



Representasjon og lederskap i Ahmadiyya Muslim Jamaat:

Unge ahmadiers religiøse utdannelse og posisjonering
i det skandinavisk-islamske feltet

Av Amna Mahmood

Universitet i Oslo

Denne artikkelen er basert på en studie av den religiøse utdannelsen til Skandinavisk-fødte studenter og alumner fra teologiskolen Jamia Ahmadiyya UK. Gjennom en Bourdieu-inspirert tilgang og tidligere studier av sunni-islamisk høyere utdanning, undersøker jeg spørsmålet: Hvilken betydning har unge ahmadiers religiøse utdannelse, sosiale og religiøse kapital for deres posisjonering som imamer og misjonærer i Skandinavia? Tidligere studier illustrerer at verdivurderingen av den sosiale og kulturelle kapital til såkalte «nye stemmer», som unge ahmadiere er eksempler på, er avgjørende for deres posisjonering. Dette gjelder også for de religiøse lederne i Skandinavias ahmadiyya-menigheter. Studien min viser imidlertid at verdivurderingen og kamp for legitimitet, utspiller seg annerledes. Dermed relaterer artikkelen seg til tidligere forskning på religiøs utdannelse og autoritet, og eksemplifiserer verdivurdering av kapital og habitusformasjoner og disses betydning for representasjon og lederskap.

Nøkkelord: ahmadiyya, autoritet, islam i Skandinavia, religiøs utdannelse

INNLEDNING

For å jobbe som imam og misjonær innenfor Ahmadiyya Muslim Jamaat (AMJ) kreves det en sjuårig utdannelse fra teologiskolen og misjonstreningssenteret *Jamia Ahmadiyya* (Sorgenfrei 2018, 97). I dag finnes det flere Jamia-campuser i forskjellige land, blant annet i Storbritannia (Jamia UK), som jeg besøkte i forbindelse med datainnsamling til masterprosjektet mitt (Mahmood 2020).¹ Jeg intervjuet nåværende studenter og alumner herfra, samt fungerende imamer og misjonærer i de skandinaviske menighetene, for å undersøke hva slags institusjon Jamia Ahmadiyya er, og årsakene til at unge ahmadier ønsker å ta en imamutdannelse herfra. Funnene viser blant annet at Jamia UK kan karakteriseres som en eksklusiv institusjon som kun er forbeholdt AMJs mannlige medlemmer, i tillegg til at læreplanen preges av litteratur publisert av AMJ selv, overveiende på urdu. Videre, sammenlignet med andre islamske lærersteder, er handlingsrommet til Jamia-alumner mindre etter uteksaminering, blant annet fordi AMJs administrative kontorer i stor grad kontrollerer hvordan alumnene gjør bruk av utdannelsen sin.

Tidligere forskning har undersøkt globale institusjoner for islamsk lære og deres utvikling i dag. Gjennom analyser av forskjellige islamske lærersteder samt deres alumnens utviklingsbaner og innflytelse, viser Bano og Sakurai hvordan ideer og diskurser krysser landegrenser og tilpasses den lokale konteksten som alumnene returnerer til, en *globaliserings*prosess (Bano og Sakurai 2015). Michael Farquhar undersøker wahhabi-misjon og forholdet mellom Al-Media universitetet (IUM), studentene, lærde og staten Saudi Arabia i både Bano og Sakurai og sin egen bok *Curcuits of Faith* (2016). I studien brukes Verters (2003) modifiserte versjon av Bourdieus modell over symbolske økonomier, og belyser blant annet de ulike formene for kapital IUM som lærested besitter og tilbyr studentene, samt hvordan en kapitalform kan utveksles til andre kapitalformer.

¹ Alle reisekostnader i forbindelse med datainnsamlingen ble dekket gjennom forskningsprosjektet *Rearticulating Islam: A New Generation of Muslim Religious Leaders* (København Universitet), finansiert av Velux Foundations.

Cora Alexa Døving (2012) bruker en lignende tilgang i sitt kapittel om sunni-imamer i Norge. Hun redegjør for endringer i islamske autoritetsstrukturer, og identifiserer tre aktører i det islamske feltet som kjemper om makt og legitimitet: islamske lærde i utlandet, generasjonen av imamer som migrerte til Skandinavia og den nye generasjon islamske lederfigurer. De har ulike former for kapital i kraft av blant annet deres utdannelse, men verdien varierer ettersom den lokale konteksten er dynamisk. Niels Vinding (2018) presenterer en typologi over imamer i Vest-Europa med utgangspunkt i utdanningen deres, og skiller mellom *institusjonell* og *epistemisk* autoritet. Dette er nyttige konsepter for å forstå Jamia Ahmadiyya.

Gjennom en Bourdieu-inspirert tilgang til religiøs autoritet og data-materialet fra mitt masterprosjekt, stiller jeg følgende spørsmål: hvilken betydning har unge ahmadiers Jamia-utdannelse, deres sosiale og kulturelle kapital for deres posisjonering som islamske ledere og representanter i det skandinavisk-islamske feltet? Artikkelen føyer seg i rekken av Bourdieu-inspirert tilganger til autoritet og lederskap i islam i Skandinavia, men er den første til å plassere Jamia Ahmadiyya innenfor en modell over symbolske økonomier. Artikkelen bidrar med både minoritetsperspektiver (Ahmadiyya-bevegelsens relativt svakere strukturelle posisjon i det større islamske feltet) og generasjonsperspektiver (forholdet mellom den nye og den yngre generasjonen ahmadiyya-imamer og -misjonærer) på islamsk representasjon og lederskap i regionen.

AHMADIYYA-BEVEGELSEN

Jeg starter med å beskrive AMJ og Jamia Ahmadiyya etablering, før det teoretiske rammeverket og datamaterialet presenteres. Bevegelsen ble grunnlagt mot slutten av 1880-årene av Mirza Ghulam Ahmad (d. 1908) under det britiske kolonistynet i Qadian, India. Ifølge Valentine (2008, 37) finnes det mellom tolv og femten millioner ahmadiere i verden i dag. AMJ beskrives både som en islamsk reformgruppe og en messiansk sekt, og karakteriseres ofte som en modernistisk religiøs bevegelse innenfor den sunni-tradisjonen (Khan 2015, 4-6). Etter Ghulam Ahmads

død og uenigheter omkring lederskapet, splittet bevegelsen seg til Ahmadiyya Anjuman Ishaat-I-Islami (AII, hovedsete Lahore, Pakistan) og Ahmadiyya Muslim Jamaat (AMJ) som undersøkes i denne artikkelen. I 1947 ble AMJs hovedsete flyttet fra Qadian til Rabwah, Pakistan, og senere til London i 1984 (Friedmann 1989, 16-18).

AMJ regnes blant de mest kontroversielle religiøse bevegelsene i det større islamske fellesskapet (Khan 2015, 1), hovedsakelig på grunn av troen på Ghulam Ahmad som profet, som strider mot læren om Muhammad som den siste av Guds profeter i islamsk ortodoksi. AII gir ikke Ghulam Ahmad profetstatus og regner han kun som reformator. Den første *fatwa* mot bevegelsen ble utstedt i 1891 og erklærte bevegelsen for *kufir* (vantro) (Khan 2015, 47). «Ahmadiyya-kontroversen» ble spesielt synlig etter delingen av Britisk India i 1947. I 1974 ble bevegelsen offisielt erklært som ikke-muslimsk minoritet i Pakistans konstitusjon. Senere, i 1984, ble landets blasfemilover introdusert, som kan gjøre ahmadienes religiøse praksis straffbart med både bøter og fengsel (Khan, 1-4). AMJ selv understreker at de ikke er en ny religion, men en islamsk reformbevegelse. Ahmadiere opplever stadig forfølgelse og diskriminering, og regnes som ikke-muslimer av flere muslimske grupper og organisasjoner (Valentine 2008, 32-37).

I Skandinavia var AMJ blant de første muslimske gruppene som etablerte seg. Det finnes ingen organiserte former for AII i regionen. AMJs estimerte medlemstall er 1641 i Norge (Barne- og familiedepartementet 2021), ca. 940-960 i Sverige (Sorgenfrei 2018, 95) og 700 i Danmark (Jacobsen et al. 2015, 362). Økningen skyldes i stor grad migrasjon fra Pakistan, samt et lite antall konverteringer. Ahmadiyya-misjonen til regionen foregikk samtidig som misjonen til Europa og Nord-Amerika etter andre verdenskrig (Friedmann 1989, 30). Den første misjonæren Kamal Yousuf kom i 1956, og etablerte den første AMJ-menigheten i Göteborg i 1970. Yousuf var også instrumentell i etableringen av Norge og Danmarks AMJ-menigheter (Jacobsen et al. 2015, 361-368). Dermed deler menighetene i Skandinavia samme etableringshistorie, og har nærmest samme organisasjonsstruktur, ritualer, teologi og praksis (Jacobsen et al., 361). «Ahmadiyya-kontroversen»

preger AMJ i Skandinavia til en viss grad. For eksempel ekskluderes ahmadiier fra forskjellige islamske paraplyorganisasjoner i Norden, som Islamsk Råd Norge. De gravlegges heller ikke sammen med andre muslimer i Norge. Videre finnes det eksempler på anti-ahmadiyya grupperinger, og negative omtaler av bevegelsen på internett (Jacobsen et al. 2015, 361-365). Informantene mine nevnte også at de opplever både anti-ahmadiyya holdninger blant andre muslimer, og mikroaggresjoner og muslimhat fra personer som tilhører den hvite, ikke-muslimske majoritetsbefolkningen.

«THE AHMADIYYA MISSION» OG JAMIA AHMADIYYA

Etableringen av Jamia Ahmadiyya og årsakene til at unge ahmadiier velger å utdanne seg ved Jamia UK, må forstås med utgangspunkt i AMJ som en sterk misjonsbevegelse. Misjon kan beskrives som «the life-blood and *raison d'être* of the movement» (Valentine 2008, 211). I 1906 opprettet Ghulam Ahmad *sadr anjuman*, som kan anses som den første profesjonaliserte muslimske misjonsorganisasjonen. Ifølge testamentet hans *Al-wassiyat* skulle *sadr anjuman* fungere som AMJs administrative sentralorganisasjon og spre læren videre etter hans død, referert til som «the Ahmadiyya mission». Videre skulle *sadr anjuman* også organisere misjonsarbeidet (Jonker 2015, 24).

Tehrik-e-jadid («den nye planen»), opprettet av Basheer-ud Din Mahmood Ahmad i 1934, den andre kalifen² og Ghulam Ahmads sønn, har siden vært avgjørende for finansieringen av misjonsvirksomheten. Programmets hovedhensikt var å styrke misjonen for å oppnå målet om en global misjon. Ahmadiier oppfordres til å donere generøst av tid og penger, i tillegg til andre økonomiske forpliktelser, for eksempel *zakat*. Midlene finansierte både misjonsstasjoner i utlandet og trykking av litteratur, i tillegg til egne sentre for misjonærtrening i Qadian (Jonker 2015, 45-46; Stokkedal 2019, 31-34), senere Jamia Ahmadiyya-institusjoner. I dag finansieres alle Jamia-campuser gjennom *tehrik-e-jadid*.³

² I ahmadiyya-bevegelsen brukes ordet *khalif* som tittel for etterfølgerne av bevegelsens grunnlegger og profet Ghulam Ahmed. Artikkelen redegjør kort for kalifens status i AMJ.

Den første ahmadiyya-*madrasa* ble grunnlagt av Ghulam Ahmad selv. I likhet med andre såkalte moderne *madrasat* (Berkey og Hefner 2008; Bowen 2012, 26-27), preges Jamia-institusjonen av britisk kolonialisering. I utformingen av et misjonstreningssenter kopierte og adopterte Ghulam Ahmad kristen misjon i form av for eksempel innsamlingsaksjoner, treningsprogrammer og misjonsjournaler (Jonker 2015, 12-17). Under den første kalifen Hakeem Noor-ud Din, ble det britiske skolesystemet i lærestedene tydelig: separate klasserom, retningslinjer for opptak og administrasjon, en sjuårig læreplan og avsluttende eksaminasjoner (Jamia Ahmadiyya Deutschland, u.å.). Det var imidlertid først i 1928 i Qadian at den første Jamia Ahmadiyya ble etablert under ledelsen av Mahmood Ahmad. Den beskrives ofte som en teologiskole og et misjonstreningssenter innad i bevegelsen, og tilbyr i dag den nødvendige treningen og utdannelsen til ahmadiæer som ønsker å jobbe som imam eller misjonær for bevegelsen (Sorgenfrei 2018, 97).

Det estimerte antallet Jamia-campuser i verden i dag er mellom 10 og 13 (Stokkedal 2019, 59-60). Den femte og nåværende kalif, Mirza Masroor Ahmad, innviet Jamia Ahmadiyya UK i London i 2005. På den måten fikk ahmadiæer i Europa, inkludert Skandinavia, muligheten til å ta en religiøs utdannelsene «nærmere hjemmet», som informantene mine beskrev det. På grunn av utilstrekkelige fasiliteter og økende studentmasse, ble campusen flyttet til Haslemere, Surrey i 2012. Det første året fikk 29 studenter fra Storbritannia, Nederland, Tyskland, Belgia, Sverige og Norge opptak i Jamia UK, som har en tydelig internasjonal status. Under mitt besøk i 2019, var det 136 studenter fordelt på syv klasser. Seks av disse studentene var fra de skandinaviske landene. Samme året var det 38 nye søkere til skolen, hvorav 14 kandidater fikk opptak.⁴

³ For en oversikt over finansiering i ahmadiyya-menigheten, se Valentine 2008, 97-100; om den tidlige ahmadiyya-misjonen utenfor Qadian, både av AMJ og AAI, se Friedmann 1989, 24-31; om ahmadiyya-misjonen til Europa i mellomkrigstiden se: Jonker (2015); ahmadiyya-misjon i norsk og skandinavisk kontekst, se Jacobsen et al. (2015) og Stokkedal (2019).

⁴ AMJ understreker at religiøs utdanning er tilgjengelig for både kvinner og menn, imidlertid er Jamia-utdanning kun reservert for menn. På den måten har ikke kvinner tilgang til imam- eller misjonærroller (Sorgenfrei 2018, 98; Stokkedal 2019, 60). Uten nærmere detaljer ble jeg fortalt under Jamia-besøket mitt at det finnes egne *madrasat* for menighetens kvinner og jenter i Rabwah, og at det er et ønske om å åpne et liknende lærested i Storbritannia også.

Forbindelsen mellom misjon og lederskap i AMJ synes også i hvordan religiøse ledere omtales. Innenfor AMJ brukes *murabbi* og *mubaligh* om imamer på urdu. Det første kan oversettes til «en som gjør *tarbiyyat*» (moralsk og åndelig oppdragelse). Det andre knyttes til ordet for misjon, *tabligh*, og kan oversettes til “misjonær”. I tillegg brukes imam og misjonær stort sett om hverandre. Ifølge en hovedimam bruker bevegelsen imamtitlen utad fordi dette er noe majoritetssamfunnet gjenkjenner. For informantene mine innebærer imamrollen både å lede bønn, preke under fredagsbønnen, og å lede en menighet. Som titlene på urdu tilsier, består arbeidsoppgavene også av misjon samt moralsk og åndelig veiledning og oppdragelse av menighetsmedlemmene, som er viktig for dem (se også Ahmed u.å.). Før artikkelen redegjør for de ulike årsakene til at unge ahmadier ønsker å bli religiøse ledere, presenterer jeg det teoretiske rammeverket basert på Bourdieus modell over symbolske økonomier.

DET RELIGIØSE FELTET; KAPITAL OG HABITUS

Bourdies feltbegrep beskrives som «a hierarchically structured social arena (or market) in which actors compete for money, prestige, and power» (Verter 2003, 153). Et felt er «a field of struggles», en kamparena, hvor ulike aktører kjemper for å definere, bevare og forsterke posisjonene sine i feltet (Wacquant 1989, 40; Kühle 2016, 106). Det religiøse feltet kjennetegnes av rivalisering og kamp om religiøs makt, ifølge Bourdieu (Verter 2003, 153), «the constitution of specific instances of religious goods» (sitert i Bruce 2019, 4-5). Disse ressursene, eller den religiøse kapitalen, er potensielle gjenstander for både konkurranse, konflikt og samarbeid mellom ulike aktører i feltet (Bruce 2019, 4-5). I det islamske feltet uttrykkes dette for eksempel i kamp om hvem som er egnet til å snakke på vegne av «korrekt» islam, og fører til konkurranse om legitimitet eller autoritet. De ulike aktørene posisjoneres i maktrelasjoner tilbake hverandre, som kan identifiseres som en kamp om kapital samt habitusformasjoner (Kühle 2016, 106-109; Døving 2012, 26-46, Leirvik 2021, 216-228).

Aktørene akkumulerer forskjellige former for kapital for å posisjonere seg i de ulike religiøse feltene de deltar i. Det kan for eksempel være snakk om sosial, kulturell eller religiøs kapital. Det foregår også en symbolsk eller materiell utveksling eller transformering av en kapitalform til en annen, som Bourdieu kaller for *transubstansiering* (Verter 2003, 167-169; se også Farquhar 2016, 11-12)). På den måten er det flere kapitalformer i spill i det religiøse feltet. Videre er verdien av åndelig kapital aldri stabil, og alltid gjenstand for tidsmessig og kulturell variasjon. Dermed pågår det en kamp om verdivurderingen av kapital i parallelle hierarkier som varierer på tvers av felt. Slike spenninger kan også foregå innenfor den samme sosiale plassen eller institusjonen, og mellom aktører med ulike kulturelle eller sosiale bakgrunner (Verter 2003, 161-169; Farquhar 2016, 12).

Kapitalen aktørene akkumulerer, kommer til uttrykk i deres habitus, «the socially structured mode of apprehending and acting in the world» (Verter 2003, 159). I det religiøse feltet preges den religiøse habitus av å sammenfalle med normene til den religiøse tradisjonen det gjelder. Hos Bourdieu forstås habitus-formasjonen som en ubevisst prosess eller en sosial reproduksjon hvor individet ikke selv ordner sin væremåte, sine aktiviteter eller disposisjoner. En aristotelisk habitus-forståelse retter oppmerksomheten mot bevisste performative og repetitive handlinger (Mahmood 2012, 139). På sin side kritiserer sosiologene Mellor og Shilling (2014, 277-280, 288) disse konseptualiseringene for å overse hyppige globale endringer som påvirker den sosiale stabiliteten og kontekstuelle kontinuiteten, som habitus også formes av. Samtidig mangler det en orientering mot det intensjonelle – at individene aktivt reflekterer over og overveier sine handlinger og disposisjoner. Mellor og Shilling imøtekommer dette ved å re-konseptualisere habitus-begrepet basert på Bruno Latours konsept om «instauration», «the creative and re-creative shaping of dispositions and a reflexive mediation of religious repertoires available within a distinct tradition». Dette innebærer å «draw on multiple elements of the environment to create new ways of being and dwelling in the world that is more than their constituent parts» (Mellor

& Shilling 2014, 275-277, 279-280). Dermed kan religiøs habitus forstås som en sammensatt størrelse.

Døving identifiserer tre aktører som deltar i det islamske feltet i Skandinavia: 1) islamske lærde i utlandet (f.eks. Saudi-Arabia); 2) generasjonen av imamer som migrerte til Skandinavia; og 3) den nye generasjon islamske lederfigurer, såkalte «nye stemmer» (2012, 22-25) Døving forklarer at mens islamske lærde har åndelig kapital og symbolsk status (på grunn av deres religiøse ekspertise), mangler de kjennskap til de lokale kontekstene. På den måten er religiøs kunnskap alene viktig for en lederposisjon, men også kulturell kapital. I sin tur er generasjonen av imamer som har migrert og bosatt seg i Skandinavia kjent med samfunnet og normene her. De har imidlertid ikke den samme språklige og kulturelle kjennskapet til Skandinavia (kulturell kapital) som den nye generasjonen av islamske ledere, som er født og sosialisert i Skandinavia. Samtidig kan den nye generasjonen også bruke nye medier, for eksempel sosiale medier (Thorbjørnsrud og Døving 2012, 22-25; Døving 2012, 41-46). De nye stemmene kjennetegnes også som reformorienterte og høyt utdannede, og er uten en formell islamsk utdanning (Roy 2004 sitert i Døving 2012, 43). Imidlertid kan ikke nye stemmer forstås «entydig som et moderne substitutt for den tradisjonelle lederen» som utfordrer imamenes og ulamas makt, «snarere er det snakk om et supplement til det tradisjonelle lederskapet» (Døving 2012, 46).

Niels Vinding presenterer også en «imamtypologi» i *Imams in Europe: Developments, Transformations, and Institutional Challenges* (Hashas et al. 2018). Han skiller mellom «institusjonell» og «epistemisk» autoritet, samt hva slags type utdanning imamene har; «western», «secular», «traditional» eller «informal/no training» (2018, 241-245). Institusjonell autoritet forstås som den legitime retten institusjoner har til å delegerer autoritet til individer som kan virke som imamer. Denne autoriteten avhenger ikke av enkeltpersoners egenskaper, men at det bredere samfunnet anser og anerkjenner institusjonens autoritet, også til å delegerer denne til imamer. På sin side, delegeres ikke epistemisk autoritet av en ekstern aktør, men hviler på personlige egenskaper, som kan inkludere formell eller uformell opplæring, kunnskap, egnethet og tilstrekkelighet for å utføre imamrollen.

For imamene i Skandinavia er for eksempel lokal kunnskap verdifullt for arbeidet deres (Døving 2012, 22). Imidlertid har imamer flest begge former for autoritet, men på ulike måter og i svært varierende grad. Vinding presenterer tolv imamtyper, hvor graden av institusjonell og epistemisk autoritet skifter med hva slags type utdanning og trening de har: fra formell til uformell/ingen/selvlært. De overlapper eller utvider Døvings aktører, og er inndelt i grupper av «Institutional imams» (ansatt i f.eks. sykehus, fengsel eller universiteter), «Ambassador or Network imams» (ansatt av bilaterale/internasjonale nettverk), «Imams with local mosques» (menigheter eller organisasjoner i mindre nettverk) og «Independent imams» (løs eller ingen forbindelse til institusjoner). Ingen av AMJs imamer og misjonærer er selvlærte eller har vestlig, sekulær utdanning som eneste utdanning, og må fullføre Jamia-utdannelsen for å virke som imamer. På den måten har AMJ og Jamia Ahmadiyya en sterk institusjonell autoritet, og ahmadiyya-imamer og -misjonærer er eksempler på tradisjonell utdanna imamer, med eller uten moskeansvar, men i aller høyeste grad del av et større nettverk. Deres kulturelle og sosiale kapital gir dem imidlertid epistemisk autoritet, som kvalifiserer dem til å virke som imamer i særlig Skandinavia.

DATAMATERIALE OG METODE

Artikkelen er basert på datamateriale samlet inn gjennom semi-strukturerte intervjuer med imamer, Jamia UK-studenter og -alumner fra Skandinavia, i tillegg til observasjoner fra en guidet omvisning på Jamia UKs campus i 2019. Jeg trengte en døråpner for å få tilgang til informantene mine, og et formelt skriv fra det administrative kontoret for eksterne saker, for å intervju studentene. Til sammen består datamaterialet av intervjuer med ti informanter (inkludert samtalen med guiden som er en Jamia-lærer), alle cis-menn, noe som gjenspeiler Jamia UK som en utelukkende mannlig arena. Intervjuene foregikk på både engelsk, de skandinaviske språkene og urdu. For å minske sjansen for at informantene mine gjenkjennes gjengis alle sitater på engelsk.

For å sikre informantenes anonymitet er de pseudonymisert og deres alder, nasjonalitet eller studieår nevnes ikke. AMJ i Skandinavia er imidlertid liten, og at menighetens egne medlemmer og andre ikke gjenkjenner dem kan ikke garanteres. I analysen skiller jeg mellom seniorimamer og Jamia UK-alumner og -studenter. Seniorimamene har utdanning fra Jamia Rabwah, og er arbeidsinnvandrere i Skandinavia. De fungerer som hovedimamer i sine respektive menigheter, og kalles Faisal og Faruk i artikkelen. Jamia UK-alumnene er alle født og oppvokst i Skandinavia, og refereres til som Haroon, Hanif og Hamdi. I tillegg til sine (sekulære) universitetsstudier, arbeider de som imamer og misjonærer i egne menigheter. I likhet med alumnene er studentene også skandinaviafødte, men hadde ikke fullført utdannelsen og jobbet heller ikke som imamer eller misjonærer ved datainnsamlingens tidspunkt. Deres pseudonymer er Amin, Bashir, Daniel og Elias.

Analysen er delt i tre deler. Først redegjør jeg for årsakene til at unge ahmadiere fra Skandinavia velger å studere ved Jamia UK og drøfter hvorvidt det foregår en aktiv og eksplisitt rekruttering til lærestedet. Videre diskuterer jeg utdanning og kapital og identifiserer hvilke kapitalformer som er i spill. Analysens tredje og siste del gjennomgår betydningen av alumnenes og studentenes sosiale og kulturelle kapital.

«HVORFOR BLE DU IMAM?» DEDIKASJON OG LOJALITET TIL AMJ OG KALIFEN

Særlig to aspekter ved AMJs organisatoriske struktur knyttet til «the Ahmadiyya mission», kan forklare studentene og alumnenes motivasjoner til å studere ved Jamia UK og deres dedikasjon til AMJ. Det første er *waqf-e-nau*-programmet («ny dedikasjon» heretter *waqf*-programmet) som startet i 1987, og kan forstås som et oppdragelsesprogram. Barna lærer blant annet korrekt koranresitasjon, urdu og følger en egen *waqf*-læreplan i religiøs kunnskap om islam og ahmadiyya. Informantene fortalte at *waqf*-programmet introduserte dem for religiøs tro og praksis fra en ung alder. Det andre er underorganisasjonen *Khuddam-ul-Ahmadiyya* («tjenere av Ahmadiyya», heretter Khuddam), som

kan forstås som en «principal feeder group» som oppmuntrer «teenage males to become actively involved in the missionary outreach of the movement» (Poston 1992, 113). Waqf-programmet og Khuddam instruerer en bestemt livsstil for medlemmene, og har betydning for deres habitusformasjon. Alle informantene deltok i *waqf*-programmet, og både alumnene og studentene er aktive Khuddam-medlemmer.

Ifølge Valentine skal *waqf*-programmet lære opp barna til å bli gudfryktig og dedikerte ahmadier og er helt sentralt for å opprettholde bevegelsens struktur og disiplin (2008, 97, 184-185). Alumnen Haroon forteller at *waqf* er grunnen til at han studerte ved Jamia: «[the fourth Khalif] started the program, which entails that the children before birth, the parents dedicate them to the religion. And when they [barna] come into the world, they shall only work for our community. And when turning 16, I signed the papers, if I wish to continue my dedication. [Noen velger ikke det], but I chose to continue it» (personlig intervju 2019). Alumnene og studentene fortsatte sin *waqf* for å vie livene sine til AMJs imam- og misjonsarbeid. Jamia UK-studier ble derfor et naturlig valg for å oppfylle dette ønsket.

Valentine skriver at *waqf*-programmet gir barna en spesiell status og «følelsen av at de er valgt for en bestemt oppgave» (2008, 96-97, 99, 111-112). Da jeg diskuterte dette med informantene, kom det frem at de ikke anser seg selv som «spesielle» eller «utvalgte», men er bevisste den høye statusen en imam har. De virker ydmyke og beskjedne, og prøver å følge veien de har valgt på best mulig måte. Haroon forklarte for eksempel at han valgte å fortsette sin *waqf* for å lære mer om sin religion og «find the meaning of life [which is to reach God]» (personlig intervju 2019). Studentene valgte å fortsette sin *waqf* fordi de ble inspirert av hovedimamer og eldre Jamia-studenter til å bli misjonærer og imamer.

Khuddam er kun åpen for menn mellom 15 og 40 år som betaler medlemskontingenten *chanda*, og har også hatt betydning for alumnene og studentenes motivasjoner til å studere ved Jamia UK. Khuddam illustrer lojaliteten, dedikasjonen og lydigheten bevegelsen etterspør fra sine medlemmer. Khuddam-medlemmer lover å være «ready to sacrifice my life, wealth, time and honour for the sake of my faith, country and

nation», og «offer any sacrifice for guarding the Institution of Khalfatul-e-Ahmadiyya» and to abide by any «maroof [beslutning] made by the Khalifa» (*Khuddam News* sitert i Valentine 2008, 97). Både alumnene og studentene er aktive Khuddam-medlemmer, og deltar på regelmessige møter, frivillige aktiviteter i og utenfor moskeen, samt sportsturneringer som menigheten arrangerer. Dermed bidrar organisasjonen både til religiøs og moralsk praksis, samt et sosialt fellesskap. For informantene gir Khuddam en mulighet for ungdommen å sosialisere og skape et sterkt broderlig bånd.

Samtidig viser intervjumaterialet mitt at imamer, familien og kalifen har en viss innvirkning på informantenes valg til å studere ved Jamia UK, og at det skjer en aktiv og eksplisitt rekruttering av unge ahmadiere til Jamia UK og dermed til bevegelsens misjonsprosjekt. Haroon husket tilbake til *waqf*-klassen, og at de som viste særlig interesse for religion og var aktive i menighetsarbeid, fikk mer informasjon om Jamia UK og ble etter hvert oppmuntret til å søke der av hovedimamen deres da den åpnet. Hanif beskriver også Jamia UK som en prestisjefull institusjon som mange foreldre ønsker å sende barna sine til. Noen av informantene mine har også imamer eller misjonærer i familien, som de har latt seg inspirere av. Det som imidlertid er helt avgjørende for mange av informantenes valg til å bli imamer, er at kalifen selv oppmuntrer dem, under såkalte *mulaqat* (korte møter) med ham hvor de får anledning til å spørre om hans råd til deres fremtidsplaner. I nesten alle tilfeller anbefaler kalifen dem om å studere ved Jamia. Dette illustrerer respekten og lydigheten de viser kalifen, hans autoritet og religiøse kapital.

Hvordan forstår studentene og alumnene seg selv og deres valg? Valentine skriver at unge ahmadiere instrueres i religiøs praksis og blir undervist i en mer offisiell religiøs lære gjennom *waqf*-programmet og Khuddam (2008, 80-81). Bevegelsen presenterer dem for et altomfattende ideologisk rammeverk og et verdensbilde som bidrar til intern disiplin og samhörighet, og de internaliserer de religiøse normene som *waqf*-barn og Khuddam-medlemmer. Dette strukturerer en bestemt livsstil for dem (og andre ahmadiere). Studentene og alumnene beskriver seg selv som religiøse, fromme individer som aktivt søker utvikling av sitt religiøse og moralske selv, og

som ønsker å tilegne seg mer religiøs kunnskap. For dem blir dermed Jamia-utdanning et bevisst valg for å oppnå dette. Videre, i stedet for å søke religiøs kapital, fremstår deres utdanning som en form for personlig moralsk kultivering og en måte å oppfylle deres hengivenhet til AMJ på. Det tyder imidlertid på at hovedimamer og kalifen kun oppmuntrer særlig religiøse og gudfryktige unge ahmadier som viser interesse for misjon til å studere ved Jamia, ifølge det alumnene fortalte meg. Elias nevnte også at alle kandidater blir spurt om foreldrenes involvering i søknadsprosessen under opptaksintervjuet til Jamia UK, for å beslutte om kandidatene selv ønsker å studere ved Jamia, eller om det er press fra familien. Grunnen til dette er at kandidater som studerer ved Jamia på grunn av foreldrene ofte dropper ut, noe skolen vil unngå. Studentene jeg intervjuet understreket den minimale rollen familien spilte i deres ønske om å studere ved Jamia UK, for dem handler det om å oppfylle deres *waqf*.

JAMIA UK: UTDANNELSE OG KAPITAL

Under besøket mitt til Jamia UK fikk jeg en guidet campus-omvisning. Vi snakket om lærestedet, og guiden svarte på spørsmål om læreplanen og undervisninga. Ingen Jamia-campus har en semesteravgift. Skolen dekker kost og losji, og både studenthybler og andre fasiliteter som treningsrom, kantine og bønnehall finnes på campus. Skoleuniformen består av en hvit *shalwar kamiz* (typiske klær i Sør-Asia), en svart vest eller blazer, polerte sko og gjerne en båt-formet, svart lue, som reflekterer «the respect and dignity of a missionary and imam», forklarte guiden. Uniformen har samme farger som AMJs flagg, noe som demonstrerer en tydelig tilhørighet til bevegelsen. Gjennom uniformene er studentene synlige medlemmer av både Jamia UK og AMJs sosiale felt, og synliggjør deres sosiale og religiøse kapital. Jamia UK er på mange måter en islamsk internatskole som tilbyr studentene «alt de trenger». I bourdieusk forstand kan vi beskrive dette som Jamia UKs materielle og økonomiske kapital (Farquhar 2015, 27-35).

Beliggenheten i nærheten av AMJs hovedkvarter i Storbritannia og kalifens bosted, styrker Jamia UKs religiøse kapital, som tiltrekker unge

ahmadier som ønsker å bli imamer og misjonærer, også utenfor Europa. Informantene beskrev blant annet kalifens besøk til campus som et høydepunkt, og har stor glede av å be fellesbønner bak ham. Forstått som Guds representant på jorda og Ghulam Ahmads etterfølger, fungerer kalifen som leder, guide, lærer og bevarer av troen, og det forventes lydighet og respekt til ham av alle ahmadier (Valentine 2008, 80-84). Informantene mine, som andre ahmadier, omtaler for eksempel kalifen som *Hazoor*, «den bærede».

Jamia Ahmadiyyas læreplaner, inkludert Jamia UK, er strengt orientert mot ahmadiyya-troen og -læren. Læreplanen krever at studentene får en innføring i andre tolkninger av islam og mer overordna aspekter av islam (koran-resitasjon, hadith og *fiqh*, islamsk rettsvitenskap), men består typisk av AMJs egen litteratur skrevet av grunnleggeren, kalifene eller AMJs religiøse lærde.⁵ Amin forklarte imidlertid at mer generelle lærebøker eller utdrag fra disse brukes i noen fag, som *Comparative Religions* og språkfagene. Studentene oppfordres til å lese bøker utenfor læreplanen for å øke kunnskapen sin, men som Elias påpekte «they recommend us to read other secular books, but not many people do. Or, many people do, but not as much as they should» (personlig intervju 2019). I tillegg til ahmadiyya-orientering, er flere av bøkene og tekstene skrevet på urdu, som er blant Jamias fire språkfag. For studenter uten en urduspråklig bakgrunn tilbys urdu-undervisningen på et mer grunnleggende nivå. Dermed er ikke Jamia-opptak lukket for studenter uten urduspråklig bakgrunn, men det er et tydelig flertall av både pakistanske lærere og studenter ved Jamia UK. Undervisningsspråket er imidlertid engelsk i alle fag, unntatt i språkfagene. Jamia UK kan derfor karakteriseres som en eksklusiv institusjon på mange måter, med formål å produsere *ahmadiyya*-imamer og -misjoner, og ikke *islamske*. Verdien av den religiøse kapitalen som Jamia-utdanning sikrer ahmadiyya-imamer og -misjonærer varierer mellom det mindre ahmadiyya-muslimske feltet og det større islamske feltet, hvor deres posisjoner kan være relativ

⁵ I samtalen min med Faruk nevnte han noen av vanskelighetene Jamia Rabwah møter som følge av Pakistans blasfemilover. Det er for eksempel ikke tillatt for lærestedet å bruke Koranen eller bøker publisert av AMJ i undervisningen. Dette har fått konsekvenser for læreplanen deres.

svake. For det første, på grunn av sin status som en ikke-muslimsk gruppe i det større islamske fellesskapet, blir AMJ ekskludert fra ulike arenaer og kjemper ikke for å definere islamsk ortodoksi på lik linje som andre aktører. For eksempel, til tross for at AMJ er overveiende pakistansk, er dens strukturelle posisjon i det islamske feltet relativt svak på grunn av sekterismen i Pakistan. Dette har ringvirkninger for AMJs posisjon i det skandinavisk-islamske feltet også. For det andre, i det smalere ahmadiyya-islamske feltet, kan den eldre og nyere generasjonen av imamer og misjonærer sammenlignes med aktørene Døving identifiserer. Maktrelasjonene mellom dem kjennetegnes imidlertid ikke av at den nye generasjonen utfordrer den eldre generasjons posisjon. Mangelen på en «kamp over kapital» kommer jeg tilbake til i analysens siste del.

Til tross for at studentenes mål er å bli imamer og misjonærer, betyr fullført Jamia-utdannelse ikke nødvendigvis at de gjør det. Guiden min forklarte at Jamia som institusjon først og fremst skal forstås som et treningssenter med formål om å produsere «people who serve the Ahmadiyya movement in any way they are asked to». På den måten produserer Jamia ikke bare imamer og misjonærer, men også personer som kan innta ulike roller i AMJ (som ikke krever Jamia-utdannelse), som *amir* (nasjonal AMJ leder) eller andre administrative stillinger. Arbeid som Jamia-lærer er et eksempel på at Jamia-alumner tjener bevegelsens misjonsprosjekt gjennom opplæring av potensielle fremtidige misjonærer, forklarte guiden min. Studentene utelukket ikke slikt arbeid, men presiserte at de underlegger seg kalifens ønsker for dem. Til syvende og sist, selv om Jamia-alumner og studenter kan innta forskjellige roller, «their mission remains the same», å tjene bevegelsen, understreket guiden. Videre gir ikke endt Jamia-utdannelse en akademisk grad, til forskjell fra andre islamske læresteder for høyere utdanning, men et diplom. Dette kan også påvirke verdivurderingen av den religiøse kapitalen de tilegner seg i det større islamske feltet, hvor ahmadiyya kan bli ansett som ikke-islamsk. Studentenes handlingsrom forblir dermed tydelig begrenset til posisjoner innenfor AMJ.

BETYDNINGEN AV ALUMNENES OG STUDENTENES SOSIALE OG KULTURELLE KAPITAL

Det empiriske materialet viser at den nye generasjonen imamers posisjon i det skandinavisk-islamske feltet også hviler på deres sosiale og kulturelle kapital, som påvirker deres posisjoner som islamske aktører i det skandinavisk-islamske feltet. Verdivurderingen av sosial og kulturell kapital foregår imidlertid på en annen måte i en ahmadiyya-muslimsk kontekst.

Blant annet oppvurderer seniorimamene alumnene og studentenes sosiale og kulturelle kapital. Seniorimamene forklarte for eksempel at alumnene og studentene oppfattes som gode forbilder for menighetenes ungdoms- og tenåringsgutter. Samtidig påpekte de at alumnene og studentene ikke behøver arbeidstillatelser, slik som de gjorde. Faruk vektla at han ikke hadde samme språkferdigheter som alumnene og kunne heller ikke relatere seg til ungdommens spørsmål og problemstillinger på samme måte som dem. Alumnene og studentene har «vært der», forklarte han, og kan derfor bedre forstå ungdommen på en annen – og bedre – måte. Studentene understreker også at deres sosiokulturelle bakgrunn og kjennskap til skandinavisk samfunn og språk er fordelaktig for deres potensielle roller som imamer og misjonærer i Skandinavia. Amin trakk også frem at han (og hans medstudenter) kjenner til realiteten av å vokse opp som ahmadiere i Skandinavia. Dermed oppstår ikke en konflikt om seniorimamenes og alumnenes legitimitet som islamske representanter eller ledere på bakgrunn av sistnevntes kulturelle og sosiale kapital. I motsetning til Døvings (2012, 22-25, 43-46) aktører, opplever verken seniorimamene eller alumnene og studentene dette som gjenstand for konflikt eller spenninger, men snarere som fordelaktig for imamrollen.

Verdivurderingen av studentenes og alumnenes sosiale og kulturelle kapital resonnerer også med Mellor og Shillings (2014, 275-277, 279-280) re-konseptualiserte habitusbegrep: det er en sammensatt størrelse av ulike elementer av studentene og alumnenes miljø. Dette inkluderer deres religiøse kunnskaper, åndelige disposisjoner, samt kjennskap til skandinaviske språk, normer og samfunn. Med andre ord er deres skandinavisk-islamske habitus ikke formes av Jamia-utdannelsen alene, men også deres sosiale og kulturelle kapital. På den måten, til tross for at en

Jamia-utdannelse kreves for en imam- og misjonær-posisjon i AMJ, viser materialet at posisjoneringen deres som ledere også avhenger av andre faktorer.

Andre aktører i det islamske feltet anser også alumnene og studentene som islamske aktører og representanter i Skandinavia. Eksempler på dette er når alumnene deltar i debatter om islam og intervjues på TV og aviser, eller bruker nye medier som blogger. Hamdi fortalte: «in the eyes of [the Scandinavian] society I am regarded an expert of Islam or an Islamic scholar [due to my Jamia education] – there is no doubt that I am – that is why I am willing to talk about Islam» (personlig intervju 2019). Han distanserer seg ikke fra legitimiteten han har som en islamsk representant som en ahmadiyya-imam og -misjonær, men fraskriver seg status som islamsk lærd. I en samtale om majoritetssamfunnets forventninger til ahmadiyya-menigheten husket Faisal en episode under et moskearrangement. En ikke-muslimsk deltaker sa at ahmadiere må arbeide med å promotere «sin islam», og ga dem ansvar for å «rette opp» samfunnets syn på islam og muslimer. Dette er eksempler på hvordan ahmadiyya-imamer og -misjonærer posisjonerer seg i det større skandinaviske-islamske feltet, til tross for at Jamia UK har en relativt svak posisjon i det større islamske feltet (Jacobsen et al. 2015, 368-371; Sorgenfrei 2018, 88-104). For informantene mine er det helt vesentlig at ahmadiyya-lederne har god kjennskap til skandinavisk samfunn og språk, samt nye medier, for å operere som islamske aktører her.

Mangelen på konflikt mellom seniorimamene og de aktive alumnene kan imidlertid også knyttes til Jamia Ahmadiyyas strenge orientering mot AMJ tro og lære, som bidrar til at de samme diskursene på mange måter reproduseres på tvers av generasjonene. Samtidig har *sadr anjuman* og kalifen den institusjonelle autoriteten til å delegere imam- og misjonærroller til de uteksaminerte studentene, og bestemmer også hvor de skal arbeide. Hamdi fortalte:

[The Khalifa] deploys the imams. It is he who decides where they will be sent. We don't decide ourselves. Because we have already, when we enroll to the theology study, to become imams, we have already signed on dedicating our lives to serve Islam and Islam's Ahmadiyya community. And afterwards – of

course, you can quit – but, as long as you're there, as long as you have your pact [*waqf*], that you shall work for the community, so then you don't decide where you'll be going, it's the Khalifa who decides where you're going, which country you're going to (...). And he sent me to, it happened to be [skandinavisk land], where I was born and brought up. (...) Every country has a chairman, (...) *amir*. (...). In [land] I work under the *amir*. And it's him, usually him, who decides where I'll work in [landet] (personlig intervju 2019).

Haroons samtale legger til at hvert lands *amir* skriver brev til *sadr an-juman* om imambehovet sitt. På den måten avhenger utplassering av imamer og misjonærer av hvor de trengs. Haroon husker for eksempel at det var tre stykker fra det samme landet i hans kull, men bare han ble sendt til det skandinaviske landet. Denne praksisen oppfattes som legitim av både seniorimamene, de aktive alumnene og studentene, samt innad i AMJ, og kalifens beslutninger respekteres. Dette bidrar til at det er mindre konflikt mellom den eldre generasjonen og nye generasjonen imamer og misjonærer, og gjenspeiler igjen deres lojalitet og dedikasjon, samt AMJ og kalifens institusjonelle autoritet.

KONKLUSJON: «NYE STEMME» I AMJ?

I likhet med Døvings (2012) studie av sunni-imamer, viser studien min at AMJ også preges av «nye stemmer». Selv om Jamia-utdanning kreves for at ahmadier kan innta imam- og misjonær-rollen i AMJ, sikrer den alene ikke posisjoner som islamske ledere i Skandinavia. Som Døvings aktører (2012, 43-46), besitter Jamia-studentene og -alumnene ikke bare religiøs kapital, men også kulturell og sosial kapital, i kraft av deres sammensatte sosiokulturelle bakgrunn. Sammenlignet med seniorimamene, som ikke har den samme kunnskapen om skandinavisk samfunn og språk, virker det til å styrke studentenes og alumnenes religiøse kapital innad i AMJ og det skandinavisk-islamske feltet. Seniorimamene opplever imidlertid ikke at deres makt eller autoritet blir utfordret. De oppvurderer selv den nye generasjonens kapital som fordelaktig og positivt for AMJs posisjon i det skandinavisk-islamske feltet.

Dette kan forstås i sammenheng med at enhver ahmadiyya-imam og -misjonær krever Jamia-utdannelse. Sammen med sin institusjonelle autoritet, bidrar Jamias strenge orientering mot ahmadiyya-muslimsk tro og lære til at det samme ideologiske rammeverket og de samme religiøse normene på tvers av generasjoner i stor grad reproduseres. Ved at opptaket til Jamia er begrenset til ahmadiere, kjemper ikke studentene og alumnene om å definere islamsk ortodoksi, til forskjell fra andre islamske lærersteders studenter.⁶ Samtidig er karrieremobiliteten til uteksaminerte Jamia-studenter liten, både fordi de ikke oppnår en akademisk grad, men særlig også fordi AMJs administrative kontorer bestemmer hvordan Jamia-utdannelsen brukes. Dermed utfordres ikke det eksisterende systemet av symboler og mening, men strukturene reproduseres, riktignok tilpasset egne lokale kontekster. Dette understreker at Jamia UK produserer *ahmadiyya*-muslimske og ikke *islamske* imamer og misjonærer, samtidig som den religiøse kapitalen som akkumuleres preges av å være mer stabil og ikke gjenstand for like mye steds- eller tidsmessig variasjon.

Dermed kombinerer alumnene og studentene sin religiøse utdannelse (og kapital) med sin kulturelle og sosiale kapital når de opptrer som imamer eller islamske representanter i Skandinavia. Dette illustrerer Latour's konsept om «instauration» og Mellor og Shillings (2014, 275-277, 279-280) forståelse av at individene former en habitus gjennom en sammensetning av elementer fra miljøet og det religiøse repertoaret sitt. På den måten preges deres autoritet som ahmadiyya-imamer og -misjonærer også av epistemisk autoritet (Vinding 2018, 241-244). På den måten kan deres kapital vurderes som kommer til uttrykk i deres skandinavisk-muslimske identitet og væremåte – deres skandinavisk-islamske habitus (Kühle 2016, 106-109).

Som AMJs «nye stemmer» forventes det at alumnene og studentene er gode forbilder for sine menigheters ungdoms- og tenåringsgutter, som de anses å være spesielt rustet til på grunn av deres sosiokulturelle bakgrunn. De gjør seg for eksempel tilgjengelige for ungdommen som personer de kan relatere seg til, og hjelper dem med spørsmål og prob-

⁶ For eksempel mottar IUM studenter med bakgrunn fra ulike islamske tradisjoner, som både kjemper om å definere islamsk ortodoksi og verdvurdering av islamsk åndelig kapital (Farquhar 2016, 3).

lemstillinger knyttet til blant annet det å være skandinavisk muslim. Dette gjør de blant annet gjennom bruk av diverse sosiale medier og blogger. Videre, posisjonerer deres ulike former for kapital og habitus dem som representanter for islam i majoritetsbefolkningens øyne også. Dette gir dem mulighet til å engasjere seg i debatter om islam på lik linje med islamske (og ikke-islamske) aktører med en annen strukturell posisjon i det større religiøse feltet. Samtidig utfordrer de heller ikke de etablerte autoritetsstrukturene innad i AMJ, men utvider dem på den måten at den ikke bare bestemmes av religiøse kapital i kraft av religiøs utdannelse eller religiøsitet, men også av sosial og kulturell kapital.

LITTERATUR

- Ahmad, Shaikh Khurshid. u. å. «A Brief History of Ahmadiyya Muslim Community». *Al Islam*. <https://www.alislam.org/book/brief-history-ahmadiyya-muslim/>
- Bano, Masooda og Keiko Sakurai. 2015. *Shaping Global Islamic Discourses: The Role of Al-Azhar, Al-Medina and Al-Mustafa*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Bruce, Benjamin. 2019. *Governing Islam Abroad: Turkish and Moroccan Muslims in Western Europe* (1. utgave.). Cham: Springer International Publishing.
- Døving, Cora Alexa og Berit Thorbjørnsrud (red.). 2012. *Religiøse ledere: makt og avmakt i norske Trossamfunn*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Døving, Cora Alexa. 2012. «Pressens mørkemenn/troens tjenerne». I *Religiøse ledere: makt og avmakt I norske Trossamfunn*, redigert av Cora Alexa Døving og Berit Thorbjørnsrud, 26-46. Oslo: Universitetsforlaget.
- Farquhar, Michael. 2016. *Circuits of Faith: Migration, Education, and the Wahhabi Mission*. Palo Alto: Stanford University Press.
- Friedmann, Yohanan. 1989. *Prophecy Continuous. Aspects of Ahmadi Religious Thought and Its Medieval Background*. Berkeley: University of California Press.

- Hashas, Mohammed, Jaap de Ruiter, Jan og Vinding, Niels Valdemar (red.). 2018. *Imams in Western Europe: Developments, Transformations, and Institutional Challenges*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Jacobsen, Brian Arly, Larsson, Göran og Simon Sorgenfrei. 2015. «The Ahmadiyya Mission to the Nordic Countries». I *Handbook of Nordic New Religions*, redigert av Inga Bårdsen Tøllefsen og James R. Lewis, 359-373. Leiden: Brill.
- Jamia Ahmadiyya Deutschland. 2020. «Geschichte». *Jamiah Ahmadiyya Deutschland*. <https://www.jamia.de/das-institut/geschichte/>
- Jonker, Gerdien. 2015. *The Ahmadiyya Quest for Religious Progress: Missionizing Europe 1900-1965*. Leiden: BRILL.
- Khan, Adil Hussain. 2015. *From Sufism to Ahmadiyya: a Muslim Minority Movement in South Asia*. Bloomington: Indiana University Press.
- Kühle, Lene. 2016. «Moskeer i Danmark som aktører i det islamiske felt: Teoretiske og metodiske overvejelser». *Tidsskrift for Islamforskning* 10 (1), 103-116. <https://doi.org/10.7146/tifo.v10i1.24876>
- Leirvik, Oddbjørn. 2012. «Alliansebygging, maktkamp og dialog mellom religiøse leiarar». I *Religiøse ledere: makt og avmakt i norske Trossamfunn*, redigert av Cora Alexa Døving og Berit Thorbjørnsrud, 216–228. Oslo: Universitetsforlaget.
- Mahmood, Saba 2012. *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press.
- Mahmood, Amna. 2020. «*Making a Missionary. The Jamia Ahmadiyya Institution and the Religious Education of Scandinavian Ahmadiyya Imams and Missionaries*». Upublisert masteroppgave. Københavns Universitet.
- Mellor, Philip A. og Chris Shilling. 2014. «Re-conceptualising the religious habitus: Reflexivity and embodied subjectivity in global modernity». *Culture and Religion* 15 (3), 275–297. <https://doi.org/10.1080/14755610.2014.942328>
- Poston, Larry. 1992. *Islamic Da‘wah in the West*. Oxford: Oxford University Press.

- Barne- og familiedepartementet. 2021. «Antall tilskuddstellende medlemmer i tros- og livssynssamfunn i 2021». *Regjeringen*. <https://www.regjeringen.no/no/tema/tro-og-livssyn/tros-og-livssynssamfunn/innsiktsartikler/antall-tilskuddsberettigede-medlemmer-i/id631507/>
- Sorgenfrei, Simon. 2018. *Islam i Sverige, de första 1300 åren*. Stockholm: Myndigheteten för stöd til trossamfund.
- Stokkedal, Christer. 2019. «'Vår misjon skal være en velsignelse for alle'. *En studie av ahmadiyya-bevegelsens misjonsvirksomhet i Norge*». Upublisert masteroppgave. Universitetet i Oslo.
- Valentine, Simon Ross. 2008. *Islam and the Ahmadiyya Jama'at. History, Belief, Practice*. New York: Colombia University Press.
- Verter, Bradford. 2003. «Spiritual Capital: Theorizing Religion with Bourdieu Against Bourdieu». *Sociological Theory* 21 (2), 150-174. <https://doi.org/10.1111%2F1467-9558.00182>
- Vinding, Niels. 2018. «Towards a typology of imams of the West» i *Imams in Western Europe: Developments, Transformations, and Institutional Challenges*, redigert av Mohammed Hashas, Jan Jaap de Ruiters og Niels Valdemar Vinding, s. 231-254. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Wacquant, Loïc. 1989. «Towards a Reflexive Sociology: A Workshop with Pierre Bourdieu». *Sociological Theory* 7 (1)1: 26-63.

ABSTRACT

This paper is based on a study of Scandinavian-born students and alumni at the theological seminary Jamia Ahmadiyya UK. Drawing on a Bourdieu-inspired approach and previous studies of higher Sunni-Islamic education, I examine the question: What significance do the religious education, social and cultural capital of young Ahmadi have for their positioning as imams and missionaries in Scandinavia? Previous studies illustrate how the valuation of so-called «new moderators», of which young Ahmadi are examples, is crucial for their positioning.

This can also be applied to the Scandinavian Ahmadiyya communities. My study shows, however, that the valuation of capital and the struggle for legitimacy play out differently. Thus, relating to previous research on religious education and authority, the paper exemplifies the valuation of capital and habitus formations and its significance for representation and leadership.

Key words: Ahmadiyya, authority, Islam in Scandinavia, religious education