denne tendensen tydeligere enn hos mine mannlige respondenter, med 72 % kontra mennenes 50 %. Til sammen har hele 60,5% av skiftene funnet sted etter folkemordet, mot bare 14,5 % i perioden før folkemordet.

Matematisk kan det delvis forklares med at de fleste av respondentene har levd store deler av (det voksne) livet i perioden etter 1994, uavhengig av folkemordet. Dermed vil det nødvendigvis være en større hyppighet i skifte av religiøs tilhørighet etter 1994. På den andre siden er det en betydelig del av mine respondenter som var voksne da massakrene ble utført. Dette gjør det vanskelig å ignorere folkemordets religiøse aspekter som faktor for reaffiliation og konvertering.

Da jeg analyserte den eldste aldersgruppens konverteringsmønster i forhold til 1994, var det stor forskjell på svarene gitt av mine mannlige og kvinnelige respondenter. 78 % av kvinnenes konverteringer hadde funnet sted etter 1994. Av disse hadde 72 % forlatt den katolske kirken, og resten hadde forlatt adventistkirken. At kvinnene viste dette



konverteringsmønsteret, er en sterk indikasjon på folkemordet som motivasjon for konvertering og reaffiliation.

Blant mennene var tallene forskjellige. Kun 36 % av mennene i den eldste aldersgruppen hadde konvertert etter 1994. 12 % hadde ikke oppgitt når de skiftet sin religiøse tilhørighet. Disse forskjellene kan ha flere forklaringer. Ettersom jeg ikke har så veldig mange respondenter, kan en forklaring være *tilfeldighet*. En annen mulighet er at kvinnene i den eldste alderskategorien har langt lavere gjennomsnittelig alder enn mennene i tilsvarende aldersgruppe. Mens snittalderen på kvinnene er 37 år, har de mannlige respondentene i den eldste alderskategorien en gjennomsnittelig alder på 44 år. I et land hvor menn har en forventet levealder på 46 år, sier det seg selv at 7 års forskjell på den gjennomsnittelige alderen er betydelig.<sup>208</sup> Snittalderen på mennene som hadde konvertert etter 1994 var 39 år; 5 år lavere enn for resten av gruppen.

Som jeg tidligere har vært inne på, har Stark og Finke argumentert for at yngre mennesker tenderer til å skifte religion hyppigere enn eldre. Dette fordi yngre mennesker har høyere sosial mobilitet.<sup>209</sup> En annen forklaring kan være at eldre mennesker har høyere religiøs kapital, ettersom de over lengre perioder har vært tilknyttet en bestemt religion. Religiøs kapital fungerer som et konserverende element.<sup>210</sup> En siste forklaring kan ligge i hvordan folkemordet rammet kjønnene forskjellig. Som jeg skrev i bakgrunnskapittelet, kan det være at kvinner lider mer enn menn i perioden etter folkemordet. Dette fordi rwandiske kvinners posisjon i samfunnet er svært svak. Menn som ble direkte utsatt for folkemordet, døde normalt. Kvinner overlevde i langt større grad, men ble utsatt for seksualisert vold og mishandling.

Tendensen man ser hos mine respondenter støttes også av annen forskning og annen statistikk. Som jeg gjentatte ganger gjennom dette kapittelet har poengtert, er det fra flere hold blitt påpekt at konverteringen og reaffiliation i det nye Rwanda har tiltatt etter

---

<sup>208</sup> Surf Survivors Fund 2006

<sup>209</sup> Stark & Finke 2000, s. 119

<sup>210</sup> Stark & Finke, s. 121

folkemordet, og at denne traumatiske hendelsen har vært en viktig faktor for denne prosessen.

Hele 25 % har ikke oppgitt når de skiftet religion. Dette tallet er som figuren viser høyere hos mine mannlige enn kvinnelige respondenter. Det kan være flere forklaringer på dette relativt høye tallet. Her kan også endel av forklaringen ligge i min utførelse av spørreundersøkelsen, samt lavt utdanningsnivå og analfabetisme hos mine respondenter.

Videre kan det høye tallet skyldes at et skifte i religiøs tilhørighet kan være en prosess som går over tid, og dermed vanskelig kan legges til et bestemt årstall. Man kan tenke seg at et religiøst menneske oppholder seg med mennesker fra et annet trossamfunn. Gjennom en gradvis prosess blir man stadig mer involvert i den nye troen. Til slutt bekjenner man at man enten har konvertert, eller skiftet til en annen religiøs retning innen samme religiøse tradisjonen.<sup>211</sup>

## **6.6 Hvor mange oppgir å være *saved* / *born again*?**

Etter e-postkorrespondanse med professor Timothy Longman ved Vassar College i New York, oppfordret han meg til å inkludere et spørsmål om hvorvidt respondenten anser seg for å være *saved* eller *born again*, da dette også er en form for reaffiliation. I en rwandisk kontekst skilles det mellom det å være *saved* og å være *born again*; *abakizwa* og *kuvuka bushya*. Enkelt forklart betyr *saved* at man setter sin lit til Jesus for å oppnå frelse. *Born again* henspiller på en spirituell oppvåkningen gjennom den hellige ånd.<sup>212</sup> Sett fra et konverterings og reaffiliations synspunkt, kan man se en slik «oppvåkning» og redefinering av egen tro som en reaffiliation.

---

<sup>211</sup> Gooren 2007

<sup>212</sup> Mail fra T. Longman 23.04.2007 & Lavist Church Of Christ 2004

*Totalt:*

**Saved:** 41 av 201 (20%)

**Born again:** 22 av 201 (11%)

**Saved og born again:** 72 av 201 (36%)

Over hele Afrika går det en bølge av mer karismatiske religiøse retninger, noe som den høye forekomsten av *saved* og *born again* blant mine respondenter vitner om.<sup>213</sup>

Gaudencia Mutema (2005) forklarer den sterke fremveksten av *born again* som en måte å distansere seg fra hva som skjedde. Gjennom disse bevegelsene blir man del av noe universelt, og skaper dermed en ny identitet.<sup>214</sup>

## 6.7 Konklusjon for kapittel 6

Ved å ha observert bevegelsesmønsteret blant mine respondenter, har jeg i dette kapittelet vist hvilke religiøse retninger som har blitt forlatt, og hvilke religiøse retninger som har tiltrukket seg nye medlemmer. Hva som har utmerket seg var den store bevegelsen bort fra katolisismen. Som jeg viste har også annet statistisk materiale påpekt denne trenden. Pinsevevne var den enkeltgruppen som tiltrakk seg flest nye medlemmer. Generelt har hyppigheten av reafiliation og konvertering vært svært høy.

Om man betrakter denne tendensen gjennom Stark og Finkes (2000) religionssosiologiske innfallsvinkel, ser økt konkurranse på den religiøse markedsplassen ut til å være en viktig faktor. Ettersom de etablerte religionene har fått et negativt fokus rettet mot seg gjennom rettssakene som har kommet i kjølvannet av folkemordet, har dette vært med å stimulere til konvertering og reafiliation.

Ved å sortere respondentene i fire alderskategorier, ønsket jeg å observere om enkelte aldersgrupper har en høyere tendens til å gjennomgå en reafiliation eller konvertering. Disse gruppene så jeg i kontrast av den samme gruppeinndelingen hos mine respondenter

---

<sup>213</sup> Nieuwoudt 2006

<sup>214</sup> Isaksen 2005

som aldri hadde foretatt skifte av den religiøse tilhørigheten. Det var i denne sammenheng ingen enkelte grupper som pekte seg ut. Litt overraskende var det at den eldste gruppen hadde en litt lavere hyppighet i reaffiliation og konvertering. Jeg hadde regnet med å se en langt større hyppighet blant de eldste respondentene grunnet deres alder i 1994.

Ved å systematisere tidspunktet for religionsskiftet ut ifra 1994, fikk jeg se at hyppigheten av konvertering og reaffiliation etter 1994 er høyere enn i perioden før. Dette er en indikasjon på at folkemordet kan ha spilt en sentral rolle i rwandernes religiøse valg. Dette vil i så tilfelle harmonere fint med min hypotese om at assosiasjon mellom folkemordet og religiøse retninger vil føre til en større hyppighet av konvertering og reaffiliation. *Saved* og *born again* retninger er det svært mange av blant mine respondenter.

# Kapittel 7

---

## Årsaker til skifte i religiøs tilhørighet

### 7.1 Introduksjon

I dette kapittelet vil jeg i hovedsak fokusere på hvilke årsaker som kan ligge til grunn for tendensene jeg har observert i de foregående kapitlene. Som jeg vil komme inn på i dette kapittelet, har tidligere forskning vist at det religiøse mennesket ofte ikke er sine religiøse valg bevisst. Ofte vil faktorer som f. eks. den nye religionens lære bli fremhevet som den viktigste faktoren for det religiøse valget, tross for at sosiale faktorer kan være hva som har fått individet til å foreta sitt religiøse valg.<sup>215</sup>

Gjennom fire tema vil jeg derfor forsøke å finne ut om faktorer som har vært viktige for mine respondenters religiøse valg. Først vil jeg analysere svarene jeg fikk ved å spørre om hva som er positivt med den nye religiøse retningen, og hva de savner fra sitt tidligere religiøse samfunn. Disse spørsmålene håpet jeg at skulle gi meg indirekte opplysninger om respondentens religiøse valg. Deretter vil jeg analysere svarene som respondentene avga etter å ha blitt direkte konfrontert med hva de selv fremhevet som de viktigste faktorene for deres konvertering eller reaffiliation. Til slutt vil jeg se om det er en forskjell i hyppigheten av konvertering og reaffiliation hos respondenter som en periode har oppholdt seg utenfor Rwandas grenser.

### 7.2 Hva anses som positivt med den nye religiøse retningen?

Gjennom dette spørsmålet skulle mine respondenter fremheve hva de selv liker med sin nye religiøse retning. På denne måten kan jeg også få kunnskap om mulig årsaker til religionsskiftet. Senere i kapittelet skal jeg se hva mine respondenter svarte da de direkte

---

<sup>215</sup> Stark 1997, s. 16

årsakene for deres religionsskifte var. Mine respondenter kunne avgi mer enn et svaralternativ, og dermed vil det flere avgitte svar enn respondenter. Derfor er ikke dette tall som står i forhold til antall respondenter.

*Totalt:*

Trossamfunnets lederskap: 32 av 203 (16%)

Den religiøse læren: 79 av 203 (39%)

Velferd, utdanning, helse tilbud og hjelp (diakonitjenesten): 12 av 203 (6%)

Sosiale faktorer (venner, familie): 32 av 203 (16%)

Tradisjonen: 48 av 203 (23%)

*Kvinner:*

Trossamfunnets lederskap: 15 av 101 (15%)

Den religiøse læren: 41 av 101 (41%)

Velferd, utdanning, helse tilbud og hjelp (diakonitjenesten): 6 av 101 (6%)

Sosiale faktorer (venner, familie): 17 av 101 (17%)

Tradisjonen: 22 av 101 (22%)

*Menn:*

Trossamfunnets lederskap: 17 av 102 (17%)

Den religiøse læren: 38 av 102 (37%)

Velferd, utdanning, helse tilbud og hjelp (diakonitjenesten): 6 av 102 (6%)

Sosiale faktorer (venner, familie): 15 av 102 (15%)

Tradisjonen: 26 av 102 (25%)

Trossamfunnets lederskap er i denne sammenheng oversatt fra det kinyarwandiske *abayobozi baryo*, og henspiller på autoriteter i trossamfunnet.

Det første som er slående når man ser hvordan mine respondenter har svart på spørsmålet om hva de synes om sin nye religiøse retning, er hvor små forskjeller det er mellom svarene avgitt av kvinner og menn. Innen samtlige faktorer er det veldig små forskjeller

mellom kjønnene. Ettersom folkemordet rammet kjønnene forskjellig,<sup>216</sup> hadde jeg antatt at det til en viss grad skulle være visse kjønnsmessige forskjeller på dette spørsmålet. Folkemordet har på denne måten gjort at kvinner og menn har et forskjellig sosialt utgangspunkt for sitt religiøse valg. I den tidlige kristne perioden gjorde den kjønnsmessig ulike sosiale posisjonen at kvinner i større grad konverterte enn menn.<sup>217</sup>

Stort sett kan man se på disse svaralternativene som et utvalg av økonomiske, sosiale og teologiske faktorer. I tillegg blir det spurt om lederskapet og det mer vage konseptet *tradisjonen*. *Tradisjonen* blir på mange måter et uttrykk for religiøs kapital.<sup>218</sup>

Hva mine respondenter fremhever som det mest positive ved sitt nye religiøse samfunn er teologien / læren; faktoren utgjør hele 39 % av de innsamlede svarene. Dette er svært interessant, og kan sammenliknes med undersøkelser som Rodney Stark og John Lofland utførte i 1960-årene. Gjennom disse undersøkelsene forsøkte de å få større kunnskap om konvertering ved å observere personer som konverterte til pastor Moons *Unification Church (den forente familie)* i USA. Det var en sterk tendens til at konvertitter i etterkant vektla sektens lære som den viktigste årsaken til deres konvertering.<sup>219</sup> Ofte ble dette gjort for å fremheve de positive aspektene ved den nye trosretningen. Det vil for de fleste kreve en lengre tidsperiode før de i det hele tatt har blitt såpass kjent med den nye religiøse retningen slik at de blir fullt ut troverdige med teologien. Jeg vil i sammenheng med dette presisere at denne forskningen ble gjort før *Unification Church* fikk negativ publisitet på 1970-tallet.

Ettersom Stark og Lofland observerte konvertittene over en lengre tidsperiode, kunne de observere at tidlig i konverteringsprosessen ble læren holdt for å være «merkelig», og aldeles ikke en faktor som stimulerte til konvertering.<sup>220</sup> Ifølge dette studiet, var det de

---

<sup>216</sup> Henviser til kapittel 4

<sup>217</sup> Stark 1997, s. 100

<sup>218</sup> Stark & Finke s. 120

<sup>219</sup> Stark 1997, s. 19

<sup>220</sup> Stark 1997, s. 20

sosiale båndene mellom medlemmer og utenforstående som bidro til konvertering.<sup>221</sup> Som jeg skrev i teoriavsnittet, blir essensen fra Lofland og Stark (1965) sitt forsøk videreført til Finke og Stark (2000) sine teorier.

I *Reassessing Conventional Approaches To Conversion: Toward A New Synthesis* av Henri Gooren (2007) oppsummeres kritikken som er rettet mot dette arbeidet. Som jeg poengterte i teoriavsnittet, har kritikken gått på at den er for spesifikk, statisk og individualistisk. Videre ignoreres tidligere sosialisering, og modellen gir heller ingen forklaring på *hvorfor* individet blir religiøst søkende.<sup>222</sup>

En mulighet er at mine respondenter har gjennomgått sin reaffiliation eller konvertering for såpass lenge siden at de har hatt tid til å bli fortrolige med den nye læren. Likevel vil dette være tvilsomt, ettersom det store flertallet av mine respondenter har tatt sine valg i henhold til religiøs tilhørighet i nyere tid.<sup>223</sup>

Et annet motargument er den indirekte måten å stille dette spørsmålet på. Respondentene er ikke blitt direkte konfrontert med hvorfor de valgte å bli religiøst søkende. Til dette formålet er ikke dagens konverteringsteorier som bygger på rasjonelle valg tilstrekkelige.<sup>224</sup> Som jeg skrev i oppgavens teoridel, forklarer Stark og Finke (2000) individets søken etter religion som et resultat av en utilfreds situasjon.<sup>225</sup> Jeg valgte å ignorere dette momentet, ettersom jeg i denne oppgaven hovedsaklig ser på samfunnsfaktorens innvirkning på konvertering og reaffiliation.

Likevel er det viktig å poengtere at ettersom den troende blir fortrolig med teologien, så blir doktrinene et konserverende element som bidrar til å holde på den troende.<sup>226</sup>

---

<sup>221</sup> Stark 1997, s. 16

<sup>222</sup> Gooren 2007

<sup>223</sup> Henviser til kapittel 6

<sup>224</sup> Gooren 2007

<sup>225</sup> Henviser til kapittel 2

<sup>226</sup> Stark & Finke 2000, s. 137



Gjennom større fortrolighet med den religiøse læren, øker den troendes religiøse kapital.<sup>227</sup>

At ikke flere fremholder diakonitjenesten som det mest positive med sin nye religiøse gruppe, kan skyldes at det religiøse valget for mange ikke har medført en endring i diakonitilbudet. Som jeg beskrev i bakgrunnskapittelet, hadde den katolske kirken en særegen samfunnsposisjon frem til folkemordet. Dette medførte at mye av velferdstilbudet ble distribuert gjennom den katolske kirken. Likevel har mange av kirkesamfunnene som er i vekst opprettholdt et relativt høyt velferdstilbud grunnet vestlige givermenigheter.<sup>228</sup> Under mitt feltarbeid besøkte jeg en pinsemenighet som mottok subsidier fra den svenske pinsebevegelsen. Dette medførte at menigheten kunne tilby skolegang og andre velferdstilbud til sine tilhengere.

Mens den suverent største faktoren som respondentene har fremhevet ved sitt trossamfunn er læren, er ikke de sosiale faktorene vektlagt like tungt. Dette harmonerer med erfaringene som Stark og Lofland (1965) gjorde da de gjennomførte det tidligere nevnte feltstudiet på *Unification Church (den forente familie)*. Gjennom denne forskningen oppdaget de at den suverent viktigste faktoren for religiøs ekspansjon var vekst gjennom allerede etablerte sosiale nettverk.<sup>229</sup> Stark (1997) sier det så klart at konvertering og reaffiliation ikke handler om søken etter en ny ideologi, men om å tilpasse sitt religiøse liv til det sosiale nettverket.<sup>230</sup> Som sagt, tenderer likevel konvertitter å fremheve læren som den viktigste faktor for sitt religiøse valg.

Sett fra en *rational choice*-teoretisk innfallsvinkel, vil konvertitten foreta valget som medfører størst akkumulasjon av sosial kapital. Sosial kapital er som tidligere presisert mellommenneskelige bånd.<sup>231</sup>

---

<sup>227</sup> Stark & Finke 2000, s. 120

<sup>228</sup> Nieuwoudt 2006

<sup>229</sup> Stark 1997, s. 18

<sup>230</sup> Stark 1997, s. 17

<sup>231</sup> Stark & Finke 2000, s. 118

Hele 16 % av de avgitte svarene fremholder kirkens lederskap som positivt med den nye religiøse retningen. Dette kan avhenge av at kirkesamfunn med mer egalitær geistelighetsstruktur har økt i popularitet, eksempelvis pinsevevnene. Den katolske kirken har en lang tradisjon med en svært hierarkisk kirkestruktur hvor lederne er distansert fra menigheten.

*Tradisjonen* er også en faktor som blir fremhevet fra respondentene som positivt med sitt nye trossamfunn. Dette vage konseptet inkluderer den religiøse tradisjonen generelt; med andre ord historien, tekster, mytologiske forestillinger, mystikk etc. I sammenheng med Stark og Finkes (2000) teorier vil tradisjonen inngå som religiøs kapital. Religiøs kapital består særlig av følelser og kultur.<sup>232</sup> Ifølge Stark og Finke vil individet maksimere eller konservere den religiøse kapitalen i sammenheng med konvertering og reaffiliation. Dette er en av årsakene til at reaffiliation forekommer hyppigere enn konvertering.<sup>233</sup>

Ettersom den religiøse kapitalen krever kontinuitet for at den troende skal opparbeide seg emosjonelle bånd til religionen,<sup>234</sup> var det overraskende at 5 av respondentene som fremhevet tradisjonen som positivt med sitt nye trossamfunn, var muslimer (dette utgjør 50 % av konvertittene som hadde konvertert til islam). Det kan være en indikasjon på at det religiøse valget er tatt på grunn av misforhold med det opprinnelige trossamfunnet.

---

<sup>232</sup> Stark & Finke 2000, s. 120

<sup>233</sup> Stark & Finke 2000, s. 121

<sup>234</sup> Stark & Finke 2000, s. 120

### 7.3 Hva savner respondentene fra sitt tidligere trossamfunn?

#### *Totalt:*

- Trossamfunnets lederskap: 4 av 47 (8%)
- Den religiøse læren: 12 av 47 (25%)
- Velferd, utdanning, helse tilbud og hjelp (diakonitjenesten): 10 av 47 (21%)
- Sosiale faktorer (venner, familie): 13 av 47 (28%)
- Tradisjonen: 8 av 47 (17%)

#### *Kvinner:*

- Trossamfunnets: 3 av 25 (12%)
- Den religiøse læren: 6 av 25 (24%)
- Velferd, utdanning, helse tilbud og hjelp (diakonitjenesten): 5 av 25 (20%)
- Sosiale faktorer (venner, familie): 8 av 25 (32%)
- Tradisjonen: 3 av 25 (12%)

#### *Menn:*

- Lederskap: 1 av 22 (4%)
- Den religiøse læren: 6 av 22 (27%)
- Velferd, utdanning, helse tilbud og hjelp (diakonitjenesten): 5 av 22 (23%)
- Sosiale faktorer (venner, familie): 5 av 22 (23%)
- Tradisjonen: 5 av 22 (23%)

Som man her ser er det langt færre som fremhever noe de savner fra sitt tidligere religiøse samfunn, ettersom langt færre har valgt å besvare dette spørsmålet. På den ene siden skyldes at de ikke føler for å fremheve noe positivt med trossamfunnet som de forlot. På den andre siden kan dette skyldes frykt for å indirekte rette kritikk mot den nye religiøse retningen.

Hva som er slående, er hvor få som savner sitt tidligere lederskap. Av de fire som uttrykte savn til sitt tidligere lederskap, var to konvertert fra islam. Om man ser disse svarene i sammenheng med hva konvertittene synes om sitt nye lederskap, ser man at lederskapet i den nye religiøse retningen er langt bedre likt enn i trossamfunnet respondentene har forlatt. Som jeg var inne på tidligere, kan dette skyldes den store bevegelsen bort fra den katolske kirken.

Om folkemordet er assosiert med lederskapet, og disse hendelsene var årsaker for reaffiliation eller konvertering, kan man dermed spore en tendens til konvertering som direkte følge av folkemordet. Som jeg tidligere har skrevet, er flere av kirkens menn og kvinner anklagd og dømt for deltakelse i folkemordet.<sup>235</sup> Kirkens ledere har også vært kritisert for ikke å ta selvkritikk for hva som fant sted, og har frem til nylig gjort lite for forsoningsarbeidet i landet.<sup>236</sup>

De religiøse retningene som har vokst mest i etterkant av folkemordet, har en langt mer egalitær lederstruktur målt opp mot den tradisjonelt hierarkiske katolske kirken. Det kan tenkes at kontakten mellom lederskap og menighet dermed blir bedre, og færre vil savne sitt tidligere lederskap.

At såpass mange svarer at de savner sosiale faktorer fra sitt tidligere trossamfunn er overraskende. Dette kan tyde på at enkelte har foretatt en endring i religiøs tilhørighet som har medført tap av sosial kapital. Som jeg tidligere har forklart, vil ifølge Stark og Finke (2000), mennesket foreta det religiøse valget som medfører størst akkumulasjon av sosial kapital.<sup>237</sup> Det er likevel en mulighet for at den ekstraordinære situasjonen i Rwanda har gjort at konvertitter har vært for desillusjonerte og traumatiserte til å foreta rasjonelle valg, og dermed foretatt et religiøst valg som innebærer tap av sosial kapital.<sup>238</sup>

---

<sup>235</sup> Henviser til kapittel 3

<sup>236</sup> Nieuwoudt 2006

<sup>237</sup> Stark & Finke 2000, s. 119

<sup>238</sup> Walker 2004

Det har vært en tendens til konvertitter som vender tilbake til sitt opprinnelige trossamfunn.<sup>239</sup>

En annen forklaring er at mange av respondenten har måttet flykte fra sitt tidligere trossamfunn, og dermed savner de sosiale nettverkene. I enkelte tilfeller kan det tenkes at den tidligere menigheten er utryddet eller drevet på flukt. Flyktningstrømmene medførte at mange rwandere inngikk i nye sosiale relasjoner.

*Den religiøse læren og tradisjonen* fremheves også som faktorer som savnes; faktorer som innebærer *religiøs kapital*. Religiøs kapital er delvis *mestring* av den religiøse kulturen, samt utvikling av et emosjonelt forhold til religionen. Begge disse faktorene krever tid, noe som gjør at konvertittene blant mine respondenter ikke har funnet seg helt til rette i sin nåværende religiøse tilhørighet.<sup>240</sup> Dermed vil savnet til den forhenværende religiøse tilhørigheten fokusere sterkt på faktorer som utgjør den *religiøse kapitalen*. Tatt i betraktning at endel sannsynligvis har foretatt det religiøse valget i en ytterst ekstraordinær situasjon, kan valgene ha medført tap av *religiøs kapital*.

---

<sup>239</sup> Påpekt gjennom oppgaven

<sup>240</sup> Stark & Finke 2000, s. 120

#### 7.4 Hvilke grunner oppgir respondentene for sine religiøse valg?

##### *Totalt:*

Fordi min familie gjorde det: 3 av 91 (3%)

Fordi jeg mislikte mitt tidligere religiøse samfunn: 24 av 91 (26%)

Fordi diakontjenestene er bedre i min nye religiøse tilhørighet: 8 av 91 (9%)

Fordi mine venner gjorde det: 19 av 91 (21%)

Fordi gud fikk meg til å gjøre det: 31 av 91 (34%)

Andre faktorer (uspesifisert): 6 av 91 (7%)

##### *Kvinner:*

Fordi min familie gjorde det: 0 av 46 (0%)

Fordi jeg mislikte mitt tidligere religiøse samfunn: 5 av 46 (11%)

Fordi diakontjenestene er bedre i min nye religiøse tilhørighet: 6 av 46 (13%)

Fordi mine venner gjorde det: 13 av 46 (28%)

Fordi gud fikk meg til å gjøre det: 18 av 46 (39%)

Andre faktorer (uspesifisert): 4 av 46 (9%)

##### *Menn:*

Fordi min familie gjorde det: 3 av 45 (7%)

Fordi jeg mislikte mitt tidligere religiøse samfunn: 19 av 45 (42%)

Fordi diakontjenestene er bedre i min nye religiøse tilhørighet: 2 av 45 (4%)

Fordi mine venner gjorde det: 6 av 45 (13%)

Fordi gud fikk meg til å gjøre det: 13 av 45 (29%)

Andre faktorer (uspesifisert): 2 av 45 (4%)

På dette spørsmålet kunne respondentene uttrykk hva vedkommende selv mente var motivasjonen for konverteringen eller reaffiliation. Her kunne respondenten avgi flere svaralternativer, og dermed harmonerer ikke antallet avgitte svar og respondenter. I motsetning til de foregående spørsmålene er dette spørsmålet mye mer direkte.

Sett i sammenheng med det tidligere nevnte undersøkelsen utført av Stark og Lofland i 1965, er det overraskende av hele 24 % av svarene fremhever sosiale faktorer som viktig for det religiøse valget. I Stark og Loflands undersøkelser likte konvertittene å fokusere på trosmessige motivasjoner for det religiøse valget, tross for at undersøkelsene viste at sosiale nettverk, og dermed akkumuleringen av sosial kapital, var den viktigste faktoren.<sup>241</sup>

9 % av svarene fremhever diakontjenesten som viktig for det religiøse valget, og er enkeltfaktoren som færrest har fremhevet som viktig. Hva som er interessant er at 75 % av disse konvertittene er kvinner. Som jeg beskrev i bakgrunnskapittelet, ble kvinner rammet annerledes enn menn. Dette har medført at det i dag lever hele 400 000 enker i Rwanda,<sup>242</sup> og ettersom samfunnet er meget patriarkalsk har disse kvinnen ofte stort behov for hjelp, da de selv har store problemer til å tilegne seg ressurser gjennom arbeid. Det tradisjonelle kjønnsrollemønsteret gjør kvinnen til forsørger og oppdrager.

Blant disse 6 kvinnene som fremhevet diakontjenesten som viktig for sitt religiøse valg, hadde 2 gått fra islam til den katolske kirken. Resten hadde blitt pinsevenner, og kom opprinnelige ifra adventistkirken (2 stk) og den katolsk kirken (2 stk). De nye religiøse retningene har mulighet til å tilby et relativt godt velferdstilbud grunnet givemenigheter i den vestlige verden.<sup>243</sup>

De to viktigste faktorene som mine respondenter oppgir, er misnøye med det tidligere trossamfunnet, samt at de ble ledet av gud. At misnøyen med det tidligere trossamfunnet er en såpass viktig faktor for konvertering og reafiliation, henger sannsynligvis sammen med den ekstraordinære situasjonen Rwanda befinner seg i. Det er ofte blitt påpekt at trossamfunn har blitt ansett som delaktige i folkemordet. Dette har satt i gang bevegelser bort fra trossamfunnene som folk assosierer med folkemordet.<sup>244</sup> På denne måten blir

---

<sup>241</sup> Stark & Finke 2000, s. 117

<sup>242</sup> Tiemessen 2005, s. 3

<sup>243</sup> Nieuwoudt 2006

<sup>244</sup> Har blitt påpekt gjennom store deler av oppgaven.

push-faktoren veldig viktig, noe som harmonerer med min hypotese; *Om rwandere assosierer folkemordet i 1994 med kirkelige institusjoner og religiøst liv, vil det ha vært en større religiøs transformering i perioden etter 1994.*

Mønsteret med konvertering i ekstraordinære situasjoner har paralleller til konvertering blant dalitene (de kasteløse) i India. Etersom de har assosiert sin håpløse situasjon med indisk religiøsitet (hinduismen), har det vært stor konvertering over til islam, kristendom og buddhisme.<sup>245</sup>

Den største enkeltfaktoren for religiøse valg hos mine respondenter blir oppgitt å være guddommelig veiledning. Gjennom dette vage konseptet forstås mennesket som en søker som ved hjelp av gud har funnet den *sanne* troen. Dette er en ofte brukt forklaring fra det religiøse mennesket om sitt religiøse valg. I retroperspektiv rekonstruerer det religiøse mennesket en *biografi* som forteller at det religiøse valget var resultat av en søken etter *sannheten*.<sup>246</sup> Undersøkelser har derimot vist at individet normalt ikke har vært en søker etter en ny tro, og at det religiøse valget har funnet sted gjennom sosiale nettverk. Stark og Finke (2000) argumenterer for at den biografiske rekonstruksjonen av konverteringsprosessen er høyest rasjonell, ettersom det religiøse mennesket ser tilbake på sin tidligere livssituasjon i lys av den nye troen.<sup>247</sup>

## **7.5 Forskjell på de som alltid har bodd i Rwanda?**

Krisen i Rwanda medførte enorme demografiske konsekvenser. Utenom de nærmere 1 000 000 menneskene som ble drept, satt folkemordet og de påfølgende kamphandlingene i gang svært store flyktningstrømmer. Tutsier som hadde levd i diaspora i Uganda fulgte i hælene på RPF da Rwanda ble frigjort, og hutuer som fryktet represalier utgjorde enorme flyktningstrømmer til nabolandene Burundi, Tanzania og

---

<sup>245</sup> Newton 2002

<sup>246</sup> Stark & Finke 2000, s. 122

<sup>247</sup> Stark & Finke 2000, s. 122



særlig Zaïre (DR Kongo).<sup>248</sup> Senere kom også tutsier som hadde levd i eksil i andre deler av verden tilbake til det nye Rwanda.<sup>249</sup>

Sett i lys av Stark og Finkes teorier (2000), kan man tenke seg at de demografiske konsekvensene har hatt stor innvirkning på rwanderes valg av religiøs tilhørighet. For å se om denne tendensen er å spore blant mine respondenter, har jeg organisert respondentene i grupper; konvertitter som har levd i diaspora, de som aldri har konvertert og levd i diaspora, konvertitter som alltid har levd i Rwanda og de som verken har levd i diaspora eller gjennomgått skifte i religiøs tilhørighet.

*Totalt:*

**Blant konvertitter:**

**Aldri konvertert:**

Alltid i Rwanda: 68 av 96 (71 %)

Alltid i Rwanda: 87 av 105 (83 %)

En periode i utlandet: 28 av 96 (29 %)

En periode i utlandet: 18 av 105 (17 %)

Som man gjennom denne statistikken ser, er det en relativt klar tendens til at rwandere som har levd en periode av sitt liv i utlandet, har høyere hyppighet av konvertering og reaffiliation. 29 % av konvertittene har bodd i utlandet, mens bare 17 % av de som ikke har skiftet religiøs tilhørighet har bodd i utlandet. Denne tendensen kan ha mange forklaringer.

En forklaring kan være at svært mange av de som har bodd i utlandet har vært flyktninger. Alle min respondenter som hadde levd utenfor Rwanda en periode av livet, hadde oppholdt seg i nabolandene Uganda, Zaïre-DR Kongo, Tanzania og Burundi. De fleste av disse har etter all sannsynlighet vært flyktninger. Flyktninger er kanskje de som har vært sterkest involvert i folkemordet, både som ofre og gjerningsmenn. Som det ofte er hevdet, konverterer ofrene ettersom de assosierer grusomhetene med en religiøs retning, mens gjerningsmenn skifter religiøs tilhørighet for å vaske blod av sine hender.

---

<sup>248</sup> Waters 1997

<sup>249</sup> Gourevitch 2000, s. 230

De enorme flyktningstrømmene som kom etter RPF-invasjonen brakte nye innbyggere fra et annet sosialt miljø til Kigali. Mange av de opprinnelige innbyggerne var borte, ettersom de var drept, eller blant de 1,7 millionene hutuene som flyktet i frykt for represalier. Ytterligere 130 000 ble fengslet, mistenkt for sine ugjerninger.<sup>250</sup>

Disse enorme demografiske omveltningene har hatt stor innvirkning på Rwandas religiøse markedsplass. Da rwandere som hadde levd i diaspora vendte tilbake, brakte de nye religiøse retninger med seg.<sup>251</sup> Hvis man ser denne utviklingen i lys av økonomiske metaforer, vil normalt nye *firma* utfordre allerede etablert *religiøse firma*, da nykommerne kan tilby andre *religiøse produkter*.<sup>252</sup>

Som de foregående kapitlene har vist, har det vært en stor rekruttering til de nye religiøse *firmaene*. Dessuten har mange vestlige religiøse organisasjoner startet med misjonering / bistandsprogrammer, noe som gir *firma* med forgreininger til den vestlige verden helt andre rammevilkår for ekspandering av sine trossamfunn grunnet pengegaver fra vesten.<sup>253</sup> På denne måten har folkemordet utfordret de nærmest monopolistiske kirkesamfunnene, særlig den katolske og adventistiske kirken, som eksisterte i Rwanda frem til 1994

Sett fra Stark og Finkes innfallsvinkel om at konvertering og reaffiliation foregår gjennom sosiale nettverk, har de demografiske omveltningene i Rwanda stimulert til høyere forekomst av de to formene for religiøst valg. Generelt er migrasjon en faktor som øker hyppigheten av endring i religiøs tilhørighet.<sup>254</sup> Den nye sosiale sfæren man entrer kan skape sosiale nettverk som effektiviserer misjonering, eller øker lysten til konvertering.

---

<sup>250</sup> Tiemessen 2005, s. 3

<sup>251</sup> Wiltenburg, 2004

<sup>252</sup> Stark & Finke 2000, s. 194

<sup>253</sup> Nieuwoudt 2006

<sup>254</sup> Stark & Finke 2000, s. 119

Flyktningstatus medfører at man inngår i en helt ny sosial kontekst, samt at bistand utført blant flyktninger av åpenlyst religiøse organisasjoner kan ha bidratt til økt konvertering. Det er sagt at rwandere er veldig praktiske i sin omgang med religion, og at mange går til det kirkesamfunnet hvor de kan profitere gjennom velferdstilbudet.<sup>255</sup> Gjennom bistandshjelp etableres også sosiale nettverk mellom partene, i tillegg til at organisasjonens religiøse tilhørighet blir satt i et godt lys for mottakeren.

Videre har de enorme sosiale og kulturelle endringene gjort at den sosiale kostnaden ved å skifte religion er redusert.<sup>256</sup> Tidligere sosiale nettverk er ofte forsvunnet, og sett i lys av Stark og Finkes *rational choice*-teori (2000), er gevinsten av sosial kapital ved en konvertering eller reaffiliation blitt høy. Dermed vil en slik prosess være rasjonell.

Et samfunn med store kulturelle og sosiale omveltninger har normalt en høy grad av skifter i religiøs tilhørighet.<sup>257</sup> Stark (1997) trekker i sin bok *The Rise Of Christianity* (1997) paralleller til det andre og tredje århundret i det romerske imperiet. To store pestepidemier herjet riket og ødela de eksisterende sosiale nettverkene; svært mange døde eller flyktet. Dette medførte at en konvertering til kristendommen førte til sosial gevinst, da de tidligere sosiale båndene til hedninger lot seg erstatte av relasjoner til kristne.<sup>258</sup>

---

<sup>255</sup> Nieuwoudt 2006

<sup>256</sup> Stark & Finke 2000, s. 119

<sup>257</sup> Stark & Finke 2000, s. 115

<sup>258</sup> Stark & Finke 2000, s. 119

## 7.6 Konklusjon for kapittel 7

Gjennom dette kapittelet har jeg forsøkt å klargjøre for hvilke mekanismer som har påvirket mine respondenters religiøse valg. På spørsmål om hva mine respondenter likte best med sitt nåværende trossamfunn, ble den religiøse læren og tradisjonen oftest fremhevet som det mest positive. Begge disse faktorene kan inkluderes i Stark og Finkes (2000) begrep *religiøs kapital*. Som jeg forklarte har andre studier vist at dette er yndede faktorer for det religiøse mennesket å fremholde som viktige for sitt religiøse valg. Videre vil *religiøs kapital* være en konserverende faktor som vil bidra til å holde på medlemmene. Lederskapet, sosiale faktorer og diakonitjenesten blir ikke like hyppig fremhevet som positivt med det nye trossamfunnet.

På spørsmål om hva respondentene savner fra sitt tidligere trossamfunn, blir sosiale faktorer, læren og tradisjonen ofte oppgitt. Sett ifra en *rational choice*-teoretisk innfallsvinkel, utgjør disse tre faktorene *sosial* og *religiøs kapital*. Ifølge Stark og Finke vil det religiøse valget normalt være rasjonelt, ut ifra å maksimere den *sosiale* og *religiøse kapitalen*. Ettersom disse faktorene savnes av endel respondenter, kan det hende at konverteringen og reafiliation har medført tap av *sosial* og *religiøs kapital*. Dette kan henge sammen med den ekstraordinære situasjonen som konvertitten har befunnet seg i under det religiøse valget.

Diakontjenesten er også en faktor som enkelte savner. Hva som er interessant i denne sammenhengen, er at det er særlig kvinner som savner tidligere diakonitjenester. Dette er en indikasjon på hvordan folkemordet rammet kjønnene forskjellig, samt at Rwanda har en sterk patriarkalsk kultur.

Respondentene oppgir oftest at det var rettleiding av gud som fikk dem til å foreta det religiøse valget. Dette er en ofte brukt *biografisk rekonstruksjon*, og den fremstiller mennesket som religiøst søkende som ved hjelp av gud fant *sannheten*. Videre oppgir mange at de mislikte sitt tidligere trossamfunn. Dette er en faktor som ofte er påpekt som

en følge av folkemordet, ettersom rwandere har klandret sitt trossamfunn for ikke å ha forhindret krisen.

Sosiale faktorer fremheves også som viktig for respondentenes religiøse valg. At denne faktoren blir fremhevet er overraskende, sett opp mot andre undersøkelser som er utført. Det er likevel dokumentert at trossamfunns vekst finner sted gjennom sosiale nettverk.

Folkemordet i Rwanda medførte også enorme demografiske tendenser, demografiske tendenser som også har hatt stor innvirkning på Rwandas religiøse *markeds plass*. Dette har bidratt til den høye forekomsten av konvertering og reaffiliation, da mange nye religiøse *firma* har kommet til. I tillegg har folkemordet hatt stor innvirkning på de sosiale nettverkene. Blant mine respondenter var det en høyere forekomst av konvertering og reaffiliation blant de som hadde levd en periode i diaspora.

# Kapittel 8

---

## Avslutningskapittel

### 8.1 Kritikk

Denne masteroppgaven, og spørreundersøkelsen som ligger til grunn for arbeidet, har selvsagt visse begrensinger og svakheter; et masterstudie er fremfor alt en læringsprosess. Delvis ettersom det er den første kvantitative undersøkelsen av slik størrelse som jeg har gjort, at den har visse ressursbegrensninger og at den ble utført i en svært forskjellige kulturell kontekst.

Et hinder for å jobbe med dette temaet gjennom kvantitative metoder, er at man ikke kan inkludere et spørsmål om hvilken identitet respondentene anser seg selv for å være. Det hadde vært interessant å inkludere et spørsmål som søkte informasjon om respondenten identifiserte seg selv som hutu, tutsi eller rwander. Man kan tenke seg at det er et forskjellig adferdsmønster på tvers av identitetene. Spørsmål som tar opp dette temaet er så sensitivt, at jeg gjennom samtaler med rwandere i Norge besluttet å ikke inkludere det i mitt spørreskjema.

Videre var det skuffende at det kvalitative innslaget hvor respondentene selv kunne utdype svaret, ikke ble tilstrekkelig besvart. Som jeg tidligere i oppgaven har redegjort for, er det flere grunner til dette. I felten skulle jeg vært mer aktiv og informerende på hvordan jeg ville ha skjemaene besvart. På den andre siden kunne en slik inn gripen fra min side ha farget respondentenes svar, eventuelt støttet potensielle respondenter fra meg.

«Toveiskonvertering», at en person gjennomgår en konvertering eller reaffiliation for siden å vende tilbake til det opprinnelige trossamfunnet, blir ikke tilstrekkelig inkludert i mitt spørreskjema. Dette er et fenomen som forekommer i Rwanda, ettersom mange av de religiøse valgene er tatt i desillusjonerte og traumatiserte situasjoner.

Mine respondenter er sannsynligvis ikke representative for Kigali som helhet. Det er lite trolig at tilbakegangen av katolikker har vært like dramatisk som blant mine respondenter. Videre er enkelte retninger, eksempelvis pinsevenner, sannsynligvis overrepresentert. Dette kan enten være tilfeldigheter, eller at bydelene som undersøkelsene ble utført i har en ulik religiøs komposisjon enn Kigali. Med større ressurser tilgjengelig, kunne dette problemet vært forhindret.

«Nye» religiøse retninger som Jehovas Vitner har jeg ikke fått inkludert blant mine respondenter. Som jeg var inne på i kapittel 5, kan dette henge sammen med menneskerettighetssituasjonen i Rwanda. Presbyterianere er heller ikke inkludert blant mine respondenter. Disse retningene kan ligge skjult blant «uspesifiserte andre».

Hvor respondentene kunne uttrykke egen mening under «andre», er det relativt lav deltakelsesprosent. Dette kan komme av at respondentene ikke er vant til strukturerte utspøringer. De lever ikke i vår del av verden hvor man blir bedt om å delta på det ene og det andre av statistiske undersøkelser. Analfabetisme kan være en ytterligere faktor som har bidratt til denne tendensen. En annen mulighet er at variablene som brukes i mitt spørreskjema ikke har blitt riktig forstått. Dette tross for at jeg «kulturkontrollerte» alle spørsmålene. Eksilrwandere har et høyere utdanningsnivå enn rwandere i Rwanda, noe som gjør at de oppfatter spørsmålene forskjellig.

En implikasjon for fremtiden vil være å gjennomføre et liknende prosjekt, men med bruk av kvalitative metoder og teoretiske innfallsvinkler som fokuserer mer på den individuelle prosessen i sammenheng med skiftet av religiøs tilhørighet. Dette for å få et sterkere fokus på selv prosessen som respondentene har gjennomgått, og ikke utelukkende et fokus på samfunnsforhold som har påvirket det religiøse valget.

## 8.2 Oppsummering

Gjennom Rwandas koloniperiode ble landets sosiale og politiske forhold utsatt for enorme påvirkninger som bidro til folkemordet i 1994. I koloniperiodens tidlige stadium ble nye ideologier introdusert i det lille fjellandet. Europas raseteorier ble brukt for å *raseliggjøre* de to identitetene hutu og tutsi, og tutsien ble fremstilt som inntrengeren, undertrykkeren og kolonisten. For å mest effektivt administrere Rwanda, valgte kolonimakten å styre gjennom allerede eksisterende politisk infrastruktur. På denne måten ble tutsien herskende, og hutu ble ekskludert fra all politisk makt.

I denne perioden ble kristendommen innført i Rwanda, og den katolske kirken utviklet seg stadig mer til en politisk aktør i det koloniale Rwanda. Den katolske kirken var aktiv i innprentingen av myter som etablerte tutsiene og hutuene til «raser»; særlig den hamittiske myten har bidratt til å polarisere folkegruppene. Etersom hutuer viste seg å være mer mottakelige for misjon, utviklet kirken seg til å være stadig mer hutudominert. Etter andre verdenskrig kom en ny generasjon misjonærer til Rwanda, farget av Europas sosialdemokratiske ideer. Denne nye generasjonen misjonærer hadde sterk sympati med hutuene, ettersom hutuene var ekskludert fra den politiske maktsfæren.

På denne måten utviklet den katolske kirken seg til en betydelig opposisjonskraft; en hutukirke i en tutsistat. I andre afrikanske kolonier rettet misnøyen seg mot de europeiske kolonimaktene, mens i Rwanda var det tutsien som ble assosiert som undertrykkeren. I 1959 kuliminerte denne tendensen i den første av en serie pogromer; den sosiale revolusjonen som styrket hutuenes posisjon i samfunnet. Ved uavhengigheten i 1962 ble dermed Rwanda en hutustat helt frem til folkemordet i 1994.

I nabolandet Burundi ble staten etter uavhengigheten sterkt tutsidominert, og i 1972 ble hutueliten forsøkt utryddet. Den psykologiske effekten av disse hendelsen ble store for hutuene i Rwanda; massakrene i Burundi ble sett på som en følge av å leve under et tutsistyre.



Etter selvstendigheten utviklet den katolske kirke seg aldri til å bli opposisjonell til staten. Båndene mellom den katolske kirken og staten forble sterke, og da folkemordet tok til gjorde kirkene lite for å stoppe hva som fant sted. Endel geistlige inntok aktive roller i utføringen av massakrene, og er i etterkant blitt dømt for sine gjerninger. At flere ble drept i kirkene enn noe annet sted er et sterkt symptom på kirkenes rolle under folkemordet. Utrensningene var kulimineringen av en lang prosess, og den katolske kirken var eneste aktør som var representert gjennom hele prosessen.

Gjennom bruken av særlig Stark og Finkes (2000) teorier, har jeg gjennom oppgaven analysert svarene som jeg samlet inn under mitt feltarbeid i Rwanda sommeren 2007. Blant mine respondenter var det svært høy forekomst av reaffiliation og konvertering, og at de fleste skiftene i religiøs tilhørighet har kommet i perioden etter 1994, tyder på at folkemordet har stimulert til konvertering og reaffiliation.

I mitt datamateriale var det en sterk nedgang av medlemmer i den katolske kirken; en tilbakegang på hele 40 %. Dette tallet er såpass høyt at det neppe representerer de faktiske forhold, men gir likevel en klar indikasjon på en tendens. Nyere religiøse retninger, særlig pinsemenighetene, har hatt en enorm økning i antall medlemmer. En overraskelse var at det blant mine respondenter verken var fremgang eller tilbakegang i antall muslimer. Andre undersøkelser har påpekt en stor vekst i antall muslimer i det postgenocide Rwanda. En ofte brukt forklaringsmodell er at de muslimske samfunnene kom skånet gjennom folkemordet; både som ofre og gjerningsmenn. I tillegg ble muslimske hjem brukt som skjulested av forfulgte.

På spørsmål om hva respondentene anså som det mest positive med det nye trossamfunnet, var *tradisjonen og læren* de faktorene som oftest ble fremholdt. Disse faktorene kan ses på som uttrykk for Stark og Finkes bruk av begrepet *religiøs kapital*. Som jeg viste til, har andre studier vist at konvertitter liker å fremheve den religiøse kapitalen som viktig for det religiøse valget. *Religiøs kapital* er et konserverende element som bidrar til å holde på medlemmene. Sosiale faktorer, lederskapet og diakonitjenesten er sjeldnere fremhevet som positivt med det nye trossamfunnet.

Sosiale faktorer, læren og tradisjonen er faktorene som oftest blir oppgitt som noe som savnes fra det forhenværende trossamfunnet. Disse tre faktorene kan inkluderes i Stark og Finkes bruk av begrepene *sosial* og *religiøs kapital*. Om man følger en *rational choice*-teoretisk innfallsvinkel, vil mennesket gjennom rasjonelle valg forsøke å maksimere den *sosiale* og *religiøse* kapitalen. At enkelte savner sosiale faktorer, læren og tradisjonen er indikasjoner på at det religiøse valget har medført tap av *sosial* og *religiøs kapital*.

Hele 75 % av de som sier at diakonitjenesten savnes, er kvinner. Ettersom Rwanda har en sterk patriarkalsk kultur, og at folkemordet rammet kjønnene asymmetrisk, har kvinner større behov enn menn for denne typen tjenester.

Da respondentene selv skulle uttrykke hva de anså som viktigst for det religiøse valget, var *rettledning av gud* den faktoren som flest fremhevet. Ifølge Stark og Finke er dette en følge av at konvertittene *biografisk rekonstruerer* konverteringsprosessen, og i den sammenheng fremstiller seg som aktivt søkende mennesker etter *sannheten*; gud rettledet dem til den *sanne tro*.

Negative assosiasjoner til det tidligere trossamfunnet oppgis også som motivasjon for det religiøse valget. Det er sannsynlig at det her dreier seg om rwandere som assosierer sitt tidligere trossamfunn med folkemordet; en tendens som også andre kilder støtter opp om.

Rwandere som har levd i eksil tenderer til å gjennomgå reaffiliation og konverteringer hyppigere. Sett i sammenheng med *rational choice*-teorien, kan dette henge sammen med etableringen av sosiale nettverk. Stark har påpekt at konvertering nesten alltid foregår gjennom etablerte sosiale nettverk, og rwandere som har oppholdt seg i utlandet har sannsynligvis inngått i mange forskjellige sosiale nettverk etter hvert som de har flyttet.

### 8.3 Konklusjon

Gjennom denne oppgaven har jeg forsøkt å redegjøre for folkemordets innvirkning på de religiøse transformasjonene i Rwanda etter 1994. Religiøse transformasjoner begrenset jeg til å gjelde reaffiliation og konvertering; skifter innad og på tvers av religiøse tradisjoner.

Problemstillingen jeg valgte å arbeide ut ifra, *hvordan har religiøst liv i Rwanda blitt påvirket av hendelsene i 1994?*, var svært åpent formulert. Som en oppfølging av problemstillingen, lanserte jeg en hypotese: *Om rwandere assosierer folkemordet i 1994 med kirkelige institusjoner og religiøst liv, vil det ha vært en større religiøs transformering i perioden etter 1994.*

Som jeg gjennom oppgaven har argumentert for, har folkemordet påvirket religiøst liv i Rwanda på en rekke måter. Hele 47,7 % av mine respondenter hadde gjennomgått en reaffiliation eller konvertering; en hyppigheten som er svært høy. At hyppigheten er langt høyere i perioden etter 1994, gir sterke indikasjoner på at folkemordet har vært en viktig faktor for den observerte tendensen.

Min hypotese antyder langt på vei at kun én faktor er avgjørende for denne tendensen; at rwandere assosierer folkemordet med kirkelige institusjoner og religiøst liv. Ut ifra mine observasjoner er denne antakelsen altfor snever. Ifølge mitt statistiske materiale har folkemordet medført høyere forekomster av reaffiliation og konvertering på en rekke måter.

For det første er de sosiale konsekvensene av folkemordet svært store. Som jeg redegjorde for i kapittel 7, har de demografiske konsekvensene av folkemordet vært enorme. Dette har igjen påvirket religiøst liv i Rwanda på en rekke måter. For det første har folkeforflytningene medført en stor endring av Rwandas religiøse *markeds plass*. I tråd med Stark og Finkes religionssosiologiske teorier, har nye religiøse *firma* kommet til, og på denne måten vunnet medlemmer fra de allerede etablerte trossamfunnene.

Sett i lys av *rational choice*-teorien, har den *sosiale kapitalen* blitt endret. Gjennom drapene og flyktningstrømmene er gamle sosiale nettverk blitt ødelagt, og nye sosiale nettverk er blitt etablert. Denne faktoren har senket omkostningene av *sosial kapital* ved en konvertering eller en reaffiliation. At forekomsten av konvertering og reaffiliation er høyere blant de som har levd i diaspora, støtter opp under dette argumentet.

Stark m. fl. har påpekt at samfunnskriser generelt fører til økt hyppighet av konvertering og reaffiliation. De allerede etablerte religionene blir mislikt for at de ikke kunne forhindre at krisen fant sted, samt at de ofte blir sett på som ubrukelige i å begrense krisen.

I Rwanda har det også vært mye misnøye rettet mot de etablerte kirkesamfunnene for ikke å ha forhindre folkemordet. Gjennom rettssakene i kjølvannet av folkemordet hvor geistlige har blitt dømt, er denne tendensen bekreftet. Litteratur som jeg har benyttet meg av gjennom oppgaven fremholder ofte denne tendensen for å forklare reaffiliation og konvertering i Rwanda etter 1994.

Hva som har vært et lite overraskelsesmoment i mitt arbeid, er at det ser ut til at enkelte har foretatt et religiøst valg med tap av *sosial kapital*. Ut ifra *rational choice*-teorien, vil mennesket alltid forsøke å maksimere sin *sosiale kapital* i valgsituasjoner. Dette kan svært godt komme av den ekstraordinære situasjonen som mange av mine respondenter har vært i under konverteringsprosessen. Som litteraturen jeg har benyttet meg av antyder, forekommer det endel «toveiskonvertering», hvor konvertitter vender tilbake til sin opprinnelige religiøse retning.

Med andre ord har religiøst liv i Rwanda blitt påvirket av folkemordet på en rekke måter. På denne måten ser man hvor enorm innvirkning et folkemord har på et lands sosiale struktur. Folkemordets innvirkning på reaffiliation og konvertering i Rwanda etter 1994 er langt mer kompleks enn min hypotese antyder. Sett i lys av en religionssosiologisk innfallsvinkel, har folkemordet endret de sosiale nettverkene, den religiøse

*markedsplassen*, omkostningene i form av *sosial kapital*, samfunnsforholdene i tillegg til rwanderes syn på enkelte kirkers ansvarlighet for folkemordet.

## Litteraturliste

- Afrol News (?) *Adventist Church In Rwanda Conquers 10000 Souls*. Lokalisert 06.05.2008 på www: <http://www.afrol.com/articles/13884>
- Bartov, O & Mack, P. (2001) «Introduction». I: Bartov, O. & Mack, P. (2001) *In God's Name*. New York. Berghan Books: s. 1 – 19
- Berry, J. A. & Berry, C. P. (1999) *Genocide In Rwanda*. 1. utg. Washington DC. Howard University Press
- Bjørnlund, M., Markusen, E., Steenberg, P. & Ubaldo, R. (2004) «The Christian Churches And The Construction Of A Genocidal Mentality In Rwanda». I: Rittner, C., Roth, J. K. & Locke, H. (2004) *Genocide In Rwanda. Complicity Of The Churches?*. St. Paul, Minnesota. Paragon House: s. 141 – 167
- Bowen, R. W. (2004) «Genocide In Rwanda 1994 – An Anglican Perspective». I: Rittner, C., Roth, J. K. & Locke, H. (2004) *Genocide In Rwanda. Complicity Of The Churches?*. St. Paul, Minnesota. Paragon House: s. 37 – 48
- Destexhe, A. (1995) *Rwanda And Genocide In The Twentieth Century*. 2. utg. New York. New York University Press
- Everett, E. L. & Furseth, I. (2004) *Masteroppgaven. Hvordan begynne og fullføre*. 2. utg. Oslo. Universitetsforlaget
- Fonneland, T. A. (2006) «Kvalitative metoder: Intervju og observasjon». I: Kraft, S. E. & Natvig, R. J. (2006) *Metode i religionsvitenskap*. Oslo. Pax forlag: s. 222 – 242
- Forelesning i «Relv. 306, Religionsvitenskaplig metode» ved Richard J. Natvig 01.11.2006 ved Universitetet i Bergen
- Free Methodist Church Of North America (2007?) *FAQ*. Lokalisert 06.05.2008 på www: [http://www.freemethodistchurch.org/sections/about\\_us/faqs.shtml](http://www.freemethodistchurch.org/sections/about_us/faqs.shtml)
- Gendercide Watch (2002?) *Case Study: Genocide In Rwanda, 1994*. Lokalisert 06.05.2008 på www: [http://www.gendercide.org/case\\_rwanda.html](http://www.gendercide.org/case_rwanda.html)
- Global Security. (2005) *Rwanda Civil War*. Lokalisert 06.05.2008 på www: <http://www.globalsecurity.org/military/world/war/rwanda.htm>

- Gooren, H. (2007) «Reassessing Conventional Approaches To Conversion: Toward A New Synthesis». *Journal For The Scientific Study Of Religion*. Volume 46. Issue 3: s. 337-353
- Gourevitch, P. (2000) *We Wish To Inform You That Tomorrow We Will Be Killed With Our Families*. 3 .utg. London. Picador
- Grønmo, S. (2004) *Samfunnsvitenskaplige metoder*. 1. utg. Bergen, Fagbokforlaget
- Isaksen, R. (2005) «Religion redder rwandere». *På Høyden*. Lokalisert 06.05.2008 på www: [http://nyheter.uib.no/?modus=vis\\_nyhet&id=180805144513](http://nyheter.uib.no/?modus=vis_nyhet&id=180805144513)
- Kjeldstadli, K. (1999) *Fortida er ikke hva den engang var*. 2. utg. Oslo. Universitetsforlaget
- Kraft, S. E. (2006) «Kritiske perspektiver – etiske utfordringer ved samtidsstudier av religion». I: Kraft, S. E. & Natvig, R. J. (2006) *Metode i religionsvitenskap*. Oslo. Pax forlag: s. 260 – 275.
- Kraft, S. E. & Natvig, R. J. (2006) «Innledning». I: Kraft, S. E. & Natvig, R. J. (2006) *Metode i religionsvitenskap*. Oslo. Pax forlag: s. 7 – 13.
- Kristiansen, T. (2006) *Afrika – en vakker dag*. 1. utg. Skien. Nordbook
- La Vista Church Of Christ (2005) *The New Birth, Salvation & Similarities*. Lokalisert 06.05.2008 på www: <http://www.lavistachurchofchrist.org/LVanswers/2004-07-12.htm>
- Lacey, M. (2004) «Ten Years After Horror, Rwandans Turn To Islam». *The New York Times*. Lokalisert 06.05.2008 på www: <http://www.nytimes.com/2004/04/07/international/africa/07RWAN.html?ex=1396756800&en=e0838186e9f4832f&ei=5007&partner=USERLAND>
- Lespinay, C. D. (2001) «The Churches And The Genocide In The East African Great Lakes Region». I: Bartov, O. & Mack, P. (2001) *In God's Name*. New York. Berghan Books: s. 160 - 179.
- Locke, H. G. (2004) «Religion And The Rwandan Genocide». I: Rittner, C., Roth, J. K. & Locke, H. (2004) *Genocide In Rwanda. Complicity Of The Churches?* St. Paul, Minnesota. Paragon House: s. 27 – 35.

- Longman, T. (2001) «Christian Churches And Genocide». I: Bartov, O. & Mack, P. (2001) *In God's Name*. New York. Berghan Books: s. 139 – 160
- Mamdani, M. (2002) *When Victims Become Killers*. 3. utg. New Jersey. Princeton University Press
- McCullum, H. (2004) *The Angels Have Left Us*. 2. utg. Geneve. WCC Publications
- Natvig, R. J. (2006) «Religionsvitenskapleg feltarbeid». I: Kraft, S. E. & Natvig, R. J. (2006) *Metode i religionsvitenskap*. Oslo. Pax forlag: s. 203 – 221
- Ndahiro, T. (2005) «Genocide And The Role Of The Church In Rwanda». *News From Africa*. Lokalisert 06.05.2008 på [www: http://www.newsfromafrica.org/newsfromafrica/articles/art\\_10231.html](http://www.newsfromafrica.org/newsfromafrica/articles/art_10231.html)
- Ndahiro, T. (2004) «The Church's Blind Eye To Genocide In Rwanda». I: Rittner, C., Roth, J. K. & Locke, H. (2004) *Genocide In Rwanda. Complicity Of The Churches?* St. Paul, Minnesota. Paragon House: s. 229 – 249.
- Neyt, M. (2004) «Two Convicted Rwandan Nuns». I: Rittner, C., Roth, J. K. & Locke, H. (2004) *Genocide In Rwanda. Complicity Of The Churches?*. St. Paul, Minnesota. Paragon House: s. 251 – 258
- Newton, J. (2002) *Police Arrest Indian Christians Over Dalit Conversion*. Lokalisert 06.05.2008 på [www: http://www.ctlibrary.com/ct/2002/decemberweb-only/12-2-53.0.html](http://www.ctlibrary.com/ct/2002/decemberweb-only/12-2-53.0.html)
- Nieuwoudt, S. (2006) «Rwanda: Church Role In Genocide Under Scrutiny». *Institute for War And Peace Reporting*. Lokalisert 06.05.2008 på [www: http://iwpr.net/?p=acr&s=f&o=325838&apc\\_state=henpacr](http://iwpr.net/?p=acr&s=f&o=325838&apc_state=henpacr)
- Notater fra kildekritikkurs i forbindelse mastergradsstudier. 10.10.2006. Universitetet i Bergen.
- Oikoumene World Council Of Churches (2006) «Eglise Presbytérienne Au Rwanda». *WCC*. Lokalisert 06.05.2008 på [www: http://www.oikoumene.org/en/member-churches/regions/africa/rwanda/presbyterian-church-in-rwanda.html](http://www.oikoumene.org/en/member-churches/regions/africa/rwanda/presbyterian-church-in-rwanda.html)



- Rittner, C., Roth, J. K. & Whitworth, W. (2004) «Preface». I: Rittner, C., Roth, J. K. & Locke, H. (2004) *Genocide In Rwanda. Complicity Of The Churches?*. 1. utg. St. Paul, Minnesota. Paragon House
- Rombouts, H. (2007) «Gender And Reparations In Rwanda». *International Center For Transnational Justice. International Development Research Center*
- Stark, R. (1997) *The Rise Of Christianity*. 2. utg. San Francisco. HarperCollins
- Stark, R. & Finke, R (2000) *Acts Of Faith*. 1. utg. Berkeley. University of California Press
- Surf Survivors Fund (2006) *Statistics On Rwanda*. Lokalisert 06.05.2008 på www: <http://www.survivors-fund.org.uk/resources/history/statistics.php>
- Tiemessen, A. (2005) «From Genocide To Jihad». Paper For Presentation At *The Annual General Meeting Of The Canadian Political Science Association (CPSA)* I London, Ontario, 2-5 June, 2005
- Ugirashebuja, O. (2004) «The Church And The Genocide In Rwanda». I: Rittner, C., Roth, J. K. & Locke, H. (2004) *Genocide In Rwanda. Complicity Of The Churches?* St. Paul, Minnesota. Paragon House: s. 49 – 63
- US Department Of State (2006) *Rwanda. International Religious Freedom Report 2006*. Lokalisert 06.05.2008 på www: <http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2006/71319.htm>
- Voyé, L. (2004) «A Survey Of Advances In The Sociology Of Religion (1980-2000)». I: Antes, P. & Geertz, A. W. & Warne, R. R. (2004) *New Approches To The Study Of Religion. Vol. 2: Textual, Comparative, Sociological, and Cognitive Approaches*. Berlin. Walter de Gruyter: s. 195 – 228
- Walker, R. (2004) «Rwandas´ s Religious Reflections». *BBC*, Kigali. Lokalisert 06.05.2008 på www: <http://news.bbc.co.uk/2/hi/africa/3561365.stm>
- Waters, T. (1997) *The Coming Rwandan Demographic Crisis, Or Why Current Repatriation Policies Will Not Solve Tanzania's (Or Zaire's) Refugee Problems*. Chico, California. California State University. Lokalisert 06.05.2008 på www: <http://www.jha.ac/articles/a013.htm>

- Wax, E. (2002) «Islam Attracting Many Survivors Of Rwanda Genocide». *Washington Post*. Lokalisert 06.05.2008 på www: <http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/articles/A53018-2002Sep22.html>
- Wiltenburg, M. (2004) *Rwanda's Resurrection Of Faith*. CSM. Lokalisert 06.05.2008 på www: <http://www.csmonitor.com/2004/0412/p06s02-woaf.html>

Vedlegg

Questionnaire formula	
1	Ufite imyaka ingahe?
2	Igitsina? Gabo: <input type="checkbox"/> Gore: <input type="checkbox"/>
3	Wabaye mu Rwanda igihe cyose? Yego: <input type="checkbox"/> Hoya: <input type="checkbox"/>
3a	Niba warabaye hanze, ni hehe handi wabaye?
3b	Niba warabaye hanze umaze imyaka ingahe utuye mu Rwanda?
4	Hari idini urimo? a. Hoya: <input type="checkbox"/> b. Nabivuyemo: <input type="checkbox"/> c. Umudiventi: <input type="checkbox"/> d. Eglise Methodiste Unie au Rwanda <input type="checkbox"/> e. Gatulika: <input type="checkbox"/> f. Umuyislamu: <input type="checkbox"/> g. Ayandi:
4a	Niba uri umu methodiste ni irihe torero urimo? a. Baptist: <input type="checkbox"/> b. Libre Methodist: <input type="checkbox"/> c. Ayandi:
4b	Wumva ukomeye mw'idini? a. Abakizwa: <input type="checkbox"/> b. Kuvuka bushya: <input type="checkbox"/>
4c	Niba ari yego ni kuva ryari waribayemo?
5	Waba warigeze kuba murindi dini? a. Hoya: <input type="checkbox"/> b. Yego,aba adventi: <input type="checkbox"/> c. Eglise Methodiste Unie au Rwanda: Baptist <input type="checkbox"/> Free Methodist <input type="checkbox"/> d. Yego, Gatulika: <input type="checkbox"/> e. Yego, abayislamu: <input type="checkbox"/> f. Ayandi:

5a	<p><b>Ni iki wumva ari kiza idini ryawe ryihariye?</b>  <i>Ushobora gutanga ingero nyinshi</i></p>	<p>a. <b>Abayobozi baryo:</b> <input type="checkbox"/>  b. <b>Ibyigishwa:</b> <input type="checkbox"/>  c. <b>Imfashanyo mu bijyanye n' amashuri n' ubuvuzi:</b> <input type="checkbox"/>  d. <b>Ubusabane:</b> <input type="checkbox"/>  e. <b>Umuco:</b> <input type="checkbox"/></p>
6	<p><b>Niba warigeze guhindura idini, hari ibyo ubona ukumbura mu idini ryawe rya mbere?</b>  <i>Ushobora gutanga impamvu nyinshi</i></p>	<p>a. <b>Abayobozi baryo:</b> <input type="checkbox"/>  b. <b>Ibyigishwa:</b> <input type="checkbox"/>  c. <b>Imfashanyo mu bijyanye n' amashuri n' ubuvuzi:</b> <input type="checkbox"/>  d. <b>Ubusabane:</b> <input type="checkbox"/>  e. <b>Umuco:</b> <input type="checkbox"/></p>
6a	<p><b>Niba warigeze kuba murindi dini, niki cyatumye uhindura?</b>  <i>Ushobora gutanga impamvu nyinshi</i></p>	<p>a. <b>Kubera ko famille yanjye yahinduye:</b> <input type="checkbox"/>  b. <b>Kuko ntigeze nkunda idini ryanjye rya kera:</b> <input type="checkbox"/>  c. <b>Kuko byoroshye kubona imfashanyo muby'ubuvuzi n'amashuri:</b> <input type="checkbox"/>  d. <b>Kuko inshuti zanjye zahinduye:</b> <input type="checkbox"/>  e. <b>Imana yanyoboye:</b> <input type="checkbox"/>  f. <b>Ibindi:</b></p>
6b	<p><b>Niba ari Imana yakuyoboye muri iri dini, niki yaguhungishije muri ririya wavuyemo kitari kiza?</b></p>	

## Questionnaire formula

- |    |  |  |
|----|--|--|
| 1  | How old are you?   |  |
| 2  | Which sex are you?   | Male: <input type="checkbox"/><br>Female: <input type="checkbox"/>   |
| 3  | Have you lived all your life in Rwanda?  | Yes: <input type="checkbox"/><br>No: <input type="checkbox"/>  |
| 3a | If no, where else have you lived?  |  |
| 3b | If no, how many years have you lived in Rwanda?  |  |
| 4  | Do you belong to a religious group?  | h. No, never <input type="checkbox"/><br>i. No, not anymore <input type="checkbox"/><br>j. Yes, Christian Adventist <input type="checkbox"/><br>k. Yes, Christian Methodist (Eglise Methodiste Unie au Rwanda) <input type="checkbox"/><br>l. Yes, Christian Roman Catholic <input type="checkbox"/><br>m. Yes, Muslim <input type="checkbox"/><br>n. Other: |
| 4a | If yes, "Christian Methodist (Eglise Methodiste Unie au Rwanda)", which church do you belong to? | d. Baptist <input type="checkbox"/><br>e. Free Methodist <input type="checkbox"/><br>f. Other:   |
| 4b | Do you consider yourself   | c. "Barokore" (saved) <input type="checkbox"/><br>d. "Born again" <input type="checkbox"/>   |
| 4c | If yes, when did you start following this religious movement?                                    |  |
| 5  | Have you ever belonged to another religious group?   | g. No <input type="checkbox"/><br>h. Yes, Christian Adventist <input type="checkbox"/><br>i. Yes, Christian Methodist (Eglise Methodiste Unie au Rwanda):<br>Baptist <input type="checkbox"/><br>Free Methodist <input type="checkbox"/><br>j. Yes, Christian Roman Catholic <input type="checkbox"/><br>k. Yes, Muslim <input type="checkbox"/><br>l. Other |

5a	<p>What do you consider particular good about your religious group (community)?  <i>(You are free to answer more than one quality.)</i></p>	<p>f. The leadership <input type="checkbox"/>  g. The theology <input type="checkbox"/>  h. The welfare, i.e. education, health service and aid (deacon services) <input type="checkbox"/>  i. Social factors (friends, family-members) <input type="checkbox"/>  j. Tradition <input type="checkbox"/></p>
6	<p><b>If you have changed religious community/religion</b>, are there any qualities you miss about your previous religious group?  <i>(You are free to answer more than one quality.)</i></p>	<p>f. The leadership (priests etc) <input type="checkbox"/>  g. The theology <input type="checkbox"/>  h. The welfare, i.e. education, health service and aid (deacon services) <input type="checkbox"/>  i. Social factors (friends, family-members) <input type="checkbox"/>  j. Tradition <input type="checkbox"/></p>
6a	<p><b>If you have changed religious community/religion</b>, why did you do it?  <i>(You are free to answer more than one quality.)</i></p>	<p>g. Because my family did it <input type="checkbox"/>  h. Because I did not like my previous religious community. <input type="checkbox"/>  i. Because the health service and aid, education possibility (deacon service) is better in my new group. <input type="checkbox"/>  j. Because my friends did so. <input type="checkbox"/>  k. Because God guided me. <input type="checkbox"/>  l. Other factors:</p>
6b	<p>If God guided you to a new religious community / religion, what did he guide you away from?</p>	

