

I skyggen af et folkedrab

Rwanda ti år efter

D E N N Y V E R D E N

Tidsskrift for internationale studier

DIIS - København - 2004

Religion og folkedrab i Rwanda



Symbolet på det rwandiske folkedrab i 1994 er macheten. Fra avisartikler med udtalelser som “hutuer greb macheter og slagtede tutsier i ét væk” (Johansson 2004) til akademiske værker som Rwandaeksperten Linda Melverns seneste bog, hvis forside helt enkelt prydes af en machete, er macheten blevet nærmest synonym med dette folkedrab. I direkte modsætning til for eksempel Holocaust, hvor symbolet på massedrab er blevet det moderne, relativt højteknologiske gaskammer fra dødslejre som Auschwitz, er symbolet på folkedrabet i Rwanda således et lavteknologisk landbrugsredskab. Disse symboler er i høj grad kommet til at bestemme, hvordan folkedrabene og deres gerningsmænd opfattes: Holocausts langstrakte, kliniske og banale – forstået som bureaukratiske – ondskab overfor Rwandas kortvarige, primitive, uorganiserede udbrud af morderisk vanvid.

Symbolerne er naturligvis ikke grebet ud af den blå luft: op mod 3 millioner mennesker, primært jøder, blev systematisk gasset ihjel, og hundredetusinder tutsier og hutuer i oppositionen blev hakket til døde på 100 dage. Men selvom disse symboler således er med til at understrege sandheden i, at enhver begivenhed finder sted under unikke historiske forhold, så kan de også komme til at skygge for væsentlige ligheder. For eksempel blev en stor del af de omtrent 6 millioner jødiske ofre for Holocaust skudt, særligt på Østfronten, ligesom mange tutsier blev ofre for geværkugler. Og vigtigere endnu, begge folkedrab var et resultat af længerevarende økonomisk og social krise med medfølgende dehumanisering af offergrupper, hvilket i forbindelse med krig førte til diktatoriske regimers planlagte og systematiske forsøg på udryddelse af disse grupper, der nu blev anset for at udgøre en så fundamental trussel, at det krævede en “endelig løsning”.

Langvarig dehumanisering af befolkningsgrupper vil ofte kræve aktiv deltagelse af institutioner, og både i Holocaust og det rwandiske folkedrab spillede kristne kirker en fremtrædende rolle i denne proces. I Rwanda er det særligt den katolske kirke, der som landets mest magtfulde institution gennem næsten 100 år står som hovedaktør i en årelang marginalisering og

dehumanisering af “Den Anden”: først af hutuer, siden af tutsier (Bjørnlund et al. 2004). Spørgsmålet er så, hvordan de kristne kirker i Rwanda bidrog til denne proces, hvad der fik dem til det, hvordan de kristne kirker i og udenfor Rwanda efter 1994 har forholdt sig til deres egen rolle i folkedrab og hvilken rolle kirken spiller i Rwandas samfund i dag.

Kirken og grundlæggelsen af en racistisk myte

Kristne institutioner har gennem det 20. århundrede været involveret i folkedrab, både som beskyttere, tilskuere, gerningsmænd, og ved teologisk, moralsk, politisk og mytologisk at legitimere forbryderiske regimer (Bartov & Mack 2001). Således også i Rwanda: Adskillige præster, hutuer såvel som tutsier, ofrede deres liv for at redde sognebørn, mens mange gejstlige begik, hvad bl.a. den afrikanske organisation African Union (AU) betegnede som afskyelige gerninger. Ledende og menige kristne var involveret i drab og massakrer, ofte mod naboer og medlemmer af egen menighed, og kirker blev i vidt omfang skueplads for massedrab. Når man studerer litteraturen om Rwanda i koloniperioden, bliver det derudover klart, at missionærer og kirker historisk set spillede en væsentlig rolle i skabelsen, legitimeringen og institutionaliseringen af et samfund med social, politisk og økonomisk marginalisering af etniske grupper, en marginalisering der viste sig at føre til folkedrab (Melvern 2004; Mamdani 2001; m.fl.).

Rwanda var på tærsklen til folkedrab i 1994 den mest kristne nation i Afrika med ca. 90% kristne, heraf ca. 20% anglikanere og ca. 60% romersk katolske, ud af en befolkning på omkring 8 millioner. Den katolske kirkes indflydelse i Rwanda stammer tilbage fra begyndelsen af den europæiske kolonisering omkring år 1900, hvor en fransk-domineret katolsk orden, de såkaldte “Hvide Fædre”, hurtigt og effektivt etablerede missioner i landet under først tysk og siden belgisk herredømme. Snart blev kirken et nyttigt redskab for en udbredt kolonial administrativ praksis i Afrika: Inddelingen af den oprindelige befolkning i mere eller mindre vilkårlige, men identificerbare stammer, hvoraf en stamme fungerede som lokal elite med særlige privilegier. Det løste problemet med at dominere og udnytte et stort antal indbyggere med et begrænset antal koloniherrer.

I Rwanda fik denne praksis en særlig form ved, at befolkningen blev ind delt i 3 distinkte og kvalitativt forskellige etniske grupperinger: Twaerne, “pygmæer” angiveligt landets oprindelige primitive jæger/samler befolkning, som kun udgjorde få procent af befolkningen; de “negroide” hutu jordbrugere, der på et tidspunkt skulle have drevet twaerne fra jorden udgjorde knap 90% af befolkningen; og det “hamitiske” (og/eller “semitiske”, “halveuropæiske”) hyrdefolk tutsierne – et angiveligt højere, lysere og mere intelligent folk, der var ankommet som sidste gruppe.

Disse udgjorde ca. 10% af befolkningen. Denne klassificering blev til på baggrund af såvel pseudovidenskabelige kriterier som højde og hudpigmentering, som af religiøse påstande.

Institutionaliseringen af en racistisk myte

Således blev det i koloniperioden officiel historieskrivning, at tutsierne ved hjælp af deres angiveligt overlegne mentale og fysiske egenskaber, siden omkring år 1600 havde domineret og udnyttet hutuer og twaer, og at det europæiske kolonistyre blot fungerede som en naturlig forlængelse af dette stramt hierarkiske system. Gennem et landsækkende net af katolske missioner og gennem kirkedominerede aktiviteter som uddannelse blev tutsierne iscenesat som "hamitter", bogstavelig talt efterkommere af Noahs yngste søn Ham, også kendt som Kam. Denne position som et slags "udvalgt folk" skulle forklare og retfærdiggøre tutsiernes forholdsvis privilegerede stilling både før og under kolonialismen, og fungerede samtidig som et incitament for tutsierne til at konvertere til kristendom. Tutsierne knyttede sig til en ideologi, der sikrede dem høj status, mens den katolske kirke udelukkende benyttede de nu meget samarbejdsvillige tutsier som indfødte gejstlige (Linden 1977).

Missionærer og koloniherrer ignorerede det faktum, at der stort set intet belæg var for den hamitiske myte, og at der til gengæld i den før-koloniale periode både var hyppige ægteskaber og høj en grad af social mobilitet imellem de grupper, rwanderne selv kaldte hutu, tutsi og twa, da den sociale struktur mere var baseret på økonomiske forskelle eller klansammenhold end på etnicitet (Watson 1991). Disse grupper korresponderede heller ikke med konventionelle definitioner på etnicitet: de talte ikke forskellige sprog og havde hverken forskellig religion, forskellige spisevaner, eller levede i adskilte territorier. Ikke desto mindre blev denne religiøst farvede europæiske forestilling om etniske forskelle samtidig gjort til et spørgsmål om biologi ligeledes som følge af europæiske forestillinger om genetik og socialdarwinisme. Twa, hutu og tutsi blev til racer, en klassificering, der blev cementeret fra 1933 ved udstedelse af etniske identitetskort.

Kirker og missionærer protesterede ind imellem mod overgreb fra kolonistyret, fx vilkårlig afstraffelse og tvangsarbejde som særligt hutuer var udsat for. Men generelt kom missionærer og kristne institutioner til at spille en fremtrædende rolle ikke bare for staten, men for rwanderne selv ved at skabe etniske myter og omfortolke rwanderne oprindelige sociale organisation. Kirkerne legitimerede styret, mens dette til gengæld støttede og belønnede de mest samarbejdsvillige – særligt den katolske kirke, der nærmest havde karakter af en statskirke. Usamarbejdsvillige kirker og gejstlige blev modarbejdet. Kirkernes indflydelse i Rwanda kan også måles ud fra, at de var landets næststørste arbejdsgivere, kun overgået af staten, hvilket vidner om massiv materiel såvel som spirituel

indflydelse på befolkningen (Longman 1998). På et praktisk plan hjalp missionærerne med at institutionalisere racisme ved at undervise i den hamitiske myte i landets autoritære, primært katolske skoler og universiteter, og ved at udvælge tutsier til at fremme, hvad der blev betegnet som vestlig civilisation baseret på kristendom. Som resultat af denne favorisering kom tutsier til at sidde på op mod 90% af de poster, der var forbeholdt rwandere i den offentlige sektor, mens hutuer og twaer blev andenrangsborgere (Gatwa 2003).

Selvom en anden myte blev skabt ved denne proces, nemlig at alle tutsier var herskere, var det i virkeligheden kun omkring 10% af denne gruppe, der faktisk havde indflydelse eller formue; de fleste tutsier fik kun ringe udbytte af dette system (Watson 1991). Alligevel blev myten om, at tutsierne som gruppe gennem århundreder havde udnyttet hutuerne, ved med at danne grundlag for alle rwanderes historieforståelse, ikke mindst hutuernes.

Uafhængighed og omvendt racisme

Det belgiske kolonistyre, støttet af den katolske kirke, vurderede i løbet af 1950'erne, at selvom der var stigende og uafvendelige nationalistiske tendenser blandt både hutuer og tutsier, måtte tutsi-nationalisterne regnes for en større trussel på grund af angiveligt kommunistiske tendenser. Måden at undgå et kommunistisk styre i Rwanda var derfor at gå fra at støtte tutsi-mindretallet til at støtte hutu-nationalisterne, særligt PARMEHUTU, et rent hutuparti (Mamdani 2001). Samtidig var en ny generation af belgiske missionærer og koloniembedsmænd begyndt at reagere mod den marginalisering og forskelsbehandling, hutu-flertallet blev udsat for. De begyndte aktivt at arbejde for en frigørelse af hutuerne, mens tutsierne blev gjort til synderbukke. Dermed ignorerede såvel disse belgiere som hutu-nationalisterne stort set, at kirken og kolonistyret havde skabt og opretholdt dette system, og at langt de fleste tutsier var lige så fattige og undertrykte som andre rwandere. Opportunisme og idealisme resulterede i et pludseligt og totalt skifte af støtte og sympati fra den lille tutsi-elite til hutu-flertallet.

Det betød at ved uafhængigheden i 1962 var det PARMEHUTU, under ledelse af præsident Grégoire Kayibanda, der kom til magten, og med dem en katolsk uddannet hutu-elite med en etnisk baseret ideologi, der blev brugt til at mobilisere hutu-flertallet mod tutsierne (Longman 2001). Straks efter hutu-styrets tiltrædelse radikaliseredes den racebaserede forskelsbehandling, men nu med tutsierne som ofre. Omkring 150.000 tutsier måtte flygte fra forfølgelse og massakrer til nabolandene Congo, Burundi og Uganda, hvor de senere fungerede som rekrutteringsmateriale for guerillastykker som RPF (Rwandan Patriotic Front), der fra eksil bekæmpede hutu-styret i Rwanda.

På grund af specielt den katolske kirkes uforbeholdne støtte til det nye regime fortsatte fusionen af kirke og stat. Det var tilfældet allerede før magtskiftet, hvor PARMEHUTUs ideologiske grundlag, "Hutu-Manifestet" fra 1957 blev til med betydelig hjælp fra ledende kræfter i den katolske kirke. I manifestet hævdedes det eksplicit, at tutsierne ikke bare var en undertrykkende etnisk elite, de var medlemmer af en fremmed, hamitisk race, der ikke hørte til i Rwanda. Den hamitiske myte blev så at sige vendt på hovedet, sådan at den påståede "fremmede herkomst" der før var blevet anset for et adelsmærke for tutsierne, nu førte til, at de blev set som et tyrannisk udefrakommende herrefolk (Mandani 2001).

Efter magtskiftet blev den tætte forbindelse mellem stat og kirke nu slået fast ved, at kirken fortsat totalt dominerede uddannelsessektoren – og dermed sørgede for videreførelsen af den "reviderede" hamitiske myte – og at den rwandiske ærkebiskop indtil kort før folkedrabet sad som fast medlem i centralkomiteen hos det regerende (og efter 1966 eneste lovlige) parti. Også efter at PARMEHUTU i 1975 måtte afgive magten til et andet radikalt hutu-parti, MRND, fortsatte den statssanktionerede racistiske ideologi næsten uændret med et konstant mønster af diskrimination mod tutsier i bl.a. uddannelsessystemet. Også inden for den katolske kirke var de mest magtfulde positioner frem til 1994 forbeholdt hutuer.

Fra krise til hellig krig

Op gennem 1980'erne var Rwanda præget af svær økonomisk krise og øget polarisering mellem rige og fattige. Situationen blev yderligere forværret efter RPF's invasion i 1990, der øgede frygten for og hadet til tutsierne som gruppe, samt resulterede i massakrer på civile tutsier og en stadig mere dehumaniserende offentlig retorik. I december 1990, kort efter RPF's invasion, blev "Hutuernes Ti Bud" trykt i *Kangura*, en indflydelsesrig avis med tætte forbindelser til regimet. Med brug af stærkt bibelsk billedsprog ("ti bud", "hellig krig") blev den hamitiske myte forbundet med en yderligtgående, men populær doktrin om militant hutu-chauvinisme. Budene fordømte bl.a. ægteskab mellem hutu- og tutsi- "racerne", gentog påstanden om, at tutsier var fremmede erobrere og krævede sammenhold mellem hutuer imod alle tutsier, ikke bare RPF. Det "Ottende Bud" fastslog, at hutuer ikke længere skulle vise tutsier nåde. Generelt blev det fra 1990 til 1994 mere og mere almindeligt at høre tutsier omtalt som "kakerlakker" eller "ukrudt" i fx den berygtede propaganda-radiostation RTL. Et billede af "os" mod "dem" blev etableret, og det blev efterhånden opfattet som et spørgsmål om overlevelse at "skaffe sig af med" den truende gruppe, tutsierne (Gourevitch 1998).

Dehumaniseringen og den øgede undertrykkelse fik ikke den katolske

kirke som organisation til at protestere, heller ikke mod brugen af stærkt religiøse symboler i en systematisk og hadefuld kampagne mod et mindretal. Dette var ikke på grund af uvidenhed. Allerede i 1989 skrev P. Augustin Ntagara, rektor for præsteseminariet i Nyakibanda, til Joseph Ruzindana, katolsk biskop i Byumba, om en "... 'virus' der gennem de sidste 15 år har gennemtæret vor katolske kirke i Rwanda; [...] denne virus er racisme – det er et faktum. De sidste 15 år har vor kirke ført apartheidpolitik, skjult bag slagord om enhed og fred ...” (Bjørnlund et al. 2004). I et stærkt kristent samfund som det rwandiske blev kombinationen af højtstående gejstlige, der samarbejdede med et racistisk styre og fraværet af protester mod styret og dets politik fra kirkerne som organisationer, set som legitimering af denne politik (McCullum 1995). Det gjorde ikke situationen nemmere, at mange kirkeledere havde væsentlige interesser, også økonomiske, i at støtte regimet, og at fx den katolske kirkes hovedsæde i Vatikanet samtykkede i stedet for at gøre sin indflydelse gældende som overordnet moralsk og politisk autoritet (Longman 2001).

Når man samlet skal vurdere kirkernes ansvar for folkedrabet, må man tage visse forbehold. For eksempel havde den katolske kirke i Rwanda næppe etnisk udrensning eller massakrer, endsiges folkedrab på programmet. Denne kirke havde fra kolonitiden og fremefter i det hele taget ikke en sammenhængende politisk dagsorden, der gik ret langt ud over at kristne Rwanda samt blive (og forblive) en magtfaktor – hvilket til overmål lykkedes.

Det er formentlig netop som følge af denne opportuniste, at den katolske kirke som institution bidrog til skabelsen af de etniske kløfter, der var en nødvendig forudsætning for folkedrabet. I kampen for at kristne Rwanda for enhver pris allierede kirken sig først med koloni-styret, og gennem brugen af den hamitiske myte, med tutsierne. Derefter, da kolonistyret og tutsi-eliten tabte grebet om magten, allierede kirken sig med radikale hutuer, uden på noget tidspunkt for alvor at bruge sin moralske og politiske autoritet til at modarbejde den konstante marginalisering og forfølgelse af først hutuer, så tutsier. Derved legitimerede kirken de skiftende regimers overgreb, som kulminerede med folkedrabet (Longman 2001).

Kirkerne efter folkedrabet – internationalt og i Danmark

Siden 1994 er adskillige rwandiske gejstlige – nonner, præster og biskopper – blevet dømt ved lokale domstole og ved det internationale tribunal i Arusha, Tanzania (ICTR) for forbrydelser mod menneskeheden og folkedrab. Kirkerne som institutioner, derimod, står ikke officielt anklaget, men den mangeårige støtte til et folkemorderisk regime, som særligt den katolske kirke har stået for, er ikke gået upåagtet hen. Internationalt har FN, fremtrædende akademikere og NGO'er været fremme med

kraftig kritik af såvel den katolske kirke i Rwanda, som af Vatikanet for konstant at have støttet kirkens tætte samarbejde med regimet. Men i modsætning til bl.a. den anglikanske kirke har romerkirken hverken villet undskylde eller acceptere, at kirken som institution har et medansvar for begivenhederne. I stedet tales der om en "smædekampagne", og det hævdes, at de katolske gejstlige, der har medvirket til folkedrab, enten ved at legitimere regimet eller ved direkte handlinger, har handlet som individer i det omfang de overhovedet er skyldige (French 1998; L'Observatore Romano 1999). I Belgien, hvor flere rwandiske katolske gejstlige er blevet dømt for forbrydelser i forbindelse med folkedrab, har den katolske kirke konsekvent støttet de anklagede, bl.a. ved at forsøge at lægge pres på vidner.

I Danmark udsendte baptistkirken i 1998 en rapport, "Folkemordet i Rwanda – og danske baptisters engagement i landet", der var et forsøg på at imødegå kritik fra bl.a. danske journalister. Kirken forsvarer i rapporten sin manglende kritik af, og dermed indirekte støtte til, Rwandas skiftende regimer med, at det var nødvendigt at agere apolitisk for at få lov til at fortsætte missionsarbejdet. Samtidig hævdes det, at danske baptistmissionærer ikke diskriminerede etniske grupper, omend skriftligt materiale fra kirken reflekterer det gængse "etniske hierarki" med "ædle" tutsier, "jævne" hutuer og "primitive" twaer. Derimod vedgås det, at kirken under og efter folkedrab kraftigt nedtonede begivenhedernes alvorlige karakter af hensyn til missionsarbejdet, mens individuelle baptister ligefrem hævdede, at der ikke fandt et organiseret folkedrab sted eller, at hutuerne handlede i selvforsvar. Samtidig har kirken også været meget tøvende med at anerkende rwandiske baptisters medvirken til folkedrab. Det er et åbent spørgsmål om denne rapport er det sidste ord i sagen, men i det mindste viser den en vilje fra den danske baptistkirke til at konfrontere beskyldningerne (Hylleberg et al. 1998).

Rwanda i dag: Fra kristendom til islam

I Rwanda er der i dag udbredt bitterhed vendt mod den katolske kirke. Under normale omstændigheder vil kirken i et stærkt kristent samfund fungere som et nationalt samlingspunkt i krisesituationer, men for mange overlevende virker det blot hyklerisk og som støtte til eksilerede hutu-gerningmænd når for eksempel præster, der deltog i eller ikke greb ind overfor forfølgelserne, nu prædiker tilgivelse og forsoning (Kritzinger 1996). Nogle katolske gejstlige, hutuer og tutsier pressede i slutningen af 1990'erne på for at få de rwandiske biskopper til åbent at vedkende sig et medansvar for folkedrab. Samtidig advokerede de for en reform af kirken og dens ritualer, med vægt på fordybelse i evangeliet fremfor på ydre former såsom sakramenterne. Men biskopperne modarbejdede systematisk arbej-

det, bl.a. ved at udsende de kritiske præster over hele landet for at isolere dem.

Dette har dog ikke fået den interne kritik til at forstumme. For eksempel skrev en gruppe på 35 katolske undervisere og studenter fra Rwandas Nationaluniversitet i 1998 et åbent brev, hvori de kritiserede pavens udsending i landet, Juliusz Janusz, der havde opfordret katolske gejstlige til at stå sammen mod kritiske og reformvenlige røster, og til at finde vidner, der kunne hjælpe anklagede katolikker. Men hverken denne kritik eller en opfordring til pave Johannes Paul II fra NGO'en African Rights om at anerkende og undersøge Vatikanets rolle i det rwandiske folkedrab – på samme måde som Vatikanet (delvist og meget sent) har undersøgt og anerkendt den tilsvarende rolle i Holocaust – har indtil videre mødt nogen større velvilje.

En effekt af kirkens handlinger og manglende vilje til selvkritik er, at befolkningen i Rwanda i høj grad har reageret ved at rejse krav om retfærdighed, dvs. straf for de skyldige, frem for tilgivelse og forsoning, og ved at forlade den katolske kirke til fordel for andre, mindre belastede trosretninger. Den mest bemærkelsesværdige udvikling på det område er, at andelen af muslimer siden 1994 er gået fra 7 til 14% (i alt omkring 1 million), mens antallet af moskeer i samme periode ligeledes er fordoblet til 500. Dette gør islam til Rwandas hurtigst voksende religion. Mange konverterede forklarer udviklingen med den rolle kristne gejstlige spillede i folkedrab; for eksempel skete det ofte, at tutsier søgte tilflugt i en kirke blot for at se præsten udlevere dem til en hutu-milits og den sikre død eller ligefrem selv udføre drab på søgnebørn.

Derimod er der adskillige eksempler på, at Rwandas muslimer forsøgte at beskytte forfulgte kristne, selvom Rwandas muslimer traditionelt har været ildesete af befolkningsflertallet på grund af deres religion og deres rolle som handelsfolk i en nation, hvor kvæg- og jordbrugere har den højeste status. De er af kristne rwandere blevet anset for fremmede, på trods af, at de tilhører samme etniske kategori, men det faktum, at også mange hutu-ekstremister under folkedrab anså muslimer for at udgøre en separat gruppe hinsides etniske kategorier var medvirkende til, at de blev ladt i fred. Zafran Mukantwari, en ung, tidligere katolsk kvinde blev muslim efter at hele hendes familie blev dræbt af medlemmer fra samme menighed. I årene efter søgte hun støtte i kirken, men, som hun udtaler, “da jeg indså, at de mennesker jeg bad sammen med dræbte mine forældre, foretrak jeg at blive muslim, fordi muslimer ikke dræber.” Sheikh Habimana, de rwandiske muslimers religiøse leder, nuancerer billedet. Muslimer beskyttede ganske rigtigt kristne i stort tal, hvilket er en væsentlig årsag til bølgen af konverteringer, men opportuniste spiller også ind: “Hutuerne siger, at ‘så længe jeg ligner en muslim, vil alle acceptere, at jeg ikke har blod på hænderne’, mens tutsierne siger ‘lad mig slutte mig til islam, fordi muslimer i folkedrab ikke dør.’ Den ene søger renselse, den anden beskyttelse.” (Walke 2004).

Konklusion

Begivenhederne i 1994 i Rwanda var ikke blot et udbrud af pludselig, primitiv brutalitet. Rwanda var et stærkt centraliseret, relativt velorganiseret samfund, og ligesom ved de fleste andre folkedrab var der tale om et planlagt forsøg på at skaffe sig af med en gruppe, der blev anset for at udgøre en livstruende trussel. Akut økonomisk krise, kamp om ressourcer, intern politisk rivalisering, og RPF's invasion fungerede både som umiddelbare årsager og som påskud til at skaffe sig af med tutsierne, mens den langvarige marginalisering og dehumanisering af tutsierne udgjorde en mindre håndgribelig, men lige så reel årsag. Kirkerne, specielt den katolske kirke, spillede gennem udbredelsen af den hamitiske myte en central rolle i skabelsen af et forvrænget billede af "Den Anden", et billede der gennemtrængte hele samfundet og var stærkt medvirkende til, at alle tutsier, ikke "bare" guerillaerne i RPF, blev legitime mål. De protestantiske kirker i og udenfor Rwanda har, ofte langsomt og tøvende, i hvert fald delvist anerkendt deres medansvar for denne udvikling. Den katolske kirke har endnu ikke vist sig at være sig sit ansvar bevidst eller sin opgave voksen, hvilket den i dag – gennem tab af prestige og tilslutning – betaler en høj pris for i Rwanda.

Matthias Bjørnlund er specialestuderende ved Institut for Historie, Københavns Universitet.

Litteratur

Den Afrikanske Enhedsorganisation (OAU). 2000. *Rwanda: The preventable genocide*. Addis Ababa: OAU.

Bartov, Omer & Phyllis Mack, ed. 2001. *In God's Name – genocide and religion in the twentieth century*. New York: Berghahn Books.

Bjørnlund, Matthias, Eric Markusen, Peter Steenberg & Rafiki Ubaldó. 2004. "The christian churches and the construction of a genocidal mentality in Rwanda". I Rittner, Carol, John K. Roth & Wendy Whitworth. *Genocide in Rwanda: The complicity of the churches*. Paragon House Publishers.

French, Amelia. 1998. "Chaplains to the killers". www.thetablet.co.uk/cgi-bin/archive_db.cgi?tablet-00173

Gatwa, Tharcisse. 1998. "Resisting democracy in Rwanda – genocide and reconciliation," *Reformed World* vol. 48, no. 4, December, www.warc.ch/dcw/rw984/04.html.

Gourevitch, Philip. 1998. *We wish to inform you that tomorrow we will be killed with our families – stories from Rwanda*. New York: Farrar Straus and Giroux.

Hylleberg, Rasmus, Lone Møller-Hansen & Allan Poulsen. 1998. *Folkemordet i Rwanda – og danske baptisters engagement i landet*. Føltveds Forlag.

Johansson, Ulla Johanne. 6. april 2004. "Det 20. århundredes mest effektive folkemord". *Berlingske Tidende*.

Kritzinger, J. J. 1996. "The rwandan tragedy as public indictment against christian mission". www.geocities.com/missionalia/rwanda1.htm.

Linden, Ian. 1977. *Church and revolution in Rwanda*. Manchester: Manchester University Press.

Longman, Timothy. 1998. "Empowering the weak and protecting the powerful: The contradictory nature of christian churches in Rwanda, Burundi, and the Democratic Republic of Congo", <http://faculty.vassar.edu/tilongma/ASR97-Churches.html>

Mamdani, Mahmood. 2003. *When victims become killers – colonialism, nativism, and the genocide in Rwanda*. Princeton: Princeton University Press.

McCullum, Hugh. 1995. *The angels have left us – the Rwanda tragedy and the churches*. Geneve: WCC Publications.

Melvern, Linda. 2004. *Conspiracy to murder: The Rwanda genocide and the international community*. Verso.

L'Osservatore Romano. 2. juni 1999. "Defamation campaign in Rwanda". Engelsksproget leder på www.ewtn.com/library/ISSUES/RWANDA.HTM.

Walke, Robert. 1. april 2004. "Rwanda's religious reflections". Artikel på <http://newsvote.bbc.co.uk/mpapps/pagetools/email/news.bbc.co.uk/1/hi/world/af-rica/3651365.stm>

Watson, Catherine. 1991. "Exile from Rwanda: Background to an invasion," The US Committee for Refugees, *Issue Paper*.