

Den maskuline konversjonsfortellingen

En studie av unge norske menn som har konvertert til islam

Avh 502 Masteravhandling (55 ECTS)

Master in Religion, Society and Global Issues

Av Frode Kinserdal

Veileder professor II Inger Furseth

Høst 2010

Det teologiske Menighetsfakultet

Førord

Først av alt vil jeg takke informantene som stilte opp til intervju! Det er på bakgrunn av deres velvilje at denne studien har vært gjennomførbar. Videre vil jeg også rette en takk til enkeltpersoner og organisasjoner som har hjulpet meg med å få tak i navn på personer som kunne være aktuelle som informanter.

Min veileder, Inger Furseth, fortjener en stor takk! Veiledningen har vært preget av nøyaktighet, tålmodighet og langsiktighet og med stor forståelse for min måte å jobbe og tenke på. Du har vært dyktig til å gi faglige kommentarer som har utfordret meg til å gå dypere i materialet. Takk også til skrivegruppen og til seminarledere og seminardeltakere på avhandlingsseminar som har hjulpet til med å lese oppgaven fra et utenforstående perspektiv.

Familie og venner har vært viktige støttespillere i form av å gi motivasjon til å gå på når jeg har kjent meg trøtt av å arbeide med oppgaven. De har også hjulpet meg til å se når jeg trenger pauser.

Innholdsfortegnelse

1. Innledning	7
2. Teorier om konversjon	10
2.1 Utviklingen av konversjonsforskning	10
2.2 Det passive perspektivet	11
2.2.1 Psykologisk tilnærming	12
2.2.2 Sosial tilnærming	13
2.2.3 Kritikk rettet mot det passive perspektivet	15
2.3 Det aktive perspektivet	17
2.3.1 Humanistisk eller subjektiv tilnærming	18
2.3.2 Interaksjonstilnærmingen	19
2.3.3 Kritikk rettet mot det aktive perspektivet	20
2.4 Nye tendenser innenfor konversjonsteori	21
2.5 Veivalg for denne studien – hvilket perspektiv skal ligge til grunn?	22
2.6 Kjønnsspektet i konversjonsfortellinger og forskning på maskulinitet	24
2.7 Oppsummering teorier om konversjon, religion og kjønn og maskulinitet	26
3. Forskning om konversjon til islam	28
3.1 Muslimer i Storbritannia	28
3.1.1 Ali Köse	28
3.2 Muslimer i Sverige	30
3.2.1 Anne Sofie Roald	31
3.2.2 Madeleine Sultan Sjöqvist	33
3.2.3 Anna Mansson McGinty	35
3.3 Muslimer i Danmark	37
3.3.1 Tina G. Jensen og Kate Østergaard	37
3.4 Norske studier av muslimer og konvertitter	43
3.5 Diskusjon	44
3.5.1 Representativitet og utvalg	45
3.5.2 Undersøkelsesenes validitet	45
3.5.3 Forskernes ståsted	46
3.5.4 Sentrale forskningstemaer	47

-Mannlige konvertitter	47
-Maskulinitet	47
-Alder	48
3.6 Oppsummering – forskning om konversjon til islam	48
4. Problemstilling og metode	49
4.1 Presisering av problemstilling	49
4.1.1 Informantenes syn på egen religiøsitet før konversjonen	49
4.1.2 Refleksjoner rundt konversjonen og tiden etterpå	50
4.2 Metode	51
4.2.1 Intervjuguide	52
4.2.2 Utvalget av informanter	52
4.2.3 Intervjukonteksten	53
4.2.4 Ethiske overveielser	54
4.2.5 Min egen rolle i intervjusituasjonen	55
4.2.6 Analysemetode	55
5. Religiøsitet før konversjonen	57
5.1 Presentasjon av informantene	57
Andreas	57
Eirik	57
Haakon	58
Mads	58
Sindre	58
5.2 Religionens betydning i oppveksten	59
5.2.1 Religion i hverdagslivet	59
5.2.2 Religion i høytider og overgangsmarkeringer (ritualer)	61
5.3 Søkeprosessen fram mot konversjonen	63
5.3.1 Idealer før konversjonen	63
5.3.2 Sider ved islam som hadde betydning for informantenes konversjon	65
5.3.3 Religiøs søken – bare til islam eller til andre religioner også?	67
5.4 Betydning av sosiale nettverk for konversjon	70
5.4.1 Venner	70

5.4.2	Muslimske miljøer	72
5.4.3	Informantenes fortellinger innenfor rammen av passive og aktive perspektiver	73
5.5	Betydningen av kjønn og maskulinitetens rolle før konversjonen	75
5.6	Oppsummering	77
6.	Refleksjoner rundt konversjonen og tiden etterpå	79
6.1	Konversjonen – et vendepunkt eller bare en hendelse?	79
6.1.1	Konversjonen: Kontekst, gjennomføring, opplevelse	79
6.1.2	Konversjonen til islam – et vendepunkt?	81
6.1.3	Hva slags betydning har konversjonen i islam egentlig	83
6.2	Religiøsitetens utvikling etter konversjonen	86
6.2.1	Islams betydning i dagliglivet	86
6.2.2	Idealer etter konversjonen	89
6.2.3	Deltakelse i aktiviteter og muslimske organisasjoner	91
6.2.4	Konvertitters bruk av internett	93
6.3	Identitet som mann, norsk og muslimsk konvertitt	95
6.3.1	Identitet som mann	95
6.3.2	Identitet som norsk	98
6.3.3	Identitet som muslimsk konvertitt	101
6.4	Oppsummering	103
7.	Avslutning	105
7.1	Religiøsitet før konversjonen	105
7.2	Refleksjoner rundt konversjonen og tiden etterpå	106
7.3	Konklusjon	107
7.4	Hva kan oppgaven bidra med i forhold til eksisterende forskning	108

Litteraturliste masteroppgaven	110
- Bøker og tidsskriftartikler	110
- Internett	112
Vedlegg	113
- Intervjuguide	113

KAPITTEL 1 INNLEDNING

Temaet for denne oppgaven er konversjon til islam blant unge etnisk norske menn. Oppgaven vil forsøke å se på hvordan unge menn forstår sin konversjon til islam. For å studere dette fenomenet ble det utført kvalitative, semistrukturerte intervjuer med fem unge etnisk norske informanter som alle har konvertert til islam i løpet av perioden 2000-2009. Informantenes fortellinger vil særlig bli belyst i forhold til to tidsepoker, perioden før konversjonen og perioden under og etter konversjonen.

Hensikten med denne undersøkelsen er å bidra til økt innsikt i det faktum at flere unge norske menn konverterer til islam. Gjennom å se på denne målgruppen informanter, ønsker jeg å bidra til kunnskap om en gruppe konvertitter det hittil har vært gjort lite forskning på. Selv om utvalget for denne studien er lite, og funnene ikke kan overføres til alle mannlige konvertitter til islam, kan det være interessant å sette søkelys på tendenser som gjelder et relativt nytt fenomen. Jeg håper også at oppgaven kan bidra til å peke på at konvertitter til islam er en mangfoldig gruppe, og at det finnes ulike fortellinger blant norske menn som konverterer til islam.

Motivasjonen for å gjøre denne undersøkelsen var at det i flere norske medier våren 2008 ble rettet oppmerksomhet mot en ny tendens til at unge norske gutter konverterer til islam. Da det ikke eksisterte noe forskning på dette fenomenet i Norge fra før, ønsket jeg å gjøre en studie av guttenes konversjonsfortellinger. Det finnes per i dag ingen sentral oversikt over hvor mange etniske nordmenn som har konvertert til islam. Den norske religionshistorikeren og muslimske konvertitten Lena Larsen (1995: 8) anslo cirka 400 konvertitter, mens religionshistoriker Kari Vogt i 2008 anslo at tallet kunne ha steget til 1000 konvertitter på landsbasis. En uhøytidelig undersøkelse gjort av norsk TV2s nyhetsavdeling julen 2009 kunne videre fortelle at i følge opplysninger fra moskeer hadde rundt 100 nordmenn konvertert til islam i løpet av dette året. Jeg gikk derfor inn i feltet med en antakelse om at det var et økende antall muslimske konvertitter og forventet også at det var en viss andel unge norske menn blant dem.

I denne oppgaven bygger analysen på informantenes fortellinger om konversjonen. Intervjuets styrke er at en kan komme nært innpå informantenes egen forståelse og tanker rundt konversjonsprosessen de har gått gjennom. Begrensningen ved intervju som metode ligger i at det informantene forteller kan ha sammenheng med intervjukonteksten og

spørsmålsstillingen. Derfor kan ikke oppgaven si noe om årsaken til at informantene konverterer, bare hvordan de forteller at de konverterte.

I oppgaven brukes teori som diskuterer konversjon. Et stort mangfold av studier har tatt del i denne diskusjonen, der det skilles mellom passivt og aktivt perspektiv på konversjon (Richardson 1985; Richardson og Kilbourne 1988). I oppgaven diskuteres disse perspektivene opp mot hverandre. I tillegg blir nyere tendenser i konversjonsteori tatt opp og diskutert (Rambo 1993, 1999; Gooren 2005, 2007). Dette teoretiske perspektivet er egnet til å skape forståelse av informanters fortellinger om konversjonen.

Videre i oppgaven ser jeg på empiriske studier som har vært gjort på konvertitter til islam. Ofte er disse basert på informanter som er født i land der islam er minoritetsreligion. I denne oppgaven konsentrerer jeg meg om studier som er gjort i Sverige (Roald 2004; Sjöqvist 2006; Mansson McGinty 2006), Danmark (Østergaard 2004; Jensen 2006; Østergaard og Jensen 2007), Norge (Larsen 1995) og Storbritannia (Köse 1996; Köse og Loewenthal 2000).

Kjønn er et sentralt tema i mange studier av konversjon, og står også sentralt i denne oppgaven. Mange av studiene som blir omtalt i denne oppgaven fokuserer spesielt på kvinners konversjon til islam. Målet med å studere maskulinitet i konversjonsfortellingene er å se hvorvidt verdier som kan knyttes til maskulin religiøsitet også kan finnes i informantenes fortellinger. To studier som særlig brukes for å kartlegge den maskuline identiteten hos informantene, er John P. Bartkowskis (2004) studie av den amerikanske evangelikale mannsbevegelsen *The Promise Keepers*, og Anders Uldals (2009) studie av norske kristne menn i høy- og lavkirkelige bevegelser. Begge studier tar opp informanters synspunkt på maskulinitetsidealer.

I analysen vil jeg først undersøke hvordan informantene forteller om perioden før konversjonen. Her vil jeg fokusere på fortellinger om deres religiøsitet før konversjonen. Deretter vil jeg se på hvordan informantene forteller om prosessen før konversjonen. Her vil jeg forsøke å plassere informantenes fortellinger innenfor rammene av passive eller aktive perspektiver. Til slutt vil jeg også redegjøre for den rollen kjønn har i fortellingen om perioden før konversjonen.

For det andre vil jeg undersøke informantenes refleksjoner rundt konversjonen. Her vil jeg se på hvilken vekt informantene gir konversjonen. Videre vil jeg undersøke perioden etter konversjonen, ved å spesielt fokusere på informantenes fortellinger om religiøsitet etter konversjonen. Jeg vil også se nærmere på hvordan informantene forteller om identitet.

Oppbygningen av oppgaven er som følger: I kapittel 2 presenteres det generelle teoretiske rammeverket, mens kapittel 3 fokuserer på empiriske studier spesielt knyttet til

konversjon til islam. I kapittel 4 blir problemstilling og metode nærmere redegjort for og drøftet. Kapittel 5 gir en kort presentasjon av utvalget for denne studien, og går videre med religiøsitetens betydning før konversjonen. I kapittel 6 ser jeg på konversjonen som hendelse og perioden som har gått etter konversjonen. Til slutt, i kapittel 7, oppsummeres og drøftes funnene og implikasjonene av dem i oppgaven.

KAPITTEL 2 TEORIER OM KONVERSJON, RELIGION OG KJØNN OG MASKULINITET

Konversjonsforskning foregår innenfor mange ulike fagtradisjoner, som religionssosiologi, religionspsykologi, teologi, psykiatri og biologi. I min masteroppgave vil jeg vektlegge en religionssosiologisk tilnærming, selv om jeg også vil presentere oppfatninger som grenser opp mot andre fagtradisjoner.

I dette kapitlet vil jeg presentere forskning som angår konversjon generelt. Her vil jeg fokusere spesielt på det passive og aktive perspektivet på konversjon, og diskutere hvilket perspektiv som egner seg best for denne studien.

Oppgaven vil også forsøke å gjøre rede for forholdet mellom konversjon og kjønn. I dette kapitlet vil jeg gi en oversikt over forskning som har gjort rede for koblingen mellom religion og kjønn generelt sett og maskulinitet spesielt.

2.1 Utviklingen av konversjonsforskning

Konversjonsforskningen utgår fra mange ulike utgangspunkt. Tidlig konversjonsforskning tok utgangspunkt i omvendelsesfortellingen til apostelen Paulus i Bibelen, noe jeg kommer tilbake til senere. Her ble konversjon sett på som noe mystisk, som mennesket selv ikke hadde kontroll over.

Noen forskere er opptatt av konversjonsmotiver og forhold som kan lede til konversjon. I en slik tradisjon står blant annet de amerikanske sosiologene John Lofland og Norman Skonovd (1981). De redegjør i sitt arbeid for seks typiske konversjonsmotiver: Intellektuell, mystisk, eksperimentell, affekt (følelsesmessig), vekkelse, tvangspreget (hjernevasking). Til hvert av disse motivene hører fem dimensjoner. Den første dimensjonen handler om sosialt press. Den andre dimensjonen ser på varigheten av konversjonsopplevelsen. I den tredje dimensjonen handler det om nivået av følelser som hører sammen med konversjonserfaring. Følelser og følelsenes innhold er et viktig fokus innenfor den fjerde dimensjonen. I den femte dimensjonen kartlegges rekkefølgen på tro og deltakelse i et religiøst miljø hos ulike individer. De fem dimensjonene har ulik vektlegging i hver av de seks konversjonsmotivene. For et individ som har konvertert av intellektuelle grunner, kan troen komme foran deltakelsen, mens en tvangspreget konversjon ofte får utslag i deltakelse før tro. Individer som konverterer av såkalt mystiske grunner vil ha kortere varighet på sin konversjonsopplevelse enn en eksperimentell konvertitt. For en intellektuell eller

eksperimentell konvertitt vil sosialt press fra et religiøst miljø oppleves som mindre betydningsfullt enn i et vekkelsesmiljø eller miljø som preges av hjernevasking (Lofland og Skonovd 1981: 374-376).

På midten av 80-tallet vokste det fram en diskusjon om perspektivforflytting fra det passive til det aktive perspektivet, som står sentralt i denne oppgavens teoridel. James T. Richardson (1985) hevdet at det var i ferd med å vokse fram en ny måte å forske på konversjon. I tidligere forskning ble det religiøse individ forklart ut fra deprivasjon, mens det i nyere forskning regnes som et aktivt, handlende subjekt. Mange samfunnsvitere har argumentert for et nytt perspektiv på konversjon som tar dette i betraktning til forskjell fra det tidligere passive perspektivet. Mennesket er i følge det aktive perspektivet opptatt av å skape sin egen personlighet. Det aktive perspektivet henspiller også på en større kunnskap om religion enn hva gjaldt det passive perspektivet, og mange forskere deler "some ideals and values of those being studied", som også har innvirkning på hvordan feltet konversjon studeres (Richardson 1985: 175).

Det passive og det aktive perspektivet videreutvikles i en studie av religionssosiologene Brock Kilbourne og nevnte James T. Richardson (1988). I studien diskuterer de konvertitten som agent (enten passiv eller aktiv). Studien deler inn det passive perspektivet i to tilnæringer, psykologisk determinisme og sosial determinisme. I det aktive perspektivet gjør de en tilsvarende inndeling i en humanistisk/subjektiv tilnærming og interaksjonstilnærming.

Både i hovedfagsoppgavene til Hege Kristin Ringnes (1997) og Helen Elisabeth Vilmann Halvorsen (1998) benytter de seg av disse perspektivene i sin analyse av konvertitter til henholdsvis Jehovas vitner og katolisismen. Jeg vil bruke Kilbourne og Richardson i redegjørelsen, og presentere ulike konversjonsmotiver som hører sammen med hver av de ulike tilnærmingene.

2.2 Det passive perspektivet

Det passive perspektivet tolker konvertitter som aktører som ikke selv har kontroll over det som skjer i en religiøs omvendelse. Konverteringen skjer i lys av en ytre påvirkning. Forklaringsmodellene bærer til dels preg av en psykologisk tenkning, selv om det også er mulig å føre deler av forklaringene tilbake til tidligere forskning innenfor sosiologien.

Sosiologiske teorier om sekularisering vil for eksempel ofte bli sett på som deterministiske i forhold til religion og konversjon, av den grunn at "to be involved in religion is to be, by definition, in a state of false consciousness". Her nevner Richardson psykologen

Sigmund Freud som en representant for deterministiske synspunkter innenfor psykologi, fordi denne tradisjonen vektlegger Paulus' omvendelse som en karakterisk omvendelse. Forskere innen Freuds tradisjon er opptatt av religiøs utøvelse som følge av hjernevasking (Richardson 1985: 166).

Jeg vil nå gå inn på de to tilnærmingene hver for seg, den psykologisk og sosiale tilnærmingen. Innenfor hver av disse tilnærmingene vil jeg henvise til motiver for konversjon, og se på de sterke og svake sidene ved hver av disse tilnærmingene og tilhørende teorier.

2.2.1 Psykologisk tilnærming

I den psykologiske tilnærmingen forklares religionen som noe som kommer utenfra, og blir noe individet må forholde seg til. Individet selv kan ikke kontrollere konversjonen, eller det vokser fram et religiøst behov som følge av psykologiske årsaker.

Omvendelsen til apostelen Paulus er et eksempel på den psykologiske tilnærmingen. Paulus hadde tidligere vært med på å forfølge kristne, slik det står beskrevet i Apostlenes gjerninger 8:3. Et kapittel senere i samme bok fortelles det om hvordan Paulus blir omvendt til en kristen tro. Det skjer plutselig, ukontrollert, og bærer preg av en mystisk hendelse. Omvendelsen forandret også Paulus' liv. Han reiste ut som misjonær på flere reiser i Middelhavsområdet, og skrev også brev som har stor betydning for kristnes livstolkning. Paulus brøt ganske tvert av med sitt tidligere liv, selv om han kjente at kallet til å forkynne både gjaldt for jøder og andre folkeslag. Tradisjonelt har kristendommen tolket seg selv som den eneste religionen det er mulig å konvertere til. Derfor vil omvendelsen i følge dette skje én gang, og vare livet ut (Richardson 1985: 165).

Innenfor den psykologiske tilnærmingen finnes det i hovedsak fire konversjonsårsaker (Kilbourne og Richardson 1988: 4): For det første den mystiske konversjonen, som gjerne sees i sammenheng med Paulus. Her vil et individ føle på seg at krefter utenfra påvirker en i retning av å endre identitet og selvforståelse. Konversjonen bidrar til en ny forståelse av livet og verden rundt, og skaper en motsetning til det tidligere livet. Følelsen av konversjon varer sjelden mer enn et kort øyeblikk, men det er intenst så lenge det står på. Det følelsesmessige nivået er høyt innenfor mystisk konversjon, med motsetningsfylte følelser som frykt og kjærlighet (Lofland og Skonovd 1981: 375).

Den andre konversjonsårsaken innenfor den psykologiske tilnærmingen er kalt "belief change conversion", eller trosendringskonversjon. Denne formen for konversjon er særlig utledet gjennom Dennis J. Paruccis konversjonsforskning (1968). Hovedtanken her er at

individet først endrer atferd, så tro. Trosendringskonversjon skiller seg fra intellektuell konversjon ved å være mer deterministisk i sin karakter (Kilbourne og Richardson 1988: 4).

Den tredje konversjonsårsaken i psykologisk henseende er den såkalte affektkonversjonen. Lofland og Skonovd (1981: 379) kobler denne konversjonsformen sammen med følelsesmessig hengivenhet til personer eller grupper. For eksempel kan det være en person som står i et kjærlighetsforhold til en person som har en religiøs tilknytning eller i hvert fall ønsker å gå dypere i sin religiøsitet.

Den fjerde konversjonsårsaken innenfor den psykologiske tilnærmingen er den psykopatologiske konversjonen, som er særlig kjent gjennom forskningen til den amerikanske psykiateren Leon Salzman (1953). Den psykopatologiske konversjonsårsaken er opptatt av å forklare psykologiske sykdomstilfeller, stress og nerveproblemer hos individet som konverterer (Kilbourne og Richardson 1988: 5). I en studie av den israelske religionspsykologen Chana Ullman (1989) ser hun på konversjoner der stress, forhold til foreldre, gruppesosialisering og narsissisme kan ligge bak som mulige årsaker til en religiøs søken.

Selv om konvertitter ville oppgi teologiske grunner til å konvertere, for eksempel at det er den eneste måten å få et riktig forhold til Gud på, vil den psykologiske tilnærmingen mene at det til sist henger sammen med individets indre åndelige behov og lengsler.

Psykologiske forklaringer på konversjon kan fortsatt ha noe grad av relevans i dag, men ikke som forklaring alene. Å redusere konversjon til stress, følelsesmessige problemer og konflikter blir for begrenset, da mange individer konverterer på grunn av overbevisning eller tilhørighet til sosiale nettverk.

2.2.2 Sosial determinisme

I denne tilnærmingen spiller sosial kontekst på ulike måter en rolle, i form av at religiøse miljøer gjennom sosiale konvensjoner kan bidra til at et individ føler seg tvunget til å konvertere. Tilnærmingen blir ofte kalt for "social-environmental determinism" (Kilbourne og Richardson 1988: 11). Enkeltindivider kan i så måte ha en avgjørende rolle i forhold til å påvirke andre individer i retning av konversjon.

Det er fire årsaker til konversjon ut fra denne tilnærmingen: Den første årsaken går på vekkelse, med andre ord et religiøst miljø der det skapes et kollektivt følelsesmessig engasjement. Det kollektive religiøse engasjementet får enkeltindivider til å forandre atferd, holdninger og selvforståelse. Ofte skjer vekkelse i miljøer som er preget av evangelikale kristne eller fundamentalister, i følge Kilbourne og Richardson (1988: 7).

Den andre årsaken handler om sosialisering, som det skilles mellom to former for, oversosialisering og kontinuitet i sosialisering. Den amerikanske psykologen Hans Toch (1965) gjorde rede for denne formen for konversjon. Kontinuitet i sosialisering er for eksempel forbundet med at konversjonen skjer på bakgrunn av en religiøs oppvekst, slik som i katolske eller protestantiske menigheter. Konversjonen er derfor ikke et resultat av spontane eller plutselige hendelser, heller at konversjon "represent the juncture at which a believer becomes aware that he has been forced to discard old assumptions and to try a set of new ones". Oversosialisering skjer når foreldrene til konvertitten "have taught him to expect too much, or because society fails to meet fair minimum demands" (Toch 1965: 117, 129).

Den tredje årsaken er deprivasjonskonversjon, utviklet av Charles Glock (1973). Deprivasjon er en aktuell konversjonsårsak fordi slike følelser ofte knyttes til det å gå inn i en religiøs bevegelse. Glock skiller mellom disse formene for deprivasjon: Økonomisk, sosial, organisk, etisk og psykisk (Glock 1973: 210-212).

Den fjerde årsaken er tvangskonversjon eller konversjon som følge av hjernevasking. Bevegelser der hjernevasking finner sted er ofte karakterisert ved at medlemmene lever atskilt fra omverdenen, de må oppgi sitt privatliv, bevegelsen er styrt av karismatiske ledere som tar kontroll over menneskers psyke og sanksjonerer medlemmer som ikke retter seg etter lederens ønsker (Aldridge 2007: 164-165). Hjernevasking er også kjent i forhold til ideologiske systemer, som i den kinesiske og russiske kommunismen, og den europeiske nazismen under Adolf Hitler (Lofland og Skonovd 1981: 381).

Innenfor rammen av den sosiale determinismen finner vi også en form for konversjonsteori som har hatt stor betydning i konversjonsforskningen. Sosiologene John Lofland og Rodney Starks teori (1965) vil defineres under det passive perspektivet, selv om det også har trekk som gjør at det kan fungere som en overgang til det nye og aktive perspektivet på konversjon. Teorien om "World Saver" ble utviklet ut fra en studie av en kultbevegelse med tilhørighet i en større by på USAs vestkyst. Denne kultbevegelsen var ledet av "The Lord of the Second Advent", herr Chang, som påstod å ha fått en åpenbaring fra Gud. Ut fra intervjuer med informanter i dette miljøet, i tillegg til intervjuer med personer som stod i forbindelse med informantene ellers i samfunnet, utviklet de to forskerne en modell med sju nivåer som de mente måtte til for en fullstendig konversjon. Av totalt 21 informanter i kultbevegelsen var det bare 15 som kunne gi informasjon som stemte overens med alle de sju nivåene (Lofland og Stark 1965: 863).

Konversjon kan inndeles i to typer faktorer: For det første etter bakgrunnsfaktorer, altså hvilke holdninger og erfaringer konvertittene tar med seg inn i miljøet. Denne typen

faktorer er den som går mest opp i den psykologiske tilnærmingen. Her er de tre første nivåene plassert, det vil si at det 1) må foreligge en form for psykologisk spenning som får en person til å søke til nye religiøse sammenhenger, 2) videre fungerer konversjonen som en form for problemløsning og 3) de potensielle konvertittene må karakteriseres som religiøst søkende (Lofland og Stark 1965: 866-869).

For det andre definerer Lofland og Stark konversjon etter kontekstuelle faktorer, altså hvorvidt det foreligger forhold som gjør at konvertitten faktisk velger å konvertere. Her oppholder de seg mest innenfor den sosiale tilnærmingen. De fire siste nivåene i sjutrinnsmodellen plasseres her: 4) For konvertitter må det foreligge et vendepunkt rett før eller etter møtet med den religiøse bevegelsen. Det kan for eksempel være at en opplever at relasjoner ikke fungerer, og at en bestemmer seg for å gjøre noe med det. I studien gikk det igjen hos mange informanter (der mange var unge) at de opplevde problemer knyttet til utdanning. Det kan blant annet være at en student ikke har klart å finne ut hva en vil med studiet, eller at en har strøket på en viktig eksamen. 5) For at en konversjon skal være reell, må det skapes et såkalt "cult affective bonds". Blant informantene var de fleste konvertitter som følge av nært vennskap med mennesker som tilhørte kulten, og med mer deltakelse i kulten vil det også være naturlig at det utvikles nye relasjoner og vennskap på tvers av skillet mellom konvertitt – prekonvertitt. Til punkt 6) hører det at prekonvertitten ikke skal påvirkes av andre ideologiske og religiøse synspunkter som kan føre til at konversjonen ikke finner sted likevel. 7) For en fullstendig konversjon må konvertittene også inngå i et intenst fellesskap med andre i gruppen. Her trekkes det opp et skille mellom verbale og totale konvertitter, der de som er verbale konvertitter mangler dette nivået (Lofland og Stark 1965: 870-873).

Den sosiale determinismen tolker konversjon som noe som skjer i individets sosiale sfære, og gjennom psykologisk påvirkning der individet nærmest er forutbestemt til å konvertere. Imidlertid skjer det mange konversjoner der det sosiale spiller en rolle, og hvor det ikke er snakk om gruppepress eller hjernevasking. Her kommer tolkningen av konversjon litt kort, og det er vanskelig å bruke en slik forklaringsmodell på konvertittgruppen som helhet.

2.2.3 Kritikk rettet mot det passive perspektivet

I all hovedsak har kritikken vært rettet mot den sosiale determinismen. Særlig to faktorer er nødvendig å diskutere nøyere: Forholdet struktur – agent, og fagretning. Jeg vil bruke mest plass på Lofland og Starks artikkel om "World Saver"-teorien.

”World Saver”-modellen var sentral innenfor konversjonsforskning i mange år. Både de som arbeider innenfor en passiv og en aktiv tradisjon i henhold til konversjon forholder seg til denne studien. Teorien blir sett på som starten på sosiologiske og sosialpsykologiske studier av nyreligiøse bevegelser i USA (Richardson 1985: 168), selv om Lofland og Stark var mest ute etter et avvikerperspektiv. Richardson mener også ”World Saver”-teorien kunne fungere som en bro mellom det gamle (passive) og det nye (aktive) perspektivet. Modellen gav nye perspektiver på konversjonsprosessen, som en organisatorisk prosess og sosial hendelse.

I de senere år har kritikken mot Lofland og Stark blitt større. Flere forskere har gitt kritikk og utført teststudier av ”World Saver”-teorien for å se hvorvidt denne teorien er gyldig i andre tilfeller. Kilbourne og Richardson (1988: 12) hevder at ”World Saver”-teorien er for deterministisk. De mener teorien er begrepsmessig begrenset av to hensyn: For det første forutsetter Lofland og Stark medlemskap som en homogen størrelse i nyere religiøse retninger. For det andre at ”World Saver”-teorien unngår å belyse rollen grupper kan ha i forhold til enkeltindividers søk etter identitet, mening og fellesskap.

De nederlandske religionssosiologene Willem Kok, Wim Meeus og Harm't Hart (1991) gjorde en kontrollstudie der de benyttet seg av 92 informanter, 46 konvertitter og 46 ikke-konvertitter. Konvertittene ble valgt ut fra kristne karismatiske menigheter, og hadde gjennomsnittlig vært konvertitter i to til tre år. Kontrollgruppen, det vil si ikke-konvertittene, ble sammensatt ved at hver av konvertittene skulle rekruttere personer som hadde lik bakgrunn med hensyn til ”age, gender, training, occupational level of father, and degree of urbanization” (Kok, Meeus og Hart 1991: 231). Halvparten av kontrollgruppen ble valgt etter bakgrunn, resten ble rekruttert gjennom offentlige institusjoner som skoler og universiteter. Forskerne brukte både strukturerte intervju spørsmål, spørreskjema og åpne spørsmål for å dekke de ulike punktene i ”World Saver”-teorien. Deres kritikk i forhold til Lofland og Starks modell er at den ikke kan forklare konversjon som et helhetlig fenomen, men at den har forklart karakteristiske sider ved mennesket som kan lede til konversjon.

Sosiologene David A. Snow og Cynthia Phillips (1980: 430) reiser også innvendinger mot ”World Saver”-modellen, som de mener at i sin helhet er lite overførbart til andre religiøse bevegelser. De gjorde selv en studie av den buddhistiske bevegelsen Nichiren Shoshu i USA. Der fant de at bare to elementer i ”World Saver”-modellen også gjaldt for denne bevegelsen, nemlig følelsesmessig tilknytning til kulten, og intensiv samhandling med andre medlemmer og konvertitter til nevnte bevegelse. Derfor må konversjonsstudier i framtiden ta hensyn til at konversjon er et ulikt fenomen i ulike religiøse bevegelser, ikke

minst på grunn av ulike verdisyn. Videre har religiøse grupper forskjellige organisasjonsformer, som kan skape mange former for prosesser. Offentlighetens reaksjon på den religiøse bevegelsen spiller i følge Snow og Phillips (1980: 444) også en stor rolle i et slikt henseende.

Det passive perspektivet har for det meste tilhørighet i en psykologisk forskningstradisjon. Flere av studiene innenfor det passive perspektivet har imidlertid blitt gjort av sosiologer, som Lofland og Stark. Sosiologifaget hadde i sin opprinnelse et negativt syn på religion, men i de senere år har religion fått en mer framhevet betydning, illustrert ved at kjente sosiologer som Peter Berger og Jürgen Habermas har skiftet syn i sekulariseringsdebatten. Religionens rolle har kanskje forandret seg, men er fortsatt svært betydningsfull i mange menneskers liv. Et økende antall konvertitter kan være et bilde på nettopp dette.

Det har blitt hevdet at det har vokst fram et mer positivt syn på konversjon fordi en nå vet mer om fenomenet i seg selv. Her vil jeg i tillegg hevde at det er naturlig å trekke fram den religiøse pluralisering som vokser fram, og som også gjør at det er mer akseptert både å tilhøre en annen religion og å konvertere til en annen religion. Videre har det blitt sagt at det kan være positivt for utviklingen av konversjonsforskning at det er vanligere at informant og forsker har samme religiøse synspunkter (Vilmann Halvorsen 1998: 34-35). Jeg mener at grunnlaget for kunnskap om ulike religioner er større i befolkningen. Dette gjelder særlig blant yngre generasjoner som har vært nødt til å forholde seg til en religiøs pluralisme i skole, hverdag og kultur hele sitt liv. Selv om det i vår tid er større aksept for flere ulike tenkemåter, hender det også at toleransen synker når det blir et større mangfold i samfunnet.

Teststudier av tidligere studier innenfor det passive perspektivet (jf Meeus, Kok, Hart) har tydeliggjort at det er ganske tilfeldig hvorvidt stress, nervøsitet, psykiske sykdommer sammenfaller med eller er hovedårsaken til konversjon. En potensiell konvertitt vil være opptatt av å ta riktige valg på egne vegne, og det kan skape konflikter og psykiske utfordringer. Samtidig er det i seg selv ikke en god forklaring på hvorfor et individ konverterer.

2.3 Det aktive perspektivet

I det nye, aktive perspektivet vektlegges de sosiale forholdene som ligger til grunn for konversjon. Med det aktive perspektivet åpnes det opp for at individet selv kan spille en rolle i forhold til konversjonen. Mennesker er aktive i å legge planer for sitt eget liv, og søker etter meningen ved livet. Hovedkritikken mot det passive perspektivet er at konvertitter nettopp

ofte har selvstendige og gjennomtenkte begrunnelser for å konvertere. Det aktive perspektivet innebærer et mer positivt syn på den rolle religion kan spille i enkeltindividers liv, som en helhetlig ramme for livstolkning. En sentral forsker innenfor det aktive perspektivet er sosiologen Roger A. Straus (1976) ved University of California, Davis.

Innenfor det aktive perspektivet er det to hovedtilnærminger, den humanistiske eller subjektive, og interaksjonstilnærmingen. Som under det passive perspektivet vil jeg behandle hver av disse tilnærmingene for seg, og ved hjelp av Lofland og Skonovd (1981) forklare de ulike konversjonsmotivene.

2.3.1 Humanistisk eller subjektiv tilnærming

Innenfor denne tilnærmingen har vi det som kalles intellektuell konversjon. Denne retningen tolker konversjon i den retning at hvert enkelt individ selv må følge opp sine egne religiøse behov gjennom å studere religiøse tekster, delta på forelesninger i regi av de religiøse gruppene en interesserer seg for og oppsøke ulike medier som gir informasjon (Lofland og Skonovd 1981: 376). I dag er dette informasjonstilbudet større og mer omfattende enn noen gang, det gir nærmest uendelige muligheter ikke minst på internett.

Den humanistiske tilnærmingen har en form for privatiserende perspektiv. Med det mener jeg at individet som følge av denne tilnærmingen settes til å finne ut hva som er viktig for en selv. Denne religionsformen er sammenlignbar med hurtigmat, som tilbyr det individene trenger til enhver tid på en enkel måte og mens de er ”på vei” (Kilbourne og Richardson 1988: 4). I følge denne tilnærmingens måten er det konvertitten selv som tar initiativ og aktivt søker religiøse miljøer og oppfatninger.

Den eneste måten individer innenfor en humanistisk tilnærming har kontakt med andre individer innenfor samme religiøse tradisjon er gjennom en fjern kontakt for eksempel gjennom ulike former for media. Individer som har potensial til å bli konvertitter, velger ofte å gjøre det uten at de blir påvirket av andre individer (Kilbourne og Richardson 1988: 4).

Konversjon er ofte et resultat av at mennesker aktivt ønsker å bli forandret (Straus 1976: 252, 254). Individet må selv gang på gang opptre som en søker og tenke på seg selv som en søker. Av den grunn kan det være problematisk å bruke et passivt perspektiv på konversjon fordi sosiologien studerer det menneskelige samfunn, og her er det de menneskelige aktørene og det sosiale liv som er de vesentlige faktorene å studere. Han mener at det aktive perspektivet kun er et steg på veien til et enda bedre perspektiv på konversjon, men at det passive perspektivet fokuserer på mindre interessante og fruktbare spørsmål i forhold til å utlede ny kunnskap om temaet (Straus 1979: 160).

Den humanistiske eller subjektive tilnærmingen har utvilsomt forklaringskraft på mange konversjonsfortellinger. Mange konvertitter opptre på egenhånd i prosessen mot å finne en religiøs tilhørighet. Samtidig er denne tilnærmingen begrenset i forhold til å kunne si noe om hvilken betydning sosialisering og gruppetilhørighet kan ha hos konvertitter.

2.3.2 Interaksjonstilnærmingen

Den interaksjonistiske tilnærmingen kan defineres ut fra fokuset på det frivillige aspektet ved konversjon og den sosiale kontekstens betydning. Innenfor den interaksjonistiske tilnærmingen er det to hovedformer for konversjon som nevnes. Disse to typene blir nå behandlet hver for seg:

Den første typen innenfor interaksjonstilnærmingen er den eksperimentelle konversjonen, som særlig knyttes opp mot konversjon til nyreligiøse bevegelser. Eksperimentell konversjon har hovedsakelig hatt forklaringskraft overfor religioner som defineres innenfor "new age". Det innebærer imidlertid ikke at fenomenet eksperimentell konversjon kun er begrenset til disse religiøse bevegelsene, hevder Lofland og Skonovd (1981: 378). En tendens innenfor eksperimentell konversjon er at konvertitten "prøver ut" ulike religiøse grupper gjennom selv å delta i gruppens aktiviteter over tid.

Den andre konversjonstypen innenfor interaksjonstilnærmingen er det som Long og Hadden (1983) definerer som sosial drift – konversjon. Det vil si en konversjon som er argumentert ut fra sosial drivkraft. I den sammenheng integreres teorier fra den psykologiske tilnærmingen med sosial drift- modeller. Teorien anslår at det er flere fellestrekk mellom disse to typer modeller enn det en først skulle anta. Ved å se på sosialisering som en overhengende faktor for begge modeller får en fram bedre forståelse av konversjon. Hjernevaskmodellen forklarer hvordan et individ blir nærmest innhentet av en sosial eller religiøs gruppe fordi denne gruppen har en strategi på hvilke personer de ønsker å rekruttere. Sosial drift-modellen tar utgangspunkt i at det er individet som selv oppsøker gruppen av frivillige grunner. Denne modellen tok utgangspunkt i en studie av Den forente familie (Unification Church, også kalt Enhetskirken). Bevegelsen slet mye med rekruttering av nye medlemmer på 1960-tallet, men ved hjelp av nye strategier og ny leder fikk Den forente familie stor vekst. Medlemmene ble også værende i mye større grad enn det som hadde vært tilfellet tidligere (Long og Hadden 1983: 9-10).

Den interaksjonistiske tilnærmingen er den eneste av de fire tilnærmingene innenfor det passive og aktive perspektivet som tolker sosialisering som en positiv faktor inn i konversjonsprosessen. Selv om gruppene kan ha sterk innflytelse på deltakernes

valgmuligheter, ser vi at individene blir tillagt en avgjørende rolle, i den forstand at de kan oppsøke mange ulike grupper og prøve ut ulike tilbud.

2.3.3 Kritikk rettet mot det aktive perspektivet

Til diskusjonen om det aktive perspektivet vil jeg bringe inn tre kritikere: De amerikanske sosiologene David A. Snow og Richard Machalek, den amerikanske sosiologen Robert Balch og den kanadiske sosiologen Lorne Dawson. Ved å bruke deres arbeider vil jeg forsøke å gjøre rede for sterke og svake sider ved det aktive perspektivet. Diskusjonsdelen her vil først og fremst presentere alternativ til det aktive perspektiv.

Teorien til Snow og Machalek (1983) tok utgangspunkt i konvertitten som en sosial type. Mer enn innenfor det aktive perspektivet fokuserer en her på konvertittrollen. Konversjonen tolkes da som vendepunktet i livet, skillet mellom før og nå. Måten en forstod livet på før blir nå erfart som feil, mens nåtiden innebærer den rette forståelsen. I boken "The Sacred Canopy" beskriver Berger og Luckmann (1969:160) dette gjennom begrepet "then I thought, now I know". Konversjonen blir en helhetsramme for konvertittens forståelse av seg selv. Det vil si at alle hendelser i ens eget liv og i verden rundt vil bli tolket ut fra et religiøst helhetsbilde (Snow og Machalek 1983: 269).

Innenfor det vi betegner som rolleteori finner vi den amerikanske sosiologen Robert Balch (1980). Han gjorde en studie av en milleniaristisk kult bygget på religiøs tro på UFO (uidentifiserte flygende objekter). I den forbindelse deltok han i kultbevegelsens aktiviteter i en periode på sju uker, og gjorde skjulte observasjoner. Videre intervjuet han 36 personer som hadde forlatt kulten. Hans vinkling på konversjon er at individer opptrer som konvertitter, med andre ord at det er en rolle de spiller. For mange konvertitter vil den religiøse tilhørigheten vokse fram etter hvert, mens det for andre er uaktuelt å snakke om en virkelig tro. Ute i offentligheten vil deltakerne i kulten opptre i rollen som sikre konvertitter, mens de innad kjemper med tvil og utfordringer knyttet til sin egen rolle (Balch 1980: 138-142).

Den kanadiske sosiologen Lorne Dawson (1990) bruker en alternativ strategi for å se på konversjon, da hun benytter en form for rolleteorisk tilnærming som har grunnlag i en rasjonell handlingsteori. Det er tre hovedpoenger i hennes framstilling: For det første at rolleteorien tilknyttet aktivt perspektiv på konversjon er for begrenset. Med dette mener hun at rolleteori ikke skiller mellom passiv og aktiv konversjon. For det andre mener hun at aktive konversjoner må sees på som rasjonelle handlinger. En rasjonell handling er i seg selv en forklaring, mener hun. For det tredje sier hun at "rational/ active conversions can be reintegrated with role theory", med andre ord at en aktiv konversjon er en rasjonell konversjon. Hun kritiserer Roger Straus for å karaktisere aktive konvertitter på en unyansert

måte. Blant annet mener hun at Straus har sin vinkel på saken, og utvalget som han gjør sine redegjørelser ut fra er skjevt. Utvalget er ikke egnet for å gjøre generaliseringer overfor populasjonen som helhet (Dawson 1990: 144, 147).

Rolleteori gir i følge disse kritikerne bedre svar enn det aktive perspektivet selv gir. Som Straus (1979: 160) påpeker, er det aktive perspektivet kun et steg på veien mot en bedre tilnærming. Det fungerer likevel bedre enn det passive perspektivet fordi det i større grad er åpent for menneskets egen søken etter religion.

2.4 Nye tendenser innenfor konversjonsteori

Her er jeg spesielt ute etter å beskrive tendenser innenfor konversjonsforskning som går bort fra et enten – eller når det gjelder det aktive eller passive perspektivet. Noen representanter for en slik tankegang er for eksempel den amerikanske religionspsykologen Lewis R. Rambo og den nederlandske antropologen Henri Gooren ved Oakland University i Michigan.

Lewis R. Rambo (1993) er mest kjent for sin konversjonsmodell som består av sju steg; kontekst, krise, søking, møte, interaksjon, tilknytning og konsekvenser. I forhold til for eksempel Lofland og Starks teori om ”World Saver”, representerer Rambos modell et steg videre fordi den åpner opp for at konversjonsfasene kommer ulikt ut hos mennesker. Modellen er også overførbart på konversjon til mange ulike religioner, nettopp fordi den ikke ser på konversjonsprosessen som et statisk fenomen. Rambo mener at når man studerer konversjon, må man ta i betraktning både passive og aktive fortolkninger. Han sier at konversjon kan være en plutselig hendelse, men at det også kan være en gradvis prosess. Slik sett tolker han konversjonsforskning som noe man må studere ut fra konvertittens egne forutsetninger. ”I suggest that conversion is what a group or person says it is” (Rambo 1993: 7).

Henri Gooren er enig med Rambo i at forskningen må ta større høyde for at både det passive og det aktive perspektivet spiller inn når et individ konverterer (Gooren 2005 og 2007). Hege Kristin Ringnes (1997) trekker fram det samme perspektivet i sin hovedfagsoppgave om personer som har blitt omvendt til Jehovas vitner.

Gooren (2005) peker på behovet for et nytt fokus innenfor konversjonsforskningen i sosiologien. Det er kommet relativt lite ny teoriutvikling etter 1990. Lewis Rambo bygget i stor grad videre på Lofland og Starks ”World Saver”-modell. I tillegg er det gjort noen andre arbeider, men Gooren mener at disse bringer relativt lite nytt inn i konversjonsforskningen (2005: 151).

I følge Gooren kan konvertitter potensielt bære med seg en religiøsitet basert på både gammel og ny tro. Derfor må konversjon defineres ut fra et mer begrenset sett av faktorer, for eksempel elementene i prosessen mot konversjon, indikasjon på faktisk konversjon, og faktorer som viser til religiøs tilhørighet etter konversjonen. Konversjonskarriere må derfor inkludere "all periods of higher or lower participation in one or more religious groups during a person's life history" (Gooren 2005: 152-153).

Gooren (2007) oppsummerer utviklingen av konversjonsforskningen så langt innenfor både det passive og det aktive perspektivet. Han nevner kort resultatene til de ulike forskerne innenfor de ulike tilnærmingene, for deretter å gå inn på kritikk som har vært reist mot de enkelte tilnærmingene. Videre hevder han at forskningen i for stor grad har fokusert på visse aldersgrupper, innenfor visse religiøse bevegelser. Flesteparten av studiene blant konvertitter har vært gjort i en amerikansk (USA) eller europeisk kontekst. Forskjellene mellom menn og kvinner i konversjonserfaring er i liten grad trukket fram så langt. Ikke minst hevder han at tidligere konversjonsforskning i tråd med mye av samfunnsvitenskapen har redusert religion til sosialøkonomiske eller psykologiske faktorer. Den samfunnsvitenskapelige konversjonsforskningen har i for liten grad vært opptatt av hvorfor religion er viktig for folk, og hvorfor ritualer har betydning for religiøse mennesker. Løsningen på dette er altså å etablere et forsøk på et nytt perspektiv, nemlig livsløpsfokus eller konversjonskarriere (Gooren 2007: 347-348).

2.5 Veivalg for denne studien – hvilket perspektiv skal ligge til grunn?

Det passive perspektivet har klare trekk av en deterministisk konversjonsforståelse, det vil si at konversjonen nærmest blir påtvunget konvertitten uten at denne selv har anledning til å velge. Det aktive perspektivet snur opp ned på denne tilnærmingen og legger stor vekt på individet og dets selvbestemmelse. I konversjonsforskningen kan dette føre til at mennesker i større grad blir sett på som rasjonelle aktører, som tar egne valg ut fra interesser og behov. Det er nyanser her, for eksempel vil enkelte religiøse sekter og kulturer også i dag kunne ligge nært opp til det bildet som Lofland og Stark (1965) presenterte i sin World-Saver modell. Mange sekter (som Children of God) er bygget opp rundt tilhørigheten til sektens leder, som blir en autoritær skikkelse, og bruker denne tilliten til å tilfredsstillende egne seksuelle behov eller legitimere ekstreme interesser. I all hovedsak er forutsetningen i dag likevel at individer, med det religiøse mangfold som finnes, har evne til å innhente den informasjonen det trenger for å velge sitt religiøse ståsted. Informasjonstilgangen synliggjør både negative og positive

sider ved religiøse organisasjoner, og kan dermed hjelpe potensielle konvertitter til å ta gjennomtenkte beslutninger.

Noen sosiologer hevder at det er i vår tid er mer åpenhet for ulike religiøse oppfatninger, og at det påvirker positivt vårt bilde av konversjon (Vilmann Halvorsen 1998: 34). Tidligere mente flere sosiologer at religion ville miste betydning når den som meningssystem ikke lenger er universelt for alle borgere (blant annet Berger og Luckmann 1967). Berger (1999) har nå endret syn, og mener at den religiøse pluralismen er med på å skape større oppmerksomhet rundt religion. Dessuten kan religion være en viktig kommunikasjonspartner for andre deler av samfunnslivet. Samtidig er de kritiske stemmene mot religion kvassere enn tidligere. Ikke minst utviser samfunnet hard kritikk mot religiøse miljøer som ikke oppfyller krav til offentlighet, eller religiøse miljøer som har andre oppfatninger enn storsamfunnet. Selv om vi vet mer om ulike religioner i dag, og også har opparbeidet nyansert kunnskap om konversjon i større grad, vil jeg hevde at det fortsatt oppfattes som kontroversielt å konvertere. Dette gjelder kanskje spesielt islam, som i en vestlig kontekst blir oppfattet som konservativ særlig overfor kvinnesyn og kjønnsroller.

Når vi skal drøfte hvilket perspektiv som er mest relevant i forhold til konversjonsforskning, er det sentralt å se på hvilke grupper som er studert. Mange studier har vært gjort innenfor nyreligiøse bevegelser (for eksempel Lofland og Stark 1965, Balch 1980, Snow og Phillips 1980, Long og Hadden 1983). I den senere tid har det blitt viet mer plass til konversjoner til verdensreligioner som katolisisme og islam (for eksempel Vilmann Halvorsen 1998, Köse og Loewenthal 2000, Sjöqvist 2006). Bildet av konversjon og konvertitter blir etter min mening mer nyansert dersom en tar med i betraktning den religion som det konverteres til. Studiene som har vært gjort av konvertitter til katolisisme og islam viser i stor grad at informantene har oppsøkt religiøse miljøer aktivt, samtidig som de er aktive i å hente inn informasjon på forhånd. Disse studiene står i kontrast til mange studier av konversjon til mindre religiøse bevegelser.

Hvorvidt forskningen har hatt bredde nok i forhold til hvem som er studert, er et sentralt tema i nyere studier av konversjon. Her hevdes det at det må skapes større variasjon i hvilke aldersgrupper og religiøse grupper som har blitt studert. Ofte har det en tendens til også å bli skjevheter i forhold til kjønnsfordeling. Gooren (2005, 2007) vil derfor hevde at det er behov for en mer altomfattende, livsløpsorientert konversjonsforskning. Det er både for- og motargumenter mot en slik tilnærming. Konversjon må sees som et fenomen som skjer i ulike aldersgrupper, med ulike motiver som bakgrunn. I for stor grad har forskningen vært rettet mot enkelte miljøer. Samtidig må det sies at konversjon er et ulikt fenomen i ulike religioner.

Konversjon til jødedommen blir regnet som mye mer krevende enn konversjon til islam, blant annet fordi det i jødedommen kreves omskjæring for menn, og fordi konvertittene må bevise gjennom handlinger at de ønsker å konvertere. Det er mange sider av konversjon som er forskjellig fra religion til religion, og derfor er det vanskelig å få til universelle modeller for alle konversjonsårsaker. En altomfattende livsløpsorientert tilnærming til konversjon vil gjøre studier for omfattende.

Forskere og informanter kan sies i større grad å dele verdier og oppfatninger (Richardson 1985: 175). Flere konvertitter har jobbet med konversjonsforskning (eksempelvis Helen Elisabeth Vilmann Halvorsen, Else Britt Nilsen, Anne Sofie Roald). Når informanten og forskeren deler grunnleggende syn på noen saker, vil det kanskje føre til at informanten snakker mer åpent, og ikke føler seg ”sykeliggjort” av forskeren. Forskeren har forståelse for informantens perspektiver, samtidig er det lett å glemme å formidle viktige motargumenter. På den andre siden må en i et tilfelle der begge har konvertert vurdere hvor langt rolleutøvelsen går. Forskere som selv har konvertert kan slik sett legitimere egne valg, og det blir et spørsmål om hvor rollen som venn overtar for rollen som forsker og informant. Det er også en fare for at forskerne unnlater å kritisere informanter av den grunn at de selv har samme erfaringsgrunnlag.

Sosiologien studerer mennesket som en sosial aktør, som relaterer til fellesskap. Sentralt i en sosiologisk forståelse av mennesket er det at det er aktivt i forhold til å skape mening i sitt eget liv og på grunnlag av egne behov søke religiøse grupper som kan gi en følelse av identitet og tilhørighet. Derfor er et aktivt perspektiv koblet opp mot sosial kontekst den mest fruktbare tilnærmingen til konversjon. Andre fagretninger (som psykologi) kan selvsagt mene at en sosiologisk tilnærming ikke fører fram, og har mangler i forskningen. Religionssosiologiens oppgave er ikke å vurdere menneskers teologiske forståelsesrammer eller indre religiøse spenninger. Det får andre fagfelt ta seg av. Religionssosiologiens oppgave er først og fremst knyttet til å vurdere samspillet mellom religion og samfunn, og det gjør den også velegnet til å se på konvertitter som sosiale aktører på leting etter mening og identitet.

2.6 Kjønnaspektet i konversjonsfortellinger

I studier av religiøsitet blir ofte kjønn framhevet som et viktig element i forståelsen av fortellingen. Selv om konversjon er hovedtemaet i denne oppgaven, er kjønnsteorier et viktig utgangspunkt i forhold til å studere konversjonsfortellinger. Jeg vil derfor gi en oversikt over noen arbeider som kan sette søkelys på konversjonsfortellinger som en kjønnnet fortellingsform.

De senere årene har det vært gjort mye forskning på kvinner og religiøsitet (Davidman og Greil 1994; Furseth 2006; Ozorak 1996; Woodhead 2001; Woodhead 2002). Gjennom denne forskningen ser en tendens til at kvinner og menn er religiøse på ulike måter (Ozorak 1996). Kvinner vektlegger først og fremst personlige relasjoner til gruppen de er en del av og til Gud. De er også opptatt av familierelaterte forhold. Menn er derimot mer opptatt av moral og Gud som hersker og dommer. Ofte knytter menn sin religiøsitet til arbeid. Mens menn ofte kommer til en religiøs erkjennelse på egenhånd, bruker kvinner i større grad egne nettverk og kontakter når de oppsøker religion. I en studie knyttet til såkalte "returnees" til moderne ortodoks jødedom, fant forskerne at menn og kvinner snakket om religion på ulike måter, og at menn tok en mer aktiv posisjon i sin søking, mens kvinner brukte allerede eksisterende nettverk (Davidman og Greil 1994: 108).

Nyere studier av religion og kjønn viser en kontinuitet i kvinners og menns forståelse av religion (bl.a. Furseth 2006). Mange av kvinnene i Furseths studie er for eksempel opptatt av å finne mening i livet, og tar valg ut fra egne erfaringer og religiøse opplevelser gjennom livet. Ganske gjennomgående er mennene tilsvarende opptatt av religion som kraft og inspirasjon i dagliglivet. Det skjer likevel endringer i forhold til individualisering, som gjør at skillet mellom menn og kvinner kan bli mindre tydelig. Dette kan ha sammenheng med opplevelsen av at Norge er et fritt og demokratisk land, der religion i mindre grad "samler" mennesker om noe felles. Dessuten kommer framveksten av andre familiemønstre, urbanisering og endringer i arbeidslivet. Hos Furseth blir individualiseringen tydelig dersom en ser på generasjonsforskjeller i religiøsitet blant både kvinner og menn, der de yngre informantene er mer individualistiske enn de eldre.

I en studie av muslimske og kristne ungdommer i Oslo, viser Ronald Synnes (2010) at de mannlige informantene vektla en form for religiøsitet som ofte blir tolket som maskulin, som altså innebærer et fokus på dogmatiske og moralske verdier. Ofte har kjønnsaspektet blitt utelatt i studier av individualisering, noe Synnes finner grunn til å sette spørsmålsteget ved. Han mener kjønnsrollene er tydelig til stede også i hans eget materiell, til tross for at de mannlige informantene i stor grad også trekker inn feminine verdier som betydningsfulle i forhold til religion (Synnes 2010: 124-125).

I denne oppgaven vil jeg også trekke inn studier som er gjort på maskuline religiøse bevegelser og individer. Bartkowski (2004) studerte den evangelisk kristne amerikanske mannsbevegelsen The Promise Keepers, som vokste fram på 1990-tallet og i løpet av et tiår ble en stor bevegelse. Når bevegelsen samlet sine medlemmer, kunne den fylle hele stadionanlegg med bare menn. Ganske raskt tiltrakk bevegelsen seg interesse fra både

journalister og forskere, som undret seg over hva som engasjerte så mange menn. Kritikken mot bevegelsen har blant annet gått ut på at den er for patriarkal, og for opportunistisk mot kvinner, homofile og retten til abort (Bartkowski 2004: 13).

I sin studie finner Bartkowski fire ulike typer kristne menn: For det første en tradisjonell maskulinitet bygget på rasjonalitet. Denne typen maskulinitet er preget av rasjonalisme og mannens tradisjonelle rolle som familiens overhode. En annen type mansrolle er preget av tanken om at menn må frigjøre seg fra den tradisjonelle maskuline rollen. De må opptre som ansvarlige og kjærlige ektemenn, foreldre og venner, og en oppmuntres til å vise følelser. Videre knyttes en mansrolletype i *The Promise Keepers* til en tankegang der menn sees på som krigere, men som også har følelser. Her kobles rasjonalitet og styrke med ansvarlighet overfor familie. En fjerde kategorisering av maskulinitet er den multikulturelle mannen. *The Promise Keepers* har vært opptatt av å skape en organisasjon der kulturell bakgrunn eller rasemessig tilhørighet ikke skal være utslagsgivende for medmenneskelig kontakt. Bartkowski (2004: 66) mener at den ideologiske bredden kan ha hatt betydning for mansbevegelsens levedyktighet i det amerikanske samfunnet, og at bevegelsen etter hvert mistet mange medlemmer.

Anders Uldal (2009) gjorde en studie av menn i lavkirkelige og høykirkelige miljøer i Norge, for å finne ut hvordan mannsidealene ble oppfattet her. Han intervjuet åtte personer, to fra hver av følgende kirkesamfunn: Den evangelisk-lutherske frikirke, Den katolske kirke, og den høy- og lavkirkelige del av Den norske kirke (Uldal 2009: 6). I sin undersøkelse gjør Uldal et skille mellom informanter som beskriver mannlighet instrumentelt og informanter som uttrykker en ekspressiv mannlighet. De instrumentelle bildene av mannlighet kan karakteriseres som mer tradisjonelle, der mannen betegnes som modig, rasjonell og sterk. På den andre siden har vi de ekspressive bildene av mannlighet, der myke sider av mannen i større grad vektlegges (Uldal 2009: 112-115). Uldal ser også på mansrollen og hvordan informantene forstår denne rollen. Selv om både Bartkowskis og Uldals studier er gjort i kristne miljøer, kan begge studiene ha overførbarhet og bidra til å gi en tolkning av informantenes forståelse av rollen sin som mann i et muslimsk miljø.

2.7 Oppsummering teorier om konversjon, religion og kjønn og maskulinitet

Her har vi sett på det passive og det aktive perspektivet, og paradigmeskiftet som fulgte med sosiologiens inntreden i konversjonsforskningen. Det passive perspektivet gir en vinkling på konversjon som er deterministisk og psykologisk, og det blir for unyansert i forhold til at mange individer selv søker aktivt og strategisk. I det aktive perspektivet er det et tydeligere

fokus på personlighet, som noe som er sentralt hos mange mennesker. I en religionssosiologisk studie som denne gir det derfor mest mening å bruke det aktive perspektivet. Grunnen er at mennesker tar aktive beslutninger og valg basert på egne forutsetninger og tanker. Her er jeg på linje med forskere innenfor det aktive perspektivet.

Videre har jeg sett på teorier om religion og kjønn og forholdet mellom religion og maskulinitet. Et slikt perspektiv er til nytte i en oppgave som denne, med utgangspunkt i tidligere forskning om mannlig og kvinnelig religiøsitet. På den måten kan vi få innsikt i hvilken rolle kjønn spiller i den maskuline konversjonsfortellingen.

KAPITTEL 3 FORSKNING OM KONVERSJON TIL ISLAM

Jeg vil nærme meg temaet konversjon til islam gjennom å se på islams rolle og posisjon i ulike europeiske land der islam er en minoritetsreligion. Konversjon til islam har vært og er et marginalt fenomen i Europa. Det er lite tilgjengelig statistikk som kan gi informasjon om antallet muslimer i ulike land. Like fullt er den muslimske befolkningen økende, og konversjon til islam er et fenomen som øker blant etniske europeere.

I dette kapitlet vil jeg omtale studier i Storbritannia, Sverige og Danmark. Studiene hører faglig sett til i flere ulike disipliner, som religionshistorie (Larsen 1995; Roald 2004; Østergaard 2004; Jensen og Østergaard 2007), religionssosiologi (Sjöqvist 2006), religionspsykologi (Köse 1996; Köse og Loewenthal 2000), sosialantropologi (Jensen 2006; McGinty 2006; Jensen og Østergaard 2007). Jeg har sett på Storbritannia fordi landet har en stor muslimsk befolkning. Studiene fra Sverige og Danmark er relevante på grunn av kulturelle og religiøse likheter med Norge. Til slutt i kapitlet vil jeg også hente inn et eksempel på norsk forskning om konversjon til islam.

Tilknyttet hvert enkelt land ønsker jeg å si noe om hvilken rolle islam har og har hatt. Så vil jeg si noe om størrelsen på den muslimske befolkningen og konvertittenes plassering og rolle i de muslimske miljøene.

3.1 Muslimer i Storbritannia

Islam har vært til stede i Storbritannia i en mye lengre periode enn i de skandinaviske landene. Det er cirka 1,5 til 1,6 millioner muslimer i Storbritannia (ONS 2004)

Jeg skal nå gå inn på to studier som tar for seg britiske konvertitter til islam. Den ene er en religionspsykologisk studie (Köse 1996), mens den andre (Köse/ Loewenthal 2000) tar en mer sosiologisk vending, og knytter an til konversjonsmotiver blant konvertitter til islam.

3.1.1 Ali Köse

Religionspsykologen Köse baserte studien *Religious Conversion: Is It an Adolescent Phenomenon? The Case of Native British Converts to Islam* (1996) på intervjuer med 70 britiskfødte konvertitter til islam. Konvertittene ble rekruttert gjennom tre ulike utvalgsmetoder: Noen informanter ble rekruttert gjennom kontakt med islamske organisasjoner som hadde navn på konvertitter. Andre ble observert i moskeer og muslimske miljøer, og valgt ut på grunn av utseende. Til slutt ble informanter spurt om å videreformidle

flere informanter (Köse 1996: 254-255). Utvalget av konvertitter er med andre ord ikke representativt, men materialet er likevel relativt stort.

I følge Köse viser mange tidligere og generelle studier at konversjon skjer i en gjennomsnittsalder på 15 år. Majoriteten av disse studiene har blitt gjort av kristne som har kommet tilbake til sin barne- og eller ungdomstro, eller som har gått over til et annet kirkesamfunn. I Köses studie ligger imidlertid gjennomsnittet på alder for konversjon på cirka 29,7 år. Informantene befant seg i et spekter fra 15 til 61 år, med et tyngdepunkt mellom 23 og 45 år. Forfatteren mener ungdomstiden ligger som bakgrunn for konversjonen, da det var i denne perioden konvertittene avviste sin barnetro, og begynte å lete etter noe annet (Köse 1996: 255-258).

Köse bruker Eriksons teorier (1968) om identitetsutvikling for å forklare konversjon. Erikson studerte psykologiske kriser som oppstod i overgangen til voksenlivet. I det postmoderne avanserte samfunn kan en se tendenser til at ungdomstiden utvides til perioder der en vanligvis ville ha gått inn i mer etablerte og stabile voksenroller. Både i identitetskriser i ungdomstiden og ved midtlivskriser forekommer konversjon hyppigere, mener Köse (1996: 258-259).

Konversjon er i svært mange tilfeller en langvarig prosess, som både kan være vanskelig for individet som ønsker å konvertere og for omgivelsene. En slik "moratorium period" der potensielle konvertitter er opptatte av livsspørsmål og samfunnsverdier, framstår derfor som en mulig forklaring på hvorfor konversjonen skjer, hevder Köse (1996: 262).

Sentralt i Köses studie står tanken om at konvertitter går gjennom en overgangsperiode eller en "moratorium period". Han framhever også en sen gjennomsnittlig konversjonsalder. Gjennomsnittsalderen på de som konverterer vil være avhengig av hvilket utvalg forskeren innhenter. Hadde Köse valgt et annet utvalg, hadde kanskje gjennomsnittsalderen vært en annen. Tendensen de senere år, og som jeg har sett nærmere på, kan bidra til en utvidet aldersforståelse for konversjon.

Ali Köse og Kate Miriam Loewenthal bygger i studien *Conversion Motifs Among British Converts to Islam* (2000) videre på Köse (1996), men her tar de opp en sosiologisk tilnærming fra Lofland og Skonovds (1981) arbeider om konversjonsmotiver. Studien til Köse og Loewenthal ser på sammenhengen mellom konversjonsfortellingene til britiske konvertitter til islam og ulike konversjonsmotiver. Dette ser de i forhold til Rambos (1993) teori om konversjon, som plasserer de ulike konversjonsmotivene i to grupperinger: "world-affirming" og "world-rejecting" (Köse og Loewenthal 2000: 101-103).

Utvalget av informanter til undersøkelsen ble innhentet gjennom sufamiljøer i London og Norwich (en tredjedel av informantene) og fra tradisjonelle muslimske miljøer. 50 menn og 20 kvinner deltok i intervjuundersøkelsene. Intervjuene var semistrukturerte og åpne, med fokus på informantenes religiøse historie og demografi. Intervjueren var Ali Köse, som selv er muslim, og de ble gjennomført i hans eget hjem. Kate Loewenthal var med i analysen av intervjuene (Köse og Loewenthal 2000: 103-104).

I studien til Lofland og Skonovd var det seks ulike konversjonsmotiver. Köse og Loewenthal finner eksempler på fem av disse motivene: Intellektuell konversjon, mystisk konversjon, eksperimentell, følelsesmessig og tvangspreget konversjon. Av disse gikk særlig tre motiver igjen: Intellektuell, eksperimentell og følelsesmessig konversjon. Ingen konvertitter passet derimot inn under den såkalte vekkelseskonversjonen.

Köse og Loewenthals studie er interessant i den forstand at konversjon til islam synes å ha et ganske annet utgangspunkt enn konversjon til kristendom eller nyreligiøse bevegelser. Samtidig er konversjon i dette tilfelle i større grad et aktivt enn et passivt fenomen.

De to studiene til Köse (og Loewenthal) viser at konversjon i liten grad kan knyttes til de "klassiske" konversjonsmotivene vekkelse og mystikk. Først og fremst antyder disse studiene en særlig kobling mellom konversjon til islam og motiver som knyttes til religiøs interesse og søken, og intellektuelle og emosjonelle erfaringer knyttet til islam spesielt.

De britiske studiene har innhentet informanter av begge kjønn. Likevel framstår det som om studiene ikke redegjør for ulikhetene mellom kjønnene når det gjelder motiver for konversjon, og hvordan de kjønnsmessige utfordringene framtrer forskjellig for konvertittene. Studiene forholder seg til religionspsykologi, og står dermed i motsetning til de andre studiene som blir omtalt her.

3.2 Muslimer i Sverige

I Sverige er islam en minoritetsreligion, som har vokst fram fra cirka 1950 og til i dag. Det har blitt hevdet at Sverige er blant de europeiske landene som har blitt mest demografisk forandret siden andre verdenskrig. Fra noen få hundre muslimer i 1950, vokste det til cirka 10 000 i 1970, 100 000 i 1990 og 200 000 i 1996 (Nielsen 1995: 80; Sander 1996: 276). Antallet svenske konvertitter er antatt å ligge rundt 4000 totalt sett.

I det følgende vil jeg ta for meg tre bidrag til konversjonsforskning om islam gjort i Sverige. Etter hver enkelt studie vil jeg gi en kommentar, for så til slutt å sammenligne de ulike bidragene.

3.2.1 Anne Sofie Roald

Den norske religionshistorikeren Anne Sofie Roald, som selv er konvertitt til islam, gir i boken *New Muslims in the European Context – The Experience of Scandinavian Converts* (2004) nye perspektiver på skandinavisk islam. Likheten kulturelt og religiøst mellom de tre skandinaviske landene gjør det mulig å foreta sammenligninger mellom de ulike landene. Denne studien ser særlig på konvertittenes roller og betydning både i det muslimske miljøet og i samfunnet generelt i etterkant av konversjonen. Videre går studien inn på hvordan konteksten preger islam i de skandinaviske landene (Roald 2004: vii).

Roald gjorde en spørreundersøkelse på slutten av 1990-tallet blant konvertitter i Danmark, Norge og Sverige. Det var 130 personer som mottok spørreskjemaet, og til sammen 116 personer som leverte svar på dette. Av disse var det 19 menn og 97 kvinner. I tillegg er studien basert på annen litteratur fra de nordiske landene og hennes egne erfaringer i konvertittmiljøet. Rekrutteringen av informanter foregikk ved hjelp av ”snøballeffekten”, det vil si at personer som ble kontaktet ble spurt om de kjente noen som forskeren kunne ta kontakt med. Utvalget av informanter er dermed ikke et representativt utvalg, men kan likevel si noe om konvertittmiljøene i de ulike landene. Spørreskjemaet inneholdt 61 spørsmål, som særlig fokuserte på konvertittens egen religiøse bakgrunn, konversjonsårsak og religiøs utvikling etter konversjonen. Etter at spørreundersøkelsen var gjennomført tok hun kontakt med 32 personer som hun gjennomførte intervjuer med. Av disse var det 23 kvinner og 9 menn, med en fordeling på seks dansker, ti nordmenn og seksten svensker. Intervjuet tok utgangspunkt i svarene fra spørreskjemaundersøkelsen, for å utdype svarene derfra. Roald mener at basert på svarprosenten både i undersøkelsen og intervjuene og hennes egne observasjoner over lengre tid i ulike muslimske miljøer at det er flere kvinner enn menn som konverterer til islam i Skandinavia (2004: 14-16).

Roald mener forskjellen mellom konversjonsforskning knyttet til kristendom og islam bygger på det faktum at studiene gjøres i en vestlig kontekst, der kristendommen i store trekk er en majoritetsreligion, mens islam er en minoritetsreligion. Særlig har dette konsekvenser i forhold til hvilke faktorer som har blitt belyst i forhold til islam. Mange studier har involvert aspekter rundt religion og psykologi, men den sosiale konteksten spiller også en vesentlig rolle i en konversjonsprosess til islam (2004:79).

Lewis Rambo (1993) er blant de siste som har gitt nye bidrag til den generelle konversjonsforskningen. Hans modell kan ikke brukes overfor islam med mindre den forandres noe, fordi den i stor grad har bygd på en tanke om at konversjon skjer etter et gitt mønster (steg for steg). Imidlertid bygges modellen videre i Rambo og Farhadian (1999:24),

uttrykt gjennom at "stages are not to be seen as always occurring in the same order". I følge Roald (2004: 83-84) blir dermed Rambos modell mer anvendelig overfor andre religioner enn kristendom.

Et vanlig konversjonsmotiv blant konvertitter til islam er intellektuell søking etter religiøs sannhet, men i tillegg er det svært vanlig at det sosiale har betydning. I over 90 % av tilfellene som Roald har undersøkt, er det familiemedlemmer eller venner som har vært med på å introdusere konvertitter for islam. Fordi islam er en minoritetsreligion i de skandinaviske landene, kan personlig kontakt med muslimer være avgjørende for om konvertitten tar det endelige steget til konversjon (Roald 2004: 111-112).

Det er mange trender innenfor islamsk konversjon i Skandinavia. Roald behandler dette svært grundig ut fra funn i egen undersøkelse. Her vil jeg trekke fram noen hovedpunkter: Mange konvertitter leser litteratur av muslimske forfattere. Tidligere har det vært mest tilgjengelig litteratur på arabisk, men det er en økende mengde litteratur som publiseres på engelsk eller andre språk konvertittene har kompetanse på. Videre er det mange konvertitter som kommer fra en venstrepolitisk bakgrunn og som har interesse for Midt-Østen. I Sverige og Danmark befinner mange konvertitter seg innenfor sufi-bevegelsen, mens svært få nordmenn er en del av dette miljøet (Roald 2004: 116; 140-141).

Konversjon til islam fra ulike religioner som kristendom, jødedom, ateisme og agnostisisme er ikke bare en konversjon mellom religioner, men også mellom ulike sosiopolitiske og intellektuelle kontekster. Konvertittene blir slik sett talspersoner for synspunkter som kan avvike fra majoritetssamfunnets holdninger. I Skandinavia er mannlige konvertitter mindre synlige muslimer enn kvinner, fordi kvinnene i større grad bruker muslimske klesdrakter og hodesjal. Få menn bruker klær som tilsvarer dette. For mange konvertitter er disse klesplaggene viktigere i startfasen av sitt muslimske liv enn det blir når de har vært muslimer i noen år. "More royal than the king" er et mye brukt begrep om dette, som innebærer at konvertittene er mer muslimske i sitt verdisyn enn de som er født inn i muslimske familier (Roald 2004: 233, 252).

Endringer i det sosiale nettverket forekommer som en sentral del av en konversjonsprosess. For mange muslimer innebærer dette at en i perioder vil ha mindre kontakt med ikke-muslimske venner, og mer kontakt med muslimske venner. Samtidig skal en ikke legge skjul på at mange konvertitter blir opprørt over andre muslimer. Det går både på hvordan konvertittene oppfattes blant såkalt "fødte muslimer" og hvordan de føler at forbindelsen mellom idealer og virkelighet opprettholdes. Etter hvert opplever mange konvertitter at de muslimske fellesskapene ikke er så varme som de først oppfattet dem.

Dessuten opplever mange at de blir sett på som uerfarne muslimer, og blir unnskyldt med dette dersom de argumenterer mot islamske retningslinjer (Roald 2004: 264).

Anne Sofie Roald er selv muslimsk konvertitt, og har på denne måten mange kontakter hun kan trekke inn og spille på i sin undersøkelse. Hennes studie bærer preg av en god oversikt over konvertittmiljøet og hvilke problemstillinger som rører seg blant konvertittene.

Min hovedinnvending mot Roalds studie er at det metodiske framstår noe uklart. Særlig kunne det vært ønskelig at hun drøftet sin egen posisjon som forsker og muslimsk konvertitt. Hun viser til en redegjørelse hun har gjort i en studie om muslimske kvinner (Roald 2001: 67-78). I en sammenheng som denne er det imidlertid mange spørsmål som ikke fullt ut besvares i den sistnevnte studien, da hun der særlig sier noe om sin egen rolle som muslimsk kvinne og forsker.

3.2.2 Madeleine Sultán Sjöqvist

Den svenske religionssosiologen Madeleine Sultán Sjöqvist (2006) fokuserer i studien "*Vi blev muslimer*" – *Svenska kvinnor berättar* (2006) på svenske kvinnelige konvertitter til islam. Målet med undersøkelsen er å gi større forståelse for kvinners religiøsitet i en postmoderne kontekst. Informantene ble valgt ut fra kontakt gjennom ulike muslimske miljøer, deriblant det muslimske tidsskriftet Salaam i Sverige. Forfatteren var også i kontakt med en rekke muslimske organisasjoner, uten at det ga noe mer hjelp til å finne informanter. 26 personer ble intervjuet, av dem har 15 konversjonsfortellinger vært grunnlag for denne studien. Intervjuene ble gjennomført i Göteborg, Lund, Stockholm og Uppsala (Sjöqvist 2006: 56-57).

Kvinnene i studien beskriver seg selv ved at de var "vanlige kvinner med begrensede kunnskaper om islam och i vissa fall med rasistiska fördomar om de saker som kvinnor brukar göra på dessa platser" (Sjöqvist 2006: 72). De har møtt islam på mange ulike arenaer, og gjennom interesse for det religiøse og kontakt med muslimer bygget de opp et ønske om å konvertere. Kvinnene er kritiske til utviklingen av det vestlige samfunnet, og mener islam fungerer som en positiv løsning på dette problemet (Sjöqvist 2006: 73). De er særlig kritiske overfor måten kvinner blir behandlet på i vestlige kontekster, både som selvstendig subjekt og som del av familien.

Studien viser at skillet mellom fortid og nåtid står sentralt i konvertitters livsfortelling. Dette skillet vises tydelig i de fleste sfærer som kvinnene beveger seg i, enten det er familieliv eller arbeidsliv. Kvinnene stilles overfor forventninger om deltakelse i arbeidsliv, samtidig som det er forventet at de skal være mor, kone og venninne. Her opplever kvinnene å møte

store utfordringer. De retter kritikk mot at samfunnet er for opptatt av det kroppslige og seksuelle aspektet, og at utseende både er grunnlag for individers selvfølelse og tilhørighet til en gruppe. Kvinnene forteller at de blir stresset og syke av det vestlige samfunnets livsstil og krav, og at kravene stilles på feil måte slik at kvinnene må gå inn i det de oppfatter som typiske mansroller. Kritikken rettes også mot kristendommen, i den forstand at den oppleves flertydig i sine svar. En informant mener at Bibelen ikke er logisk og bærer preg av at det må være mennesker som står bak (Sjöqvist 2006: 79-80, 94-97).

I det nye livet som konvertitt danner islam en helhetlig ramme rundt informantenes liv. Her framtrer en interessant forandring i boken: I kapitlet om det gamle livet er avsnittene om religion og samfunn holdt atskilt. Derimot er religion og samfunn i kapitlet om det nye livet holdt sammen. Dette kan symbolsk sett være med på å peke ut en slik islamsk helhetstenkning.

Konversjonen til islam framstår blant kvinnene som kritikk mot et samfunn som har blitt mer og mer spesialisert og inndelt etter funksjoner. Flere av kvinnene gir uttrykk for at de i islam ser et familiemønster som de kjenner seg mer hjemme i. De muslimske kjønnsrollene framstår i disse fortellingene som ideelle eksempler på hvordan mannlighet og kvinnelighet skal utøves i sameksistens. ”For det första är kvinnan kvinna i islam”, sier informanten Heidi. En tolkning kan her være at det er en sammenheng med at kvinnerollen blir sett på som en seksualisert rolle, og deres rolle skal være annerledes enn mansrollen (Sjöqvist 2006: 121).

I intervjumaterialet som helhet er det tre hovedpoeng som sammenfatter informantenes religiøsitet: Symbolsk plass, homogenisering og mystifisering. Jeg vil forklare disse begrepene litt mer utdypende. Symbolsk plass er et begrep som brukes om steder som har tilknytning til spesielle hendelser i informantenes liv. De velger ut noen steder som er betydningsfulle, mens de er mindre opptatt av andre steder. Ofte forstår konvertittene det muslimske samfunnet som førmoderne, preget av homogenitet og at det ikke har skjedd en funksjonell differensiering ennå. Her styres fortsatt samfunnet av religionen (Sjöqvist 2006: 262-263).

Homogenitet handler om at konvertittene finner en helhet i islam som de har lett etter. De beskriver hvordan samfunnet har tatt et steg bort fra felles moral, og legger vekt på hvordan de selv følte seg undertrykt i vestlig kultur, mens de i islam har funnet mening i tilværelsen og svarene de lette etter. Homogeniteten inkluderer ”kropp, kön, sexualitet, andlighet, plats, kulturell konsumtion, sociala gester och geografisk rörlighet”, og denne streben etter homogenitet er en reaksjon mot at virkeligheten tolkes som ”tekst”, det vil si

sosialt konstruert. Kvinnene søker en kjønnsdelt virkelighet, der kroppen har en seksuell funksjon, men der denne ikke er overfokuset. Kvinnen skal være kvinne og mannen skal være mann, og de skal utfylle hverandres funksjoner. Gjennom å ta kontroll over sin egen kropp opplever de at de også tar sitt ansvar overfor menn og resten av verden (Sjöqvist 2006: 264-267).

Mystifisering beskriver det som skjer når symbolsk plass og homogenitet får en transcendent (guddommeliggjort) legitimitet. Vitenskap, tidsregninger og familie er andre områder som blir mystifisert. Konkret innebærer mystifiseringen at religion framstår som noe evig og uforanderlig. Selv om verden forandres rundt individet, vil religionen oppleves som noe stabilt (Sjöqvist 2006: 268-269).

Studien til Madeleine Sultan Sjöqvist er relevant fordi den ser på kjønn og minoritetsreligion hos personer som er født og oppvokst i Sverige og ikke har muslimske foreldre. Dessuten er studien gjennomført innenfor en religionssosiologisk bakgrunn, og har dermed mange fellestrekk med min egen studie.

Samtidig er Sjöqvists utvalg lite. Det er bare 15 fortellinger som brukes i analysen hennes. Det må også legges til grunn at kvinnene i større grad enn menn er ”synlige” som muslimer, fordi de bruker muslimske klesplagg. Dette i sammenheng med at kvinnerollen i vestlige samfunn er sett på som seksualisert, kan danne grunnlag for å spørre om menn i større grad blir definert etnisk enn religiøst.

3.2.3 Anna Mansson McGinty

Den svenske sosialantropologen Anna Mansson McGinty er i studien *Becoming Muslim – Western Women’s Conversions to Islam* (2006) særlig opptatt konvertittenes identitetsforståelse og på hvilken måte de implementerer islam i sitt dagligliv, og hva som gjorde islam spesielt tiltalende for dem. Undersøkelsen ble gjennomført ved dybdeintervjuer med seks svenske og tre amerikanske kvinnelige konvertitter til islam. Denne studien er altså også basert på et svært lite utvalg. Kvinnene er født mellom 1947 og 1967, og konverterte til islam i tidsrommet 1971 til 1998. Intervjuene ble gjort mellom 1998 og 2001. Forskeren spør seg særlig hvordan folk forandrer seg gjennom en konversjon, og hva som egentlig blir forandret (McGinty 2006: 3-6).

Mc Ginty gjør særlig rede for konversjonsfortellingen. Hun forstår konversjon som et fenomen som skjer over tid, ikke nødvendigvis bare en gang og det gir heller ikke et absolutt brudd mellom fortid og nåtid. I forkant av konversjonen bruker mange konvertitter mye tid på å lese om islam, de diskuterer religiøse spørsmål med muslimer, og oppsøker ofte muslimske

felleskap for å leve i de over en tid. Konversjonsfortellingen er med på å konstruere mening og helhet i en ny tilværelse, samtidig som den også står som en motsetning til livsfortellingen før konversjonen (McGinty 2006: 33-34). Ofte konstitueres det et skille mellom personlige erfaringer og tanker, og omverdenens tradisjoner og forventninger knyttet til visse roller. Videre danner visse temaer gjerne rammen for en fortelling. Slike temaer kan være et vendepunkt, et indre behov, refleksjoner rundt kvinnerollen og lignende (McGinty 2006: 47).

Informantene plasseres inn under ulike personlige modeller som kan gi en forklaring på hvordan konvertittene identitetsmessig og psykologisk knytter seg til islam. En modell er knyttet til åndelig og sosial bevissthet, en annen modell til rettferdighet og solidaritet, og den siste i forhold til kjønn. I det følgende redegjør jeg for eksempler på to av disse modellene: Et eksempel på modellen for åndelig og sosial bevissthet finner vi i den amerikanske informanten Fatimah. Hun het opprinnelig Frances (kallenavn Fanny). Det muslimske navnet hun fikk har forbindelseslinjer til Jomfru Marias person. Etter at hun konverterte, opplevde Fatimah seg som offisiell muslim, men hun manglet et sosialt muslimsk nettverk rundt seg og dessuten hadde hun lite kunnskaper om den islamske religionen. Andre konvertitter rådet henne til å gå inn i ekteskap med en muslimsk mann. Hun møtte en mann som hadde vært i samme livssituasjon, begge var skilt og hadde konvertert til islam. Etter kort tid hadde de giftet seg. Før hun gikk inn i ekteskapet hadde hun følt seg ensom og deprimert, men som følge av de endringene som skjedde ved ekteskapsinngåelsen, åpnet den muslimske konteksten seg for henne (McGinty 2006: 68-71).

Som et eksempel på den personlige modellen for kjønn, intervjuet McGinty den svenske konvertitten Marianne to ganger. Da Marianne konverterte til islam, opplevde hun at islam åpnet opp nye erfaringer som kvinne. Før hun konverterte, var hun opptatt av å fullføre utdannelsen. Etter konversjonen ble hun mer opptatt av plikter som mor og kvinne. Da McGinty intervjuet henne for andre gang, hadde Marianne tatt opp studiene igjen (McGinty 2006: 86-90).

For mange kvinnelige konvertitter som kler seg på en muslimsk måte skapes det forventninger om at en er utenlandsk. Flere av kvinnene som er intervjuet i studien har opplevd å bli bedt om å reise til hjemlandet sitt, selv om de både utseendemessig og språklig sett er svenske. Noen av kvinnene har opplevd å bli tiltalt på en sakte og tydelig form for svensk, slik som en ofte snakker med immigranter som ikke er så vant til språket. En livsstil som kombinerer det svenske og det muslimske er nødvendig og riktig for disse kvinnene, samtidig som det utfordrer en bredere idé om hva den etniske tilhørigheten er. Svensk identitet konstrueres og defineres nå bredere og mer variert enn det som har vært tilfelle

tidligere, og det utfordrer også forståelsen av hva som kan anses som svensk (McGinty 2006: 144-147).

McGintys studie retter fokus mot noe som kan være viktig når en diskuterer konversjon til islam: I motsetning til i en kristen vekkelseskonversjon, framstår ikke islamske konversjoner som en plutselig hendelse. Mange konvertitter har brukt lang tid på å søke ulike religioner. Den islamske konversjonen er i og for seg lite bekreftende på en trosmessig overgang, og den er enkel å gjennomføre. For mange vil det vel så mye være en overgangsperiode fra en livsstil til en annen. Konversjonen fungerer også utfordrende i forhold til forståelse av etnisk identitet.

Studien til McGinty er imidlertid svært liten. Det er til sammen ni informanter, fordelt på seks svenske og tre amerikanske kvinner. På den måten får vi god kjennskap til enkeltmenneskers historie, men det er et lite materiale å basere modeller på. Modeller vil alltid fungere forenklerende, og ikke ta hensyn til alle relevante variabler.

I de tre nevnte svenske studiene befinner vi oss innenfor tre ulike fagfelt. Særlig er Madeleine Sjöqvist og Anna McGinty opptatt av spørsmål knyttet til etnisk identitet blant de svenske konvertittene (for McGintys del også amerikanske). Roald diskuterer i større grad utviklingen og betydningen av konvertittmiljøene i de skandinaviske landene. Av disse studiene er det imidlertid bare Roald som har brukt mannlige informanter.

3.3 Muslimer i Danmark

I Danmark har islam vokst fram fra slutten av 1960- og begynnelsen av 1970-tallet. I 2002 er det rundt 170 000 til 200 000 muslimer i landet, mens antallet konvertitter er anslått til mellom 2000 og 5000 (Østergaard 2002; Jensen og Østergaard 2007: 30-31). Tradisjonelt har en antatt det høyeste alternativet, men Jensen og Østergaard mener det er for høyt, og at det er mer sannsynlig med mellom 2000 og 3000 konvertitter.

Det er mange likhetstrekk mellom de svenske studiene jeg har beskrevet tidligere, og de danske studiene som jeg nå vil gjøre rede for. Jeg vil nå ta for meg tre studier som har blitt gjort av antropologen Tina G. Jensen og religionshistoriker Kate Østergaard. Jeg vil kommentere studiene hver for seg og til slutt sammenligne dem.

3.3.1 Tina G. Jensen og Kate Østergaard

Den danske religionshistorikeren Kate Østergaard tar i studien *Muslim women in the Islamic field in Denmark* (2004) utgangspunkt i tjuv kvalitative intervjuer blant medlemmer med viktige posisjoner i ulike muslimske organisasjoner i Danmark. Hun bruker også data fra ulike

medier som omtaler islam, og fra deltakende observasjon i moskeer. Denne studien er først og fremst en oversiktsartikkel over muslimske kvinner i Danmark, men tar også opp konvertittproblematikk. Blant annet forteller hun om et dansk ektepar som sammen konverterer til islam. Mona og Jonas Hansen valgte å gå ut i media og fortelle sin historie der. Det skapte utvilsomt mange reaksjoner.

Hvorfor velger mennesker født og oppvokst i en vestlig kontekst å konvertere til en religion som er så omstridt? Spørsmålet som reises av Kate Østergaard er antakelig noe av det som trigger forskere til å studere islam i nye kontekster. Med tanke på den negative tonen som dansk media fører overfor islam, er det interessant å få forståelse av hvorfor islam likevel framtrer som et alternativ for dansker (Østergaard 2004: 31).

I studien tar Østergaard i bruk teorier av den franske sosiologen Pierre Bourdieu for å forstå islam i Danmark. Et viktig begrep er "habitus", som gir uttrykk for handlinger og ideers potensial. Det er mange faktorer som her spiller sammen, og som avgjør hvilke roller en person passer inn i. En persons habitus vil ikke alltid være overensstemmende med omgivelsene, og dette kan skape både positive og negative utfordringer, samtidig som det også kan være med på å føre til at endringer må skje (Østergaard 2004: 31-32).

I følge denne studien er det rundt 4000 danske konvertitter til islam. Dette er kun et anslag, men gjøres ut fra studier av islam i Danmark, og inntrykk som imamer sitter med i forhold til konversjoner i ulike moskeer. På 1980-tallet stod særlig ahmadiyya-islam sentralt i dansk islam. Tendensen nå er økende konvertering til islam både blant menn og kvinner, og basert på en større variasjon av motiver. Ikke alle konvertittene tar like mye del i moskémiljøene. Geografisk sett kan vi hovedsakelig plassere de muslimske miljøene i Danmark i store byer og tettsteder. København og området rundt har majoriteten av den muslimske befolkningen i landet. For det meste følger demografien i moskeene etniske skillelinjer (Østergaard 2004: 33-34).

Konvertitter kan spille en viktig rolle på særlig et område i den danske debatten om islam: De kan ta opp temaer som er viktige for muslimers identitetsforståelse. Mange konvertitter er også synlige i media som muslimenes stemme. I Danmark står blant andre den etnisk danske imamen Abdul Wahid Petersen og forfatteren Aminah Tønnsen fram som to viktige talsmenn for så vel konvertittene som for de danske muslimene som helhet. Historien om Mona og Jonas Hansen viser også at konvertering til en religion som islam blir oppfattet som en utfordring i forhold til forståelsen av danskhet. Konvertitter er sentrale i brobyggingsprosessen mellom majoritetssamfunn og minoritetene. De har en kulturell kompetanse som kan være verdifull i forhold til det å tilhøre både majoriteten og minoriteten.

Derfor vil mange konvertitter kunne spille en rolle i utviklingen av såkalt etnisk islam (i dette tilfellet dansk islam) (Østergaard 2004: 36-38).

Kate Østergaards studie av danske konvertitter er interessant i den forstand at det tar opp diskusjonen om etnisk tilhørighet og religiøs tilhørighet. Det er ikke utelukkende en artikkel om konvertitter, men om muslimske kvinner i Danmark som helhet. De kvinnelige muslimske konvertittene i Danmark spiller en viktig rolle innenfor dansk islam.

Det som skiller Østergaards studie fra de andre studiene jeg tar for meg i dette kapitlet er på den ene siden informantgrunnet. Her har hun basert seg på kontakt med ledere og observasjoner. Ettersom hun har konvertitter som et sentralt fokus, burde hun også ha gjort noen intervjuer med disse selv. Spørsmålet er hvordan mannlige konvertitter skiller seg ad fra kvinner på innflytelse i det muslimske miljøet. Imidlertid har jo ikke denne studien kun fokus på konvertitter.

Den danske antropologen Tina G. Jensen gjorde en feltstudie i 2004 og 2005 blant etnisk danske konvertitter til islam i København og Århus. Studien inkluderer blant annet deltakende observasjon i noen studiegrupper, livshistorieintervjuer og semistrukturerte intervjuer med 30 konvertitter, deriblant både menn og kvinner og fra ulike aldersgrupper og deler av de muslimske miljøene. Dessuten gjennomførte hun en spørreundersøkelse der 56 personer svarte, og en undersøkelse som gikk via internett og samlet inn 478 svar (Jensen 2006: 643-644). Dette danner grunnlaget for studien *Religious Authority and Autonomy Intertwined. The Case of Converts to Islam in Denmark* (2006). Ingen av utvalgene knyttet til denne studien er altså representative.

Jensen anslår at mellom 2100 og 2800 dansker har konvertert i løpet av de siste tretti årene. Den foreløpige tendensen er at flestparten av de som blir muslimer kommer fra området i og rundt København, så dette er et hovedsakelig urbant fenomen. Kun få konvertitter registrerer sin muslimske identitet offentlig, som for eksempel ved navneendring. Cirka 80 prosent av de muslimske konvertittene som deltok i spørreundersøkelsene på papir og på internett har bakgrunn i Den danske folkekirke. Av disse er det fortsatt cirka en fjerdedel av de muslimske konvertittene som står oppført som medlemmer i kirken (Jensen 2006: 644-645).

På den ene siden deltar konvertitter aktivt i debatter og framstår på mange måter som frontfigurer i de muslimske miljøene. På den andre siden opplever også mange at de muslimske trossamfunnene er ekskluderende. Konvertitter blir enkelte ganger oppfattet som en trussel mot det etablerte muslimske miljøet. Deres posisjon blir derfor en både-og posisjon,

der omverdenen ser de muslimske klærne og uttrykksmåtene, mens muslimene ser danskheten (Jensen 2006: 647).

Det er tydelig at mange konvertitter er mobile mellom ulike muslimske grupperinger. I det de opplever konflikt med deler av det muslimske miljøet, oppsøker de i stedet andre muslimske miljøer. Mange personer som vurderer å konvertere, ”shopper” slik sett ulike erfaringer, uten å ha inngående kunnskap om hva de ulike retningene står for teologisk og etisk. Jensen (2006: 652-654) fant eksempelvis tilfeller på at informanter krysset mellom lovskolen salafi (sunnimuslamsk retning som vil tilbake til de opprinnelige muslimske kildene) og sufisme (en mer mystisk form for islam). Det var videre en tendens til at de som vandret mellom ulike miljøer ikke klarte å skape en identitetsfølelse overfor en spesiell del av islam.

Forskeren finner gjennom spørreundersøkelsen to hovedformer for religiøsitet knyttet til identitet og mobilitet: For det første en form for religiøsitet som er myntet på følelser, spiritualitet, og et personlig gudsforhold. Den andre hovedformen setter islam på høyde med vitenskap, denne tilnærmingen er mer rasjonell enn følelsespreget, og rettet mot skillet mellom halal og haram. Disse to formene knytter hun an til Olivier Roy som polariserer mellom på den ene siden etisk, humanistisk islam og på den andre siden ny-fundamentalisme. Dette mener hun viser at islam er i ferd med å få røtter i det danske samfunnet. Likevel er det ingen fellesorganisasjon for muslimer i Danmark.

Jensen mener at den muslimske identiteten framstår mest symbolsk. Mange konvertitter opptrer individuelt i forhold til hvordan de tar religion opp i sitt eget liv, for eksempel ved at mange personer ikke oppgir sitt medlemskap i den danske folkekirken selv om de regner seg som muslimer, ikke registrerer sin muslimske identitet, og kun uoffisielt bruker muslimske navn. Hun sammenligner denne formen for identitet med det den britiske religionssosiologen Grace Davie i sin undersøkelse av nordeuropeiske kirker kaller for ”believing without belonging” (Jensen 2006: 655).

Jensens studie tar opp mange sentrale spørsmål om konvertittenes tilhørighet i de muslimske miljøene. Spesielt er mobilitet mellom ulike muslimske miljøer en tematikk som er interessant i forhold til dannelsen av et liv som muslim. ”Shopping” av ulike religiøse erfaringer er også kjent i kristne miljøer, og viser at mange er villige til å bli en del av nær sagt et hvilket som helst miljø, bare det føles riktig for individet selv. Kanskje forandres dette noe dersom en har muslimske venner fra før, og konvertitten sosialiseres inn i deres tradisjoner og vaner.

Når det gjelder det metodiske, så kommer det ikke fram i studiet hvor stort utvalg spørreskjemaundersøkelsen er gjort blant. Dette gjør det vanskelig å vurdere representativiteten til det foreliggende resultatet. Særlig usikkert kan det virke fordi hun knytter sine hovedformer for religiøsitet til resultatene fra spørreundersøkelsen.

Jensen og Østergaards studie *Nye muslimer i Danmark. Møder og omvendelser* (2007) gir et demografisk perspektiv på det danske konvertittmiljøet. Studien fokuserer på forholdet mellom konvertittenes forståelse av islam og deres plass i det danske samfunnet. I denne studien tar de i bruk mange ulike metoder for å kartlegge dette miljøet demografisk, religiøst og sosialt. Blant annet brukte de deltakende observasjon, intervju, litteratur skrevet av konvertitter, opptelling av konvertitter og spørreskjemaundersøkelse. Deltakende observasjon var en måte å få forståelse for miljøet på, ved deltakelse på ulike arrangementer. Forskerne brukte også skaut noen ganger ute i byrommet for å observere hvordan menneskene rundt opplevde dem. Intervjuene ble gjennomført med 60 konvertitter, som fordelte seg på 41 kvinner og 19 menn. De kom fra hele Danmark, var i alderen 14 til 58 år og tilhørte ulike muslimske trosretninger. Intervjuene var formet som livshistorieintervjuer og kvalitative, strukturerte intervju. Når det gjelder spørreskjemaundersøkelsen, ble den delt ut til ulike muslimske miljøer og moskeer. 334 mottok skjemaet, men bare 56 leverte besvarelse tilbake. I tillegg ble det gjennomført en internettundersøkelse som fikk inn 122 svar. Opptelling av konvertitter ble gjennomført ved at en gikk gjennom medlemskartotek til noen moskeer der imamene gir konvertittene et utstedt bevis på at de er muslimer. I tillegg ba de imamene om å gi et anslag på antallet konvertitter. Noen empiriske data har kommet gjennom tekster som er skrevet til eller av konvertitter, som forskerne fant på internett og i trykte media (Jensen og Østergaard 2007: 22-27).

I følge de to spørreundersøkelsene anslås kjønnsfordelingen mellom konvertittene til å ligge på cirka to tredjedeler kvinner og en tredjedel menn. Tradisjonelt sett har mange av kvinnene konvertert som følge av ekteskap med muslimske menn. Nå er det flere ulike årsaker til at folk konverterer, og samtidig konverterer flere menn enn tidligere. Dette kan ha sammenheng med at islam blir mer tilgjengelig. Naboer, arbeidskamerater eller studievenner som er muslimer kan være med på å forandre bildet av islam. Muslimer tilbys også en større bredde av aktiviteter på ulike språk. Ved at muslimske bøker og tidsskrifter kommer på språk som danskene forstår, legger det listen lavere for flere personer i forhold til å oppsøke islam. I hovedsak bor det flest konvertitter i og rundt København, men svært mange av disse er innflyttet fra andre deler av landet. Faktisk regner Jensen og Østergaard med at kun en

fjerdedel av konvertittene i København opprinnelig kommer fra Københavnsregionen (2007: 32).

Jensen og Østergaard finner i sin studie at for mange konvertitter er ikke selve konversjonen, med andre ord det å framsi shahada (trosbekjennelsen) framfor muslimske vitner, det viktigste ritualet for disse nye muslimene. Tvert imot er det de daglige ritualene som betyr mye, for eksempel de fem daglige bønnene, der hele kroppen og ansiktet vendes mot bakken i bønn til Allah. Faste er også et viktig ritual for mange konvertitter, der avhengigheten av mat merkes fysisk på kroppen. I tillegg mener de at fasten åpner opp for erfaring av Gud. Det at muslimene er en minoritet i Danmark er etter forfatterens synspunkt med på å fremme ritualer. Begrunnelsen for det er at i muslimske land er matvarene produsert på en halal måte, mens i Danmark må muslimer studere hvert enkelt produkt nøye for å finne ut om det er svinekjøtt i det eller andre ingredienser som muslimer skal unngå (Jensen og Østergaard 2007: 122).

Videre er et sentralt funn i studien at kontinuitet og forandring er sentrale begreper i informantenes språkliggjøring og kroppsliggjøring av islam. Jensen og Østergaard (2007: 200) påpeker at konvertittene ikke framstår annerledes enn andre dansker som tar valg, men at valget som tas om å konvertere i større grad får konsekvenser på grunn av hvordan samfunnet og omgivelsene forholder seg til islam.

Jensen og Østergaards studie er viktig fordi den viser at konvertittene går inn i mange ulike miljøer, og er med på aktivt å konstruere og forme sin identitet innenfor islam. Ritualer blir i studien sett på som spesielt viktig i konvertittmiljøet. Slik sett kan det som konvertittene vektlegger være en gitt form for praksis snarere enn en vektlegging på det kognitive.

Studien tar i bruk mange ulike metoder. Samtidig er det viktig å være klar over at det er et stort avvik mellom antallet som mottok spørreundersøkelse på papir (334) og antallet som leverte tilbake svar (56). Det tilsvarer en svarprosent på cirka 16,7 prosent, og vil tilsi at det antakelig bare er et fåtall som svarer. Nettundersøkelsen ga mange svar, men her er det flere grupper som kan bli ekskludert, for eksempel de som ikke har internett, eller ikke hadde tilgang i perioden undersøkelsen foregikk. Dessuten er det gjerne de som har en interesse av å svare som deltar.

De tre omtalte danske studiene har mange fellestrekk på hva de tar opp. Alle tre studiene bærer preg av å ville gi en demografisk oversikt over de danske konvertittene. Imidlertid har studiene til Jensen (2006) og Jensen og Østergaard (2007) justert ned tallet på konvertitter i forhold til Østergaard (2004). Hvilket tall som er mest riktig vil en aldri kunne

få en eksakt forestilling av, ettersom en ikke har annet enn medlemsstatistikker i muslimske moskeer og organisasjoner å forholde seg til.

Både Jensens studie og Jensen og Østergaard tar i bruk mange metoder for å kartlegge det muslimske konvertittmiljøet.

3.4 Norske studier av muslimer og konvertitter

I Norge har det hittil vært rettet lite oppmerksomhet mot konvertitter til islam. Unntaket er en studie av Lena Larsen. Jeg vil gjøre rede for hennes undersøkelse, og deretter gi en kommentar.

Lena Larsen (1995) studerte de norske konvertittene til islam i en periode på midten av 1990-tallet i *Velkommen til en stor familie... : Islam og konversjon i norsk kontekst* (1995). Larsen er selv konvertitt til islam, og har i så måte også spilt en sentral rolle i dette miljøet, da hun i en periode (2000-2003) satt som leder for Islamsk Råd Norge (IRN).

Hvem er de norske konvertittene? Det er dette spørsmålet Lena Larsen ønsker å få svar på i sin studie. Hun framhever også den religionshistoriske tilnærmingen som hun selv tilhører framfor de ulike binstreksstudiene som ser på forholdet mellom religion og samfunn (religionssosiologi, religionspsykologi, antropologi og lignende).

Metodisk sett gjennomførte Larsen tjue kvalitative, semistrukturerte intervjuer. Selve studien er bygget opp rundt intervjuer med seks norske konvertitter, fem kvinner og en mann. Som en del av forarbeidet til sin studie, gjorde hun imidlertid også et større feltarbeid i Oslo mellom 1993 og 1995, i England 1993, i Stockholm 1993 og 1995 og i Jordan 1994. I denne anledning intervjuet hun muslimske ledere i de ulike landene, og snakket med konvertitter spesielt på den store muslimske ungdomskonferansen i Stockholm våren 1995 (Larsen 1995: 6-9).

Blant informantene vokste fem personer opp innenfor ulike kristne trosretninger, mens en informant vokste opp i en ikke-religiøs sammenheng. Sammenlignet med Lofland og Skonovds modell for konversjonsmotiver, vil to av informantene passe best under en intellektuell konversjonsform. Den mannlige konvertitten er en av de to som nevnes her. Tre informanter passer best inn i den emosjonelle konversjonsformen. Det vil si at de gjennom å møte andre muslimer har fått øynene opp for islam. Hos to av konvertittene har forholdet til en muslimsk ektemann hatt særlig betydning for konversjonen. En konvertitt passer litt inn både i den emosjonelle og den intellektuelle formen for konversjon (Larsen 1995: 143).

Det er tydelig blant informantene at den sosiale omgangen med ikke-muslimer har minsket som følge av konversjonen. Relasjoner både i forhold til den nære familien og til det

sosiale nettverket fra oppveksten har blitt endret. Til dels skjer dette fordi de ikke-muslimske vennene opplever at konversjonen til islam skaper hindre, for eksempel ved at de kvinnelige konvertittene ikke aksepterer å få besøk av mennene til deres ikke-muslimske venninner. Det gjør at de ikke lenger har så mye til felles. I den nære familien har endringene i religiøsitet konsekvenser i forhold til måltidsfellesskap, feiring av jul og tradisjonelle familiesammenkomster (Larsen 1995: 179).

Samtidig er konvertittenes rolle i det muslimske miljøet i stor grad knyttet til å være en brobygger mellom majoritets- og minoritetsgrupper i samfunnet. Larsen (1995: 154-155) mener at mens brobyggerrollen i Sverige i stor grad har vært knyttet til mannlige konvertitter, hviler den i Norge mest på de kvinnelige konvertittene. Ut fra det hun ser, opptrer de norske kvinnelige konvertitter imidlertid mer som en egen vennekrets, ikke helt akseptert som muslim og ikke helt akseptert som norsk, mens de mannlige svenske konvertittene lettere får aksept blant "fødte muslimer". Til tross for at det er mange svenske kvinnelige konvertitter som har god utdanning, mener hun at disse ikke oppnår aksept blant de mannlige konvertittene.

Lena Larsens studie er en viktig innføring i det norske muslimske konvertittmiljøet. Fordi hun kjenner miljøet fra innsiden kan hun gi innsikt som kanskje blir utelatt av ikke-muslimske forskere. Samtidig er konvertittmiljøet i Norge lite og sårbart, og Larsens hovedfagsoppgave er antakelig av denne grunn klausulert. Dessuten har studien begynt å bli gammel, og antallet konvertitter nå er beregnet til nesten det dobbelte av det Larsen fant.

Lena Larsen framhever en religionshistorisk tradisjon som den beste overfor studiet av muslimske konvertitter. Jeg vil imidlertid hevde at det er mange problemstillinger som på den måten havner utenfor diskusjonen, og som er relevante. Særlig kan dette gjelde samfunnsmessige problemstillinger som pluralisering, tilhørighet i eget samfunn og livsstilsendringer. En religionssosilogisk tilnærming kan fungere bedre i forhold til å forklare de sosiale nettverkene som konvertittene går inn i sammen med andre muslimer og/eller konvertitter.

3.5 Diskusjon

Jeg har nå gjort rede for muslimske konvertitters situasjon i ulike europeiske land. Vi ser at mange konvertitter spiller viktige roller i de muslimske miljøene. Samtidig fungerer de også på flere måter som brobyggere mellom majoritet og minoritet i deres eget land. I denne delen vil jeg drøfte noen sider ved forskningen som jeg synes er problematiske, og som også legger føringer for hvordan jeg selv vil behandle temaene. Jeg vil starte med å se på undersøkelsesens

validitet, representativitet og utvalg, og forskernes ståsted. Videre vil jeg si litt om temaer som bør drøftes nærmere i konversjonsforskningen, knyttet til min egen oppgave.

3.5.1 Representativitet og utvalg

Ingen av studiene jeg har omtalt er representative. Hva kan sies om utvalgene i hver enkelt undersøkelse?

Studiene som her er omtalt varierer i omfang. Larsen (1995) intervjuet relativt mange i sin hovedfagsstudie. Både Sjöqvist (2006) og McGinty (2006) har små utvalg. De andre studiene tar utgangspunkt i noe større utvalg, men likevel relativt små. Konsekvensen av det er at det er vanskelig å generalisere, og at dataene har lav reliabilitet.

Det er mange av de samme erfaringene som går igjen i resultatene som foreligger. Metodisk sett er det imidlertid et problem at forskerne bruker intervjuene på veldig forskjellige måter, noen presenterer informantene og deres utsagn mens andre bidrag behandler intervjuene mer overflatisk og ikke gir så mye bakgrunnsinformasjon om informantene. Det kan gjøre det vanskeligere å sammenligne studiene. Dette kapitlet har forholdt seg til forskningsbidrag fra mange ulike fagtradisjoner. Det gjør at vi her sitter med et bredt materiale, der det imidlertid er store variasjoner i metodebruk og informantgrunnlag. For et forskningsprosjekt som skal ha muslimske konvertitter som tema, er intervju en av de metodene som kommer dypest inn på intervjuobjektet, men det er samtidig mer arbeidskrevende enn å sende ut spørreskjemaundersøkelser.

3.5.2 Undersøkelsenes validitet

Noe av utfordringen ved å jobbe med konversjon som tema, er at det ofte er en liten gruppe en fokuserer på. Det kan også være vanskelig å få tak i miljøer der konvertittene befinner seg, og finne folk som besvarer henvendelser.

Noen forskere bygger sine studier på både spørreundersøkelser og intervju (for eksempel Roald 2004, Jensen og Østergaard 2007), og kan slik sett nå noen flere personer. Antakelig kan det være en sammenheng mellom få informanter og det faktum at mange av de nevnte studiene er gjort av studenter på mastergrads- eller hovedfagsnivå, samt av doktorgradsstipendiater, ettersom det her gjerne stilles lavere krav til antallet informanter og en har mindre økonomiske midler til rådighet. Samtidig er flere av forskerne selv muslimske konvertitter, og dermed ikke distansert nok til arbeidet de gjør. Dermed unnlater de også å gi kritikk av informantenes utsagn.

Når det er sagt, så er jeg også klar over begrensningen i min egen oppgave. Mindre studier kan imidlertid også bidra til relevant innsikt, og fornyet forståelse, men vil kanskje i større grad kunne støte på tilfeldige trender ettersom de som stiller til intervjuer gjerne har egeninteresse av å være med på et slikt prosjekt.

3.5.3 Forskernes ståsted

Mange forskere som studerer fenomenet konversjon er selv konvertitter. I tilfellet forskning på konversjon til islam er dette enda mer tydelig. Hvilke fordeler har det og hvilke problemer innebærer det at forskeren har samme religiøse ståsted som dem han eller hun undersøker?

Noe av fordelen ved å undersøke religiøse grupper innenfor egen religion kan være at det er lett å få innpass i ulike miljøer. Informantene vil kanskje føle at distansen mellom dem og forskeren er mindre enn i tilfeller der de har forskjellig religion. Slik sett kan informanten åpne seg opp og tørre å fortelle mer om seg selv. Det er rimelig å anta at forskeren har gode kunnskaper om islam. For Lena Larsen var det mulig å dra fordeler av å være muslimsk kvinne og konvertitt når hun intervjuet muslimske ledere i forbindelse med sitt hovedfagsprosjekt (Larsen 1995: 9).

Problemer ved å ha samme religiøse ståsted er at en som forsker på sett og vis kan legitimere sine egne valg, og på den måten opptrer lite kritisk til materialet. Ulempen ved dette er at det er mange forhold som kanskje vil bli utelatt i analysearbeidet, fordi en muligens ikke ser relevansen av at det tas opp. Dessuten kan det tenkes at forskeren kjenner seg mer bundet til å holde tilbake informasjon fordi det også rammer en selv om det blir offentliggjort. Dermed kan intervjuene bidra til å sette en agenda for hva som tas opp i analysearbeidet, og som forskeren og informanten er "enig" om. Slik sett får ikke prosjektene den nødvendige distansen som forskningen trenger. Videre kan det i forhold til et prosjekt som dette ligge utfordringer i forhold til at forsker og informanter kan være en del av samme miljø. Forskeren skal kanskje omgås informantene senere i livet, og må derfor vokte seg for å kritisere eller tolke andres religiøsitet unødig langt.

Personer som ikke selv er muslimer og møter på det muslimske miljøet som forskere, kan oppleve at det byr på utfordringer. Blant annet skjedde dette med Larry Poston (1992: 161), som skulle undersøke amerikanske konvertitter til islam: "There is a lack of confidence in the ability of non-Muslims to properly understand and portray those who adhere to the Islamic faith". Denne erfaringen medførte at studien endret karakter fra å innhente informasjon direkte fra informanter, til å bli en litteraturstudie av et mer internasjonalt tilfang av skrevne vitnesbyrd om konversjoner i bøker og tidsskrifter.

For utviklingen av forskningen er det vesentlig at det blir større balanse mellom studier som er gjort av konvertitter og studier som ikke er gjort av konvertitter. Da vil vi ha et mer interessant sammenligningsgrunnlag.

De nevnte studiene belyser samme tematikk, og alle studier har brukt intervjuundersøkelser blant annet. Likevel er det metodisk sett vanskelig å få et ordentlig inntrykk av konversjonsfeltet, både fordi de enkelte undersøkelsene er små, og fordi det kan synes som det er ganske ulike syn på hvordan metode omtales og brukes i en studie.

3.5.4 Sentrale forskningstemaer

Mannlige konvertitter

I studiene jeg har referert til har det vært en majoritet av kvinner i informantrollen. I studiene som det har vært referert til i dette kapitlet har flere intervjuet menn. Det er likevel ingen studier som kun har intervjuet menn. Köse og Loewenthals studier (1996, 2000) utmerker seg ved å være basert på flere mannlige enn kvinnelige informanter. To av de svenske studiene, utført av McGinty (2006) og Sjöqvist (2006), har ingen mannlige informanter.

Det er nødvendig å studere mannlige konvertitter til islam i Norge, fordi det har vært et økende fenomen de siste årene at menn konverterer. Samtidig har det ikke vært gjort studier i Norge eller de andre skandinaviske landene som spesielt tar for seg konvertitter. Materialet som denne masteroppgaven er bygget på, kan være med på å gi mer kunnskap om hvordan mannlige konvertitter tenker om sin konversjonsprosess.

Maskulinitet

Etttersom dette er en studie av mannlige konvertitter, er det på sin plass å se på hvilken rolle maskulinitetsidealer spiller i konversjonsfortellingen. Flere studier har pekt på at det kommer fram forskjeller mellom hvordan menn og kvinner uttrykker seg språklig om religion, og også hvordan menn og kvinner utøver religion (Davidman og Greil 1994; Furseth 2006, Ozorak 1996 m.fl.). Slike skiller mellom mannlige og kvinnelige religiøsitet er ikke absolutte, noe som for eksempel kommer fram hos Sjöqvists (2006) studie av svenske konvertitter. Flere av de kvinnelige informantene i hennes studie trekker fram grunner til at de har blitt overbevist om at de vil konvertere som tradisjonelt har blitt knyttet til maskuline former for religiøsitet, for eksempel knyttet til etikk, teologi eller rasjonalitet (i dette tilfelle syn på vitenskap).

Tidligere studier av maskulinitet i kristne bevegelser (bl.a. Bartkowski 2004, Uldal 2009) har vist at mannsrollen ofte knyttes til ulike idealer. For eksempel kan slike idealer

være at mannen er hovedforsørger i familien og slikt sett har et spesielt ansvar, i tillegg blir ofte mannlighet knyttet tettere opp til maskulinitet enn til det feminine.

Alder

Temaet som denne oppgaven bygger på, stod særlig sentralt i en del norske medier vinteren 2008. Det som tiltrakk journalistenes oppmerksomhet spesielt, var at en rekke moskeer meldte om en stadig økende andel unge norske gutter som konverterer. Fenomenet er ikke nytt, og har blitt omtalt av så vel Larsen (1995) og Vogt (2004). I følge den norske religionshistorikeren Kari Vogt kalles fenomenet med unge mannlige konvertitter for ”kompis-konvertering” eller ”coupin de islam”. Dette er en trend som har pågått lenge i flere europeiske land, og som nå begynner å bli synlig i Norge også.

Noe av antakelsen bak den såkalte ”kompis-konverteringen” (Vogt 2004), er at norske gutter vokser opp i områder der det er mange muslimske gutter og jenter. Gjennom å tilbringe mye tid sammen med disse i barndommen og oppveksten, blir de kjent med muslimske religiøse tradisjoner. I og med at mange boligområder har en stor andel muslimer, kan islam for mange ungdommer framstå som en like naturlig religion å konvertere til som eventuelt å opprettholde kristne eller humanistiske tradisjoner.

3.6 Oppsummering – forskning om konversjon til islam

Kapitlet har behandlet studier som går på muslimske konvertitters identitet og forsøk på å skape mening i tilværelsen. Jeg har spesielt sett på studier fra Sverige, Danmark, Storbritannia og Norge. Islam er i alle disse landene en minoritetsreligion.

Studiene som har vært omtalt, bærer preg av forskjellige metodetilnæringer og fagtilhørighet. Ingen av studiene har et representativt utvalg informanter, selv om det er stor variasjon i hvor mange personer som har blitt intervjuet. I alle studier unntatt de som ble gjort av Köse (1996, 2000) er flertallet av informanter kvinner. Slikt sett er det behov for mer forskning rundt menns konversjonsfortellinger også. Dessuten er flere av studiene gjort av personer som selv har konvertert til islam, og som dermed har en nærhet til stoffet som kan oppleves uheldig i forhold til et profesjonelt forhold til informantene. Videre kan det også være problematisk i den forstand at forskeren ikke opptrer kritisk til informantenes utsagn, fordi de selv kjenner seg igjen i konversjonsfortellingene.

KAPITTEL 4 PROBLEMSTILLINGER OG METODE

Hovedproblemstillingen som denne oppgaven søker å besvare er: Hvordan forstår unge norske menn sin konversjon til islam? I dette kapitlet vil jeg gjøre rede for problemstillingen. Det vil jeg gjøre ved å fokusere på noen underliggende temaer. Her er det tre hovedtemaer som kan bidra til å presisere problemstillingen, og som er utledet av tidligere forskning: Informantenes syn på egen religiøsitet før konversjonen, refleksjoner om konversjonen samt deres syn på endringer i religiøsitet og identitet som følge av konversjonen.

Videre vil jeg vil i dette kapitlet si noe om metoden for undersøkelsesopplegget og informantutvalget så vel som noen betraktninger rundt min egen rolle i forhold til forskningsfeltet.

4.1 Presisering av problemstillingen

Tidligere studier av konversjonsfortellinger viser at mange mennesker bygger opp sin fortelling med en bestemt struktur (Sjöqvist 2006: 23). Sentralt i denne strukturen finnes det en fortid med eller uten religion, en konkret konversjonshendelse og til slutt perioden etter konversjonen. Denne strukturen vil jeg følge i problemstillingen og i analysen.

4.1.1 Informantenes syn på egen religiøsitet før konversjonen

I denne studien vil jeg se på informantenes fortellinger om religionens rolle i oppveksten deres. Hvordan ser informantene på sitt eget forhold til religion i oppveksten? Jeg er i den forbindelse spesielt interessert i å se på hvordan informantene forteller om sin vei fram mot møtet med islam.

Fortellinger om konversjonsprosesser framstår til dels forskjellig fra person til person. Det er ulike årsaker til at mennesker konverterer til en annen religion. Jeg har tidligere i oppgaven presentert det aktive og passive perspektivet på konversjon. Her vil jeg se på forholdet mellom informantenes fortellinger og forskningstradisjonene ved å stille disse spørsmålene: Hvordan forteller informantene om sin søkeprosess fram mot konversjonen? Hva legger de mest vekt på i sine fortellinger, et aktivt eller et passivt perspektiv på sin egen konversjon?

Rambo og Farhadian (1999) har i samarbeid laget en konversjonsmodell som bygger videre på Rambo (1993). Flere studier (for eksempel Larsen 1995; Roald 2004) peker på at konversjon til islam atskiller seg fra konversjon til andre religioner, da islam ofte blir sett i sammenheng med livsstil. Viktigst her er at forskning på konversjon til islam ofte har blitt

gjort i land der muslimer utgjør en minoritet. Larsen (1993) og Roald (2004) hevder begge derfor at Rambo og Farhadians teori er den som best passer inn på de muslimske miljøene, fordi den muliggjør at konversjonsprosessen ikke nødvendigvis følger et fastlagt mønster. Roald argumenterer for at konversjon til islam først og fremst har blitt sett på som en endring av sosialt fellesskap, og at det trossmessige innholdet i religiøsiteten kommer etter hvert. Spørsmålet blir da hva slags rolle de sosiale nettverkene spiller hos informantene i mitt utvalg. Jeg ønsker å ta særlig utgangspunkt i å undersøke følgende spørsmål: I hvilken grad legger informantene vekt på betydning av sosiale nettverk i den perioden der de ble interessert i islam?

4.1.2 Refleksjoner rundt konversjonen og tiden etterpå

Videre vil jeg se på hvordan informantene reflekterer i ettertid over selve konversjon de gikk gjennom. Hovedvekten vil her ligge på tiden etter konversjonen, men først vil jeg undersøke informantenes refleksjoner om konversjonen ved å stille spørsmålet: Hvilken rolle spiller konversjonen som hendelse i informantenes fortellinger?

Formelt sett stilles det få krav til en muslimsk konversjon. For at en skal kunne regnes som muslim, må det være vitner til stede. Ofte, men ikke dermed alltid, pleier konvertitter å gjenta trosbekjennelsen på arabisk (shahada) og eventuelt sitt eget språk foran disse vitnene, deriblant ofte en imam eller muslimsk leder. Noen ganger skjer konversjoner i moskeer, andre ganger hjemme, på konferanser eller for den saks skyld på gata. Konversjonen er bare gyldig dersom trosbekjennelsen er uttalt på arabisk og med rett intensjon (Jensen og Østergaard 2007: 110). Utenom dette stilles det varierende krav som ikke er allmenne, for eksempel at konvertitten foretar renselse før den uttaler shahada for første gang foran andre muslimer. Den muslimske konversjonen er med andre ord et langt enklere ritual enn konversjon til katolisisme, der en må gå i samtaler med pater over lengre tid. Jeg vil derfor undersøke hvordan informantene forteller om konversjonshandlingen. Finnes det et vendepunkt i konversjonsfortellingen? Er det i selve konversjonshandlingen eller i perioden etter konversjonen?

Madeleine Sultan Sjöqvist (2006: 198) hevder konversjonshendelsen ikke gir mening innenfor islam, fordi det er for knyttet til et teologisk nivå. Hun mener at konversjonen verken markerer en brytning i relasjon til livet i tiden før denne hendelsen eller en klar markering av en ny tilhørighet til det muslimske fellesskapet, og at det derfor er på vei til å miste betydning. Er det slik at konversjonshendelsen tillegges liten vekt av informantene i min studie eller

forteller informantene at de tillegger hendelsen stor vekt? Hvilken betydning har eventuelt prosessen?

Jeg vil også undersøke hvordan informantene forteller om perioden etter konversjonen. I den sammenheng vil jeg spørre om hvordan de forteller at religiøsiteten utvikles etter konversjonen. Opprettholdes og videreutvikles en aktiv religiøsitet, eller blir konvertittene fort passive i sin religiøsitet? Videre ønsker jeg å se på hvordan informantene tolker sin identitet. Hva knytter informantene sin egen identitet til, det etniske, det religiøse eller begge deler?

Mange konvertitter må forholde seg til spenninger mellom religion og etnisitet. Dette dreier seg først og fremst om at islam er en minoritetsreligion i Norge, og at det har vært mange store debatter om islam i media. De siste årene har det blant annet blitt debattert hvorvidt muslimske hodeplagg skal kunne brukes i skole og arbeidsliv. Terrorisme mot vestlige mål som muslimske organisasjoner har påtatt seg ansvaret for, har også gitt et ytterligere press på muslimer og konvertitter som gruppe. Den norske muslimske identiteten blir dermed ikke bare knyttet til det religiøse. Andre muslimer forstår derimot ofte ikke konvertittene som "ekte" muslimer, med mindre de ikke faktisk "ser ut" som muslimer (Jensen og Østergaard 2007: 163). Konvertittenes erfaringer som ikke-muslimer vil ikke alltid tolkes som ideelle, men på den andre siden er disse erfaringene noe som de ofte kan bruke som del av fortellingen om hvordan de kom til islam (Sjöqvist 2006: 75). Dermed er det relevant å spørre: Hvordan forteller informantene at de endrer seg identitetsmessig som følge av konversjonen?

Til slutt vil jeg se på konversjonsprosessen som en helhet. På hvilken måte fargelegges konversjonsfortellingene av det faktum at informantene er unge, norske menn? De senere årene har det vært en observerbar trend i mange vesteuropeiske land at stadig yngre gutter konverterer til islam (bl.a. nevnt i Vogt 1995; Jensen og Østergaard 2007: 32).

4.2 Metode

I denne studien er kvalitative intervjuer mest hensiktsmessig. Intervjuet egner seg som metode fordi det gir anledning til å møte målgruppen ansikt til ansikt. Spesielt i prosjekter som har med personers identitet å gjøre, er intervjuer en viktig kilde til å få tak i individets refleksjoner omkring sine valg. Dette er en metode som kan gi oss ny kunnskap om hvilke refleksjoner de har rundt sin konversjon.

For informantene er intervjuet noe de ikke har kunnet forberede svarene til, og dermed er det ikke bare det som blir sagt som er relevant. Allerede i intervjusituasjonen vil intervjueren følge med på informantens kroppsspråk og holdninger. Intervjuer skal være til stede i intervjuet. Situasjonen krever også at en viser verdighet overfor den gruppen mennesker en intervjuer (Ryen 2002: 117).

Denne undersøkelsen tar utgangspunkt i individers fortellinger knyttet til religiøs identitet og konversjon. Derfor har jeg benyttet semi-strukturerte intervjuer. Det vil si at intervju spørsmålene er planlagt, men rekkefølgen av spørsmålene kan varieres etter samtalens gang (Thagaard 2003: 89). I intervjuene jeg gjennomførte opplevde jeg at det i noe grad var nødvendig å være fleksibel på hvilke spørsmål som skulle tas når, samtidig svarte de fleste informantene såpass presist på hvert enkelt spørsmål at det mest logiske var å bruke den opprinnelige rekkefølgen. På slutten av hvert enkelt intervju hadde jeg også satt av tid til at informantene kunne ta opp ting de var særlig opptatt av. Temaer som ikke var dekket av intervju spørsmål, og som informantene ønsket å fortelle mer om, kom opp på dette stadiet.

Konversjonsfortellinger kan betegnes som en egen litterær sjanger. Fortellingen preges ofte av skillet mellom før og nå. Likevel kan jeg ikke få tilgang til informantens totale subjektive verden. Konversjonsfortellingene blir til ut fra informantenes egne erfaringer, fortellingssjangeren koblet med formuleringer i intervjuguiden og erfaringer i intervjusituasjonen.

4.2.1 Intervjuguide

Intervjuguiden ble utviklet gjennom at jeg så på spørsmål fra intervjuguiden i lignende undersøkelser, som for eksempel hos Helen Elisabeth Vilmann Halvorsen i *Fra passive protestanter til praktiserende katolikker* (1998). Etersom min undersøkelse først og fremst tar utgangspunkt i konversjonsfortellinger, gjorde jeg spørsmålene åpne slik at informantene kunne svare det de selv følte var passende. Under flere av spørsmålene hadde jeg tilleggsspørsmål, som jeg stilte avhengig av om informanten selv kom inn på temaet eller ikke. I tillegg stilte jeg spørsmål på temaer som jeg oppfattet hadde spesiell interesse eller betydning for informantene, og oppfordret dem til å snakke videre der jeg opplevde at det var mer informasjon å hente.

4.2.2 Utvalget av informanter

Undersøkelsen består av intervjuer med fem informanter som har konvertert til islam. De er alle gutter av etnisk norsk opprinnelse, og var i aldersgruppen 18 til 30 år ved

intervjutidspunktet. Informantene ble valgt ut på grunnlag av kjønn og alder, da hensikten er å belyse nyere konverteringstrender innenfor islam i Norge og Europa blant unge gutter.

Utvalget ble i noe grad innhentet ved hjelp av den såkalte snøballmetoden, der jeg spurte informantene om de kjente andre personer jeg kunne intervju. Noen av tipsene jeg fikk førte fram, mens flesteparten ikke gjorde det. Jeg har også innhentet informanter gjennom kontakt med muslimske studentorganisasjoner, og ved å oppsøke nettsamfunn spesielt tilrettelagt for muslimer og konvertitter. Videre kontaktet jeg mange moskeer og organisasjoner som kunne antas å ha kontakt med konvertitter.

Fordi det antakelig oppleves som sensitivt å stå fram som konvertitt i det norske samfunnet, ønsket jeg helst å bli introdusert for nye informanter framfor å måtte gå rett på dem selv. Jeg måtte imidlertid gjøre mye mer av jobben med innhenting av informanter enn jeg hadde forventet. Av den grunn gikk det flere uker fra et intervju til neste informant var på plass. Etersom jeg har gjort intervjuer med bortimot halvparten av de konvertittene jeg fant fram til navnet på, mener jeg det ville vært vanskelig å rekruttere flere informanter enn jeg har gjort. Jeg ble gjort kjent med tolv navn. Likevel sitter jeg igjen med et inntrykk av at antallet personer som kunne kvalifisert for deltakelse i undersøkelsen er langt større enn jeg fikk tilgang til. For eksempel spurte jeg en av informantene hvor mange mannlige konvertitter han kjente i Oslo, hvorpå han svarte at han visste om rundt 20 personer.

Informantene fordeler seg på ulike studier og yrker. På intervjutidspunktet var majoriteten av informantene i arbeidslivet, mens bare en informant studerte. Imidlertid planla flere av informantene å begynne på nye studier.

Mine funn og mitt utvalg av informanter i denne undersøkelsen er ikke representativt. Til tross for det lille utvalget representerer informantene bredde i sosial bakgrunn, bosted, hvor aktive de er som muslimer og også i noe grad alder. Forhåpentligvis vil undersøkelsen bidra til å gi ny informasjon om en gruppe som i stor grad har blitt oversett i den skandinaviske forskningen.

4.2.3 Intervjukonteksten

Da jeg kontaktet de informantene som ønsket å delta på intervju, la jeg vekt på at jeg selv var fleksibel både med hensyn til når og hvor vi skulle møtes. De fleste intervjuene ble gjennomført på ettermiddagen eller kvelden. Et intervju ble gjort i en moské, mens to intervjuer ble gjort på Universitetet i Oslo og to intervjuer på Det teologiske Menighetsfakultet (MF).

Intervjuet i moskeen ble gjort like etter en bønnetid, i en roligere del av selve bønnerommet. Imidlertid var mange på vei ut og inn, og samtalen ble derfor noe oppstykket. Ett intervju ble gjennomført på et kollokvierom på Universitetet. Det andre intervjuet som ble gjort på Universitetet, fant sted i et hjørne av et stort rom der vi for det meste satt uforstyrret. Av praktiske grunner ble et intervju gjort på MF. Her kan det godt tenkes at informanten kjente seg fremmed og kanskje noe utilpass, ettersom at både møtestedet og jeg selv representerte en annen religiøs tradisjon enn han selv. Jeg la merke til at han låste døra til rommet vi var i, noe som kunne gi inntrykk av at opplysningene han ga følte sensitive å dele med andre. Også et annet intervju ble gjort på MF, men denne informanten virket trygg og komfortabel med intervjuet og konteksten.

Jeg tilkjennegjorde ikke min egen holdning til religion under intervjuene og kontakten mellom informantene og meg selv. Det fortalte jeg kun om dersom jeg ble spurt, i så fall i etterkant av intervjuet, ettersom jeg syntes det ikke spilte noen rolle for kontakten oss i mellom hvilken religiøs tilhørighet jeg selv hadde.

På hvert intervju brukte jeg opptaker, som fungerte godt under alle intervjuene. Å bruke denne gjorde kanskje intervjusituasjonen mer offisiell, men sikret at også informasjon man ikke ser som relevant der og da kommer med. Samme dag som eller kort tid etter intervjuene skrev jeg ned observasjoner fra intervjusituasjonen, der jeg særlig beskrev stemningen underveis. Jeg la også vekt på detaljer som jeg spesielt merket meg, som forstyrrende faktorer for intervjuet, informantens bruk av klær og kontakten mellom informanten og meg som intervjuer.

4.2.4 Ethiske overveielser

For å kunne gjennomføre denne undersøkelsen, søkte jeg Norsk Samfunnsvitenskapelig Datatjeneste (NSD) om tillatelse til innhenting av datamateriale. NSD gav positiv tilbakemelding til oppstart av slik innhenting 7. september 2009.

For å gi informantene den nødvendige informasjonen om hva prosjektet går ut på, og hvilke rettigheter de har i sin rolle, ble informantene bedt om å lese gjennom et informasjonsskriv i forkant av intervjuet. Jeg ga i dette skrivet blant annet informasjon om behandling av konfidensielle opplysninger, og hva datamaterialet skal brukes til. Som en del av avtalen med Norsk Samfunnsvitenskapelig Datatjeneste, ble intervjuopptaket slettet etter transkripsjon og utskriftene anonymisert.

Den store utfordringen ved en undersøkelse som denne, er at konvertittmiljøet er lite og forholdsvis oversiktlig. Det betyr ikke nødvendigvis at alle kjenner alle, men at det er lett å

kjenne igjen opplysninger som kan knyttes til enkeltpersoner. I og med at undersøkelsen ble gjennomført med Oslo som utgangspunkt og at størstedelen av konvertittene befinner seg her, er dette med på å redusere hver enkelt informants synlighet noe. Informantene kommer fra Oslo Vest og byområder på det sentrale Østlandet. Konvertittmiljøene er mindre i andre byer og kommuner rundt Oslo enn det er i selve Oslo, og jeg kommer derfor ikke til å gå nærmere inn på informantenes bosted.

4.2.5 Min egen rolle i intervjusituasjonen

I intervjusituasjonen hadde informantene og jeg til felles at vi er menn. Imidlertid er de muslimer og jeg kristen, og det kan ha visse implikasjoner for studien. På den ene siden kan forskjellig religiøsitet ha bidratt til at informantene unnlot å ta opp visse ting, i frykt for at jeg skulle misforstå poenget. Jeg var en utenforstående, som kanskje ikke visste det samme om islam som de gjorde. På samme tid visste også informantene at jeg hadde jobbet med dette temaet over tid. Flere av informantene påpekte at jeg sikkert kjente til en del av temaene de tok opp, og selv om jeg ikke er muslim, så kan det ha betydning for fortellingen som kom fram i intervjuet.

På den andre siden opplevde jeg å kunne være en person som informantene fikk fortelle sin historie til. Noen av dem hadde opplevd det vanskelig å fortelle om sin konversjon, for eksempel hadde en informant ennå ikke fortalt til sine foreldre at han hadde blitt muslim til tross for at det var noen år siden han konverterte. Han ga uttrykk for at han kjente svært få muslimer utenom i sitt eget vennemiljø på sitt hjemsted. I tillegg var han mer usikker enn de andre informantene på hvordan han skulle besvare en del av spørsmålene.

Jeg følte at jeg i intervjusituasjonen fikk del i mange personlige historier som var sterke. Flere informanter var på intervjutidspunktet ikke ferdig med å finne ut av sin identitet som muslim, og derfor fikk jeg også høre hvordan de reflekterte rundt ”framtiden som muslim” i den grad de altså ikke synes de lever ut en slik identitet ennå.

4.2.6 Analysemetode

Min undersøkelse ligger innenfor det som betegnes som en abduktiv tilnærming, en mellomposisjon mellom induktiv og deduktiv tilnærming. Deduktiv tilnærming vil si at en allerede har en påstand eller hypotese som en vil teste på et utvalg. Induktiv tilnærming vil si at en utvikler teorier eller hypoteser ut fra data en har samlet inn. Dataene fra min egen undersøkelse vil bli analysert i forhold til teorier og tidligere forskning om konversjon, men dataene jeg har samlet inn kan bidra til å mangfoldiggjøre bildet av konvertitter.

Denne studien er i stor grad temabasert, i det den ser på et tema som går igjen i informantenes konversjonsfortellinger. Samtidig er undersøkelsen personfokuset, fordi informasjonen jeg sitter med fra hver enkelt person er ganske forskjellig. Jeg ønsker å benytte meg av en kobling mellom disse, der det er tema som har førsteprioritet. Der det er nødvendig vil jeg imidlertid framheve informantene som enkeltindivider og ikke som representanter for gruppen ”konvertitter”.

KAPITTEL 5 RELIGIØSITET FØR KONVERSJONEN

Hovedtemaet for dette kapitlet er informantenes egne fortellinger om religiøsitet før konversjonen. Jeg vil redegjøre for og analysere fortellingene, og særlig belyse religionens betydning i oppveksten, informantenes søkeprosesser fram mot konversjonen og kontakten med muslimske miljøer i perioden før konversjonen. Hovedspørsmålet jeg ønsker å besvare i dette kapitlet er: Hvordan forteller informantene om sitt eget forhold til religion i oppveksten, og prosessen som ledet opp mot konversjonen? Før jeg går i gang med den konkrete redegjørelsen for informantenes fortellinger om sin religiøsitet, vil jeg gi en kort presentasjon av utvalget som ligger til grunn for studien.

5.1 Presentasjon av informantene

Andreas

Andreas vokste opp vest for Oslo. Han er i begynnelsen av tjuårene. Faren er opprinnelig fra Nord-Afrika og er muslim, mens moren er norsk og kristen. Foreldrene er i dag skilt, og Andreas beskriver deler av oppveksten som turbulent. Andreas har ikke formelt sett konvertert til islam, men vokste opp med litt av både kristendom og islam. Han var medlem av statskirken inntil konfirmasjonsalderen, da meldte han seg ut. I oppveksten lærte faren han og søsteren hans den muslimske trosbekjennelsen (shahada). I fortellingen til Andreas er det mer passende å snakke om et vendepunkt der han aktivt begynte å ta stilling til islam, som han i følge fortellingen mener skjer ved en reise til farens hjemland. For øyeblikket er Andreas i jobb, men han håper å fullføre en utdanning om ikke altfor lenge. Hans fortelling som muslim vitner om tilhørighet til farens hjemland.

Eirik

Eirik er den nest eldste informanten i utvalget, og i slutten av tjuårene. Han vokste opp sør for Oslo, i en kristen familie. Eirik konverterte til islam på begynnelsen av 2000-tallet, og kaller seg i intervjuet for en "veteran". Han er aktiv i en muslimsk ungdomsorganisasjon. I det daglige jobber Eirik innenfor et annet område enn han formelt sett har utdanning i. Eirik kan karakteriseres som en aktiv muslim, som blant annet har gjennomført pilegrimsreise til Mekka. Før Eirik konverterte, hadde han et flertall muslimske venner.

Haakon

Haakon er på intervju tidspunktet den nyeste konvertitten. Han er født på slutten av 1980-tallet, og vokste opp sør for Oslo. Haakon beskriver sin oppvekst som trygg og god. Foreldrene er kristne, og Haakon har vokst opp med kristne tradisjoner og ritualer i hjemmet. Inntil Haakon konverterte følte han imidlertid at han selv ikke kunne betegnes som religiøs. Haakon er i jobb, men utelukker ikke at han kan tenke seg å studere eller gjøre andre ting enn han nå gjør. Av samtlige informanter var Haakon den som framstod som mest muslimsk i sin livsstil. Samtidig var det han som klart ga uttrykk for at islam må leves ut i og tilpasses til en norsk kontekst. Han har et bredt spekter av venner, og etter hvert mange muslimske venner.

Mads

Mads er blant de yngste informantene, og er født på slutten av 1980-tallet. Han har vært muslim i et par år. Mads vokste opp øst for Oslo, og bor fortsatt sammen med foreldrene. Til tross for at han bor hjemme og konverterte til islam for noen år siden, vet fortsatt ikke foreldrene om konversjonen. Derfor lever han ikke fullt ut et muslimsk liv på hjemmebane, men benytter mulighetene til det når han reiser til Oslo. Mads studerer, og har planer om å jobbe i skoleverket. Muslimske venner spiller en viktig rolle i fortellingen til Mads.

Sindre

Sindre er den eldste informanten, og er i slutten av tjuårene. Han konverterte til islam på begynnelsen av 2000-tallet. Sindre vokste opp på Oslo Vest. I oppveksten spilte ikke religion noen sentral rolle i familiens liv, selv om de feiret kristne høytider ut fra kulturelle grunner. Han hadde mange muslimske venner gjennom oppveksten. Sindres fortelling bærer preg av at han ikke lenger er så aktiv som muslim. Han ser på seg selv som en "outsider" i det muslimske miljøet, og opplever heller ikke alltid aksept for sine valg som muslim blant ikke-muslimere. Sindre har studert, for tiden er han i jobb, men han skal muligens tilbake til studiene for å fullføre utdannelsen.

5.2 Religionens betydning i oppveksten

De fem informantene har forskjellig religiøs bakgrunn. Alle har vokst opp i familier der en på en eller annen måte har forholdt seg til kristne tradisjoner, men det er først og fremst hos Eirik, Haakon og Mads at kristendommen danner en ramme som en tydelig religiøs kontekst. Dersom en ser på religiøs deltakelse ut fra fortellingene, er Haakon den som skiller seg mest ut av disse tre. Han gikk jevnlig til kirken med foreldrene, feiret kristne høytider som religiøse og er vokst opp med bordbønn og kveldsbønn. Både Mads og Eirik forteller at de har hatt et forhold til kristendommen gjennom familien, men begge forteller at de feiret høytider uten et spesielt religiøst preg. Andreas vokste opp i en flerreligiøs familie, og var medlem i statskirken inntil konfirmasjonsalderen. Sindre er forskjellig fra resten av informantene ved å ha vokst opp i en venstresradikal familie der religion ikke stod så sentralt, men han har likevel vokst opp med en sekulær ideologi som kan ha mange verdier til felles med religion. I denne delen vil jeg skjelne mellom religionens betydning i hverdagslivet og religionens betydning ved markering av høytider og overgangsritualer.

5.2.1 Religion i hverdagslivet

Det er stor forskjell på hvor aktivt religiøse hver enkelt informant forteller at de var. Når informantene snakker om religiøsiteten i hverdagslivet, knyttes det opp mot situasjoner i familien og oppvekstmiljøet.

I Haakons fortelling står både jevnlig gudstjenestedeltakelse og kristendom i hjemmet sentralt. Her forteller han om sitt forhold til religion i barndommen og oppveksten:

Altså, jeg er døpt kristen. Og foreldrene mine er kristne, så... vi var jo ikke i kirken hver søndag, men en gang i måneden, en gang i blant. Og vi leste jo bordbønn, og vi leste bønn på sengekanten. Det er fortsatt mye minner fra kristendommen hjemme, sånn som et maleri som mamma laget, og det var liksom, altså hun sydde, når jeg ble født så sydde hun et sånt bilde av en liten gutt og en bamse som ba på senga. Så jeg er født og oppvokst i et religiøst kristent hjem da.

Haakon relaterer her religion til noe trygt og kjent. Religionen har vært en del av hans liv fra fødselen av, og bildet han forteller om kan være et symbol på dette. Samtidig forteller han videre i intervjuet at "... jeg føler liksom ... når jeg var ung så var jeg for ung til å forstå noe. Så hjemmet mitt var veldig religiøst, men jeg føler liksom ikke at jeg var det da egentlig". Allerede her ser en kontrasten mellom oppveksten i "et religiøst kristent hjem" samtidig som

han selv ”ikke var det da, egentlig”. Haakon er likevel forsiktig med å kritisere kristne trosforestillinger, og viser en slags respekt for sine foreldres religion ved først og fremst å hevde at det var han selv som ikke forstod religionen. Sjøqvist (2006) hevder at det inngår i informanternes konversjonsfortellinger å vise en kritisk holdning til kristendommen. Når Haakon presenterer sin fortelling om perioden før konversjonen, snakker han positivt om forholdet til kristendommen, samtidig som hans fortelling gir uttrykk for at han ikke følte seg spesielt religiøs.

I fortellingen til Andreas eksisterer muslimske og kristne trosforestillinger side om side i barndommen. Til mitt spørsmål om forholdet til religion i barndom og oppvekst svarte han følgende:

... greia var at mamma og pappa skilte seg ganske tidlig, så jeg var jo ofte hos pappa og så var jeg ofte hos mamma. Så jeg gikk jo rundt og sa at jeg er muslim hos pappa, og så er jeg kristen hjemme hos mamma. Fordi jeg vet ikke hva som var greia..., men du vet jo alle muslimer sier jo sånn ”ashhadu ala ilaha illa allah ashhadu anna Muhammadan rasullah”. (Det finnes ingen Gud utenom Allah, og Muhammed er hans profet.) Pappa lærte meg det og si det, jeg og søsteren min. Når vi var små da, før vi la oss. Fordi, da er det, jeg vet ikke, du får en slags beskyttelse liksom.

Selv om Andreas ikke har konvertert formelt sett, vil en kunne si at han tilhører kategorien konvertitter, men han kan også passe inn under begrepet ”returnees”, i og med at han har hatt kjennskap til islam blant annet gjennom sin egen far (Davidman og Greil 1994). Også andre studier (Larsen 1995) som har tatt for seg muslimske konvertitter har hatt informanter som ikke har gjennomført en fullstendig konversjon. I utsagnet over viser han imidlertid at han har hatt et forhold til islam opp gjennom livet, ved for eksempel å ha kjennskap til den muslimske trosbekjennelsen (shahada). Han var imidlertid også medlem i statskirken inntil konfirmasjonsalderen, så han hadde en form for relasjon til kristendommen.

Mads, en av de yngste informantene i utvalget, svarte dette på spørsmålet mitt om religion i barndom og oppvekst:

Ja, jeg pleide å dra til kirken kanskje rundt to ganger i måneden. Fordi bestemoren min ønsket at jeg skulle være med dit. Utenom de to gangene i måneden jeg gikk i kirken, så hadde jeg ikke noe særlig tilknytning til religion. På den tiden så var det ikke noe problem for meg å anerkjenne at det fantes en Gud. Og da som en kristen, så anerkjente jeg også at Jesus var hans sønn, som da kristne vanligvis anerkjenner. Det var jo litt komplisert noen

ganger å forstå dette med treenighet. I tillegg til forestillingen om Guds sønn. Men jeg hadde i hvert fall anerkjennelse av Guds sønn-forestillingen da.

Mads var den av informantene som i størst grad tok opp kristne dogmatiske spørsmål (knyttet til kristen tros lære). Han kommer her inn på det som er selve stridsspørsmålet mellom kristendom og islam, og der disse religionene skiller seg mest ad, nemlig kristendommens tro på en treenig Gud og islams tro på at det bare finnes én Gud. Jensen og Østergaard (2007: 54) og Sjöqvist (2006: 98-100) peker på dette temaet som noe av det mest sentrale i konvertittenes kritikk mot kristendommen.

Et annet poeng i dette utsnittet av fortellingen, er hvordan han knytter sin tidligere religiøsitet opp mot bestemoren. Han ble med henne i kirken fordi *hun* ønsket det. Jeg leser ut av dette at Mads knytter opplevelsen av kristendommen først og fremst til opprettholdelse av tradisjoner og ritualer, men ikke primært til de trosmessige eller religiøse sidene av disse.

5.2.2 Religion i høytider og overgangsmarkeringer

Markering av religiøse høytider og hendelser stod sentralt i fortellingene til alle informantene, uansett hvilken religiøs bakgrunn de hadde. For noen av informantene var høytidene først og fremst preget av familietradisjoner, mens det for andre også hadde et religiøst tilsnitt. Hendelser i oppveksten (som dåp og konfirmasjon) har ganske varierende betydning i fortellingene, i den forstand at få informanter er opptatt av betydningen av disse.

I mitt spørsmål om religionens betydning i barndommen og oppveksten, knyttet jeg også underspørsmål til hva slags rolle religiøse høytider og ritualer spilte. Mads, som vokste opp i en kristen familie og jevnlig besøkte kirken med sin bestemor, fortalte følgende da jeg spurte om hans forhold til jul og påske:

Påske og jul..., egentlig forholdet til det er at det er en norsk tradisjon, ikke en religiøs tradisjon. Jeg feiret aldri de høytidene som religiøs feiring. Kun mat og presanger. Som tradisjon.

Her sier Mads eksplisitt at feiringen av høytider er knyttet til etnisitet, og ikke nødvendigvis religiøsitet. I den forstand tolker han religion i forhold til visse steder og anledninger, samtidig som han ikke relaterer den kristne religionen til en altomfattende rolle i fortellingen sin.

Andreas, som har kristen mor og muslimsk far, sa følgende om tiden rundt konfirmasjonsalderen på mitt spørsmål om høytider og ritualer:

... jeg var jo litt sånn av og på, men når jeg skulle konfirmere meg, så ville jeg ikke konfirmere meg kristelig, og mamma, jeg sa til henne, jeg tror det var julaften eller noe sånt (ler), at jeg ikke ville konfirmere meg kristelig liksom, og jeg ville konfirmere meg borgerlig. For jeg tror jeg da ble litt mer sånn derre ”nå tenker jeg ikke på noe Gud, eller jeg har ikke noe sånt oppi hodet liksom”. Så jeg ble meldt ut av statskirken, og så konfirmerte jeg meg borgerlig. Så senere skjedde jo ting.

Andreas fortalte lite om hva kristendommen betydde hjemme, men fortalte om deltakelse på ”sånne gudstjenester i barneskolen”. Religion ble i liten grad snakket om hjemme før han selv markerte en interesse for det. Dette begrunner han med at ”du må ha det litt gøy til du i hvert fall begynner på puberteten og sånn. Så det er kanskje derfor han [faren] ikke har snakket så mye med meg om det”. I sitatet overfor, ser vi at han har begynt å markere avstand til kristendommen. I første rekke gjør han det ved å feire konfirmasjonen ”nøytralt” i forhold til begge foreldrenes religiøse tradisjoner. Siden Andreas hadde en flerreligiøs barndom, blir den borgerlige konfirmasjonen først og fremst en avvisning av den kristne religionen. Poston (1992: 168) sammenlignet konvertittstadiene hos kristne og muslimske konvertitter. Han fant i sin studie en tendens til at konvertitter til islam avviser religionen de har vokst opp med når de er cirka 14 til 15 år. Imidlertid ligger det i Postons modell en forutsetning om at potensielle konvertitter til islam går gjennom en lengre periode med eksperimentering med ulike religioner. Andreas skiller seg ut fra denne modellen ved at hans konversjonsprosess er kortere enn Poston skisserer for sitt utvalg av informanter.

I fortellingen til Haakon ser vi en positiv holdning til kristendommens ritualer og høytider. Selv om Haakon har konvertert til islam, velger han fortsatt å feire de kristne høytidene:

Kristne høytider? Jeg har jo hatt et veldig godt forhold til det da. Vi har jo alltid vært i kirken på julaften, og feira påske og sånne ting. Så jeg har jo egentlig hatt et ganske bra forhold til det. Og det kommer jeg jo fortsatt til å ha nå, som jeg er muslim. Og jeg lever jo fortsatt i en kristen familie, så det betyr at jeg kommer til å dra i kirken på julaften, og foreldrene og bestefar og hele familien kommer til å feire jul på vanlig måte... bortsett fra at jeg ikke spiser svinesteik da ... og svin, men det kommer ikke til å forandre det så veldig mye.

Denne holdningen til kristendommen som kommer fram her, gjør Haakon annerledes i forhold til de andre informantene. Han vil fortsette å ta del i familiens kristne tradisjoner, til tross for konversjonen. Selv om han nå har forandret sin holdning til religion, er han opptatt av å bevare relasjoner til venner og familie. Her spiller det sannsynligvis en rolle at han bor sammen med foreldrene sine, og at han ønsker å vise respekt for familiens tradisjoner. Slik jeg tolket han, var det heller ikke noe poeng for ham å framstå som alternativ i alle situasjoner.

I denne delen har jeg sett nærmere på informantenes fortellinger om religion i hverdagsliv og høytid i oppveksten deres. I hverdagslivet forteller fire av informantene at religion var til stede hjemme eller at de møtte religionene i KRL-faget på skolen. Ingen av informantene definerte seg selv som ”veldig religiøse” i oppveksten, i den forstand at de deltok i religiøse aktiviteter utover når de var i kirken med foreldrene sine. Likevel ser det ut til at religiøse høytider har blitt markert i samtlige hjem, om enn med ulik vektlegging på det religiøse aspektet ved høytidene. For eksempel vokste den ene av informantene opp i et ikke-religiøst hjem, men var likevel vant med juletradisjoner, riktignok uten et særskilt kristent preg. Informantene opptrer ganske tidstypisk i forhold til religiøs deltakelse, og ved at de også snakker om religionen på en individuell måte: Religionen var noe som ikke stemte for *meg*.

5.3 Søkeprosessen fram mot konversjonen

Hovedspørsmålet i denne delen er: Hvordan forteller informantene om sin søkeprosess fram mot konversjonen? Informantenes vei til islam er forskjellige. Jeg vil undersøke idealers betydning i perioden før konversjonen. Videre vil jeg se nærmere på hvilke sider av islam som hadde betydning for informantenes konversjon, slik de forteller om det. Til slutt i denne delen spør jeg om informantene kun søkte til islam, eller andre religioner også.

5.3.1 Idealer før konversjonen

Sindre vokste opp i en ikke-religiøs familie. Derimot har han mange religiøse venner, spesielt muslimske. Sindre uttalte selv at han ”ble eksponert for mange ulike religioner”, og deriblant islam, gjennom oppveksten. Verdier som likeverd og rettferdighet var sentrale i barndommen. Moren til Sindre har vært aktiv i arbeid knyttet til Midtøstenspørsmål. Begge foreldrene er politisk radikale, og dette gjelder også for Sindre.

Da Sindre brukte begrepet ”eksponering” om religion, ble jeg veldig nysgjerrig på hva han mente med det. ”At jeg har hatt venner som er muslimer og så videre” svarte han. Begrepet eksponering kan tolkes på flere måter: I varehandel handler eksponering om å friste

kundene til å kjøpe varer og sørge for at varene er tilgjengelige eller synlige for forbrukeren. Eksponering brukes i økonomifaget for det å være risikoutsatt, for eksempel i forhold til rentebevegelser. Innenfor fotografering handler eksponering om å utsette noe for lys, for på den måten å kunne ta bilder. Når Sindre snakker om eksponering i forhold til religion, tolker jeg det som et uttrykk for at han har tilgang til kunnskap om religion, som gjør at han kan ta valg ut fra denne informasjonen. I og med at Sindre er vokst opp i en storby der det er mange valgmuligheter, og at religion ilegges liten vekt i fortellingen om barndommen, framstår islam som et like rimelig valg som en annen religion. På mitt spørsmål om hvilke idealer som var viktige før konversjonen, svarte han følgende:

Jeg var veldig revolusjonær, da. Demonstrerte mye, og liksom Che Guevara og alt det der. Og det var mye av det som tiltrakk meg i islam da. Altså [at] man har en sånn revolusjonær tankegang.

I Sindres fortelling knyttes islam til politikk, i det han hevder at islam har en ”revolusjonær tankegang”. Den politiske interessen deler Sindre med flere andre informanter, blant annet Haakon og Eirik, som alle tre befinner seg til venstre i det politiske landskapet. Det spesielle for Sindre er imidlertid at det politiske engasjementet er en del av hans oppvekst.

Madeleine Sultan Sjöqvist (2006: 68-70), som gjorde en studie blant svenske kvinnelige konvertitter til islam, fant at felles bosted hadde betydning hos informantene som et møtepunkt med islam. Det kan være i form av en åpenhet overfor andre livstolkninger, eller gjennom kontakt med muslimer som bor i nærområdet. Nysgjerrigheten overfor en annen religion som en kan oppleve i et slikt møte, kan skape grunnlag for videre interesse for religion. Felles bosted har betydning i Sindres fortelling i og med det han forteller om kontakt med muslimer på skolen i nærmiljøet på Oslo Vest.

Informanten Haakon regner seg selv som sosialist, og svarte følgende på spørsmålet om hvilke idealer han hadde før konversjonen:

Ok, altså før jeg konverterte så var det egentlig ikke så veldig mye idealer da. Jeg var jo en sosialist. Men det er jeg jo ennå. Og egentlig, jeg tenkte ikke så veldig mye da. Prøvde jo fortsatt å være et godt menneske, og kanskje reise meg på bussen hvis det kom gamle mennesker som trengte å sitte. Jeg bare gjorde det jeg hadde lyst til å gjøre. [...] Så jeg

hadde egentlig ikke noe særlig store idealer. Jeg tenkte egentlig ikke noe over det, prøvde å være meg selv.

I dette avsnittet forteller Haakon at han egentlig ikke hadde noen spesielle idealer i oppveksten. Likevel nevner han det ”å være et godt menneske”, ved siden av at han gjennom sin fortelling om kristendommen har understreket at han er opptatt av menneskeverd og likeverd. Det kan virke som om Haakon ser en kontinuitet i sin egen fortelling på dette området, også nå som han er muslim. Imidlertid ser det ut som om det først og fremst er de politiske idealene som videreføres på disse temaområdene.

5.3.2 Sider ved islam som hadde betydning for informantenes konversjon

På spørsmålet om hvilke sider av islam som hadde betydning for informantenes valg om å konvertere, fikk jeg ganske ulike svar. Eirik, som er blant de første av informantene som konverterte, besvarte spørsmålet mitt på følgende måte:

Eirik: Rent sånne faktaopplysninger om mange forskjellige punkter egentlig. Alt fra jordens utvikling til kroppslige beskrivelser, altså det står detaljert for eksempel om hvordan et barn blir til i Koranen. Og det fant vi jo ut for 700 år siden, ja, eller kristne fant det ut da. Veldig mange ting egentlig. Men kan ta ganske lang tid...

Intervjuer: Bare fortell!

Eirik: Nei, det ... astronomiske, det interesserte meg veldig mye, det står veldig mye om det i Koranen og ja, fysiske ting som også var veldig vanskelig å finne ut på den tiden der. Så liksom, det måtte være en etterfølger, for hvordan ellers kunne de vite det?

Eirik er et eksempel på en konvertitt som vektlegger logikk i fortellingen sin. Når islam presenterer seg for omverdenen, for eksempel som på Islamutstillingen som blant annet ble holdt i Islamic Cultural Centre i Oslo våren 2009, er islams tilknytning til vitenskap noe av det som blir framhevet sterkest. Et slikt argument kan sannsynliggjøre islam som livstolkning og gjøre religionen mer overbevisende. Vi ser også at Eirik plasserer seg mot kristendommen, ved å hevde at ”de fant det ut senere”.

Anne Sofie Roald (2004: 100-103) fant i sin studie i likhet med blant andre Poston (1992) at mange konvertitter tiltrekkes av de logiske argumentene ved islam. Roald mener tanken om en ”logikk” er noe av det som gjør islam mest forskjellig fra vestlig religiøs tradisjon, som plasserer religion i en egen sfære. Logikken ved islam blir ofte tolket i retning

av at religionen er altomfattende, altså at den gjelder for alle sfærer av livet. Fortellingen til Eirik kan tyde på at han ser på Koranen som et mer gyldig skrift enn for eksempel Bibelen fordi det inkluderer logiske eller rasjonelle begrunnelser for menneskehetens og vitenskapens utvikling. I følge islam stemmer Koranen overens med vitenskapens oppdagelser. I henhold til Lofland og Skonovds studie (1981) er Eiriks fortelling svært nær det som de omtaler som en intellektuell konversjon.

Da jeg spurte Andreas om hvilke sider av islam som hadde betydning for hans konversjon, ga han et langt svar. I forhold til Eirik er Andreas langt mer teologisk rettet i sin fortelling på dette punktet:

... Det er jo liksom hele historien da, ikke sant, om islam. [...] Det var vel egentlig det å være i kontakt med Gud når en begynner å be, og det er jo spesielt, og du får svar på ting, hvis du er i en situasjon. Altså, du er ikke i en situasjon og du sier ingenting, utenom at Gud er vitne til det.

Og det, det vil si at Gud ser dine problemer, og han ser dine ikke-problemer holdt jeg på å si. Han kan hjelpe deg med dine problemer, og han kan faktisk gi deg problemer hvis han vil, for han er Gud. Han er den største av alle, det finnes ingen Gud i tre eller fire eller hva som helst. Og det er ingen annen som kan løse et problem hvis du er alene... i mørket, du kan ikke se, så hvem andre er det ellers som kan gi deg lys utenom Gud?

I dette tekstutdraget ser vi at Andreas knytter seg til synet på Gud som allmektig, og som kan gjøre både gode og onde ting. Menneskene vet ikke hva slags vilje Gud har for dem, og må derfor håpe på at handlingene de gjør er i tråd med Guds hensikt. Derfor sier mange muslimer "insh'Allah" (hvis Gud vil). Distansen til kristendommen markeres hos Andreas særlig tydelig i utsagnet "det finnes ingen Gud i tre eller fire eller hva som helst", som henspiller på synet på Gud som treenig.

Utsagnet til Andreas er med på å bekrefte sosiologiske teorier om forholdet mellom religion og kjønn (Bartkowski 2004; Davidman og Greil 1994; Furseth 2006; Ozorak 1996). I følge disse teoriene har menn en tendens til å være opptatt av de moralske og dogmatiske sidene ved religion, mens kvinner i større grad vektlegger relasjoner til guddommen og til andre individer i det religiøse fellesskapet. I både Andreas og Eiriks fortelling ser vi at det er de maskuline sidene ved religion som trekkes fram. Andreas fokuserer først og fremst på Allah og den teologiske argumentasjonen knyttet til rollen som skaper og hersker. Eirik er derimot mer fokusert på de logiske og rasjonelle sidene ved islam.

5.3.3 Religiøs søken – bare til islam eller til andre religioner også?

Innenfor det aktive perspektivet ser en på religiøs søking som noe individene selv har kontrollen over og gjør av egen interesse. Straus (1979:162) hevder at konvertitter søker og prøver ut ulike alternativer ut fra den informasjonen de har tilgjengelig, og at valget om religiøsitet tas ut fra strategiske hensyn. Hos utvalget i min egen studie forteller informantene i liten grad om at de gikk rundt på leting etter eller ”shoppet” religiøse opplevelser.

I samtlige intervjuer spurte jeg informantene om deres religiøse søking, gjennom spørsmålet: ”Vurderte du andre religiøse alternativer?” Ut fra svaret jeg fikk, gikk jeg videre med spørsmål om hvorfor eller hvorfor ikke konvertitten hadde søkt andre religiøse alternativer. På dette spørsmålet opplevde jeg generelt sett at jeg fikk korte svar, noe som kan tyde på at det kanskje ikke hadde så stor relevans for informanten.

Eirik, som kommer fra en kristen familie, og konverterte tidlig på 2000-tallet, fortalte følgende på spørsmålet om andre religioner var vurdert som alternativ:

Eirik: Det stod jo egentlig stort sett bare mellom kristendom og islam, da.

Intervjuer: Hvorfor vurderte du ikke andre religiøse alternativer?

Eirik: Jeg vet ikke, jeg følte på en måte at det var de tre bøkene som hadde en relevans for min del.

Med ”de tre bøkene” regner jeg med at han mener Det gamle og nye testamentet i tillegg til Koranen. På et annet spørsmål, om idealer før konversjonen, svarte han noe mer i forhold til religiøse alternativer: ”Jeg trodde jo på Gud før konversjonen også, og det var jo hovedpoenget mitt da. Jeg går ikke, jeg gikk ikke og så etter Buddha eller alle de forskjellige der.” På spørsmålet om konvertittene vurderte andre religiøse alternativer ser vi en lik tendens vi hos Sindre som hos Eirik, til tross for at Sindre tidligere i intervjuet har gitt inntrykk av å ha blitt ”eksponert for mange ulike religioner”. Her tar Sindres svar en annen vending:

Sindre: Egentlig ikke, ikke seriøst i hvert fall.

Intervjuer: Nei. Hvorfor ikke?

Sindre: Fordi jeg har egentlig ikke vært eksponert for så mange andre religioner, men i voksen alder så har jeg jo sett på mange andre ulike religioner, da. Men, det er ikke blitt til at jeg har, ja, gått over til noe annet.

Mads følger omtrent samme linje som Sindre og Eirik i spørsmålet om ulike religiøse alternativer: ”Nei,” svarer han på dette spørsmålet. Da jeg spør hvorfor han ikke har vurdert andre alternativer, sier han følgende:

Mads: Nei, det, vi har jo ikke så mange religioner egentlig, av de store religionene. Og jeg vil si, for meg så er det egentlig mest aktuelt med mono..., monoteolog...

Intervjuer: Monoteistiske?

Mads: Monoteistiske religioner, og da ble det egentlig islam, den eneste vei. Jødedommen, hva skal jeg si, det var ikke en ”option” for meg da.

Vi ser hvordan både Eirik, Sindre og Mads begrenser seg til de monoteistiske religionene i sin søkeprosess fram mot konversjonen til islam. Lignende tendens er også synlig i fortellingen til Haakon. Dette står i motsetning til det Sjøqvist (2006: 89-90) fant blant annet hos sin informant Fanny. Denne informanten plasserte islam og nyreligiøse bevegelser sammen, mot det sekulære vestlige samfunnet. I Haakons fortelling likestiller han religionene i kampen mot sekularismen, samtidig som han snakker om islams forrang overfor de andre monoteistiske religionene. I motsetning til de andre informantene, har Haakon igjen et langt og innholdsrikt svar på mitt spørsmål om han vurderte andre religiøse alternativer:

Altså, jeg leste litt om jødedommen og kristendommen – igjen – når jeg fant ut at jeg skulle bli religiøs igjen. Og det var egentlig også andre ting som skjedde, som gjorde at jeg begynte å bli mer religiøs. For eksempel at moren min havnet på sykehus i ett år i koma, og da var det litt ille å ikke kunne be ordentlig da, jeg ba, men det var på min måte, så jeg følte at jeg hører jo ikke hjemme noe sted. Så det er det å høre hjemme noe sted jeg lette etter da. Og jeg leste da først Bibelen, for den var jo nærmest... Den hadde jeg i stua, og den lå åpen og klar.

Her ser vi hvordan Haakon relaterer sin religiøse søking til morens sykdom, og følelsen av at han manglet en religiøs tilhørighet når han skulle be. I den sammenheng ser han på seg selv som hjemløs innenfor den religionen han har vokst opp med, og ønsker å få klarhet i denne situasjonen, fordi han opplever det viktig. Jeg fikk her en følelse av at Haakon ønsket å ta ansvar gjennom bønn, for at moren skulle bli frisk igjen. I fortsettelsen ser vi hvordan islam blir et alternativ, til tross for de fordommene han har båret med seg mot religionen:

... Leste på nettet om kristendommen og sånn, og så tenkte jeg at jeg kunne jo sette de opp mot hverandre. Så da så jeg noen sånne you tube-klipp med sånne imamer som diskuterer med prester, og da (ler) skjønnte jeg med en gang hva imamen mente, mens presten bare stod og pratet. Så da tenkte jeg: Åh! Islam, det hadde jeg ikke tenkt på, det trodde jeg bare var sånne skjeggaper fra Midtøsten som driver og bomber folk! Når jeg så han, som var så åpen, han var jo ikke arrogant selv om han fikk masse dritt slengt mot seg, han svarte helt åpent og ærlig... tenkte jeg at – hm – kanskje jeg burde lese litt om dette her.

Et viktig poeng i Haakons utsagn her, er hvordan han opplever islam i forhold til kristendommen. Han omtaler presten som ”pratete”, mens imamen snakker forståelig. Noe som er tydelig i Haakons fortelling, er at han ser på imamen som en mer ”åpen” leder enn presten, en det er mulig å stille spørsmål til og få gode svar tilbake fra. Fordommene han satt med fra før, ble derfor ikke bekreftet. Da han ønsket å lære mer om islam, fikk han tilgang til litteratur etter råd fra sine muslimske venner,

... og etter hvert skjønnte jeg, det var jo ikke det her jeg trodde det var, det var jo egentlig mye mer. Og jeg [...] tenkte at jødedommen er veldig streng. Der er jo alt strengt, og man kan liksom ikke gå ut av sin egen stamme eller område. [...] Kristendommen er helt motsatt, der er jo alt tillatt, og så lenge man elsker Gud er det helt greit. Så tenkte jeg på islam, og når jeg begynte å lese om det, så skjønnte jeg at det virket som en logisk forskjell. Jødene synes jeg murer seg inne, mens de kristne river ned absolutt alle murer og alle begrensninger. Islam setter opp litt begrensninger, mens du skal få lov til å leve som et menneske uten (ler) alt for mange hindringer. Det som er egentlig er viktigst i islam, er det å være åpen og tolerant mot andre mennesker, noe de fleste ikke får med seg.

I Haakons fortelling blir islam en middelvei mellom to ytterpunkter for religiøsitet, på den ene siden den ”strenge” jødedommen og på den andre siden den ”altfor åpne” kristendommen. Her beveger Haakon seg inn på en kjønnnet fortelling, der maskuline verdier løftes mer fram enn feminine. I en studie som ble gjort av personer som konverterte til ortodoks jødedom (Davidman og Greil 1994), forventet en å finne kjønnsforskjeller på konvertittenes sosialiseringssprosess og deltakelse. I ortodoks jødedom stilles det større krav til menn enn til kvinner, fordi menn i større grad må be og studere, samt at de spiller aktive roller i religiøse seremonier og ritualer. Studien viser at de mannlige informantene hadde en mer aktiv rolle i søket etter livssyn, mens kvinnene konverterte på grunn av personlige kontakter og relasjoner.

Mens kvinnene for eksempel så på shabbat som en tid for familiesammenkomst, så menn på shabbaten som fritid fra arbeid. Flere menn enn kvinner framhever moral som viktig (Davidman og Greil 1994: 103-105). Islam er i Haakons framstilling en strengere religion enn kristendom, men mer tilgjengelig enn jødedommen. Fra et religionsvitenskapelig standpunkt kan man si at islam og jødedom har mange fellestrekk i forhold til religiøs praksis, for også innenfor islam er det strengere krav til menns utøvelse av religion enn det er for kvinner.

I denne delen har jeg sett nærmere på informantenes søkeprosess fram mot konversjonen til islam. Flere av informantene fortalte om et politisk engasjement, som knytter seg til idealer om rettferdighet i verden og retten til å være seg selv som muslim i en norsk kontekst. Blant informantene fant jeg flere ulike sider ved islam som påvirket eller interesserte dem på veien mot konversjonen, her er både moralske, teologiske og vitenskapelige (rasjonelle) grunner nevnt. Disse betegnes ofte som maskuline religiøse verdier. Informantene har videre i liten grad søkt andre religioner, og samtlige har begrenset seg til de monoteistiske religionene. Kvinner har for eksempel i større grad enn menn søkt seg til nyreligiøse bevegelser. Vi ser videre at informantene i denne studien i liten grad har vektlagt betydningen av det som regnes som mer feminine verdier, som for eksempel relasjoner til andre i det religiøse fellesskapet, eller å finne mening (Furseth 2006).

5.4 Betydning av sosiale nettverk for konversjon

Her er jeg spesielt ute etter å se hvilken betydning muslimske venner har på konversjonen, og hvilken rolle muslimske miljøer spiller i forhold til konvertitter som ønsker kontakt med andre muslimer. Igjen er det fortellingene til informantene jeg tar utgangspunkt i og ikke den objektive virkeligheten. Jeg vil også komme mer inn på betydningen av kjønn i fortellingen.

5.4.1 Venner

I tillegg til at informantene i fortellingene vektlegger moralske, teologiske og rasjonelle grunner til sin konversjon, forteller de også at muslimske venner er viktig i tiden før konversjonen. De muslimske vennene kan framstå som et ideal for levemønster, de bidrar med tips om litteratur som er verdt å lese og kan bringe konvertittene i kontakt med (etter deres mening) de rette miljøene og de rette personene å kontakte. Andreas sitt muslimske vennenettverk befinner seg i hovedsak i farens hjemland, og disse vennene er personer han har blitt kjent med på besøk hos familien der. I Norge besøker han jevnlig en moské, men han oppgir ingen kontakt med muslimske nettverk i Norge ellers. De andre informantene har i stor

grad sitt muslimske nettverk i Norge og utvider eventuelt med kontakter i utlandet når de kommer mer inn i miljøet.

Eirik fortalte at hans vennekrets bestod av ”en blanding av muslimer og kristne”. I intervjuet som helhet ble det klart at muslimske venner har hatt stor betydning i hans konversjonsprosess, noe som ikke minst er tydelig rett i forkant av konversjonen: ”Vi satt og diskuterte veldig mye religion, jeg og vennegjengen min”. En av disse diskusjonene ble utslagsgivende for at han tok steget og konverterte.

Lena Larsen (1995) fant i sin studie at kvinnene hun intervjuet i stor grad konverterte på grunn av kjærlighet, det vil si møtet med en muslimsk mann. Likevel skjedde konversjonen også fordi kvinnene søkte islam på jakt etter mening i tilværelsen. I mitt eget utvalg oppgir samtlige informanter at de ønsker seg muslimske ektefeller, men ingen av dem konverterte som følge av at de skulle inngå ekteskap der og da. Derimot kan det se ut til at kontakten med muslimske venner av begge kjønn har gitt interesse for islam. Eirik fortalte at han særlig knyttet kontakt med muslimske venner på ungdomsskolen, mens Mads ble venn med flere muslimer da han gikk på videregående skole. Her ser en at skolen potensielt kan spille en viktig rolle i sosialiseringssprosessen i forhold til religion. Skolen er en av få institusjoner der individer fra alle deler av samfunnet møtes, og skolen har ikke bare en brobyggerrolle mellom ulike kulturer, religioner, livsstiler og legninger, men er også stedet der holdninger og tanker formes.

Haakon på sin side forteller om hvordan de muslimske vennene framstod som annerledes, i den forstand at de våget å kle seg unorsk og stå for valget sitt om å være muslim til tross for fordommene de møtte. Her forteller han om vennenes betydning, ved siden av at de ga ham litteratur om islam og Profeten Muhammed mens han var i konversjonsprosessen:

De har betydd ganske mye, for jeg så jo hvordan de oppførte seg. Når jeg begynte å være mer sammen med de, så forstod jeg også hvor viktig det var for de å være muslimer. Når man går med hijab, og går med klær som (ler) ingen andre går med, så blir man fort litt annerledes. Man skulle tro at det var en last eller et problem, så var det for dem en stolthet, det å være annerledes, det å være en person de faktisk er. [...] Det var det viktigste for dem, at de var muslimer. Mens andre kanskje, ønsker å være noen helt andre, som David Beckham eller hva som helst. Da tenkte jeg; de er så stolte av å være muslimer (ler): Hvorfor?

I sitatet ser vi at Haakon vektlegger vennene stor betydning i konversjonsprosessen. Særlig er stoltheten over å være muslim noe som Haakon her er opptatt av hos vennene. Da han begynte å omgås de muslimske vennene mer aktivt, fikk han en ny forståelse av hva islam betydde for dem og ”hvor viktig det var for dem å være muslimer”. Vi ser at han knytter argumentasjonen sin til ungdomskulturen der presset kan være stort på å ha riktig utseende og være en person som er kul og blir likt. Utsagnet kan gi inntrykk av at Haakon føler mer samsvar mellom egen selvoppfattelse og det muslimske miljø enn han gjorde blant andre venner. Senere i intervjuet bekrefter Haakon på mange måter at han ikke lenger har så mye til felles med en del av de gamle vennene. Dette nevner også Mads i sin fortelling. Andre studier har også vist at mange konvertitter holder seg mer og mer til de muslimske vennene jo lenger ut i konversjonsprosessen de kommer, samt at konvertittene mister kontakt med gamle venner (Larsen 1995).

5.4.2 Muslimske miljøer

De muslimske miljøene og vennenettverkene henger i noe grad sammen. Med muslimske miljøer mener jeg her moskeer, muslimske ungdoms- og studentorganisasjoner og annen kontakt som informantene har hatt med organisert aktivitet tilknyttet islam. I denne sammenheng tar jeg altså bare opp hvilken betydning disse miljøene har i informantenes fortelling før konversjonen.

Haakon fortalte tidligere i intervjuet om hvordan han opplevde islam i forhold til jødedommen og kristendommen. Han hadde tidligere hatt fordommer mot islam, og mente at noe av grunnen til det er hvordan islam tolkes i norske medier. I følge Haakon leser folk:

... at muslimer skal drepe alle vantroende, drepe kristne og jøder og i hvert fall ateister og buddhister, de skal i hvert fall dø. Det er ikke sånn. Da jeg kom i moskeen, så var det nesten som å være kjendis, alle bare strømmet til for å (ler) få spørsmål og sånne ting... Så de glemte helt alt det andre, det var bare å snakke med meg som talte. Dette var før jeg ble muslim.

I sitatet ser vi at Haakon opplever møtet med det muslimske miljøet som svært positivt, for eksempel ved at han omtaler seg selv som ”kjendis” og at folk ”strømmet til for å få spørsmål”. Han opplever kanskje enda mer enn tidligere at muslimene er stolte av sin religion. Tendensen jeg ser i samtlige intervjuer er at informantenes deltakelse i muslimske miljøer avhenger av hvordan de har blitt møtt av andre muslimer. Dette er imidlertid ikke den eneste

faktoren som avgjør deltakelsen, det kan også være relevant hvilken erfaring konvertitten har med religion fra før. Sindre skilte seg ut fra de andre informantene ved å ha en negativ opplevelse av det muslimske miljøet. Samtidig er han vokst opp i en ikke-religiøs familie, og har i oppveksten vært politisk radikal. Han er vant til å demonstrere og gi kritikk overfor systemer og institusjoner som utøver sin makt på feil måte. På mange måter kan det synes som om Sindre opplever det problematisk å underlegge seg religiøse autoriteter nettopp av disse grunnene.

5.4.3 Informantenes fortellinger innenfor rammen av passive og aktive perspektiver

Tidligere i oppgaven presenterte jeg de to hovedperspektivene innenfor sosiologisk konversjonsforskning, det passive og det aktive perspektivet. Jeg vil nå forsøke å plassere informantenes fortellinger innenfor disse perspektivene.

Ingen av informantene jeg intervjuet ga uttrykk for at konversjonen var noe de ikke selv hadde kontroll over, slik det passive perspektivet kan sies å handle om (Richardson 1985). Konversjonen har i følge fortellingene skjedd frivillig, selv om det ikke kan utelukkes at informantene har blitt påvirket av venner i prosessen. Jeg vil antyde at det i mitt utvalg likevel er mange grensetilfeller mellom det passive og det aktive perspektivet. Hos noen av konvertittene har det for eksempel ligget konflikter tilbake i tid med foreldrene. I blant annet religionspsykologisk (Ullman 1989) og sosiologisk passiv konversjonsforskning er dette ofte trukket fram som en stressfaktor som kan predisponere for konversjon (såkalt psykopatologisk konversjon). Både Eirik og Andreas forteller om slike konflikter, men jeg tolker det ikke som at disse konfliktene var avgjørende for at de konverterte. Derimot opplyser de tre andre informantene ikke om spesielle konflikter knyttet til foreldre eller familie i forkant av konversjonen.

Intellektuelle grunner til konversjon oppgis å være gjeldende for noen av informantene. Dette gjelder for eksempel Eirik, som jeg allerede har gjort rede for. Haakon forteller også at han brukte mye tid på å lese seg opp på religion og islam, og i hans fortelling er det tydelig at han ble muslim fordi det stemte mer overens med det gudsbildet og menneskesynet han har. Fortellingen hans viser også på samme måte som hos Eirik karakter av rasjonalitet, de velger islam framfor både jødedom og kristendom fordi de tenker at islam gir mer logiske svar for dem.

Som det har gått fram av avsnitt tidligere i dette kapitlet er religiøs søking noe som står sentralt innenfor det aktive perspektivet. Dette perspektivet holdes gjerne opp av den amerikanske sosiologen Roger Straus (1976 og 1979). Vi har allerede sett tendenser til at

muslimske venner eller nettverk har hatt betydning i prosessen fram mot konversjonen. Det problematiske ved å bruke utelukkende et slikt perspektiv som forklaring på informantenes konversjon, er at en da imidlertid forutsetter at konvertittene *kun* søker av egen vilje eller gjennom sosialisering med andre muslimer. I mitt eget materiale mener jeg det ligger fortellinger som henspeler på et bredere sett av faktorer. Som vi har sett tidligere i kapitlet, søkte informantene i liten grad andre religioner. Sammenlignet med andre studier av konversjon (Poston 1992, Larsen 1995), kan en si at informantene i denne studien konverterte på et tidlig stadie i livene deres. Dette fenomenet vil jeg se nærmere på i kapittel 6.

Informanten Mads kom med en kommentar til mitt spørsmål om hvilke sider av islam som var avgjørende for at han ble muslim som jeg synes oppsummerer inntrykket jeg sitter igjen med her:

... det tror jeg er et veldig vanskelig spørsmål for alle, fordi at det er ikke sånn at man plutselig bestemmer seg for å bli muslim. Det er, synes jeg, en prosess. Ikke sant. Så jeg tror ikke det finnes noe fasitsvar på at det er akkurat de og de sidene. Jeg vil enkelt og greit svare at det var ikke noen spesielle sider som hadde stor betydning for akkurat det spørsmålet.

Da Mads svarte dette, følte jeg at jeg ikke hadde fått helt det svaret jeg var ute etter. Han sier også at han "tror ikke det finnes noe fasitsvar", som kanskje kunne peke på at han forventet at jeg hadde en bestemt "fasit" på hva konversjon er. Derfor prøvde jeg å spesifisere eksempler på hva jeg tenkte på. For eksempel spurte jeg om islam tiltrakk ham på grunn av logikk, idealer eller tekster. Likevel endte han opp med å si at "som sagt det er en prosess, ikke sant." I ettertid ser jeg at svaret til Mads har mer ved seg enn jeg oppfattet i intervjusituasjonen. Hans utsagn kan tyde på at det ligger mer i konversjonsprosessen enn det han ønsker å fortelle om, og det kan også vise til at konversjon til islam dreier seg om noe mer enn bare én årsak. Slik en kan tolke Mads her, kan det enten være at han ikke har filosofert så mye over hvorfor han konverterte, eller det kan være at han svarer som han gjør fordi han mener det ligger flere årsaker bak, og at disse står i en sammenheng. Rambo og Farhadian (1999: 24) understreker at konversjon er en prosess som finner sted "in a dynamic force field of people, events, ideologies, institutions, expectations and experiences. It is assumed that converting is always an ongoing process, rather than a single event". Med andre ord kan en forstå konversjon som en pågående kompleks prosess.

Problemet ved å bruke enten et passivt eller et aktivt perspektiv på konversjon er at vi ikke ser hele bildet av konvertitten. I materialet for denne undersøkelsen har informantene fortalt om et bredt spekter av hendelser som har ført dem til islam. Informantenes fortellinger reflekterer en aktiv prosess, men som skjer innenfor en sosial kontekst og med tilhørende påvirkning fra andre muslimer.

I denne delen har jeg sett på betydningen av sosiale nettverk i perioden før konversjonen, både gjennom kontakt med muslimske venner spesielt og muslimske miljøer generelt. Her ser vi at vennskap med muslimske venner hos de fleste informantene regnes som viktig for at de faktisk konverterte. Vennene hjelper til med å finne relevant informasjon om islam, og henviser videre til miljøer og personer som kan gi svar. Jeg mener vennskap alene ikke har bidratt til at informantene har konvertert, men at disse relasjonene kan bidra til å gjøre islam mer levende og interessant for konvertittene.

5.5 Betydningen av kjønn og maskulinitet før konversjonen

En maskulin religiøs identitet kommer til uttrykk i denne studien. Fortellingene er kjønne, det vil si at informantene vektlegger faktorer som i studier av religion og kjønn ofte blir betegnet som enten maskuline eller feminine verdier. Eirik fortalte for eksempel at han valgte islam fordi han forstod vitenskapen som bygget på kunnskap som allerede finnes i Koranen eller hadith, og at islam dermed ble oppfattet som troverdig. Samtidig er det flere eksempler på at informantene forholder seg til forskjellige diskurser når de snakker om islam. Andreas gir i flere sammenhenger svar ut fra teologi, og han snakker særlig om Gud (Allah) som hersker og dommer, den allmektige som har kontrollen over både de gode og onde kreftene i universet. Når vi ser på hvordan informantene argumenterer, kan det virke som at islam kan være en attraktiv religion for de mannlige konvertittene fordi islam åpner opp for tolkninger av religion og religiøse verdier som ligger nært opp til det som ofte karakteriseres som mannlige forestillinger om Gud. Her tolkes Gud som en kraft som bestemmer både over det gode og det onde, og ikke som en venn eller en person du kan ha nære relasjoner til.

Imidlertid viser også studier av kvinners konversjon at islam også har sider som kvinner trekker fram som positive for dem. For eksempel trekker mange kvinner fram det sosiale fellesskapet mellom dem, og om de positive følgene av å bruke muslimske klær innad i det muslimske miljøet (Sjöqvist 2006: 80-81). Blant informantene i denne studien var det imidlertid få ytre kjennetegn som skulle tilsi at de var konvertitter til islam, kun et fåtall hadde synlige bevis på sin muslimske tilhørighet.

I fortellingen til Haakon, som kommer fra en familie som deltok regelmessig i kirkelige aktiviteter, trekker han fram Profeten Muhammed som en idealperson han ønsker å ligne:

Det første jeg så ved islam, det var den historien til Profeten Muhammed. Hvordan han [...] var som menneske da, tenkte at det er egentlig sånn jeg skulle sett at alle mennesker var. For det er sånn jeg prøver å være også. Være god mot alle mennesker, og tilgi dem og ikke dømme de på forhånd. Og hvis man først dømmer de, så skal det ikke være umulig å tilgi dem heller.

Her ser vi altså at Haakon knytter an sin historie til en spesiell måte å være menneske på. Han henter fram en positiv karakteristikk av Profeten Muhammed, og hevder at det er slik han selv også "prøver å være". I følge den danske religionshistorikeren og litteraturviteren Thomas Hoffmann (2008), som særlig har forsket på Koranens poetiske språk, er det særegne ved Muhammed at ulike grupper av muslimer kan finne ulike begrunnelser for atferd ut fra hvordan de så at Profeten opptrådte. Feminister vil for eksempel se på Muhammed som en forkjemper for kvinnesaken, terroristgrupper bruker Muhammeds krigervesen som argument for jihad, andre igjen (såkalte kvietister) ser på han som en person som tåler forfølgelse og motgang. Innenfor islam regnes Muhammed og andre profeter som ufeilbarlige i forhold til det åndelige budskapet de viderebringer, selv om de ikke nødvendigvis er feilfrie i sin helhet som mennesker (Hoffmann 2008: 196). Haakon forteller om sider ved Muhammed han identifiserer seg selv med. Fortellingen hans gir assosiasjoner til Bartkowskis prototype på enkelte menn, "tender warrior". Denne mannsrollen bygger på mannen som en kjærlig person, men samtidig ikke myk eller feminin, ved siden av at mannen har en lederrolle og er ansvarlig for å igangsette og trekke med seg andre mennesker (Bartkowski 2004: 58-59).

Sindre fra Oslo Vest har noen likhetstrekk i forhold til Haakon når det gjelder rettferdighet og likeverd, selv om han kanskje er den som skiller seg mest ut i det han forteller om i forhold til sitt valg om å bli muslim: "Ettersom jeg vokste opp i en [...] familie [her snakker han om familiens politiske tilknytning], så var jeg vokst opp med et sett verdier som la stor vekt på likeverd også videre, og det betydde mye for meg." Med andre ord er ikke informantene entydig enige i hva som er de avgjørende faktorene for konversjonen, Sindres utsagn her kunne like gjerne vært sagt av en kvinne. I kapitlet som følger vil jeg komme nærmere inn på maskulinitetens betydning etter konversjonen, og vil da også se på eventuelle forandringer i maskulin identitet som følge av konversjonsprosessen.

5.6 Oppsummering

I dette kapitlet har jeg redegjort for informantenes fortellinger om religiøsitet i hverdagslivet, i ritualer og høytider i oppveksten. Hovedspørsmålet i dette kapitlet var hvordan informantene forteller om sitt eget forhold til religion i oppveksten og prosessen som ledet fram til konversjonen.

De fleste informantene har vokst opp i hjem der kristne tradisjoner har vært synlige, men likevel mer preget av tradisjon enn at religionen har en reell betydning i oppveksten. En informant vokste ikke opp med religiøse tradisjoner hjemme. Alle har møtt på andre religiøse tradisjoner i KRL-undervisningen i grunnskolen eller religionsfaget i videregående skole, samt at de fleste informantene har nære venner som er muslimer. Informantene som var kristne før konversjonen kan deles inn i to kategorier, der den ene kategorien er personer som har gått jevnlig i kirken og deltatt i kirkelige aktiviteter. I den andre kategorien finner vi dem som forteller om liten deltakelse i kirken.

Proessen der potensielle konvertitter søker blir i studier av konversjon ofte omtalt som en langvarig og komplisert periode. Noen konvertitter oppsøker flere religioner og konverterer eventuelt flere ganger før de finner en religion de blir stående ved. I utvalget for denne studien ser det ut til at denne perioden har vært kortvarig, og stort sett begrenset seg til informantenes tenåringsfase. Flere informanter la vekt på en politisk radikal tilknytning når de snakket om idealer som har hatt betydning for dem før de ble muslimer. Når det gjelder hvilke sider ved islam som gjorde konversjon relevant for informantene er fortellingene kjønnet og preget av maskuline verdier som moral, teologi og rasjonelle begrunnelser. Informantene oppgir bare å ha søkt innenfor de monoteistiske religionene, og i hovedsak kristendom og islam. Enkelte av informantene vurderte så vidt jødedommen, men eliminerte denne religionen bort etter hvert når de ble kjent med islam.

Sosiale nettverk der informantene har blitt bedre kjent med muslimer og islam, ser ut til å ha en viktig betydning for konversjonen for informantene i denne studien. Informantene har møtt muslimer i nærmiljøet, på skolen og i byen. Vennene og nettverkene forteller om og viser fram islam på en måte som gjør at konvertittene blir tiltrukket av religionen. Når de norske guttene velger å konvertere, får de positiv oppmerksomhet fra de muslimske miljøene, som ytterligere styrker deres egen oppfatning av å ha tatt et riktig valg. Muslimer vil også kunne kjenne seg styrket av at nordmenn konverterer til "deres" religion.

Informantenes fortellinger er i stor grad preget av maskuline verdier, der rasjonalitet, teologi og moral spiller en viktig rolle. Samtidig er det ikke et entydig bilde. Religiøse verdier

som tolkes som mer feminine, representert ved blant annet relasjoner til andre mennesker og til en gruppe, viser seg også å ha betydning i fortellingene til disse konvertittene.

KAPITTEL 6 REFLEKSJONER RUNDT KONVERSJONEN OG TIDEN ETTERPÅ

I dette kapitlet er hovedtemaet informantenes fortellinger om selve konversjonen og tiden som har fulgt i etterkant. Jeg vil særlig belyse konversjonen som hendelse, og diskutere hva informantene vektlegger som vendepunkt i fortellingen. Videre vil jeg se på hva de forteller om religiøsitetens betydning etter konversjonen. Identitetsutviklingen i perioden etter konversjonen vil også bli belyst. Framheves noen sider av identiteten som viktigere enn andre, og i så fall hvilke?

6.1 Konversjonen – et vendepunkt eller bare en hendelse?

Her vil jeg stille spørsmålet: Hvilken rolle spiller konversjonshendelsen i informantenes fortelling?

6.1.1 Konversjonen: Kontekst, gjennomføring, opplevelse

I intervjuene spurte jeg informantene om hvordan konversjonen skjedde. Jeg ønsket da å få informantene til å utdype hendelsen, og se hvilke aspekter de trakk fram. På dette spørsmålet svarte informantene kort, mye knappere enn jeg hadde forventet i hvert fall. Likevel er dette en studie av konversjon, så jeg ønsket å se nøyere på konversjonen i seg selv.

Informanten Eirik, som vokste opp sør for Oslo, fortalte at han diskuterte religion med sin vennegjeng:

Eirik: Det var ganske ofte vi satt og diskuterte ting. Og jeg ble noen ganger med kamerater til moskeen [på hjemstedet]. Den ene gangen mens vi var der og satt og diskuterte, så hadde jeg egentlig tenkt litt på forhånd at det her var noe jeg ville gå over på, framfor kristendommen som jeg var i da. Og selve konversjonen er jo bare å si shahada [den muslimske trosbekjennelsen], og så er du muslim.

Intervjuer: Så det skjedde i en moské da?

Eirik: Ja, jeg valgte å ta det i en moské. Jeg hadde sagt den for meg sjøl før da.

Intervjuer: Var det mange vitner der?

Eirik: Det var ganske full moské, så det var ganske mange vitner der.

Intervjuer: Hvordan følte du at situasjonen var?

Eirik: Ja, den situasjonen var jo spennende den, for så vidt. Ble litt overrasket over reaksjonen på alle.

Eirik's fortelling griper tak i noen viktige punkter knyttet til konversjonshendelsen. Han forteller at han har tenkt litt på å konvertere en periode. Når han forteller om selve hendelsen, kan det virke som om den skjedde ganske spontant, men samtidig ser vi at han har øvd på å si den tidligere. Slik han forteller om opplevelsen av konversjonen, kan det virke som om han selv følte mindre i situasjonen enn mange av vitnene gjorde. En lignende fortelling hadde Sindre, vokst opp i indre Oslo, som svarte følgende på spørsmålet om hvordan han opplevde konversjonen:

For å si det sånn, kameraten min følte nok at det var en sterkere opplevelse enn det jeg gjorde. Han begynte å gråte, men for meg var det skuffende, det var ikke noe særlig opplevelse liksom. En hvilken som helst dagligdags ting. Det var ikke noen *livsendrende* opplevelse.

Sindre forteller her at han ikke opplever konversjonen som "livsendrende". Likevel er det tydelig at han er skuffet over hendelsen. Det var en "dagligdags" opplevelse sier han, og her kan en nesten få et inntrykk av at han trodde konversjonen skulle gi en umiddelbar endring. Følelser var det blant andre venner og vitner som stod for. Når Sindre forteller dette, får vi et inntrykk av at de som allerede er muslimer ser dette som en slags bekreftelse på egen tro. For både Eirik og Sindre virker det som om denne hendelsen var noe de måtte gjennom. Haakon forteller også om konversjonen som noe spontant, men han mener også at konversjonen har større implikasjoner. Han forteller her om sin konversjon:

Og det var bare sånn, plutselig en dag så fant jeg ut at nå drar jeg og konverterer. [...] Ringte de vennene som har hjulpet meg og sånn, og sa at nå skal jeg konvertere, og de ble med til moskeen. [...] Det var mye lettere enn jeg hadde trodd. Jeg var jo skikkelig nervøs før jeg gjorde det, og redd for å si noe feil. Men det var egentlig aldri noe problem. Det å konvertere til islam er veldig enkelt. [...] Det er veldig lett å snakke om ting og si ting, men det er vanskeligere å gjøre det. Og det som er med å konvertere til islam er at man må si trosbekjennelsen med overbevisning, og det er jo ikke overbevisning for de rundt oss, det er for meg selv.

Selv om Haakon her forteller om konversjonen som en tilsynelatende litt tilfeldig og spontan hendelse, så viser han også i fortellingen at han har tenkt nøye over hvordan han skal gjøre konversjonen på en rett måte. Dette eksemplifiserer han ved at han var "redd for å si noe feil". Slik Haakon forteller det, er også konversjonen resultat av en lengre prosess der han har lest

og studert og snakket med venner. Det å bli muslim forandrer ikke bare konvertittens handlinger og tanker, men former og strukturer også livsfortellingen. Selv om hendelsen i seg selv ikke forteller om en dypere endring, skjer det en endring i perspektivet som fortellingen har fra dette punktet av (McGinty 2006: 34). Da Haakon først hadde bestemt seg for at han skulle konvertere, ser vi at han forteller at konversjon må gjøres med overbevisning. Implisitt forteller han her at hans egen konversjon skjedde med overbevisning.

Haakon snakker videre om overbevisning, og trekker opp et eksempel på en mannlig norsk journalist som ble holdt til fange av Taliban i Afghanistan: ”Sånn som hvis han konverterte, han journalisten som var tatt til fange av Taliban, med tvang, så teller det ikke i det hele tatt. Det går ikke an å tvinge noen, for da tror man ikke, da gjør man det bare for å overleve. Og det samme er motsatt vei også.” Det konkrete eksemplet som Haakon trekker fram her, skapte mye debatt i norske medier da saken ble kjent. Det ble stilt spørsmål ved når en muslimsk konversjon er gyldig, og mediene ønsket å få innsikt i om den gjeldende journalisten nå faktisk var blitt en muslim, noe han valgte å holde hemmelig.

Yasin Dutton (1999), som forsker på arabisk og islamske studier, bekrefter på mange måter Haakons tankegang om at konversjon til islam er enkelt å gjennomføre. En person som sier den muslimske trosbekjennelsen med overbevisning, vil kunne regnes som muslim. Implisitt ligger det likevel en del forventninger til det å bli muslim, mener han (Dutton 1999: 155-156), for eksempel at en lever etter muslimske leveregler som er sunna (tradisjon), blant annet de fem søylene i islam. I ulike muslimske kulturer er det også ulike forventninger til eventuelt ytterligere markeringer, for eksempel omskjæring. Andreas, som formelt sett ikke har gjennomført konversjon foran vitner, er den eneste av informantene som forteller i intervjuet at han er omskåret. Omskjæringen kan sees på som en rituell markering av maskulinitet og religiøs tilhørighet.

6.1.2 Konversjonen til islam – et vendepunkt?

Konversjonen så vel til islam som til den katolske kirke innebærer for eksempel vanligvis en offentlig demonstrasjon av at individet skifter tro. Selve konversjonen til islam består av et vitnesbyrd der tidligere religiøs overbevisning blir avkreftet og at konvertitten nå ser på Allah som den ene gud. Konversjon til islam preges sjelden av mystiske hendelser forut for konversjonen, men hendelsen kan skape en form for glede fordi en har kommet fram til en overbevisning (Rambo 1993: 124-127). Fordi informantene i denne studien snakket så lite og uklart om konversjonen som hendelse, er det nødvendig å se nærmere på hvor i fortellingen vendepunktet kommer. Er det i selve konversjonen, eller i tiden før eller etter konversjonen?

I informantenes fortellinger kan mye tyde på at det finnes et vendepunkt i prosessen mot å kunne regne seg som del av det muslimske fellesskapet og å kunne kalle seg muslim rettmessig. Konversjonen markerer en overgang, og etter denne overgangen ble samtlige informanter mer aktive religiøse enn de var før konversjonen. Likevel har informantene svært forskjellige meninger om hva konversjonen egentlig betyr for dem. Mads, som bor hjemme hos sine foreldre, forteller at han ser på konversjonen mest som en formell hendelse, og at det er i ettertid en forstår mer av hva konversjonen vil si:

Mads: Altså, den følelsen da, den får man gjerne litt etterpå, synes jeg. Der så var det ikke noe man reflekterer over. Det er etterpå, når man begynner å reflektere over hva har skjedd, hva har du gjort... Det er da man tenker: Wow, noe så stort har skjedd, en forandring i livet da.

Intervjuer: Var konversjonsdagen noe du hadde bestemt deg for at du gjør det akkurat da [på det tidspunktet han gjorde det]?

Mads: Nei, det var egentlig litt tilfeldig. Jeg hadde egentlig ikke tenkt på at man må si trosbekjennelsen foran en imam. Det var bare noe som skjedde tilfeldig, at jeg var med noen til en moské.

I følge det Mads her sier, skjedde konversjonen ganske spontant i tid. Likevel forteller han også at det gikk "rundt ett år" fra han ble kjent med islam til han faktisk konverterte. På bakgrunn av dette kan en kanskje si at han har brukt noe tid på å sette seg inn i islam, så konverterer han, og i ettertid kommer erkjennelsen av at "noe så stort har skjedd".

Senere i intervjuet forteller Mads at hans syn på konversjon, eller reversjon som han mener er et mer riktig ord, er at det er "Gud som faktisk konverterer oss, ikke oss selv. Så jeg tror at det er fordi jeg hadde så åpent sinn for de tingene [...] at jeg var så heldig å bli konvertert fra Allah da". Her kan han helle mer i retning av det som omtales som mystisk konversjon hos blant annet Lofland og Skonovd (1981). Samtidig er det noe med det gradvise i hans fortelling, for eksempel gjenspeilet i det lengre sitatet over, som kan tyde på at konversjonen ikke skjedde helt plutselig.

Eirik fortalte i intervjuet at fra han ble kjent med islam til han konverterte tok det "seks til sju år". Siden det her er en forskjell fra Mads, kan det tenkes at Eirik også regner med kjennskap til islam gjennom KRL-faget i grunnskolen og religionsfaget på videregående skole. I fortellingen til Eirik merker en heller ikke noe umiddelbart vendepunkt ved

konversjonen, men det skjer en overgang fra en litt passiv holdning til kristendommen til en aktiv deltakelse i aktiviteter i moskeen og muslimske organisasjoner.

Siden det ikke eksisterer noen formell konversjon i fortellingen til Andreas, prøvde jeg å vinkle spørsmålet spesielt inn på hans situasjon. Det vil si at jeg stilte ham det samme spørsmålet som de andre informantene fikk, men lot han få tolke ”konversjonen” litt bredere. I hans fortelling kan omskjæringen tolkes som et vendepunkt:

Pappa ville at jeg skulle omskjære meg som muslim. Mamma ville jo ikke det, for hun trodde at folk kom til å le av meg i dusjen i gymtimene [...]. De valgte ikke å omskjære meg da. De sa at når jeg ble atten år, da kunne jeg gjøre hva jeg vil. [...] Når jeg dro på sommerferie [til farens hjemland], så omskar jeg meg. [...] Ja, så det er vel da ting begynte å skje.

Andreas understreker at omskjæringen var hans eget valg, og at foreldrene hadde vært uenige om han skulle gjøre det. Når Andreas sier ”det er vel da ting begynte å skje”, markerer han et vendepunkt i sin egen historie. Vendepunktet for hans del skjer altså i fortellingen på det punktet da han har blitt omskåret.

6.1.3 Hva slags betydning har konversjonen i islam egentlig?

I konversjonsforskning generelt er det en tendens til å vektlegge hendelsen der et individ går over fra en religion til en annen, som et øyeblikk som endrer individets liv totalt.

I informantenes fortellinger er det lite som tyder på at det ligger mystiske hendelser bak konversjonen. Informantene forteller om en prosess der de blir gradvis mer interessert i islam. Det kan virke som om samtlige av informantene i denne studien selv har kommet til erkjennelse av at de vil konvertere, men samtidig skjer ikke dette isolert. Venner eller opplevelse av et muslimsk fellesskap kan være med på å påvirke informantenes beslutninger om å konvertere. Det virker ikke som om informantene opplever at konversjonshendelsen i seg selv forandrer situasjonen der og da, selv om det kanskje kan forandre retningen på planer en har i livet.

Sjöqvist diskuterer i sin studie om svenske kvinnelige konvertitter hvilken rolle konversjonshendelsen har i islam. Hun diskuterer konversjonen i lys av begreper om riter:

... Den institutionaliserade riten inte bekräftar informanterna i deras vardag; den bekräftar inte en levd erfarenhet av religiositet i det att den varken bekräftar ett förkroppsligande av

religiositet eller ett ansvarstagande av sociala relationer eller ett ansvarstagande genom restriktion (Sjöqvist 2006: 198-199).

I dette sitatet er Sjöqvist særlig opptatt av at konversjonshendelsen blir oppfattet som noe meningsskapende, og at dette er noe som det er vanskelig å se at konvertitter til islam mener i sine fortellinger. Hun sier at problemet ved konversjonen som en overgang til en muslimsk tilhørighet er at det blir for institusjonalisert og teologisk. På denne måten mener hun altså at konversjonshendelsen kun blir noe en må igjennom for formelt å kunne kalle seg muslim.

Dersom en ser på utvalget i denne studien, har disse informantene høyst ulike oppfatninger av hva konversjonen betyr. Andreas har ikke gjennomført konversjonen i det hele tatt, og svarte følgende da jeg spurte han om hvordan selve hendelsen eller markeringen av overgangen til islam fant sted:

Jeg har jo ikke gjort det ennå, jeg er ikke helt sikker, du vet kanskje mer enn meg om hvordan det fungerer egentlig. [...] Jeg har jo lest litt, og det er vel at du skal resitere noen surar eller noen vers da, hvis jeg skal si det sånn. Og du må forkaste deg da, til Gud. Det har jeg blitt fortalt, og det gjør jeg. Fordi jeg vet jeg kan stole på Gud.

Selv om Andreas ikke formelt har bekjent seg til islam overfor en imam, ser vi her at han likevel mener at han utøver troen slik en muslim skal gjøre. Noe av det som er spesielt interessant med dette sitatet, er hvordan han henvender seg til meg som religionsstudent. Egentlig utformet han dette utsagnet om ”du vet kanskje mer enn meg om hvordan det fungerer egentlig” nærmest som et spørsmål til meg, og da jeg utelot å svare, fortsatte han med å gi en egen tolkning av hva konversjonen innebærer. Fordi han sa at ”jeg vet jeg kan stole på Gud”, tolker jeg det som at han ikke ser helt poenget med å måtte gjennomføre en formell konversjon. Slik Andreas forstår det, eksisterer troen i ham selv om han ikke har konvertert.

Som vi allerede har sett, gjennomførte både Eirik og Sindre konversjonen uten at de ga uttrykk for noen spesielle følelser knyttet til denne hendelsen. Det kan nesten virke som begge to blir litt overrasket over hvilke reaksjoner muslimske venner opptrer med når konversjonen er et faktum. Hos Mads er det også tydelig at han visste lite om hva konversjonen gikk ut på, og det kan synes som om han gjennomfører det kun fordi han oppfatter det som en nødvendighet for å kalle seg muslim, som altså Sjöqvist (2006) hevder er noe av problemet med den muslimske konversjonen. Jensen og Østergaard (2007: 108-109, 112) påpeker at

konversjonshendelsen innenfor islam ikke nødvendigvis gir noen umiddelbar påvirkning hos dem som konverterer. Det kan like gjerne være en bekreftelse på at noe føles riktig. Samtidig er konversjonen en markering av overgangen fra å stå utenfor det muslimske fellesskapet til å være en del av det. Hendelsen symboliserer også at individet nå er forpliktet til å leve som muslim og følge islams praksis for bønn.

Den informanten som reflekterer mest og som knytter mest spenning rundt konversjonshendelsen er Haakon. Hans refleksjon knytter seg særlig til at Allah ser hva hvert menneske tenker, og hvilke intensjoner som ligger bak konversjonen. Haakon forklarte ved hjelp av dette eksemplet:

Vi får faktisk lov til å si at vi tror på en annen Gud, så lenge vi vet inni oss at det ikke er sånn. For eksempel, hvis vi blir tvunget, hvis du hadde hatt en pistol mot hodet mitt nå og sagt at enten så blir du kristen Haakon, eller så skyter jeg deg... Da hadde jeg sagt: OK, jeg blir kristen, ikke skyt (ler). Men da hadde jeg fortsatt vært kristen, nei jeg mener fortsatt vært muslim, inni meg. Allah ser på hva jeg tenker, han vet hva jeg tenker og han vet hvorfor jeg sier det jeg gjør.

Her mener altså Haakon at dersom man konverterer til islam med intensjon, så ser Allah dette, og konversjonen er dermed gyldig. Dersom en blir tvunget til å konvertere til en annen religion, og ikke selv har en intensjon om å gjøre det, så ser Allah det også og unngår å straffe individet som må konvertere. Ser vi Haakons utsagn her i henhold til Sjöqvists (2006: 198-199) påstand om hvorfor ikke konversjonsritualet fungerer, vil vi kunne si at det finnes unntak fra hennes utsagn. For Haakon kan det synes som at konversjon er noe en gjør i en relasjon til Allah og at det er han som ser hvorvidt en konverterer av eget ønske. I den forstand tolker jeg det slik at Haakon skaper mening rundt ritualet som noe mer enn bare et formelt opptakelsesritual.

I dette delkapitlet har jeg sett nærmere på hvilken betydning konversjonen har i informantenes fortellinger. Majoriteten av informantene har konvertert på den måten som er mest vanlig innenfor islam, å si den islamske trosbekjennelsen med overbevisning, med imam og flere andre vitner til stede. Det kan synes som om konversjonen i hovedsak er en handling informantene må gjennom for å kunne kalle seg muslim formelt sett, og at det også markerer en overgang fra ikke-medlem til medlem. Få informanter knytter imidlertid spesielle følelser til selve hendelsen, og opplever heller at det har en effekt på framtidens valg som muslim. Felles for informantene som har konvertert er at de forteller om hendelsen som en spontan

handling, men at den skjer etter en periode der de på egenhånd har lest om islam og diskutert med muslimske venner, og at det derfor er selve gjennomføringen av handlingen som er spontan. Konversjonshendelsen markerer slik sett en lengre prosess der konvertittenes situasjon begynner å forandres.

6.2 Religiøsitetens utvikling etter konversjonen

I denne delen vil jeg gjøre rede for og drøfte informantenes fortellinger om sin religiøsitet etter konversjonen. Hva betyr islam i dagliglivet? Hvilke idealer forteller informantene at de er opptatt av etter konversjonen? Hvilken deltakelse har informantene i aktiviteter innenfor muslimske miljøer og moskeer? Til slutt i denne delen vil jeg se på hvordan informantene bruker internett i sitt liv som muslim.

6.2.1 Islams betydning i dagliglivet

Islam preger informantenes fortellinger om dagliglivet på mange ulike måter. Selv om alle informantene fortalte at religionen betydde mer etter konversjonen enn tidligere, noe som i og for seg kan være å forvente, er noen informanter mer aktive som muslimer enn andre. Noen av informantene er lite opptatt av daglige ritualer, og kaller seg muslimer først og fremst fordi de mener islam har et mer riktig syn på moral enn andre religioner.

Mads svarte følgende på mitt spørsmål om hvilken rolle religion spiller i hans dagligliv:

Mads: Nå påvirker det jo veldig mye av det jeg gjør og planlegger å gjøre. Selvfølgelig, det er jo noen elementer av islam som er vanskelig å følge, for eksempel det med halal og haram kjøtt da, siden jeg bor hos moren min og hun ikke vet at jeg er muslim, enda, så må jeg jo spise haram kjøtt. Men jeg prøver også å be når ikke moren min er hjemme. Så det er veldig mye å praktisere i skjul, litt i hemmelighet. Når jeg både gjør egne valg og valg med moren min [...], så pleier jeg alltid å tenke: Hva er det riktige ut i fra et muslimsk perspektiv?

Intervjuer: Vil du si noe om hvorfor du ikke har valgt å si det ennå?

Mads: Altså, det er fordi moren min er veldig fordomsfull, og ettersom jeg er [ung; Mads sier her hvor gammel han er], så tror jeg hun ikke er klar for å høre det riktig ennå.

Mads fortelling preges her av spenningen rundt det å være muslim i skjul. I frykt for morens reaksjoner velger han fortsatt å spise kjøtt som tolkes som haram (forbudt) i islam. Morens

foreløpige uvitenhet om konversjonen fører også til at hans daglige bønneritualer må gjøres utenfor huset eller hjemme når foreldrene er ute. Han tror selv at det faktum at ”jeg er ung” kunne gjøre det ekstra vanskelig å fortelle moren om konversjonen. Det kan synes som om han er redd at moren skal tenke at han har tatt et for påskyndet valg og ikke har tenkt gjennom konsekvensene av dette. I tillegg kan et slikt valg om å konvertere til en annen religion enn foreldrene tilhører, kanskje også oppfattes som et tenåringsopprør mot valgene foreldrene har tatt. Alle de andre informantene har imidlertid fortalt sine nærmeste om at de har konvertert. Slik det blir fortalt, har det skapt noe reaksjon i starten hos venner og familie, for så å bli respektert etter hvert. Til forskjell fra noen tidligere studier av konvertitter (bl.a. Larsen 1995) der konvertitter i stor grad kutter ut sitt gamle miljø ved konversjonen, ser ikke dette ut til å være tilfelle i samme grad hos informantene i denne studien.

For Andreas, som har vokst opp med en kristen mor og muslimsk far, spiller islam også ”veldig stor rolle” etter at han tok valget om å leve som muslim. I intervjuet fortalte han om en vanskelig periode i ungdomstiden der han tidvis bodde på institusjon og i fosterhjem, og der religion fikk en viktig rolle:

Det har betydd veldig mye for meg, for jeg var mye sur på den tiden, og alle har en Satan [han uttaler det som sheytan], som skal få deg til å gjøre dumme ting. Som får deg til å gjøre ting du ikke er klar over er feil egentlig [...]. Aggresjon er også et tegn på sheytan. Det er ikke bra å være sur, for da får andre mennesker et dårlig inntrykk av deg, og du er ikke glad med deg selv. Så derfor har islam på en måte hjulpet meg veldig mye til ikke å tenke på det, fordi det er rett og slett sheytan som prøver å lure deg. Du må bare overse det.

I denne delen av fortellingen er Andreas veldig opptatt av forholdet mellom de gode og onde kreftene (Allah og Satan), noe som kunne ha vært overskriften på hele intervjuet med Andreas. Her ser vi hvordan han forklarer at Satan påvirker han til ”å gjøre dumme ting”, og at en må prøve å ”overse det” som Satan vil at en skal gjøre. Denne forvirringen som Satan skaper, ønsker han å snu til at en må ”prøve å gjøre gode gjerninger, og tenke på Gud.” Andreas forteller samtidig hvor utfordrende det er å leve i denne spenningen, og at det er Gud som har kontrollen over fødsels- og dødsdagen:

Gud har skrevet ned den datoen når du ble født, og han har skrevet ned en dato når du skal dø. Og du dør ikke et sekund før, og du dør ikke et sekund etter det. Det er *den* datoen. Du vet ikke, så derfor noen ganger så sier jeg ”ashhadu illa ilaha Allah” [det er

ingen Gud utenom Allah] og den sier jeg på toget og uansett hvor jeg er egentlig. Hvis jeg går inn i et rom eller er i en bil, for ting kan skje. Og jeg vil helst dø som muslim. Sånn at jeg på en måte er forsikret, eller ikke forsikret, for jeg vet ikke hva Gud skal bestemme over meg.

Andreas forteller her at han må sette sin lit til Allah, for til sjuende og sist er det han som har makt over tilværelsen. Utsagnet her er et ganske godt eksempel på en klassisk maskulin tilnærming til religion (Davidman og Greil 1994; Ozorak 1996; Furseth 2006), der Gud blir sett på som den som råder over frelse og dom. Samtidig er også Andreas opptatt av egen moral, og hvordan han kan bli ”forsikret” frelse i endetiden, ”for jeg vet ikke hva Gud skal bestemme over meg”. Sitatet illustrerer godt den spenningen muslimer lever i mellom det å tro på islam som den rette religion, og samtidig ikke å vite sikkert hva som er Allahs vilje for det enkelte mennesket. Både Andreas og Haakon understreker enkelte tanker om framtiden ved å bruke det muslimske begrepet ”inshallah” (hvis Gud vil).

Sindre, som ikke har vokst opp i en religiøs familie, representerer en ganske annen tilnærming til hvilken betydning islam har i dagliglivet:

Ja, jeg ber ikke. Og det er lenge siden jeg har fastet. Så sånn sett spiller det ikke så mye rolle. Der islam spiller noe rolle for meg, er rent fysisk, med tanke på renslighet og sånn, at jeg vasker meg etter at jeg har vært på toalettet og vasker meg bak etter at jeg har vært på toalettet. Og at jeg for eksempel ikke spiser svin. Det er det viktigste for meg. Men også måten jeg ser på moral og etikk og integritet.

I dette sitatet er det to ting vi skal legge merke til spesielt: For det første er Sindre opptatt av renslighet, men også renhet, som blir trukket fram som et viktig ideal i blant annet den evangeliske mannsbevegelsen *The Promise Keepers* (Bartkowski 2004: 39). Der ønsker en ikke å inngå kompromiss med det de kaller en ”seksuell revolusjon”. Det er tydelig at Sindre knytter positive verdier til islams syn på seksuelt samliv som noe som kun kan skje innenfor ekteskapelige rammer.

Et annet poeng i sitatet over er at Sindre er den eneste av informantene som på sett og vis røper en religiøs nedgang. De fem søylene i islam er etter hvert blitt fjerne for ham, og religionen fungerer bare som en slags rettesnor. Henri Gooren (2007: 350) trekker inn en ny kategori i konversjonsmodellen, *disaffiliation*, som kan bety enten at en avviser religionen totalt eller er et passivt medlem som likevel vil kalle seg religiøs. Det kan synes som om

Sindre ligger nærmest den sistnevnte kategorien. Grunnene til en passivisering kan være flere, noe som kom fram utover i samtalen:

Sindre: Samtidig, det har hatt en forskjellig rolle for meg [...]. For jeg har vært veldig praktiserende i fem søyler og bedt og alt mulig, men ja, jeg gjør det ikke nå lenger.

Intervjuer: Men hva vil du si er grunnen til det?

Sindre: Jeg ser ikke så mye poeng i det, liksom. Altså, før var det de nyreligiøse greiene hvor du liksom må være så spirituell. [...] Jeg har blitt mer sånn, hva skal jeg si, når man har blitt eldre så begynner man å bekymre seg, ikke så mye for de åndelige verdier, men for mer å ha betalt regningene og tenke på karriere og alt sånn.

Sindre forteller her at han etter konversjonen var ganske aktiv. Nå kan det virke som om han har fått en ironisk distanse til sin egen religiøsitet på den tiden: ”Før var det de nyreligiøse greiene hvor du liksom må være så spirituell”. Dette siste sitatet er en understreking av mye brukte begreper om konvertitter, ”mer katolsk enn paven” eller ”mer kongelig enn kongen”.

6.2.2 Idealer etter konversjonen

I intervjuene var spørsmålet om idealer før og etter konversjonen nært knyttet sammen, og for enkelte av informantene ble det lite skille mellom disse periodene. Det vil i praksis si at flere av informantene forteller at de hadde de samme idealene som tidligere, bare innenfor en ny religion. Dette er for eksempel tilfelle hos informanten Mads, som blant annet forteller at ”jeg drakk ikke [alkohol] før jeg ble muslim”. Vi skal nå se hvordan han reflekterer rundt ulike verdier, der han setter ”vestlige” verdier opp mot ”muslimske”:

Mads: Jeg vil si ETTER at man blir muslim, det er da man skjønner, det er da man klarer å forstå hva som er feil i det vestlige samfunnet, som man egentlig burde ha forstått før man ble muslim. Men siden man ikke har kjennskap til islamske perspektiv på ting, så klarer man ikke å se, man tror alt er så fint og perfekt med vanlige vestlige verdier.

Intervjuer: Kan du si noen eksempler på hva du synes er feil med vestlige verdier?

Mads: Ja, da blir det blant annet det med alkohol, ettersom jeg mener [...] at alkohol har flere dårlige konsekvenser enn bra konsekvenser. En annen ting er også da med sex før ekteskap. Og generelt at kvinner er så..., har veldig mye sex og er ute [på byen] og at det er dårlig for samfunnet da.

I dette sitatet er det altså særlig alkohol og sex som Mads trekker fram som problemer ved det vestlige samfunnet han lever i. Her kan det tolkes som om Mads mener det norske samfunnet er for løssluppet, at kvinner og menn omgås på måter og steder som ikke fører til noe positivt. Men det er altså først som muslim en skjønner ”hva som er feil i det vestlige samfunnet”, sier altså Mads her. I tillegg til idealene om å avstå fra alkohol og fra sex utenom ekteskap, fortalte han også at selve grunnverdien bak det vestlige samfunnet kunne være problematisk:

Det er jo det med typisk vestlige verdier, det med at vi tenker at vi er så demokrati og liberale og ytringsfrihet [...]. Det er jo ytringsfrihet i islam også. Men ytringsfriheten gjør jo at folk kan bli såret. Ytringsfriheten gjør at det kan bli større konflikter. Så jeg vil påstå at enkelte ganger hjelper det at man ikke skal ha så mye ytringsfrihet. [...] Det blir mye konflikter når man angriper såpass sårbare ting [som Muhammedkarikaturene], og så bare gjemmer seg bak ytringsfriheten.

Et slikt utsagn som Mads her kommer med kan lett misforstås, og ville i media kanskje ha ført til store tabloide overskrifter. Slik jeg tolker det han sier her, er han for eksempel ikke motstander av ytringsfrihet, men mener at den noen ganger strekkes litt langt. Likevel er utsagnet en kritikk av at samfunnet tilsynelatende er så åpent og liberalt at noen får sine rettigheter innskrenket, og dermed er kanskje ikke samfunnet så liberalt likevel. En slik samfunnskritikk som Mads presenterer er synlig også i andre studier av konversjon. Madeleine Sultán Sjöqvist (2006: 91) fant i sin studie av kvinnelige svenske konvertitter til islam at flere informanter relaterte mangel på etikk og moral i samfunnet til strukturen i postmoderne familieformer. Også i utvalget for denne studien er det flere informanter som har erfart skilsmisse mellom foreldre. Her kommer særlig Mads' påstander om alkohol og seksualitet inn som utfordringer knyttet til oppdragelse i familier, mens sitatet knyttet til ytringsfrihet, liberalisme og demokrati viser at han også knytter samfunnsproblemer til samfunnsstrukturen i seg selv.

Sindre gir i sin fortelling uttrykk for at det er kontinuitet mellom perioden før og etter konversjonen i forhold til hvilke idealer han setter høyt:

Ja, det var jo en glidende overgang, da. Jeg var veldig opptatt av det revolusjonære aspektet. Men samtidig, man blir eldre, og skoene begynner å trykke, og regningene begynner å komme i posten, og man begynner å se at folk man kanskje ser opp til ikke er

så... Hva skal man si? ... ikke har så høy integritet som man hadde håpet, og man blir litt herdet, og så dabber det av.

Sindre knytter sine idealer til tanken om revolusjon, det vil implisitt si at han ønsker seg et egalitært og rettferdighetsorientert samfunn. Samtidig ser vi her at noe av hans motivasjon for å konvertere har forsvunnet. Kanskje kan en si at islam for ham ikke har den revolusjonære karakteren han hadde forventet. Han nevner også hva slags forventninger han hadde til det muslimske miljøet, og det kan virke som om islam og andre muslimer ikke har innfridd på den måten han hadde forventet. Når han snakker om integritet i sin fortelling, tolker jeg det i retning av at sterke moralprinsipper for ham er en kvalitet. Dette sier også noe om måten han har møtt det muslimske miljøet på, med en forventning om en høyere moralstandard enn i miljøer han tidligere har vært del av. Sindres reaksjon på dette møtet kan vi også finne igjen i andre studier. Larsen (1995: 122) forteller om en informant som var skuffet over muslimenes forsøk på å belære ham om kristendommen, som han selv konverterte fra. Roald (2004: 263-264) hevder at Koranen og mange andre bøker om islam forteller om islam og muslimer på en idealisert måte. Virkeligheten er ofte en annen, muslimer lever med andre ord ikke alltid så bokstavelig etter disse idealene og dette kan virke forvirrende på mange konvertitter som kanskje har forventet noe annet.

6.2.3 Deltakelse i aktiviteter i moskeer og muslimske organisasjoner

I islam vektlegges ritualer sterkt, særlig dem som kan knyttes til de fem søylene (trobekjennelse, bønn, faste, pilegrimsferd, velferdsskatt). I utvalget som denne studien er basert på, er det store forskjeller i aktivitet. Noen er knyttet til en bestemt moské eller et bestemt miljø, mens andre ikke er det. Enkelte informanter ber fem ganger daglig (eller har en intensjon om å gjøre det), andre ser ikke poenget med å måtte gjøre det.

Eirik, som er en av de eldste informantene i utvalget, er blant de mest erfarne av konvertittene. Selv kaller han seg på et tidspunkt i intervjuet for ”veteran”, og framstod som en positiv og aktiv person da jeg møtte han. Som den eneste informanten i utvalget har han vært på pilegrimsferd til Mekka. Han er også aktiv i en muslimsk ungdomsorganisasjon, og der er han særlig opptatt av ”hvordan en skal leve som muslim og samtidig tilpasse seg samfunnet”. Ungdomsorganisasjonen han er med i, jobber særlig med identitetspolitikk, ”at de skal være muslimer, men samtidig så skal de være norske. De skal ikke gå og tro at de er i Pakistan eller ... ja.” Denne rollen som en brobygger mellom det muslimske og det norske er på mange måter en viktig del av identiteten til mange konvertitter. Mange konvertitter er i

starten svært muslimske i sin identitet, men etter hvert utvikler mange konvertitter en identitet der de kobler islam og egen etnisk tilhørighet i større grad (Roald 2004: 291).

Haakon, som er blant de nyeste konvertittene, er også en aktiv person. For hans del er det tilrettelagt for at han kan gjennomføre bønneritualer på arbeidsplassen, og han er også aktivt medlem i den muslimske ungdomsorganisasjonen. Haakon forteller at arbeidsgiver er forståelsesfull og lar han få delta på fredagsbønn i moskeen, men også at sjefen generelt er hjelpsom:

Han er veldig fleksibel når det kommer til å få tid fri da, selv om det kanskje er ganske hektisk, så har han vært flink til sånne ting, han tar arbeid selv hvis det er nødvendig. Og så jeg føler meg egentlig veldig respektert, og jeg ber jo da fem ganger om dagen, så i disse tider [intervjuet ble gjennomført på senhøsten] så er det tre ganger på jobben, og da spiser jeg ikke lunsj, da tar jeg det av lunsjtiden.

Slik en kan oppleve Haakons utsagn her, er arbeidsgiveren så tolerant og snill at som en motytelse ber han kun i lunsjpausene. I og med at muslimske høytider ofte markeres på tidspunkter der en i følge vanlig norsk kalender ikke har fri, bidrar denne toleransen fra begge hold til at Haakon kan ha mulighet til å gjennomføre bønneritualer og høytider som han føler for det.

I fortellingene til de andre informantene er det mindre rytme på bønneritualer og de deltar sjeldnere i aktiviteter som moskeen. Sindre forteller at han går i ”moskeen en gang i blant, men ikke så mye”. Her kan det tenkes at det spiller en rolle at han ikke er oppvokst i en religiøs familie. Jensen og Østergaard (2007: 117) påpeker at det å komme inn i en ny tradisjon som voksen kan være vanskelig, men at som ny muslim kan være enklere å forholde seg til ritualer enn dogmatikk og tradisjoner. Selv om Sindre forteller at han ikke lenger ber, så kan det se ut som om ritualer er det som er med på å opprettholde hans relasjon til islam, for eksempel knyttet til renhet. Vi ser også at han opplever problemer med mange islamske idealer. Som vi har sett på andre steder i Sindres fortelling, kan det også ha noe å si her at han har blitt møtt på en annen måte i det muslimske miljøet enn han hadde forventet.

Mads forteller i intervjuet at han ”deltar på noen av bønnene, spesielt prøver jeg å følge fredagsbønnen. Utenom det har det blitt lite aktiviteter, det er jo gjerne det som er aktiviteter i en moské gjerne”. Denne kommentaren er et uttrykk for den forskjelligheten som eksisterer i utvalget, og forteller at det er varierende hvor mye informantene deltar i aktiviteter for muslimer, og kanskje også hva de ser på som sentralt å delta i.

6.2.4 Konvertitters bruk av internett

I intervjuet ønsket jeg å få informantene til å fortelle om sin bruk av internett. Utfordringen ved internett som kommunikasjons- og informasjonskanal er å sile ut informasjon som er nyttig eller viktig for det enkelte individ.

De fleste informantene har vært innom nettsiden islam.no, som drives av frivillige medarbeidere med tilknytning til Den Islamske Informasjonsforeningen eller moskeen Det Islamske Forbundet (Rabita) i Oslo. Denne nettsiden tilbyr variert informasjon om islam, og er særlig kjent for sitt diskusjonsforum. Jeg benyttet meg selv av denne siden for å forsøke å få flere informanter, og la særlig merke til de mange diskusjonene knyttet til konversjon. Flere av disse diskusjonene går over flere år, men ikke nødvendigvis med like stor aktivitet hele tiden.

Mads er en av de yngste informantene i utvalget, og fortalte følgende på mitt spørsmål om han brukte internett for å bli kjent med islam og andre muslimer:

Jeg pleier å være på internett for å lære mer om islam, lese fatwaer, lese svar på relevante spørsmål som jeg gjerne har, eller hvis jeg trenger å vite hva jeg skal gjøre i forskjellige situasjoner, pleier jeg å lese nye fatwaer og sånt. [...] Men jeg pleier ikke å bruke internett for å få kontakt med andre muslimer.

Mads forteller altså om internett først og fremst en informasjonskanal, der han kan lese og oppdatere seg på temaer som er relevante i hans situasjon. Han forteller at hovedgrunnen til at han ikke bruker internett som et sted for å danne nettverk med andre muslimer er at det "ikke finnes så veldig mange møteplasser på internett for muslimer da. Jeg har vært borti noen, men der måtte man betale for å kunne kontakte andre, så det var utelukket." Hvorvidt en faktisk ønsker å diskutere med andre muslimer på nett blir jo et spørsmål om prioritering. Etter å ha undersøkt litt selv mener jeg det også finnes mange steder der en ikke må betale for å være medlem, slik som islam.no. Det kan tenkes at enkelte personer for eksempel tenker at de har standpunkter som avviker fra hva andre muslimer mener, jevnfør Sindre som forteller at han opplever motstand når han ønsker å diskutere islam med andre muslimer.

Mange store nettsted, som Facebook og YouTube, framstår som viktige kommunikasjonskanaler for muslimske konvertitter. Mange informanter i dette utvalget ble rekruttert via nettstedet Facebook. Haakon er en av informantene som i sin fortelling trekker fram Facebook som et viktig nettsted for sosial kontakt med andre muslimer:

Facebook er veldig bra, for det er sånn daglig hadith. [...] Det er folk som henter opp hadith fra bøker og skriver det på Facebook, og for mange så er det vanskelig å bla i en bok, man setter seg ikke tid til å ta opp en bok. Mens når man ser de nyhetsoppdateringene, de kommer nedover, man leser jo alle, og det er det samme [med] de hadithene, for de er ikke nødvendigvis så lange. [...] Jeg merker at det er veldig mange som leser de, mange flere som leser de der enn som ellers ville lest de.

Facebook gjør det lett å melde seg på til ulike grupper en har interesse av å diskutere med, samtidig som det ikke forplikter på deltakelse under arrangement. Gjennom de ulike gruppene kan en møte personer en ønsker å diskutere mer med, og som en dermed kan bli venn med. På denne måten kan en følge med på hva slags arrangementer som finner sted, hva som opptar andre muslimer og det gir en enkel form for tilgang til informasjon. Nettsteder som islam.no er derimot et sted som krever en mer aktiv deltakelse og der en kanskje kan bli veid mer for sine standpunkter enn på Facebook. Samtidig bruker en alias som navn på islam.no, mens en på Facebook blir mer synlig som person gjennom bruken av sitt offentlige navn. Som Jensen og Østergaard (2007: 102) påpeker, er ofte diskusjonsforum (som islam.no) et sted der det er vanskelig å skape et fellesskap, fordi det er mange som er innom i kortere tid. Jeg vil imidlertid hevde at Facebook er like flyktig som nettverk i og med friheten til å melde seg inn og ut av grupper en er interessert i, men det er samtidig som Haakon sier et sted der det er ”veldig mange som leser”. Likevel kan nok Facebook også være forpliktende i den forstand at identiteten er kjent, både gjennom navn og bilde (med mindre deltakerne ikke bruker illustrasjoner eller alias på sin profil).

Det er også verdt å merke seg at Haakon er opptatt av hadithene, som er tradisjonelle muslimske fortellinger om Muhammed. Andreas bruker også Facebook, og forteller at han som Haakon mottar daglige hadither og utsagn gitt av Muhammed til sin ”vegg” på Facebook. Samtidig betviler han kvaliteten på disse utsagnene:

Det her er jo ikke ting som profeten direkte har sagt, det er ting som andre har hørt. Og det er jo nesten hviskeleken det. Ord kan forandre seg av det du har hørt, for det er ikke sikkert. Så det er noe av det som jeg ikke vet, for jeg var jo ikke der. [...] Noe av det synes jeg høres veldig logisk ut og noe av det er jeg litt usikker på. For det står bare korte vers, og så står det ikke noe forklaring for det. Så du må tolke på din egen måte, det er *der* folk kan ta feil.

Utsagnet til Andreas illustrerer en side av internett som er utfordrende, nemlig at en får tilgang på informasjon som en ikke alltid har mulighet til å verifisere. Dette kan være et problem særlig for nye konvertitter, som ikke alltid vet hvilke kilder de skal henvende seg til. Som Andreas påpeker kan han ikke vite hva som er sant og hva som er feil, ”for jeg var jo ikke der”. Det finnes et svært antall hadither, men kun et lite antall er akseptert som del av tradisjonen. Hadithene har blitt vurdert av ulike personer som samlet inn fortellingene, og som deretter gjennomgikk kjeden som overleveringen har gått i. Dersom det viser seg at det er upålitelige kilder innenfor en slik overleveringskjede, ble fortellingen vurdert som svak. Tilsvarende kunne en fortelling også styrkes om det fantes flere lignende historier. En annen måte som hadithfortellinger kan bli bekreftet på, er om det passer overens med det bildet en har av Muhammeds utsagn og gjøremål (Opsal 2005: 136-137).

Her forteller informantene at de i hovedsak har opprettholdt en aktiv linje i forhold til religion, med ett unntak, der informanten forteller at han har blitt passivisert av måten andre muslimer møter han på. Av idealene som konvertittene fortalte at de hadde før konversjonen, blir mye videreført i det de blir muslimer. Det kan tyde på at det er en kontinuitet i verdier, som for eksempel syn på rettferdighet, og at det først og fremst er livsstil og religion som blir forandret. I forhold til deltakelse i aktiviteter i moskeer og muslimske organisasjoner, ser det ut til at informantene fordeler seg på to omtrent like store grupper, der den ene gruppen deltar mye og den andre gruppen deltar lite aktivt. De som deltar aktivt, er ikke bare aktive i moskeen men også i organisasjoner for muslimske ungdommer. Til slutt er det noen informanter som bruker internett først og fremst som informasjonskanal, der de kan få tilgang til den type opplysninger de er interessert i. Andre informanter bruker det mer i retning av som en kommunikasjonskanal, der de kan møte og diskutere med muslimer.

6.3 Identitet som ung, norsk mann og muslimsk konvertitt

I denne delen vil jeg se på hvordan identiteten kommer til uttrykk i informantenes fortellinger om tiden etter konversjonen. Vi skal først se på kjønnsidentitet, deretter etnisk identitet og identitet som muslimsk konvertitt. Hva kommer til uttrykk i informantenes identitet?

6.3.1 Identitet som mann

Ulike maskuline identiteter kommer fram på mange forskjellige måter i fortellingene. For noen kan dette synes å være et bevisst valg, for andre er det en del av å komme inn i et mannlig muslimsk fellesskap. Tidligere har jeg nevnt Andreas, som forteller om sin rituelle

omskjæring. Dette er sett på som en måte menn kan markere sin tilhørighet som muslim. Samtidig er ikke denne markøren synlig for andre mennesker, så det blir mest et tegn på tilhørighet til det muslimske fellesskapet for ens egen del. Normalt skal en i følge islam heller ikke vise kjønnsorganer for andre enn sin ektefelle, det vil si, heller ikke andre menn (Jensen og Østergaard 2007: 137-138).

På ett punkt framstår maskulinitet ganske tydelig i flere av fortellingene, og det er når informantene snakker om sin opplevelse av det å være i moskeen sammen med andre muslimer. Ettersom menn og kvinner ber atskilt under rituelle bønner, forteller flere av informantene at de opplever tilhørighet til en form for brorskap når de er sammen med andre muslimske gutter og menn. Dette gjelder ikke bare i anledninger som bønn og høytid, men også i dagliglivet.

Haakon snakker flere ganger om andre muslimer som brødre. I det ene tilfellet når han snakker om sider av islam som hadde betydning for at han konverterte, her snakker han om hvordan han opplever presten i forhold til imamen:

Jeg følte at presten, han var en kjempesvær person som var mye høyere enn alle andre, og han fikk jo åpenbaringer fra Gud og sånn. Da tenkte jeg at jeg kan jo ikke prate med han, jeg kan jo ikke spørre han spørsmål, kommer sikkert til å tro at jeg er dum. Mens når man snakker med en imam, så er det som en bror, han er liksom ikke noe mer enn meg, bortsett fra at han har mer kunnskap, [...] men det betyr ikke at ikke jeg kan ha like mye kunnskap som han, som jeg har lært på egenhånd, og det forstår også imamen.

I dette sitatet framstår altså imamen som en bror, en som det er lett å snakke med og som i følge Haakon ikke prøver å virke mer kunnskapsrik enn ham selv. Presten framstår derimot som en person som det er vanskelig å tilnærme seg, han er ”mye høyere enn alle andre” og får ”åpenbaringer fra Gud”. Her er det tydelig at Haakon opplever presten som fjern og vanskelig å få kontakt med, mens imamen oppleves som en person han kan relatere seg til. Før jeg går nærmere inn på Haakons forståelse av muslimske menn som ”brødre”, skal vi se på et annet sitat. Det er hentet fra spørsmålet om hvordan familie og venner reagerte på konversjonen, der jeg kom inn med et ekstraspørsmål knyttet til hans tanker om muslimske klær. Grunnen til at spørsmålet kom inn akkurat der, er at Haakon er opptatt av hvordan en kan uttrykke muslimsk tilhørighet gjennom klær og symboler:

Jeg har gått sammen med mange brødre som har gått og kikket på jentene og kommentert de, ”fine pupper”, ”fin rumpe” og sånn. Og så ser jeg en jente med hijab, og så bare ser de ned i bakken og blir skikkelig flau. Da spurte jeg: ”Hvorfor blir du flau når du ser en jente med hijab, når du da kan gå rundt og kritisere eller vurdere andre jenter?” Og så er det sånn at med en gang de blir påminnet at de også er muslimer, så skjønner de at de skal kanskje ikke se på jenter og vurdere de etter sånne ting.

Her ser vi en annen form for maskulinitet gjøre seg gjeldende. I dette sitatet er ”brødre” først og fremst knyttet til kamerater. Det ser ut som om Haakon her forsøker å få kameratene til å tenke over moralsk at de snakker om jenter på deres alder på en seksuell måte, og når kameratene blir ”påminnet at de også er muslimer” virker det som om de gir jenter med hijab en annen moralsk status enn jenter uten hijab. Selv om de to sitatene fra Haakon peker på litt forskjellige sider av brorskap, viser de begge at den muslimske tilhørigheten på dette tidspunktet knyttes mest opp mot andre muslimske menn. I flere muslimske fellesskap betones grensen mellom kjønnene som viktig, for eksempel ved at menn skal slå blikket ned når de er sammen med kvinner (Jensen og Østergaard 2007: 137). I begge sitatene over ser vi at Haakon bruker sin kunnskap som ny muslim til å diskutere hvordan fødte muslimer forstår islam, og på den måten kan vi også si at han forsøker å finne sin identitet som mannlig muslim. Det kan synes som om han mener at skillet mellom menn og kvinner er viktig å opprettholde fordi det er til av en grunn, for eksempel at det kan hindre seksuell frustrasjon eller begjær. Slik sett bruker han sin rolle som konvertitt til å skape ny diskusjon rundt opprettholdelsen av kvinnelige og mannlige muslimske roller.

Informanten Mads snakker i likhet med Haakon om det muslimske fellesskapet som en form for brorskap, noe han eksemplifiserer med følgende utsagn: ”Når det gjelder de i moskeen, så har ikke de noe problem med at jeg er konvertitt eller hvit eller norsk. Når vi ber, så ber vi skulder til skulder, og fot til fot, for å symbolisere at i den rekka så er alle like uansett hvilken bakgrunn, uansett hvilken farge og nasjonalitet.” I studien som John P. Bartkowski (2004) gjorde av den amerikanske evangeliske bevegelsen The Promise Keepers, betegnes det multikulturelle brorskap som en vesentlig side av den maskuline identiteten som bevegelsen ønsker å framheve. Bevegelsen har som målsetning å komme forbi rasebegrensninger, og å være et fellesskap som omfavner menn med ulik bakgrunn og hudfarge, på tvers av sosiale klasser (Bartkowski 2004: 62). Det er mange likhetstrekk mellom denne målsetningen og utsagnet som Mads her presenterer. Mads omtaler moskeen som et sted der en ikke skiller mennesker på grunn av utseende eller sosial status.

Den svenske sosialantropologen Anna Mansson McGinty (2006) sammenligner i sin studie svenske og amerikanske kvinnelige konvertitter, og finner at "the conversion allows for the convert to elaborate and try out not only a new religious self, but also a sense of new femininity, a gendered self" (2006: 169). I hennes studie ser en at det dannes en form for "sisterhood", som McGinty betegner det, på bakgrunn av kvinnenes felles identitet som muslimer og deres bruk av slør. I og med at få muslimske gutter bruker klær som på samme måte avslører en muslimsk identitet, er det åpenbart ikke i klesstilen de finner en felles identitet. Likevel kan det være mange fellestrekk mellom "sisterhood" og følelsen av tilhørighet til brorskap som flere informanter her snakker om.

Bartkowski (2004) og Uldal (2009) tar i sine studier opp temaet homofili som noe som maskuline religiøse bevegelser tradisjonelt har definert seg bort fra. Homofili blir blant annet fordømt i bevegelsen The Promise Keepers, som en del av den "seksuelle revolusjonen". I Uldals studie av norske menn fra lavkirkelige og høykirkelige bevegelser, er det også tydelig at mange av informantene distanserer seg fra homofile menn. De har ikke nødvendigvis store problemer med dem, men opplever noen av dem som for feminine (Uldal 2009: 104-105). I denne studien har jeg ikke spørsmål om homofili vært lagt inn spesielt, men temaet ble tatt opp i noen sammenhenger. De fleste så ikke ut til å ha noen problemer med å leve i et land der homofile er en synlig minoritet. Andreas var den eneste som hadde en særlig uttalelse om homofile: "Jeg har ikke sånn imot det, jeg har ikke lyst til å steine dem liksom", men fortsetter med følgende utsagn: "Ikke en bra ting å være homofil, fordi for eksempel leste jeg i avisen for litt siden at du blir syk i magen og du blir syk i hodet av det, og jeg har hørt at aids har kommet via det. [...] Satan har klart å lure dem". Her ser vi at Andreas i likhet med menn i The Promise Keepers-bevegelsen og i Uldals studie betrakter homofili som en synd, noe som kommer fra djevelen. Andreas forklarer også homofili som en sykdom, samtidig som han også forteller at homofili har ført til framveksten av aids. Til tross for et respektløst standpunkt, preget av lite kunnskap om homofili, sier han samtidig at han ikke har "sånn imot det".

6.3.2 Identitet som norsk

Et av spørsmålene i intervjuguiden var: Hvordan vil du beskrive din identitet? Spørsmålet ble stilt så åpent fordi det skulle gi rom for beskrivelser der etnisitet spilte en avgjørende rolle, eller der religionen hadde et fortrinn, eller der informantene koblet sammen etnisitet og religiøsitet uten problem. Det viste seg at mange av informantene syntes dette spørsmålet var vanskelig å besvare.

Noen informanter ser for eksempel ingen motsetning mellom det å være muslim og det å være norsk. Et eksempel er Eirik, som besvarte mitt spørsmål på følgende måte:

Jeg er stolt over å være norsk, så det er ikke noe forandret, så jeg synes ikke nasjonalitet og religion har så mye til felles, sånn sett. For jeg føler egentlig ikke norske som kristne, annet enn om de velger å gå den retningen spesifikt. Ja, jeg føler ikke at det henger sammen.

Eirik forener de to identitetene som norsk og muslim. Han definerer ikke ”norske som kristne”. Eiriks tanke her om at nasjonalitet eller etnisitet og religion ikke hører sammen kan virke utfordrende for mange nordmenn, som har en tendens til å knytte det å være muslim opp mot det å være utlending. Samtidig gir utsagnet her et inntrykk av at han heller ikke definerer seg bort fra det norske, altså at identiteten ikke utelukkende består av å være muslim. Tidligere forskning på konvertitter til islam, særlig blant kvinner, viser at mange konvertitter føler seg fjerne fra sin opprinnelige nasjonale identitet. Anna Mansson McGinty (2006: 145) tar opp temaet om nasjonal tilhørighet i sin studie, og nevner blant annet en informant som blir tolket som utlending i Sverige fordi hun går med hijab. Ved at konvertitter som Eirik ikke ser noe problem ved å koble det norske med det muslimske, er han med på å forme diskursen om hva norsk islam er. Kanskje kan dette implisitt bety at det å konvertere er enklere for menn enn for kvinner, fordi en som mannlig muslim ikke er nødt til å bruke muslimske klær eller symboler.

Informanten Haakon mener også at det å konvertere til islam ikke utelukker at en samtidig er muslim. Slik jeg tolket han, var det heller ikke et poeng at en bestandig skulle være i mot det norske. Å leve i Norge betyr i følge han at en ikke kan unngå å omgås jenter som en ikke er kjæreste med, selv om det kan sees på som et ideal innenfor islam:

Du kan jo si at det ikke alltid er så veldig lett å leve som muslim her. Fordi vi kan jo ikke kreve at alle andre skal rette seg etter oss, når vi er mindretall. Sånn som lettkledde damer og alkohol og sånne ting... Det er umulig å komme unna. Så jeg synes det er viktig å være tolerant, men også å få gjennom ting som er viktig for oss, for eksempel å kunne ha halal mat her. [...] Men det er viktig å ikke kreve ting som er urealistisk og dumme, sånn som hijab i politiet og sånn, det synes jeg ikke var riktig.

Vi har tidligere sett at Haakon opptrådte med en moralsk pekefinger overfor sine muslimske kamerater da de kommenterte jenters utseende på gata. Her forteller han likevel at som

muslim kan han ikke kreve at alle andre mennesker skal tilpasse seg hans muslimske levesett ettersom ”vi er mindretall”. Han omtaler også justisminister Knut Storbergets forslag om å tillate hijab for ansatte i politiet våren 2009 som ”urealistisk og dumt”, og med dette kan det synes som han mener at en ikke trenger å provosere nordmenn unødige. Hijab kan lett forstås som noe fremmedartet, og derfor skape uheldige situasjoner der politiet er innblandet. Jensen og Østergaard (2007: 158) mener det kan framtre som et brudd med nasjonal identitet om en bruker muslimske klær i det åpne rom, dessuten kan det virke som et brudd med en tidligere identitet.

Men Haakon berørte også temaet norsk identitet på en annen måte. Han fortalte om da han deltok i demonstrasjonen mot Israels bombing av Gaza i januar 2009. Det spesielle i den situasjonen er at Haakon har på seg Palestinaskjerf og kunne lett tolkes som unorsk på grunn av at han også hadde litt skjegg. En mann kommer bort til Haakon fordi han trodde

... at jeg var en sånn som som hadde rasert Oslo, for det var jo selvfølgelig et tema akkurat da. Så han dro av meg palestinaskjerfet, trampet det ned i søla, og spyttet meg i ansiktet. Og det synes jeg var ganske drøyt. Han sa at jeg kunne ta med meg familien min og dra tilbake dit jeg kom fra, og bli bombet og sånne ting. Jeg bare ”ok... greit”, det er nok av folk her som holder på å dø, og så pekte jeg på en sånn uteligger, og sa at her står du i fin dress og ser på han, men han har ingenting, hva gjør du med det? Så hvorfor skal du dømme meg til å dra hjem til landet mitt, når du har det så godt selv og ikke ser at selv dine egne landsmenn lider, så da svarte jeg han slik han svarte meg da, som en muslim eller som en utlending. Fordi jeg sa jo aldri at jeg er norsk til han.

Haakons sitat viser konkret at det skal lite til for at en skal bli tolket som en utlending i Norge og på en negativ måte. Gatekampene som fant ly i forbindelse med den nevnte demonstrasjonen var et eksempel på en hendelse som ikke hadde funnet sted i Norge på mange år, og der forsøket på fredelige demonstrasjoner fra både Israelsvenner og Palestinavenner utartet i kasting av fyrverkeri og harde gjenstander samt ruteknusing. I ettertid var det sterk kritikk mot gruppen av demonstranter som gikk hardest til verks. Haakon etterlyser her tiltak fra mannen som ba ham ”dra hjem” til landet sitt, ved å svare ham ”som en muslim”. Eksemplet som Haakon drar fram her bekreftes i studier av Østergaard (2004) og hos Jensen og Østergaard, som finner at konvertitter i Danmark blir tolket som ”for anderledes til at være dansk” (2007: 166-167). I Haakons fortelling kan det nesten virke som om mannen Haakon konfronterer, ikke en gang har tenkt muligheten om at han kan være

norsk. Haakon sier helt på slutten av sitatet at ”jeg sa jo aldri at jeg var norsk til ham”, og indikerer med det kanskje et behov for å kunne trekke inn den muslimske identiteten framfor den norske i visse diskusjoner om moral.

6.3.3 Identitet som muslimsk konvertitt

I informantenes fortellinger har vi møtt på mange ulike tilnærminger til det å være konvertitt til islam. Majoriteten er, slik jeg kan tolke det, tilfredse med å være muslim. De forteller om hvordan troen utvikler seg, deltakelse i ulike organisasjoner og erfaringer som har utviklet dem, altså i bunn og grunn en følelse av tilhørighet til det muslimske fellesskapet. En informant skiller seg ganske sterkt ut når det gjelder identitet som muslimsk konvertitt, og da dreier det seg om Sindre.

Som tidligere nevnt er Sindre oppvokst i indre Oslo, og i et ikke-religiøst hjem. Han er blant de i utvalget som har vært muslim lengst, og han er også blant de eldste informantene. Han forteller at han ikke lenger ber så mye, og at han heller ikke deltar aktivt spesielt ofte i noen spesielle moskeer eller organisasjoner. Videre forteller han også om hvordan personer han så opp til i det muslimske miljøet, ikke var så ideelle personer som han hadde trodd den første tiden. Da jeg spurte Sindre om hvordan han ville beskrive sin identitet, svarte han følgende:

Jeg så på meg før som muslim, som del av det muslimske fellesskapet, og gjør det lille grann fortsatt. Før så så jeg på meg som en del, hovedsakelig del av det muslimske fellesskapet, [og] før [det] så [jeg] på meg som en del av det norske fellesskapet. Nå så..., betyr ikke tilhørigheten så mye da. Det som betyr noe for meg, er mine nærmeste. At jeg er lojal mot dem. Så føler jeg meg egentlig ikke noe tilknyttet noe større fellesskap bortsett fra det.

Slik Sindre beskriver sin identitet, følte han altså før konversjonen tilhørighet til det norske samfunnet og til det miljøet han vokste opp innenfor. Da han konverterte, ble det muslimske fellesskapet viktigere. I dag ser det ut til at han har mistet noe av tilhørigheten til dette fellesskapet, og han er heller opptatt av familie og venner som står han nær. Imidlertid har Sindre en muslimsk kjæreste, og dette reflekterer han om på følgende måte:

Jeg er ikke gift ennå, men holder på å bli det. Ofte skulle jeg ønske at jeg ikke hadde valgt å være sammen med en muslimsk jente, fordi hun er veldig religiøs. Mye mer religiøs enn

det jeg er. Og det synes jeg setter litt bånd på meg da. På hva man kan gjøre og alt det der. Samtidig så er det viktig for meg at hun lever etter for eksempel renslighetsidealet. [...] Og den seksuelle integriteten da, at man ser på det som en verdi at man ikke er løssaktig.

Det kan synes som om Sindre har et ambivalent forhold til det å inngå ekteskap med sin muslimske kjæreste. På den ene siden forteller han at det ”setter litt bånd på meg”. Samtidig er både ”renslighetsidealet” og ”den seksuelle integriteten” faktorer som han trekker fram som positive i en kjærlighetsrelasjon med sin kjæreste.

Det er tydelig i Sindres videre fortelling at det er relasjoner til andre muslimer, med andre hvordan han har blitt møtt, som har vært avgjørende for hans religiøse utvikling. Han forteller at muslimer blir skeptiske når de ser han i en moské:

Jeg får litt stygge blikk og så hvis de finner ut at de er muslim, så blir de veldig glad. Og hvis du da, igjen, begynner å diskutere med dem om islam, og er uenige med dem, så blir de igjen veldig nedlatende. Så det er begge deler, og det er derfor jeg har meldt meg litt ut, fordi at jeg har blitt veldig lei av hvordan folk som er muslimer behandler de som har konvertert til islam.

Her tror jeg vi står ved noe av kjernen til at Sindre mistrives som muslim. Han forteller at han opplever at andre muslimer ikke tror helt på at han er muslim, noe han også senere i intervjuet understreker med utsagnet ”ja, du er fortsatt muslim?” som han opplever at andre til stadighet spør ham om. Videre sa han ”det hadde de aldri spurt en pakistaner, som hadde vært oppdratt i islam, ikke sant”? Det kan understreke en følelse av sårhet, at bare de fødte muslimene blir oppfattet som ordentlige muslimer.

Roald (2004: 279-280) hevder at muslimske konvertitter kan føles som en trussel for fødte muslimer. Ofte representerer konvertittene en fornyelse i det muslimske miljøet, samtidig som mange tenderer til å bli svært aktive muslimer. De fleste konvertittene vil kjenne seg velkommen i miljøet i starten, for så å oppleve at det utvikles en spenning mellom dem og de fødte muslimene. Roald mener de fødte muslimene opplever seg selv som eksperter på islam i et land der de er minoritet, og at konvertittene frarøver dem denne ekspertisen. Sindre understreker følelsen han har av ikke å bli tatt helt på alvor ved å si at ”det er en holdning som jeg ikke liker. Altså det er som at vi har det som en hobby liksom, og vi blir aldri sett på som fullverdige”. Med andre ord får han en følelse av at han må bevise for andre at han er muslim kontinuerlig. Som en følge av spenningen mellom konvertitter og

fødte muslimer er det en tendens til at det oppstår egne autonome miljøer for konvertitter, alternativt sammen med andregenerasjons innvandrere som er fødte muslimer, mener Roald.

Følelsen av å falle utenfor det muslimske fellesskapet spiller en svært sentral rolle i Sindres fortelling i intervjuet. Det er ganske betegnende for hans situasjon når han forteller om hvordan det oppleves å gå rundt i byen med kjæresten (som bruker hijab), der han er en outsider som ikke verken blir akseptert helt som norsk eller helt som muslim:

Når jeg ble sammen med hun jenta, hun går med slør, ofte så har jeg hatt litt ubehagelige opplevelser, hvor folk har gitt oss stygge blikk, meg kan du ikke se at jeg er muslim, liksom... Folk tenker: "Hva gjør dem sammen, han gjør han med den jenta"... og det bidrar til at jeg har vendt muslimske miljøer litt ryggen da.

Setningen "det bidrar til at jeg har vendt muslimske miljøer litt ryggen da" var det siste Sindre sa i intervjuet. Det setter på et vis hele Sindres fortelling i en ramme. Vi ser at det først og fremst er religiøs moral som spiller en rolle i Sindres fortelling nå. Sindre setter også fokus på det som for han noen ganger kjennes problematisk, nemlig å være sammen med kjæresten ute på gaten. Muslimer vil lure på hva han gjøre sammen med en kvinne som bruker hijab ut fra at de ikke kan se at han er muslim, mens alle som ikke er muslimer reagerer på det samme ut fra en slags forventning om at det ikke er noe en nordmann pleier å gjøre. På den måten blir Sindre en "outsider" i to ulike roller han hører hjemme i, som norsk og som muslim.

6.4 Oppsummering

I dette kapitlet har vi sett på perioden etter konversjonen.

Ut fra informantenes fortellinger kan det synes som at konversjonen i seg selv ikke har en dramatisk påvirkning på informantenes liv. I fortellingene framstår konversjonen først og fremst som en overgang fra ikke-muslim til muslim. Likevel kan konversjonen fungere som et vendepunkt for noen, i dét de forteller at det skjer en utvikling i livet som muslim i etterkant av selve konversjonen.

Når det gjelder informantenes fortellinger om religiøsiteten etter konversjonen, preges den i stor grad av en mer intensivert religiøsitet enn før konversjonen. På intervjutidspunktet forteller flere av informantene om et aktivt forhold til religion, med jevnlig bønn, halal-mat og ambisjoner om å leve et liv i tråd med muslimske idealer. Dette gjelder imidlertid ikke alle. Mye kan tyde på at islam for mange av informantene kan inngå i en kontinuitet med idealer før konversjonen, som menneskesyn og tanker om rettferdighet. Samtidig skjer det en endring

i religiøs tilhørighet og livsstil. Det er ingen entydighet i forhold til bruken av internett, men det kan synes som at nettsteder som Facebook og YouTube er viktigere enn islam.no som ramme rundt nettverk.

Flere informanter vektlegger tilhørigheten til andre muslimske menn som ”brødre”. Konversjonen innebærer også for flere av informantene at de har fått nye venner og mistet noen av de gamle vennene. Det kan imidlertid synes som om majoriteten av informantene ikke ser noen motsetning mellom det å være norsk og å være muslim på samme tid. Her kan det være en sammenheng med at det er strengere regler for kvinners bruk av klær enn det er for menn, og at kvinner slik sett blir mer ”synlige” muslimer. Til slutt så jeg på identiteten som muslimsk konvertitt, som de fleste informantene lot til å trives med, men der en av informantene kjente seg utenfor i det muslimske miljøet.

KAPITTEL 7 AVSLUTNING

Temaet for denne studien har vært norske gutter som konverterer til islam. Gjennom denne oppgaven har jeg forsøkt å besvare hovedspørsmålet: Hvordan forstår unge norske menn sin konversjon til islam? Spørsmålet har blitt forsøkt besvart gjennom å se på tre perioder i informantenes fortelling, henholdsvis tiden før konversjonen og tiden under og etter konversjonen. I dette kapitlet skal jeg benytte meg av samme struktur for å oppsummere oppgaven.

7.1 Religiøsitet før konversjonen

I problemstillingen startet jeg med å stille to spørsmål: Hvordan forstår informantene sitt eget forhold til religion i oppveksten? Hvordan forteller informantene om sin vei fram mot møtet med islam?

De fleste informantene forteller at de har vokst opp i religiøse hjem, hovedsakelig i kristne familier, mens en informant har vokst opp i en familie som har et ateistisk livssyn. Til tross for at de fleste informantene vokste opp i religiøse hjem, forteller de at de selv hadde lite forhold til religion i oppveksten. Religionen blir i fortellingene framstilt som et bakteppe i informantenes liv, og ikke noe de selv oppgir å ha et aktivt forhold til. Likevel kan det gjøres et skille mellom informanter som har et aktivt forhold til religion og informanter som forholder seg passivt til religion.

Det kan virke som om høytider og overgangsmarkeringer jevnt over har hatt betydning i informantenes barndom og oppvekst, men de forteller også at bevisstheten rundt disse hendelsene var svake. De markerer høytider som jul og påske i tråd med familiens tradisjoner, men flere av informantene knytter ikke markeringen av disse høytidene til noe særskilt kristent eller religiøst, men til tradisjon. Flere av informantene velger til tross for konversjonen fortsatt å feire kristne høytider med sin familie, av respekt for deres tradisjoner.

Mye tyder på at informantene har møtt på andre religiøse tradisjoner både gjennom venner på skolen og i nærmiljøet, og ikke minst gjennom grunnskolefaget Kristendoms-, religions- og livssynsorientering (KRL, som nå heter RLE). Dette faget har gitt informantene kunnskap om ulike religiøse tradisjoner. Samtidig tyder materialet også på at vennskap med muslimer har hatt en viktig betydning hos informantene. De muslimske vennene har vært med på å korrigere og nyansere bildet av islam, fra tilsynelatende å være en religion som støtter opp om terrorisme og hellig krig (jihad) til en religion preget av positive handlinger og fredlighet. I likhet med flere studier av maskulin religiøsitet (bl.a. Bartkowski 2004, Uldal

2009) og nyere komparative studier av religiøse menn og kvinner (bl.a. Synnes 2010) mener jeg at også denne studien peker på at sosiale nettverk har betydning for mange menn som oppsøker religiøse miljøer.

I analysen av religionens betydning før konversjonen, fant vi at informantene gikk gjennom en lengre prosess som ledet fram til deres konversjon. Her var det tydelig at informantene hadde møtt på islam gjennom undervisning i skolen og gjennom andre muslimer. Vi så videre at det var en tydelig tendens til at informantene begrenset sin religiøse søking til monoteistiske religioner, og jødedommen ble av samtlige informanter ansett for å være for streng. Samtidig er det tydelig at mange informanter ser kristendommen som for åpen.

Informantene nærmer seg det som i religionssosiologisk litteratur ofte blir benevnt som en maskulin tilnærming til religion (Bartkowski 2004, Furseth 2006, Uldal 2009). Maskulin religiøsitet preges ofte av en opptatthet av dogmer, etikk, Gud som kraft over mennesket, og til dels også en interesse for religionens sammenheng med vitenskapen. Informantene i denne studien trekker også fram faktorer som kan tyde på interesse for og opptatthet av spørsmål som går på moral og teologi.

Videre viste analysen at for de fleste informantene har muslimske venner hatt en viktig betydning, ikke bare for korrigerende av oppfatninger om islam, men vennene har også vært foregangspersoner som har hjulpet konvertittene til å forstå mer av islam og sette dem i kontakt med miljøer og personer. Blant informantene er det noen aktive i muslimske ungdoms- og studentorganisasjoner. Materialet kan tyde på at slike organisasjoner har betydning særlig i forhold til å skape en identitet som kobler både norsk identitet og muslimsk religiøsitet.

7.2 Refleksjoner rundt konversjonen og tiden etterpå

Hvilken rolle spiller konversjonen i informantenes fortelling? Før jeg intervjuet informantene hadde jeg en forventning om at konversjonshendelsen skulle ha større betydning enn det som framkom i materialet. Hos de fleste informantene virker selve konversjonshandlingen, altså der de sier den islamske trosbekjennelsen med overbevisning, til først og fremst å være en hendelse som informantene opplever at de må gjennom for å bli akseptert som muslim av andre muslimer. Selv om informantene gir uttrykk for at hendelsen ofte skjer spontant, som noe en kan bestemme seg for på morgenen og gjøre på formiddagen, er det tydelig at samtlige informanter har overveid konversjon over lengre tid på det tidspunktet de faktisk konverterer,

og at det dermed må sees på som en prosess. I tråd med McGinty (2006) og Jensen og Østergaard (2007) viser denne studien at konversjonen medfører en forandring i informantenes livsanskuelse og oppfatning av fellesskap med andre muslimer.

I delen om tiden etter konversjonen, så jeg først på religiøsitetens utvikling etter konversjonen. Jeg stilte spørsmålet: Hva kjennetegnes utviklingen av, opprettholdelse eller videreutvikling av en aktiv religiøsitet, eller en passivisert holdning til religion? Materialet er ikke entydig her, selv om mange av informantene nok kan sies å være aktive. En av informantene opplever at islam mistet noe betydning for ham i lys av opplevelser av hvordan andre muslimer tok i mot ham. Dette kan ha sammenheng med forventninger om at muslimer lever etter høyere idealer enn andre mennesker, noe som informanten opplever ikke stemmer i virkeligheten. Et slikt funn gjør også Roald (2004).

Videre i delen om tiden etter konversjonen så jeg på informantenes forståelse av egen identitet etter konversjonen. Her stilte jeg spørsmålet: Hva vektla informantene i sine fortellinger om identitet? Jeg fokuserte på informantenes identitet som mann, ung, norsk og muslimsk konvertitt. Analysen av intervjumaterialet viser at det på noen områder er store forskjeller mellom informantene. Flere av informantene trekker fram forhold knyttet til ulike former for maskulinitet. Her kan vi se flere fellestrekk med Bartkowskis studie (2004) av den amerikanske evangelikale bevegelsen The Promise Keepers. For det første opplever flere informanter tilhørighet til andre muslimske menn i form av brorskap. Det vil si at de kaller andre muslimske menn for ”brødre”. Ikke usannsynlig blir fellesskapet med andre muslimske menn tydelig på grunn av islams tradisjonelle syn på kvinners og menns roller og forhold til hverandre. En annen likhet med Bartkowskis studie finner i forhold til enkelte av informantenes tankegang om at det muslimske fellesskapet går på tvers av hudfarge og nasjonalitet. Og videre er den negative holdningen til homofili hos i hvert fall en av informantene gjenkjennbar fra Bartkowski (2004) og Uldal (2009).

7.3 Konklusjon

Selv om informantene kommer fra ulike tradisjoner og opptrer ganske forskjellig både i og utenfor de muslimske miljøene, er det mulig å trekke fram noen hovedmønstre i materialet. For det første er de fleste informantene vokst opp i kristne miljøer. De forteller om en svak tilhørighet til kristendommen, samtidig som mange nå forteller at de har blitt mer aktive som muslimer. For det andre er materialet preget av flere former for maskulinitet, som for

eksempel brorskap og kameratskap. Informantene bruker også et kjønnnet språk når de snakker om religion, som særlig er preget av teologiske, moralske og rasjonelle forklaringer.

Mye kan tyde på at informantene i denne studien forstår sin konversjon som en overbevisning om at islam er en sannere og tydeligere religion enn hva de konverterte fra. Samtidig er det også tydelig at de mannlige konvertittene i stor grad føler seg godt integrert i muslimske miljøer, med ett unntak.

7.4 Hva kan oppgaven bidra med i forhold til eksisterende forskning?

Denne studien har belyst konversjon, som er et område der det finnes mye forskningslitteratur. Selv om studien er liten i omfang, kan den likevel bidra til ny innsikt og videre forskning på temaet, da denne målgruppen muslimske konvertitter ikke har blitt studert før.

Studien viser i likhet med mange andre studier av konversjon (Larsen 1995, Köse og Loewenthal 2000, Roald 2004, Sjöqvist 2006, Jensen og Østergaard 2007 m.fl.) at kjønn spiller en rolle særlig i fortellinger om konversjon til islam.

Det er behov for flere studier av mannlige konvertitter til islam. I forbindelse med denne studien tok det svært mye tid å få tak i informanter, og utvalget ble svært lite. En studie som i enda større grad tok utgangspunkt i mannlige muslimske konvertitters syn på mannlighet kan for eksempel være en fruktbar tilnærming for en studie. For eksempel kan det være interessant å se mer på hva det muslimske brorskapet innebærer.

Det er også relevant å gjøre et mer strategisk utvalg av informanter, slik at det gjenspeiler hvor konvertittene hører hjemme i de muslimske miljøene. Her bør en ikke bare ta hensyn til moskeenes teologi, som sunni, shia, ahmadiyya eller lignende, men også geografisk tilhørighet. Det problematiske med geografi er imidlertid at konvertittene ofte bor i store byer, med kanskje særlig vekt på Oslo. Slik kunne i hvert fall informasjonen jeg fikk av informantene i denne studien tolkes. Konvertitter som bor på mindre steder med færre muslimer blir slik sett mer synlig og vanskelig å anonymisere. Det er hovedgrunnen til at jeg har valgt å omtale informantenes bosted med forsiktighet.

Når det gjelder moskeenes teologi, er det i følge Lena Larsen (1995) naturlig å tro at alle de ulike trosretningene som eksisterer innenfor islam i Norge er aktuelle alternativer for personer som ønsker å bli muslim. I utvalget for hennes studie, hadde hun derfor en representasjon som gjenspeilet prosentandelen sunnamuslimer og sjiamuslimer i Norge. I en studie som denne, der det har vært vanskelig å få tilgang til navn på konvertitter, har ikke

teologisk retning stått sentralt i utvelgelsen. Det er mulig at bildet av konvertittene ville vært mer systematisk og gitt en mer helhetlig oversikt dersom de teologiske skillelinjene hadde kommet klarere fram.

Konversjonsteoretisk kan en si at denne oppgaven har lagt seg nærmest en aktiv tilnærming, og det er også et slikt perspektiv som går klarest igjen i informantenes fortellinger. Likevel skjer ikke konversjonen i et vakuum, og konvertittene handler innenfor en kontekst bestående av andre menn. Flere av de tidlige studiene av konversjon ble gjort innenfor marginale nyreligiøse grupper. Mens mange av de nyreligiøse miljøene er ganske lukkede sekter, framstår for eksempel islam som en ganske åpen religion.

Litteraturliste masteroppgaven

Bøker og tidsskriftartikler

- Aldridge, Alan 2007: *Religion in the Contemporary World – A Sociological Introduction*. Cambridge, UK og Malden, Massachusetts: Polity Press.
- Balch, Robert 1980. Looking Behind the Scenes in a Religious Cult: Implications for the Study of Conversion. *Sociological Analysis* 41 (2): 137-143.
- Bartkowski, John P. 2004: *The Promise Keepers – Servants, Soldiers and Godly Men*. New Brunswick, New Jersey og London, UK: Rutgers University Press.
- Berger, Peter 1999: *The Desecularization of the World*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Berger, Peter og Thomas Luckmann 1969: *The Sacred Canopy*. New York: Anchor Books/Doubleday.
- Davidman, Lynn og Arthur L. Greil 1994: "Gender and the experience of Conversion: The Case of "Returnees" to Modern Orthodox Judaism", kap 7 i Swatos Jr., William H. (red.) *Gender and Religion*. New Brunswick og London, UK: Transaction Publishers.
- Dawson, Lorne 1990. Self-Affirmation, Freedom and Rationality: Theoretically Elaborating Active Conversions. *The Journal for the Scientific Study of Religion*, 29 (2): 141-163.
- Dutton, Yasin 1999: "Conversion to Islam: the Qur'anic Paradigm." Kap. i Lamb, Christopher og M. Darrol Bryant (red.): *Religious Conversion – Contemporary Practices and Controversies*. London og New York: Cassell.
- Glock, Charles 1973: *Religion in Sociological Perspective: Essays in the Empirical Study of Religion*. Belmont, CA: Wadsworth.
- Gooren, Henri 2005. Towards a New Model of Conversion Careers: The Impact of Personality and Contingency Factors. *Exchange* 34 (2): 149-166.
- Gooren, Henri 2007. Reassessing Conventional Approaches to Conversion: Toward a New Synthesis. *The Journal for the Scientific Study of Religion* 46 (3): 337-353.
- Halvorsen, Helen Elisabeth Vilmann 1998: *Fra passive protestanter til praktiserende katolikker – En studie om konversjon til katolisismen*. Hovedfagsoppgave, Institutt for sosiologi og samfunnsgeografi, Universitetet i Oslo.
- Hoffmann, Thomas 2008: "Muhammad", artikkel i Butler, Jean og Thomas Hoffmann (red.): *Gads leksikon om islam*. København: Gads Forlag.
- Jensen, Tina G. 2006. Religious Authority and Autonomy Intertwined. The Case of Converts to Islam in Denmark. *The Muslim World* 96 (4): 643-660.
- Jensen, Tina G. og Kate Østergaard 2007: *Nye muslimer i Danmark – Møder og omvendelser*. Højbjerg: Forlaget Univers.

- Kilbourne, Brock og James T. Richardson 1988. Paradigm Conflict, Types of Conversion, and Conversion Theories. *Sociological Analysis* 50 (1): 1-21.
- Kox, Willem, Wim Meeus og Harm ´t Hart 1991. Religious Conversion of Adolescents: Testing the Lofland and Stark Model of Religious Conversion. *Sociological Analysis* 52 (3): 227-240.
- Köse, Ali 1996. Religious Conversion: Is It an Adolescent Phenomenon? The Case of Native British Converts to Islam. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 6 (4): 253-262.
- Köse, Ali og Kate Miriam Loewenthal 2000. Conversion Motifs Among British Converts to Islam. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 10 (2): 101-110.
- Larsen, Lena 1995: “Velkommen til en stor familie...” – Islam og konversjon i norsk kontekst. Hovedfagsoppgave i religionshistorie, Institutt for kulturstudier, avdeling Religionshistorie, Universitetet i Oslo.
- Lofland, John og Norman Skonovd 1981. Conversion Motifs. *Journal for the Scientific Study of Religion* 20 (4): 373-385.
- Lofland, John og Rodney Stark 1965. Becoming a World Saver. A Theory of Conversion to a Deviant Perspective. *American Sociological Review* 30: 862-873.
- Long og Hadden 1983. Religious Conversion and the Concept of Socialization: Integrating the Brainwashing and Drift Models. *Journal for the Scientific Study of Religion* 22 (1): 1-14.
- McGinty, Anna Mansson 2006: *Becoming Muslim – Western Women´s Conversions to Islam*. New York og Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Nielsen, Jørgen S. 1992: *Muslims in Western Europe*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Opsal, Jan 2004: *Lydighetens vei. Islams veier i vår tid*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Ozorak, Elizabeth Weiss. 1996. The Power, but not the Glory: How Women Empower Themselves Through Religion. *Journal for the Scientific Study of Religion* 35 (1): 17-29.
- Rambo, Lewis 1993: *Understanding Religious Conversion*. New Haven og London: Yale University Press.
- Rambo, Lewis og Charles Farhadian 1999: “Converting: Stages of Religious Conversion”. Kap i Lamb, Christopher og M. Darrol Bryant (red): *Religious Conversion – Contemporary Practices and Controversies*. London og New York: Cassell.
- Richardson, James T. 1985. The Active vs Passive Convert: Paradigm Conflict in Conversion/ Recruitment Research. *Journal for the Scientific Study of Religion* 24 (2): 163-179.

- Ringnes, Hege Kristin 1997: "Hvordan kom du i sannheten?" *En studie av omvendelse til Jehovas vitner*. Hovedoppgave i psykologi, Psykologisk institutt, NTNU, Trondheim.
- Roald, Anne Sofie 2004: *New Muslims in the European Context: The Experience of Scandinavian Converts*. Muslim Minorities vol 4. Leiden: Brill Academic Publishers.
- Sander, Åke 1996: "The Status of Muslim Communities in Sweden", kap 13 i Nonneman, Gerd, Tim Niblock og Bogdan Szajkowski: *Muslim Communities in the New Europe*. Reading, UK: Ithaca Press.
- Sjöqvist, Madeleine Sultán 2006: "Vi blev muslimer". *Svenska kvinnor berättar. En religionssociologisk studie av konversionsberättelser*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis.
- Snow, David A. og Richard Machalek 1983: "The Convert as a Social Type". I *Sociological Theory*. Jossey-Bass Publishers, San Francisco, Washington, London.
- Snow David A. og Cynthia L. Phillips 1980. The Lofland-Stark Conversion Model: A Critical Reassessment. *Social Problems* 27 (4): 430-447.
- Straus, Roger A. 1979. Religious Conversion as a Personal and Collective Accomplishment. *Sociological Analysis* 40 (2): 158-165.
- Synnes, Ronald 2010: *Religiøsitet blant unge muslimer og kristne i Oslo – En komparativ analyse av åtte unge muslimers og kristnes fortellinger i et kjønnspektiv*. Masteroppgave, Master in Religion, Society and Global Issues, Det teologiske Menighetsfakultet, Oslo.
- Toch, Hans 1965: *The Social Psychology of Social Movements*. Indianapolis: Bobbs-Merrill.
- Uldal, Anders 2009: *Mannlighet i kristne miljøer i Norge – En kvalitativ studie av mannlighet hos unge menn fra ulike kristne miljøer*. Masteroppgave i kristendomskunnskap, studieretning religionssosiologi, Det teologiske Menighetsfakultet, Oslo.
- Vogt, Kari 2004: *Kommet for å bli. Islam i Vest-Europa*. Oslo: J.W. Cappelens Forlag.
- Østergaard, Kate 2004. Muslim women in the Islamic field in Denmark: Interaction between converts and other Muslim women. *Nordic Journal of Religion and Society*. 17 (1): 29-46.

Internett

- ONS (Office for National Statistics) 2004: *KS07 Religion: Key Statistics for urban areas, results by population size of urban area*. Tilgjengelig fra (URL): <http://www.statistics.gov.uk/STATBASE/ssdataset.asp?vlnk=8288> (hentet 16.august 2010)

VEDLEGG

INTERVJUGUIDE SOM BRUKES PÅ INTERVJU

Nr:

Kjønn:

Fødselsår:

Sivil status:

Født/oppvokst:

Utdannelse/yrke:

Konverterte til islam år...

- 1) Hva slags forhold hadde du til religion i barndommen og oppveksten din? Stikkord: *Familie, venner. Religion stor/liten betydning, forhold til høytider og ritualer (jul, påske, dåp, konfirmasjon, bryllup, begravelse).*
- 2) Hvordan kom du i kontakt med muslimske miljøer? Stikkord: *Internett, medier, personer, moské.*
- 3) Hvilke sider av islam hadde betydning for ditt valg om å bli muslim? Stikkord: *Ritualer, tekster, logikk, etc.*
- 4) Vurderte du andre religiøse alternativer? Hvis **ja**, i så fall hvilke? Hva var interessant ved disse religionene? Har du eventuelt søkt mer? Hvis **nei**: Hvorfor ikke?
- 5) Hvor lang tid gikk det fra du ble kjent med islam til du konverterte? *Ca tid i måneder eller år.*
- 6) Hvordan skjedde selve konversjonen? *Hvor var du, i moské eller med venner? Mange vitner? Hvordan opplevde du situasjonen?*
- 7) Hva slags rolle spiller religionen (islam) for deg i dagliglivet? *Ritualer, fem søyler, daglige bønner, faste, rituell renselse etc.*
- 8) Deltar du på aktiviteter i en eller flere moskeer/ muslimske organisasjoner? Hvis **ja**, hva slags aktiviteter?
- 9) Hva slags idealer var du opptatt av:
 - a) Før konversjonen?
 - b) Etter konversjonen?*Med idealer mener jeg hvilke verdier du var/er opptatt av. Noe du ikke liker ved vestlig kultur? Alkohol? Sexkultur? Etc.*
- 10) I hvilken grad synes du at din konversjon
 - a) Påvirker studie/yrkesvalg? *Har du valgt andre yrker eller studier enn du ville gjort om du ikke var muslim?*
 - b) Påvirker ekteskapsvalg?
- 11) Hvordan vil du beskrive din identitet? *Her er jeg ute etter å høre hvordan du tenker om det å være norsk og det å være muslim samtidig.*
- 12) Hva synes familie og venner om at du er blitt muslim? *Reaksjoner positive/negative. Hvordan reagerer andre – på jobb, studier eller lignende?*
- 13) Hvordan opplever du kontakten med offentlige etater som følge av din islamske tro? *Noen problemer med jobbsøking, har du nevnt at du er muslim da? Har du opplevd at du blir diskriminert?*
- 14) Hvordan blir du møtt i de muslimske miljøene? *Respekt, "fullverdig muslim" vs "konvertitt", moskeen vs dagliglivet. Velger du å vise at du er muslim på noe måte?*
- 15) Bruker du internett for å bli bedre kjent med islam og andre muslimer? *Saker du er opptatt av, måte å bli kjent på/ kontaktnettverk. Bruker du islam.no? Hva bruker du*

den til? *Generell informasjon, kalender for aktiviteter, leveregler, tolkninger, teologi, diskusjon.*

16) Alt i alt hvordan har konversjonen til islam påvirket ditt liv?

Er det noe du ellers ønsker å si som ikke har vært tatt opp her? Noe som engasjerer deg, eller noe som du ønsker å rette opp? Kjenner du mange konvertitter? Noen som jeg kan spørre om å være informant?

Takk for at du stilte til intervju!