



# Innhold

|  |     |
|--|-----|
| Redaksjonelt .....   | 5   |
| Marianne Hafnor Bøe og Mona Helen Farstad:<br>Organisert islam i Norge, del 2 .....  | 7   |
| Amna Mahmood: Representasjon og lederskap i <i>Ahmadiyya Muslim Jamaat</i> : Unge ahmadiers religiøse utdannelse og posisjonering i det skandinavisk-islamske feltet .....   | 11  |
| Marianne Hafnor Bøe: En sykehusimam for alle? Organisering og representasjon i religions- og livssynsbetjening (“chaplaincy”) for muslimer ved norske sykehus .....  | 35  |
| Gerd Marie Ådna: Tyrkiske moskeer i Stavanger – transnasjonale fellesskap og hjem .....  | 63  |
| Ulrika Mårtensson: Teorifokus i studiet av norska islamska organisationer: didaktiska och historiografiska reflektioner .....  | 93  |
| Presentasjon av ny ph.d.-avhandling:<br>Konsta Kaikkonen. 2020. Contextualising Descriptions of Noaidevuohta: Saami Ritual Specialists in Texts Written until 1871. Bergen: Universitetet i Bergen<br>Av Ingvild Sælid Gilhus, Siv Ellen Kraft og Olle Sundström ..... | 129 |



## Om bidragsyterne

Marianne Hafnor Bøe  
Professor ved Universitetet i Stavanger  
marianne.boe@uis.no

Mona Helen Farstad  
Førsteamanuensis ved Høgskulen på Vestlandet  
mhfa@hvl.no

Ingvild Sælid Gilhus  
Professor emerita ved Universitetet i Bergen  
ingvild.gilhus@uib.no

Siv-Ellen Kraft  
Professor ved Universitetet i Tromsø  
siv.ellen.kraft@uit.no

Amna Mahmood  
Stipendiat ved Universitet i Oslo  
amna.mahmood@ikos.uio.no

Ulrika Mårtensson  
Professor ved NTNU  
ulrika.martensson@ntnu.no

Olle Sundstrom  
Docent ved Umeå universitet  
olle.sundstrom@umu.se

din 1/2022

Gerd Marie Ådna  
Førsteamanuensis ved VID Vitenskapelige Høgskole, Stavanger  
gerd.adna@vid.no



# Redaksjonelt

Med utgivelsen av dette temanummeret overtar vi - Marianne Hafnor Bøe, Jane Skjoldli og Ragnhild Johnsrud Zorgati – det redaksjonelle ansvaret for DIN. Vi er glade for at de tre tidligere redaksjonsmedlemmene Mona Helen Farstad, Sissel Undheim og Marie von der Lippe har takket ja til å være med i DINs redaksjonsråd. Målsettingen for oss i den nye redaksjonen er å videreføre det solide arbeidet som den forrige redaksjonen har lagt ned i tidsskriftet. Vi ønsker å opprettholde DINs religionsvitenskapelige profil, men samtidig åpne for tverrfaglig utforskning av fagfeltet religion og kultur ved å inkludere artikkelbidrag fra ulike fagdisipliner slik også tidligere redaksjoner har gjort. Tradisjonen med publisering av temanummer vil fortsette, men vi vil også legge til rette for at det innimellom blir utgitt åpne nummer. Høstens utgave av DIN i 2022 blir for eksempel et åpent nummer, og vi har allerede fått inn flere spennende fagartikler som gjør at vi har god grunn til å tro at også denne utgivelsen vil være av høy kvalitet. Neste temanummer blir utgitt våren 2023 med gjesteredaktører fra forskningsprosjektet «Back to Blood: Pursuing a future from the Norse past» som er basert ved Universitetet i Stavanger. I tiden framover vil vi også invitere representanter fra den yngre generasjonen av religionsvitenskapelig forskning i Norge til å være gjesteredaktører for tidsskriftet. Vi tar også imot forslag til nye temanummer. Denne utgaven av DIN er del to av temanummeret «Organisert islam i Norge», som har vært et samarbeid mellom to av medlemmene fra den gamle og nye redaksjonen, Marianne Hafnor Bøe og Mona Helen Farstad.

Marianne Hafnor Bøe

Jane Skjoldli

Ragnhild Johnsrud Zorgati





# Organisert islam i Norge, del 2

AV MARIANNE HAFNOR BØE OG MONA HELEN FARSTAD

Universitetet i Stavanger og Høgskulen på Vestlandet

Dette temanummeret er en oppfølger til temanummeret *Organisert islam i Norge* som kom høsten 2021. En innledning hvor vi gjør rede for bakgrunnen for og intensjonen med å studere nettopp organiserte former for islam i Norge vil dere finne i det forrige nummeret (DIN 2021:1). I dette nummeret viderefører vi temaet i fire nye forskningsartikler, som tar for seg ganske ulike aspekter ved organisert islam i Norge, i flere forskjellige kontekster, og fra ulike perspektiver. Om alle fire bidragene kan det sies at de bidrar med ny kunnskap enten til foreløpig lite utforskete felt, eller med nye perspektiver til studiet av, eller i undervisning om organisert islam.

De tre første artiklene bidrar alle med ny kunnskap til felter som det foreløpig finnes lite forskning på. Amna Mahmoods artikkel tar for seg en minoritet innenfor islam både nasjonalt og globalt, nemlig Ahmadiyya-muslimere, og ser spesielt på den religiøse utdannelsen til deres religiøse ledere. Til forskjell fra andre grupper, som ofte «importerer» sine imamer fra muslimske land utenfor Europa, har ahmadiene en egen utdanningsinstitusjon, *Ahmadiyya Muslim Jamaat*, som har campuser i flere land, blant annet i Storbritannia. Spørsmålet Mahmood stiller i artikkelen er hvilken betydning utdannelsen har for unge ahmadiers posisjonering som ledere, hvor både minoritetsperspektivet og generasjonsperspektivet trekkes inn i diskusjonen.

Marianne Hafnor Bøe bidrar også med en artikkel om et foreløpig lite utforsket område, nemlig religions- og livssynsbetjeningen for muslimer på norske sykehus. Sykehusprester har en lang tradisjon innenfor norsk helsevesen, men har de siste årene blitt supplert av aktører som

representerer andre religiøse grupper eller livssyn. Dette har blitt gjort for å sikre et helhetlig og pluralistisk tilbud til alle pasienters åndelige eller eksistensielle behov i forbindelse med sykdom og andre livskriser. Bøe peker i denne artikkelen på flere utfordringer. Noen kommer som følge av at institusjonen i utgangspunktet var utformet for prester fra Den norske kirke, og derfor basert på en rekke implisitte antakelser og forutsetninger som ikke alltid fungerer like godt i andre kontekster. Andre kommer som følge av at tilbudet ikke alltid har tatt høyde for det interne mangfoldet blant muslimer.

Gerd Marie Ådnas artikkel dokumenterer en del av organisert islam i Stavanger-området, gjennom en studie av et utvalg tyrkiske moskeer. Ådnas studie er basert på observasjoner og intervjuer med medlemmer fra *Millî Görüş (Eyüp Sultan)*- og *Diyanet*-moskeene i Stavanger i en lengre periode. I sin beskrivelse av disse moskeene legger Ådna vekt på å forstå deres organisering på tvers av landegrensener som transnasjonale praksiser, som vedrører sosiale, økonomiske og politiske aspekter. Den symbolske konstruksjonen av «hjem» er også et sentralt anliggende i Ådnas studie, og hun argumenterer for at informantene skaper seg transnasjonale livsverdener hvor moskeene fungerer som «hjem» og møtested for medlemmer og andre med tyrkisk kulturbakgrunn i Stavanger-området. Ådna har gjennomført studier i tyrkiske moskeer i Stavanger i en årrekke, og det er også et av hennes bilder fra Det islamske kultursenter i Stavanger (også kalt Sultan Ahmed moske eller Den Blå moske) som pryder forsiden av dette temanummeret.

Den siste artikkelen bidrar med nye perspektiver til studiet av organisert islam i Norge, med utgangspunkt i et emne ved NTNU, som Ulrika Mårtensson har ansvaret for. Mårtenssons bidrag vektlegger teori og metode, og hun argumenterer for at islamske vitenskapelige og teoretiske paradigmer bør stå sentralt i studiet av norske islamske organisasjoner og i islamundervisningen. Et poeng er å vise at norske islamske organisasjoner både viderefører tradisjonelle islamske teorier og metoder, i ulike varianter, samtidig som de inngår i samhandling med norsk offentlighet. Kurset hun har utviklet ved NTNU forsøker å



tydeliggjøre disse sammenhengene for studentene. Artikkelen bidrar dermed med didaktisk refleksjon rundt hvordan islam kan/bør undervises i høyere utdanning.

Artiklene i dette dobbelte temanummeret om organisert islam i Norge viser at norsk islamforskning er et vitalt felt som utforsker mange ulike sider ved islamske grupperinger, organisasjoner og praksiser. Vi håper at de kan være til nytte for alle som søker ny kunnskap om dette feltet, og at de kan være til inspirasjon og bidra til videre forskning på islam i Norge.





# 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 ahmadiers 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).<sup>1</sup> 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 ahmadiere 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.

---

<sup>1</sup> 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 kolonistyre 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 (AAII, 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. AAI 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 AAI 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-menighet 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 kalifen<sup>2</sup> 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 *tehrrik-e-jadid*.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> 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.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> 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).

<sup>4</sup> 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-utdannelse et bevisst valg for å oppnå dette. Videre, i stedet for å søke religiøs kapital, fremstår deres utdannelse 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.<sup>5</sup> 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

---

<sup>5</sup> 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 formet 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 ahmadier, kjemper ikke studentene og alumnene om å definere islamsk ortodoksi, til forskjell fra andre islamske lærersteders studenter.<sup>6</sup> 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-

---

<sup>6</sup> 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 Ahmadiis have for their positioning as imams and missionaries in Scandinavia? Previous studies illustrate how the valuation of so-called «new moderators», of which young Ahmadiis 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



# En sykehusimam for alle?

## Organisering og representasjon i religions- og livssynsbetjening («chaplaincy») for muslimer ved norske sykehus

Av Marianne Hafnor Bøe

Universitetet i Stavanger

Religions- og livssynsbetjeningen ved norske offentlige institusjoner er i endring. Selv om Den norske kirke fortsatt har et hovedansvar for tilbudet, har det de senere årene blitt iverksatt tiltak som skal sikre pasienter og pårørende et mer pluralistisk og likeverdig tilbud. Denne artikkelen vil utforske endringene som finner sted i organiseringen av religions- og livssynsbetjeningen som tilbys personer med muslimsk bakgrunn ved norske sykehus. Med utgangspunkt i intervjuer og informasjon om religions- og livssynsbetjening innhentet fra fem ulike sykehus i Norge, vil jeg diskutere organiseringen av tilbudet i lys av problemstillinger knyttet til representasjon og ivaretagelse av internt muslimsk mangfold i norsk offentlig sammenheng. Likebehandling er et tungtveiende prinsipp i religions- og livssynsbetjeningen ved norske sykehus. I artikkelen drøfter jeg hva slags representanter og stillinger som inngår i tilbudet ved norske sykehus, hvilken kompetanse og erfaring som er vektlagt, og hva slags krav til organisasjonstilknytning som er utbredt. Funnene i denne studien viser at det pågår en heterogenisering av tilbudet, men at det fortsatt gjenstår en del for å nå ambisjonen om en helhetlig og pluralistisk religions- og livssynsbetjening.

Nøkkelord: Religions- og livssynsbetjening, sykehusimam, norske sykehus, internt muslimsk mangfold, representasjon

## INNLEDNING

Høsten 2020 oppstod det offentlig diskusjon om religions- og livssynsbetjening i forbindelse med at Oslo universitetssykehus (OUS) og sykehjemsetaten i Oslo søkte etter en nyansatt som kunne ivareta pasienter og pårørende med muslimsk bakgrunn sine åndelige og eksistensielle behov. Stillingen ble opprinnelig omtalt og presentert som «sykehusimam», noe som førte til debatt om hva slags kvalifikasjoner som var nødvendig i stillingen, hvorvidt personen måtte ha tilknytning til en såkalt senderorganisasjon, og om sykehusimamen kunne være en kvinne (Al-Obaide, Gynnes og Selimovic 2021; Marvik 2021; Vårt Land 2021; Selimovic 2020). Ansettelsen ble ansett som en viktig brikke for å sikre likeverdige tjenester for religions- og livssynsbetjening innenfor helsesektoren i Oslo. Diskusjonene løftet også fram noen grunnleggende problemstillinger knyttet til organiseringen av et slikt tilbud i norsk offentlig sektor. Denne artikkelen vil ikke gå inn i debatten rundt ansettelsen ved OUS, men bruke den som utgangspunkt for å belyse sentrale utfordringer ved organiseringen av et helhetlig og pluralistisk tilbud om religions- og livssynsbetjening i sykehussektoren for personer med muslimsk bakgrunn.

## RELIGIONS- OG LIVSSYNSBETJENING: HVA ER DET, OG HVORFOR ER DET VIKTIG?

Begrepet religions- og livssynsbetjening viser til åndelige og eksistensielle veilednings- og omsorgstjenester som tilbys ved offentlig institusjoner. På engelsk brukes ordet *chaplaincy*, som er avledet av ordet *chaplain*. Direkte oversatt til norsk betyr det *kappelan*. Ettersom dette ordet brukes om en stillingsbetegnelse innenfor Den norske kirke, egner det seg i mindre grad til andre religioners og livssyns tjenestetilbud. Selv om det engelske ordet *chaplaincy* også anvendes på norsk i noen sammenhenger,<sup>1</sup> vil betegnelsen religions- og livssynsbetjening bli

---

<sup>1</sup> For eksempel brukes *chaplaincy* på en konferanse arrangert som et samarbeidsprosjekt mellom Feltprestkorpsset i Forsvaret, Oslo Universitetssykehus v/ Prestetjenesten og Seksjon for likeverdig helsetjeneste, Universitetet i Oslo v/ Det teologiske fakultet, Human-Etisk Forbund og Samarbeidsrådet for tros- og livssynssamfunn. (STL 2017).

brukt i denne artikkelen da det viser til et bredere tjenestetilbud utover en kristen kontekst.

I norsk sammenheng har betegnelsen religions- og livssynsbetjening innbefattet eksistensielle og åndelige tjenester som tilbys enkeltpersoner i offentlige institusjoner og etater som sykehus og sykehjem, universiteter og høyskoler, fengsler, i kriminalomsorgen og i hæren. Fram til nylig ble tjenesten utelukkende tilbudt av Den norske kirke, og det var prestens oppgave å sørge for ritualer, seremonier, sjelesorg, omsorgsarbeid og veiledningstjenester. Sykehusprest, fengselsprest, studentprest og feltprest er derfor etter hvert blitt etablerte begrep i norsk dagligtale.

Tilbudet om religions- og livssynsbetjening anses som en viktig del av virksomheten ved norske helseforetak. I Oslo universitetssykehus sine retningslinjer vektlegges for eksempel pasienters åndelige og eksistensielle behov som en sentral del av virksomheten (OUS 2021a, pkt. 4). I Stortingsmeldingen «Lindrende behandling og omsorg», trekkes åndelige og eksistensielle behov fram som sentrale aspekter ved omsorgstilbudet. I tillegg understrekes det at:

(...) Det kulturelle og religiøse mangfoldet i befolkningen gjenspeiles i helse- og omsorgstjenesten. Det er viktig å ta hensyn til den enkeltes kulturelle og religiøse bakgrunn. Det kan være behov for å kartlegge den enkeltes ønsker og bakgrunn som grunnlag for tiltak og tilrettelegging av tilbudet (Meld. St.24, 34).

Det handler med andre ord om å tilby et helhetlig omsorgstilbud, som ikke bare inkluderer fysiske og kroppslige behov, men også åndelige og eksistensielle som ivaretar den enkeltes religiøse og kulturelle bakgrunn. Tilbudet skal ikke bare gjelde for pasienter og pårørende på landets sykehus, men også for beboere på sykehjem og andre institusjoner. Tilbudet om religions- og livssynsbetjening er dermed nært forbundet med den overordnede målsettingen om å tilby en helhetlig helsetjeneste.

Religions- og livssynsbetjening har vært omdiskutert i norsk offentlighet, men foreløpig finnes det lite forskning på området. De siste årene har det vært organisert konferanser om temaet i regi av Samarbeidsrådet

for tros- og livssynssamfunn og Human-Etisk Forbund (STL 2017; HEF 2018). Det finnes også publikasjoner som tematiserer det åndelige og eksistensielle behovet som inntreffer ved sykdom og lidelse (se f.eks. Austad et.al. 2020; Grasaas 1997), organiseringen av religionsbetjeningen ved norske sykehus mer generelt (Bråten 2019), og som belyser problemstillinger knyttet til religiøs pluralisering spesielt (Grung og Bråten 2019). Med denne artikkelen ønsker jeg å tilføre ny informasjon om hvordan religionsbetjeningen for norske muslimer er organisert, og noen av utfordringene som oppstår i denne sammenheng. I arbeidet med denne artikkelen har jeg samlet stillingsutlysninger, avisartikler, kronikker og debattinnlegg som er publisert de siste årene om religions- og livssynsbetjening ved norske sykehus. I tillegg har jeg innhentet informasjon om hvordan ordningen praktiseres og fungerer ved ulike institusjoner, i form av intervjuer og samtaler med representanter for religions- og livssynsbetjening ved de fem største sykehusene i Norge: Haukeland universitetssykehus, Oslo universitetssykehus (OUS), Stavanger universitetssykehus (SUS), Universitetssykehuset i Trondheim (St. Olavs hospital) og Universitetssykehuset Nord-Norge Tromsø (UNN).<sup>2</sup> Hensikten med datainnsamlingen har vært å kartlegge religions- og livssynsbetjeningen som finnes ved de største sykehusene, og fange opp noen av problemstillingene som oppstår i betjeningen av personer med muslimsk bakgrunn.

#### EN HELHETLIG OG PLURALISTISK RELIGIONS- OG LIVSSYNSPOLITIKK

Å legge til rette for et likeverdig tilbud for religions- og livssynsbetjening ved offentlige institusjoner og etater har vært et sentralt tema i norsk religionspolitikk. Religionspolitisk sett befinner Norge seg for tiden mellom to ulike modeller. På den ene siden har Norge fulgt den såkalte *establishmentmodellen*, som gir en definert statsreligion privilegier overfor andre religioner og livssyn (Plesner 2016, 65). Fram til 2012

---

<sup>2</sup> Intervjuene ble gjennomført på epost og i telefonsamtaler med ansatte ved avdelinger som har ansvar for religions- og livssynsbetjening ved sine institusjoner. Spørsmålene omhandlet tjenestetilbudet, og inkluderte ikke personidentifiserende opplysninger, verken om de ansatte eller brukere av tilbudet.

var den evangelisk-lutherske kirke definert som statskirke i Norge. Selv om forholdet mellom stat og kirke er endret, har Den norske kirke som folkekirke fortsatt en privilegert rolle overfor staten. Establishmentmodellen vektlegger religionsfrihet som et viktig prinsipp, men legger samtidig til rette for forskjellsbehandling. I grunnloven er for eksempel verdigrunnlaget definert som kristent og humanistisk, Den norske kirke er identifisert som folkekirke og som forvalter av gravplasser over hele landet, og kirkens religiøse kalender bestemmer tidspunktet for flere nasjonale helligdager (Bøe 2018, 1-2).

På den andre siden finner vi eksempler på at Norges religionspolitikk de siste årene har beveget seg mot en *pluralismemodell*, som innebærer et prinsipielt skille mellom religion og stat (Plesner 2016, 68). Her tilrettelegges det for individers og gruppers religionsutøvelse i offentlig sammenheng, og statens oppgave blir å sikre likebehandling på dette området. Norges religiøse landskap har også forandret seg betraktelig de siste tiårene. Selv om religionsmangfoldet er økende, er Den norske kirke fortsatt størst. Ifølge Statistisk sentralbyrås religionsstatistikk hadde Den norske kirke i overkant av 3.6 millioner medlemmer i 2021 (SSB 2022). Deretter kommer kristne kirkesamfunn utenfor Den norske kirke, som er oppført med 370 997 medlemmer i 2021, og muslimske trossamfunn kommer på en tredjeplass med 169 605 medlemmer. Buddhistiske trossamfunn er fjerde størst gruppering, med 21 567 medlemmer i 2021. Et særtrekk ved det norske samfunn er at hele 97 260 personer er registret som medlemmer i Human-Etisk forbund og andre livssyn, noe som er langt høyere enn i andre land (SSB 2022). For å ivareta dette religions- og livssynsmangfoldet i norsk offentlighet, har flere religionspolitiske tiltak blitt iverksatt. Disse har inkludert lovendringer om vigsel og gravferd, men også økonomiske tilskuddsordninger fra staten til ulike registrerte trossamfunn (Bøe 2018, 1- 4). I 2021 trådte også en ny lov om trossamfunn i kraft, og erstattet dermed tidligere lovverk på området.<sup>3</sup> Hensikten med de ulike tiltakene har ikke bare vært å løse på båndene mellom stat og kirke, men også å sikre større grad av likebehandling av livssyn og religioner utenfor Den norske kirke.

<sup>3</sup> Trossamfunnsloven erstatter Lov om trdomssamfunn og ymist anna fra 1969 og Lov om tilskott til livssynssamfunn fra 1981.

Grunnlovsbestemmelsen om religionsfrihet har veid tungt i denne prosessen, og medført endringer for ivaretagelse av religiøst mangfold i det offentlige rom, i offentlige institusjoner og i politikktutforming.

I den offentlige utredningen «Det livssynsåpne samfunn: en helhetlig tros- og livssynspolitikk» utgitt i 2013, utgjorde religions- og livssynsbetjening i offentlig sektor et av hovedpunktene. Her pekes det på at organiseringen i for stor grad tilpasses majoritetsbefolkningens religiøse tilhørighet, og at en aktiv tilrettelegging for befolkningens religions- og livssynstilhørighet vil kreve et større mangfold i tjenestene som tilbys (NOU 2013, 169). På den bakgrunn slås det fast at: «Det bør legges til rette for likestilling og mangfold når det gjelder religiøs og livssynsmessig betjening på sykehus, i fengsler og i det militære» (NOU 2013, 55).

Religions- og livssynsbetjeningen har også blitt betraktelig utvidet de siste årene. I 2017 ble Norges første sykehusimam ansatt ved Haukeland universitetssykehus. Samme år ble også den første feltimamen i Norge tilsatt i hæren. Dette er en permanent stilling som inngår i Forsvarets tros- og livssynskorps (tidligere Feltprestkorps). Foruten en feltimam, har hæren også tilsatt en felthumanist. I 2021 ansatte også universitetssykehuset Nord-Norge landets første sykehushumanist i fast stilling. Sykehushumanisten har Human-Etisk forbund som senderorganisasjon. Som vi skal se er det også iverksatt andre initiativ rettet inn mot betjeningen av et stadig økende religions- og livssynsmangfold i sykehussektoren.

#### ORGANISERING AV RELIGIONS- OG LIVSSYNSBETJENING VED NORSKE SYKEHUS

I arbeidet med denne artikkelen har jeg innhentet opplysninger om hvordan religions- og livssynsbetjeningen for personer med muslimsk bakgrunn organiseres på fem norske sykehus. Undersøkelsen viser at samtlige har ordninger for religions- og livssynsbetjening. Tilbudet varierer imidlertid i stor grad når det gjelder navn på ordningen, antall stillinger, hva slags stillingstitler som blir brukt og hvilke religions- og



trossamfunn som er inkludert. I tillegg varierer ansettelsesforhold fra fast ansatte, til frivillige kontaktpersoner fra ulike trossamfunn.

Tabell 1: Oversikt over religions- og livssynsbetjening ved noen utvalgte norske sykehus

| Sykehus                                | Navn på avdeling for religions- og livssynsbetjening                                     | Antall ansatte   | Navn på stillinger                           | Eget tilbud til brukere med muslimsk bakgrunn                              | Livssynsuaavhengig konsulent  |
|--|--|--|--|--|---|
| Haukeland universitetssykehus i Bergen | Seksjon for prestedtjeneste og etikk   | Syv stillinger   | Sykehusprest, kulturkonsulent og sykehusimam | Ja, sykehusimam i 20 prosent stilling                                      | Nei   |
| Oslo universitetssykehus (OUS)         | Prestetjenesten. Samtalepartner om tro og livssyn er et supplement til prestedtjenesten. | 10 fast ansatte og en prosjektstilling i 30 prosent  | Sykehusprest og en muslimsk samtalepartner   | Ja, muslimsk samtalepartner ansatt i 30 prosent stilling                   | Nei   |
| St. Olavs Hospital i Trondheim         | Preste- og samtaletjeneste   | Seks stillinger  | Sykehusprest og muslimsk kulturkonsulent     | Ja, muslimsk kulturkonsulent i 40 prosent stilling                         | Nei   |
| Stavanger universitetssykehus (SUS)    | Seksjon for prestedtjeneste, etikk og livssyn  | Fire sykehusprester, to ansatte i delvis preste- og forskerstillinger, og en kultur- og livssynsrådgiver | Sykehusprest og kultur- og livssynsrådgiver  | Nei, men kan tilkalle representanter fra lokale trossamfunn fra egen liste | Ja. Livssynsuaavhengig kultur- og livssynsrådgiver i 40 prosent stilling, som også jobber 25 prosent med tolketjenester |
| Universitetssykehuset Nord-Norge (UNN) | Preste- og samtaletjeneste   | Tre-fire stillinger  | Sykehusprest og livssynshumanist             | Nei, men kan tilkalle representanter fra lokale trossamfunn fra egen liste | Nei   |

Som tabellen viser, er tilbudet om religions- og livssynsbetjening organisert i tre ulike varianter: kombinert preste- og samtaletjeneste (St. Olavs hospital og UNN), Prestetjeneste- og etikk (Haukeland universitetssykehus og SUS), og separat preste- og samtaletjeneste (OUS). I tillegg skilles det grovt sett mellom fast ansatte ved sykehusene, og frivillige. Forskjellen her handler ikke bare om institusjonstilknytning, men også om hva slags kompetansekrav som stilles. Beret Bråten skiller videre mellom tre former for organisering (Bråten 2019, 68):

*Homogen organisering* innebærer at tjenesten er tilbudt av ansatte i helseforetaket med tilknytning til Den norske kirke. Tjenestetil-

budet utenfor Den norske kirke er basert på frivillighet og uten bestemte kompetansekrav. Denne varianten var lenge rådende og finnes fortsatt på flere norske helseforetak, inkludert Stavanger universitetssykehus.

*Heterogen organisering* betyr at det finnes tilbud om religions- og livssynsbetjening utenfor Den norske kirke, som tilbys av ansatte ved helseforetaket som oppfyller bestemte krav til kompetanse, og i noen tilfeller organisasjonstilknytning. Denne ordningen er i framvekst ved de største sykehusene i landet, og finnes ved Oslo universitetssykehus, Haukeland universitetssykehus, St. Olavs hospital og ved universitetssykehuset Nord-Norge.

*Delvis heterogen organisering* innebærer at det stilles kompetansekrav til frivillige ved helseforetak, men at de ikke er ansatt. Denne organiseringen praktiseres i form av ordningen «Samtalepartner om tro og livssyn» ved OUS.

Tre av de fem sykehusene som er inkludert i denne studien har egne stillinger for betjening av personer med muslimsk bakgrunn. Haukeland universitetssykehus opprettet en stilling som sykehusimam i 2017, og ved OUS ble det ansatt en muslimsk samtalepartner i 2021. Ved Haukeland er det i tillegg ansatt en kulturkonsulent med buddhistisk bakgrunn. Både kulturkonsulenten og imamen inngår i arbeidet med tolkearbeid og religiøse minoriteter ved sykehuset. Sykehusimamen ved Haukeland er fast tilsatt som imam ved Bergen moske, men inngår i Seksjon for prestetjeneste og etikk ved sykehuset 20 prosent av arbeidstiden. Kontaktpersonen ved Haukeland oppgir at denne stillingsprosenten ikke dekker det faktiske behovet for religionsbetjening for muslimske brukere ved sykehuset. Sykehusimamen blir ofte tilkalt utenom ordinær arbeidstid, og oppgavene med å følge opp personer som er i krise og i sorg kan kreve mye tid og krefter. Slik tjenesten er organisert ved Haukeland inngår imamen i et team med sykehusprestene og kulturkonsulenten, og dette betyr at de tidvis kan avlaste hverandre.

Prosjektstillingen som muslimsk samtalepartner ble etablert ved OUS og sykehjemsetaten i Oslo i 2021. Samtalepartneren jobber i til-

legg som imam ved *Islamic Cultural Center* i Oslo, og er ved sykehuset i 30 prosent stilling. Han er del av den ordinære prestedtjenesten, men har et særansvar for pasienter og pårørende med muslimsk bakgrunn og samarbeider også med de andre i samtalepartnertjenesten ved OUS. Samtalepartnertjenesten er ikke en integrert del av prestedtjenesten, men beskrevet som «et supplement» på sykehusets nettsider (OUS 2021b). De fleste som inngår i ordningen har samtalepartnerkurs fra Det teologiske fakultet ved Universitetet i Oslo, og kontaktpersonen ved OUS oppgir at det er ønskelig at de også har fullført masterprogrammet Lederskap, etikk og samtalepraksis fra samme institusjon.

St. Olavs hospital i Trondheim har hatt en muslimsk kulturkonsulent siden 2010. Kulturkonsulentens oppgave er å betjene pasienter og pårørende med religiøs minoritetsbakgrunn, deriblant brukere med muslimsk bakgrunn. Tidligere har det vært ansatt fire ulike personer i denne stillingen: to menn og to kvinner. Deres bakgrunn har variert fra personer med tilknytning til moskemiljøet i Trondheim, til en person med helsefaglig bakgrunn og en med bakgrunn som førskolelærer. Personen som er ansatt som kulturrådgiver per i dag er en kvinne med tilknytning til Mevlana kulturforening i Trondheim. På St Olavs hospitals nettsider framgår det at kulturkonsulenten er tilgjengelig både for samtaler og ritualer (Snøfugl 2021). St. Olavs hospital hadde også tidligere en prøveordning med en sykehushumanist som var ansatt i perioden 2010-2015. Dette var en internfinansiert stilling som ikke ble videreført.

Verken Stavanger universitetssykehus (SUS) eller universitetssykehuset Nord-Norge (UNN) har egne tilbud til muslimer. I stedet for å ansette en person med hovedansvar for spesifikke religioner eller livssyn, har SUS valgt å ansette en livssynsneøytral kultur- og livssynsrådgiver. Dette er en livssynsuavhengig stilling, som skal betjene religiøst og kulturelt mangfold utenfor Den norske kirke. Rådgiveren har en masterutdanning i globale studier, med spesialisering i religionsdialog. Her er altså kunnskap om kultur og religion vektlagt, og ikke teologikompetanse innenfor en spesifikk religion. Følgelig har rådgiveren heller ikke direkte pasientkontakt som del av sin stilling. Prestedtjenesten ved

SUS kan imidlertid formidle kontakt med representanter fra ulike tros- og livssynssamfunnsmiljøene i lokalområdet med utgangspunkt i en egen liste som er utarbeidet av sykehuset. Kontaktpersonen ved SUS oppgir at blant de religiøse minoritetene som er representert ved sykehuset er det størst behov for et tilbud til muslimer, og til medlemmer av Den katolske kirke.

### *Frivillige representanter*

Samtlige sykehus i denne studien har etablert ordninger for tilkalling av representanter fra lokale trossamfunn ved behov. Denne ordningen kommer i tillegg til det ordinære tilbudet om religions- og livssynsbehandling. Tilkallingen skjer enten ved at pasient eller pårørende ber om å møte spesifikke representanter, eller ved at sykehuset tilkaller representanter for religions- og livssynssamfunn som de allerede har kontakt med på vegne av brukerne.

Flere av sykehusene jeg har vært i kontakt med har egne lister over representanter som kan tilkalles fra ulike religioner og livssyn i de aktuelle distriktene. Ved Haukeland baserer de ansatte seg på en liste som er utarbeidet av Samarbeidsrådet for tros- og livssynsamfunn (STL) i Bergen. Listen inkluderer representanter fra ulike religions- og livssynsamfunn i Bergen, som kan være tilgjengelige for samtaletenester. Kontaktpersonene på listen inkluderer i hovedsak ledere og forstandere i de ulike organisasjonene, men det finnes også personer i andre posisjoner som er oppført på listen. Listen inkluderer i hovedsak personer med formell tilknytning til religiøse eller livssynsorganisasjoner. En tilsvarende liste er i bruk ved Stavanger universitetssykehus (SUS). Kontaktpersonen ved Prestetjeneste, etikk og livssyn ved SUS oppgir at de har en liste bestående av omtrent 100 personer som kan kontaktes dersom pasient eller pårørende ber om det. Listen inkluderer representanter fra 74 ulike religions- og livssynsamfunn, og omfatter blant annet kristne frikirker, Jehovas Vitner, Human-Etisk Forbund, samt ulike trossamfunn med tilknytning til islam, hinduisme, buddhisme og bahai. I hovedsak er det ledere eller forstandere fra de ulike organisasjonene som er oppført på listen, men andre personer som tar seg av religions- og livssyns-

betjening med utgangspunkt i personlig egnethet eller bakgrunn står også oppført på listen. Kontaktpersonen ved SUS oppgir at organisasjonene oppfordres til å foreslå personer som representerer variasjon når det gjelder kjønn og språk, slik at tilbudet skal kunne treffe flere. Dette kan tyde på at listen per i dag ikke rommer ønsket variasjon på dette området.

Lister over frivillige representanter står sentralt i organiseringen av heterogene tilbud for religions- og livssynsbetjening ved norske helseforetak. En studie gjennomført ved sykehus og sykehjem i Oslo-regionen avdekket imidlertid at det finnes store variasjoner i praksis når det gjelder rutiner for å holde lister over aktuelle religions- og livssynseksperter (Plesner og Døving 2009, 99-100). Ved noen institusjoner var det lister som jevnlig ble oppdatert av de ansatte ved prestatjenesten. Ved andre institusjoner fantes det ikke slike lister, og de ansatte måtte dermed ty til internett for å finne relevante personer de kunne kontakte når behovet oppstod (Plesner og Døving 2009, 100).

En gjennomgående utfordring ved sykehusenes bruk av frivillige representanter handler også om i hvilken grad tilbudet om religions- og livssynsbetjening er tilrettelagt for religiøse minoriteter. Slik gjennomgangen fra sykehusene som inngår i denne studien viser inkluderer listene som er i bruk et variert knippe av religions- og livssynsorganisasjoner, mens andre baserer seg på de største og mest etablerte organisasjonene i regionen. Utfordringene knyttes til i hvilken grad representantene på listene kan ivareta variasjon i landbakgrunn, etnisitet, kjønn og religiøse minoritetsretninger som finnes blant brukerne av sykehusenes tilbud. Som vi skal se er dette en utfordring som er relevant også i sykehusenes faste tilbud om religions- og livssynsbetjening for muslimer.

## SYKEHUSIMAM, MUSLIMSK SAMTALEPARTNER ELLER MUSLIMSK KULTURKONSULENT?

Etter at universitetssykehuset og sykehjemsetaten i Oslo fikk tildelt midler til å ansette en person til å ta seg av religions- og livssynsbetjening for personer med muslimsk bakgrunn, oppsto det diskusjon om hvilken stillingstittel som skulle brukes. Med en økende muslimsk befolkning i regionen, ble satsingen rettet mot å ivareta muslimers åndelige og eksistensielle behov ønsket velkommen. At stillingen skulle lyses ut som «sykehusimam» viste det seg derimot å være større uenighet om. I et debattinnlegg i avisen *Vårt Land* argumenterte Amina Sijecic Selimović, styreleder for organisasjonen *Hikmah*-huset, for at imam-tittelen ville sette det interne mangfoldet blant muslimer på spill og ekskludere kvinner fra å søke (Selimovic 2020). Selimovic stilte også spørsmål ved om det nødvendigvis var en imam som ville være best egnet til å ivareta stillingens oppgaver, og argumenterte for at stillingen skulle lyses ut som muslimsk samtalepartner og ikke som sykehusimam.

Sykehusimam er en stillingstittel som ble tatt i bruk i Norge ved Haukeland sykehus i 2017, og senere samme år kom også tittelen feltimam i Forsvaret. Imam-tittelen som brukes i disse sammenhengene bygger på rollen som prester fra Den norske kirke har hatt i norsk offentlig sektor. Omformingen av imamrollen til en sykehusimam kan anses som et eksempel på såkalt «kirkeleggjøring» (*churchification*) av islam, og viser måter islam og muslimer tilpasses til kirkens eksisterende institusjonelle rammeverk på (Vinding 2018, 50). Kirkeleggjøring kan foregå på ulike måter, og utgjør en viktig strategi for å tilpasse islam til en europeisk kontekst. Prosessen kan innebære en omforming av strukturelle og organisatoriske, så vel som teologiske aspekter ved religionen. Endringene kan skje utenfra, fra politisk hold, eller innenfra, blant religionens egne medlemmer, eller fra begge hold samtidig (Vinding 2018, 51-52). Det er sistnevnte som har vært tilfelle ved opprettelsen av stillinger som sykehusimam ved norske sykehus. Samtidig er det viktig å være klar over at rollen som imam skiller seg fra presterollen på flere måter, og at omformingen derfor ikke nødvendigvis er helt

sømløs. En studie av muslimsk religionsbetjening fra Storbritannia viser for eksempel at lovspørsmål og rettslige fortolkninger av hva som er «korrekt» oppførsel eller praksis står mye mer sentralt her enn i det kristne religionsbetjeningstilbudet (Gilliat-Ray et. al. 2013, 169). Dette er bare ett eksempel på forskjeller i tjenesten, men viser at omformingen av rollen som sykehusprest ikke utelukkende innebærer en direkte overføring eller kopiering til islam eller til andre religions- og livssynstradisjoner.

Det arabiske ordet *imam* viser gjerne til den som står foran, og imams tradisjonelle rolle innenfor sunni-islam er knyttet til det å lede bønn. Det er ingen formelle krav til hvem som er kvalifisert til å ta imamtittelen, og imamen har derfor i utgangspunktet heller ingen innflytelse utover det å lede bønneritualet. Etter hvert som islam er blitt etablert i Norge, har imamrollen blitt utvidet til å inkludere flere nye roller og oppgaver enn det som er vanlig i muslimske majoritetsland. I norske moskeer knyttes imams rolle primært til det å lede bønn, men kan også inkludere andre seremonielle ritualer rundt fødsel, vigsel og død og koranundervisning (Døving 2012, 36-37). Med omformingen av imamrollen i offentlig sektor, har imamrollen blitt ytterligere spesialisert til å inkludere oppgaver som sjelesorg, sosialt omsorgsarbeid og religiøs veiledning blant annet til personer med muslimsk bakgrunn som er syke, sitter i fengsel, eller avtjener verneplikt i hæren (Døving 2012, 38-39). I hvilken grad den enkelte imam er egnet til å utføre slike oppgaver, i tillegg til de mer rituelle oppgavene, vil avhenge av den enkeltes kompetanse og utdanning. Men det vil også bero på den enkelte imams kulturelle kapital, mer bestemt kompetanse innen språk og kultur som er rådende i det norske samfunn (Døving 2012, 43). Dette er kompetanse som ikke utelukkende kan opptjenes i form av formell utdanning, men som tilegnes ved å ta del i norsk kultur- og samfunnsliv.

Den britiske studien av muslimsk religionsbetjening understreker også betydningen utviklingen av dette tilbudet har for religiøs autoritet (Gilliat-Ray et. al. 2013, 7). Forskerne peker på at ansettelse av muslimske religionsbetjenere i offentlige institusjoner innebærer at det skapes nye muslimske fagpersonroller, og dermed nye religiøse autoritets-

posisjoner. Denne situasjonen reiser spørsmål om nødvendigheten av å være anerkjent som imam for å kunne ansettes i offentlig muslimsk religionsbetjening, eller om det er andre typer autoritet eller egenskaper som skal legges til grunn. Dermed aktualiseres også spørsmålet om hva slags autoritet som skal ligge til grunn: *institusjonell* autoritet i kraft av ansettelse i offentlige institusjoner eller *epistemisk* autoritet som beror på personlige egenskaper, kunnskap eller egnethet (Vinding 2018, 242-243). Forholdet mellom institusjonell og epistemisk autoritet, og da særlig måten religiøs autoritet og kunnskap produseres og legitimeres på og hvilke autoriteter som anerkjennes, er ikke bare viktig internt i de ulike trossamfunnene. Det blir også avgjørende for videreutviklingen av offentlige institusjoners tilbud om muslimsk religionsbetjening, og for framtidige tilpasninger av islam i europeisk sammenheng (Vinding 2018, 251).

Omformingen av imamrollen til sykehusimam i norsk sammenheng har reist grunnleggende spørsmål om krav til kompetanse, hvilke oppgaver som er tiltenkt stillingen og organisasjonstilhørighet. Da stillingen som muslimsk kulturkonsulent ble utlyst ved St. Olavs hospital i Trondheim i 2020, var kompetansegrunnlaget og organisasjonstilhørighet definert annerledes enn i stillingsutlysningen ved universitetssykehuset i Oslo (OUS). Der hvor OUS-stillingen definerte samtaler, veiledning og «gjennomføring av ritualer, bønn og koranlesning» som sentrale oppgaver (Karrierestart 2021), vektla utlysningen ved St. Olavs hospital samtale og «kulturforståelse» (Karrierestart 2020). Videre sto det i stillingsbeskrivelsen at personen som ble tilsatt i Trondheim skulle:

(...) bidra til å fremme kulturforståelse og kommunikasjon mellom mennesker fra ulike kulturer. Likeverdige helsetjenester vil være et viktig fokus. Kulturkonsulenten skal ha særskilt oppmerksomhet mot pasienter og pårørende med muslimsk kulturbakgrunn (Karrierestart 2020).

Krav til kompetanse skilte seg også i de to stillingsutlysningene. Ved OUS var utdanning i islamsk teologi etterspurt, mens St. Olavs hospital vektla høyere utdanning på bachelor- eller masternivå. I tillegg var islamstudier og undervisnings- og veiledningserfaring ført opp som for-



delers ved sistnevnte utlysning. Ved OUS var det oppført som ønskelig at personen startet på masterstudiet «Lederskap, etikk og samtalepraksis» ved Teologisk Fakultet (TF) ved UiO, eller avla kurs i «Muslimsk omsorgspraksis» ved samme institusjon (Karrierestart 2021). Dette er nyopprettede utdanningstilbud, som er rettet inn mot hva sjelesorg og omsorgsarbeid betyr og innebærer i en norsk og nordisk kontekst. Masterstudiet ved TF tilbyr valgemner med fordypning i emner som islamsk omsorgsarbeid, buddhistisk omsorgspraksis, samt filosofisk praksis. Stillingsutlysningene ved de to sykehusene la med andre ord opp til ganske ulike oppgaver og kvalifikasjoner. De bygger også på ulike forståelser av stillingsoppgaver: Utlysningen ved St. Olavs hospital var innrettet mot å fremme kulturforståelse og kommunikasjon, mens utlysningen ved OUS vektla samtale- og omsorgsoppgaver i tillegg til betjening av ritualer og sjelesorg. Det kan se ut som stillingen som muslimsk samtalepartner ved OUS var innrettet mot oppgaver og kvalifikasjoner som var utformet etter modell fra sykehusprestetjenesten og var tiltenkt en sykehusimam, selv om dette var en stillingstittel som ikke ble brukt i utlysningsteksten. Ved St. Olavs hospital var stillingen opprinnelig tiltenkt en kulturkonsulent, og dermed var det bedre samsvar mellom oppgaver og kompetanse som var etterspurt i utlysningsteksten.

#### REPRESENTASJON AV INTERNT RELIGIØST MANGFOLD

Stillingstittel og krav til kompetanse er tema som henger sammen med den bredere organiseringen av religionsbetjeningen for muslimer i offentlige institusjoner, og kan ha konsekvenser for i hvilken grad den som ansettes kan representere internt religiøst mangfold som finnes blant norske muslimer. Da stillingen ved OUS ble utlyst, inneholdt stillingsannonsen et krav om at søkeren måtte vise tilknytning til en bestemt senderorganisasjon. Dette er organisasjoner som den ansatte vil ha som institusjonelt kontaktpunkt, og dette følger den tradisjonelle måten prestetjenesten har vært organisert på, nemlig at sykehuspresten tilhører Den norske kirke og opptre på kirkens vegne. I likhet med omformingen av imamrollen til sykehusimam, kan kravet om at den ansatte

har tilknytning til en senderorganisasjon anses som nok et uttrykk for kirkeliggjøring av islam; en tilpasning av imamrollen etter modell av sykehuspresten, i dette tilfellet med forventning om at denne måten å organisere tilbudet på er hensiktsmessig også innen islam.

Krav om tilknytning til senderorganisasjoner er også utbredt i offentlige etaters tilbud om religions- og livssynsbetjening. Forsvaret har ansatt henholdsvis en felthumanist og feltimam med tilknytning til Human-Etisk Forbund og *World Islamic Mission*. Også sykehushumanisten som ble ansatt ved Universitetssykehuset Nord-Norge i 2021 har Human-Etisk Forbund som senderorganisasjon. Ved Haukeland universitetssykehus har sykehusimamen forbindelse til Bergen moske, og den muslimske samtalepartneren som er ansatt i helsesektoren i Oslo har *Islamic Cultural Centre* i Oslo som sin senderorganisasjonen. Hvorvidt organisasjoner med muslimsk profil kan representere og tilby likeverdige tjenester til alle muslimer kan selvsagt diskuteres. Likevel spiller muslimske organisasjoner en nøkkelrolle når det gjelder institusjonaliseringen og formgivningen av islam og muslimer (Brekke et. al. 2019, 231). Et krav om forankring i senderorganisasjon kan også stå sentralt i godkjenning, kontroll og kvalitetssikring av tilbudet om religions- og livssynsbetjening. Det at en representant for islam har en bestemt organisasjonstilknytning kan dermed fungere som et definert utgangspunkt for hva slags religionsbetjening som tilbys. Flere av mine kontaktpersoner ved sykehusene framhevet organisasjonstilknytning som et viktig prinsipp, som en måte virksomhetene kan sikre at tilbudet holder et kvalitetsmessig nivå, en viss standard og at tilbudet er tilpasset norsk kultur og samfunnsliv. Samtidig er det ingen garanti for dette. En av kontaktpersonene jeg snakket med uttrykte bekymring for hva slags oppfølging og råd en kvinne som vurderer abort vil få i møte med representanter fra religiøse organisasjoner som gjerne har mer konservative syn på saken enn det som norsk lov legger til rette for. Dette er riktignok ikke en problemstilling som utelukkende oppstår ved religionsbetjening som tilbys av representanter fra muslimske trossamfunn, men kan være like aktuelt dersom religionsbetjening kommer fra andre tros- og livssynsamfunn, inkludert representanter fra Den norske kirke. Tilhørighet

til en senderorganisasjon kan også innebære en større grad av formalisering av hva slags religionsbetjening som tilbys, enn det enkeltstående og frivillige representanter kan gjøre.

Samtidig er det interessant å sammenligne stillingsutlysningen ved OUS med utlysningen fra St. Olavs hospital når det gjelder krav om organisasjonstilknytning. I sistnevnte utlysningstekst ble følgende personlige egenskaper framhevet: «kjennskap til og tillit i det muslimske miljøet i Trondheim, ha gode kunnskaper om Islam [sic] og ha åpenhet for og kunnskaper om andre religioner og livssyn» (Karrierestart 2020). Selv om organisasjonstilknytning er vektlagt også her, er den tenkt på en annen måte enn i stillingsutlysningen ved OUS. Det viste seg også at kombinasjonen av krav om teologiske kvalifikasjoner og tilhørighet til en senderorganisasjon fikk kjønnsmessige konsekvenser i ansettelsesprosessen ved OUS. Selv om tilknytning til en senderorganisasjon, slik det var definert i OUS' stillingsutlysning, ikke nødvendigvis diskvalifiserte kvinner fra å søke, ble dette likevel utfallet da ingen av kvinnene som hadde søkt stillingen ble innkalt til intervju (Brandvold 2021). Ifølge talspersonen for OUS, var grunnen at ingen av kvinnene oppfylte kravene om teologisk formalkompetanse og tilhørighet til en senderorganisasjon. I dette tilfellet diskvalifiserte dermed kombinasjonen krav om teologi-kompetanse og tilknytning til en senderorganisasjon kvinnene som søkte stillingen. Ved St. Olavs hospital, derimot, var kompetansekravet og organisasjonstilhørighet definert på en annen måte. Stillingsutlysningen vektla «kulturforståelse» og «kjennskap og tillit i det muslimske miljøet» for en større søkermasse, og ansettelsesprosessen endte også med at en kvinne fra Trondheims moskemiljø ble ansatt. Rekruttering av kvinner til muslimsk religionsbetjening er nært knyttet til spørsmål om hva slags erfaring, egenskaper og kompetanse som skal kreves, og hva tilbudet skal innebære og bety. Studien av muslimsk religionsbetjening i Storbritannia dokumenterer blant annet at rekruttering av kvinner til muslimsk religionsbetjening ikke bare har gitt kvinner en åpning inn i yrket, men også bidratt til å gi kvinner tilgang til religiøse autoritetsposisjoner og anerkjennelse som kan være vanskelig å oppnå på andre arenaer (Gilliat et. al. 2013, 93). På denne

måte kan representasjon av kvinner i muslimsk religionsbetjening bidra til grenseforskyving, ikke minst når det gjelder hvem som får representere islam i offentlig sektor.

Kravet om organisasjonstilhørighet kan også ha konsekvenser for i hvilken grad tilbudet om religionsbetjening kan omfatte og ivareta internt religiøst mangfold, og oppleves som relevant for norske muslimer. De siste årene har det vært en merkbar økning i graden av internt religiøst mangfold slik det uttrykkes i norsk offentlighet blant personer med muslimsk bakgrunn. Mangfoldet inkluderer variasjoner i religiøse retninger, teologiske tolkninger og religiøs tilhørighet innen islam (Bøe 2022, 94-98). Faktorer som landbakgrunn, etnisitet, kjønn, seksuell orientering, migrasjonserfaring og lignende kan også være av betydning her. Dette mangfoldet gjenspeiles i Norges muslimske befolkning og har betydning for hvorvidt tilbudet om religions- og livssynsbetjening oppleves som relevant for personer som på ulike måter definerer seg som muslimer. Kravet om organisasjonstilhørighet forutsetter også at minoritetsretninger innen islam, som for eksempel sjia-muslimer eller ahmadiier, omfattes i tilbudet. En av kontaktpersonene mine trakk fram utfordringen knyttet til representasjon av slike religiøse minoritetsretninger innen islam, og understreket at sykehus som er lokalisert på steder med mindre grad av religiøst mangfold møter vanskeligheter med å ivareta behovet for betjening av muslimske minoriteter. Representantene som sykehuset benytter i betjening av muslimer er som regel knyttet til sunni-muslimske moskeer, og det kan dermed oppstå problemer med gjensidig anerkjennelse av hva som er «korrekt» islam eller hvem som kan regnes som «ekte» muslim i møte med muslimer fra minoritetsretninger. Dette henger sammen med et utbredt syn på at sunni-islam utgjør en standardversjon av islam, mens ahmadiyya og sjia-islam plasseres utenfor eller i beste fall i periferien av islam (Bøe og Flakerud 2017, 181-182; Jacobsen et.al 2015, 360). Det vil også finnes tilfeller hvor muslimske minoriteter kan ha behov for betjening av andre ritualer eller religiøse praksiser enn de som er utbredt i majoritetsretningen.

Det interne mangfoldet som finnes blant norske muslimer gjenspeiles ikke utelukkende i de ulike retningene som er representert innenfor islam, men også i pluraliseringen og den økende sekulariseringen som skjer i deler av den muslimske befolkning. Blant Norges muslimske befolkning er omtrent to tredjedeler registrert som medlemmer av muslimske organisasjoner eller trossamfunn (Bøe 2021, 501). Ved krav om organisasjonstilknytning, vil de som inngår i den siste tredjedelen ikke bare være forhindret fra å søke stillingen som muslimsk samtalepartner, uavhengig av hva slags fagkompetanse de måtte inneha. Det er også grunn til å tro at de vil oppleve at et tilbud om religionsbetjening knyttet til en bestemt muslimsk senderorganisasjon i mindre grad vil imøtekomme deres behov, enn det et organisasjonsuavhengig tilbud vil kunne gjøre. Denne fragmenteringen gir også grunn til å stille spørsmål ved hvordan selve kategorien "muslim" defineres, selve kategorien «muslim», og hvem som faller innenfor og utenfor en slik betegnelse. Hvorvidt religionstilhørigheten bestemmes på bakgrunn av familiebakgrunn, organisasjonstilknytning eller selvidentifisering kan gi svært ulike utfall for hvem som får representere muslimer og hva som blir forstått som muslimsk religiøsitet (Thurfjell og Willander 2021).

### *Tilbud skaper etterspørsel*

Flere kontaktpersoner ved sykehusene som inngikk i denne studien oppga at bruken av religions- og livssynsbetjeningen utenfor Den norske kirke er avhengig av at tilbudet er godt kjent blant de ansatte, slik at de kan informere pasienter og pårørende om at det er mulig å få åndelig og eksistensiell veiledning dersom det er behov. Dersom tilbudet er lite kjent, slik det rapporteres om ved flere av sykehusene, er det som regel pasienter og pårørende som allerede har etablerte kontakter på feltet som benytter seg av tilbudet om å tilkalle frivillige representanter til sykehuset. Bråten's studie ved norske sykehus viser tilsvarende, at erfaringene med å ha sykehusimam, muslimsk kulturkonsulent og sykehushumanist tilsier at tilbud skaper etterspørsel (Bråten 2019, 78). Men, som Bråten påpeker, sier ikke dette noe sikkert om behovet for tjenesten, ettersom etterspørsel henger sammen med informasjon om

tilbudet. Studien viser også at det er grunn til å stille spørsmål ved måten behovet for religions- og livssynsbetjening defineres og registreres på (Bråten 2019, 71). Bråten fant at graden av behov og etterspørsel etter tjenesten hang sammen med graden av tillitt og kjennskap til de som tilbyr betjeningen, og at dette gir de fast ansatte en fordel. Det kan også legges til at en nærliggende utfordring kan være at det er pasienter og pårørende som uttrykker en tydelig religiøs tilhørighet, gjerne til et etablert trossamfunn som mottar tilbud om religionsbetjening, mens personer med en mindre synlig og uttalt eller kjent tilknytning ikke får samme informasjon. Det kan gjelde særlig personer som ikke bruker synlige religiøse symboler, eller på andre måter markerer eller uttrykker sin religiøse tilknytning i møte med andre. Pasienter og pårørende uten etablert tilhørighet til bestemte religiøse eller livssynsorganisasjoner risikerer dermed å falle utenfor tilbudet.

#### HVORDAN ER TILBUDET OM RELIGIONSBJETJENING ORGANISERT I RESTEN AV SKANDINAVIA?

Denne artikkelen har belyst utfordringer ved organiseringen av religions- og livssynsbetjening som tilbys muslimer ved norske sykehus. I denne sammenhengen er det relevant å se nærmere på hva som skjer ellers i Skandinavia. I Danmark ble den første fengselsimam ansatt i 2002, og det finnes to til tre deltidsstillinger for fengselsimamer. Den første sykehusimam ble ansatt ved Rigshospitalet i København i 2006 (Jacobsen og Vinding 2021, 209). I tillegg har Rigshospitalet sammen med tre andre sykehus etablert et ressursteam bestående av 35 frivillige som kan tilby religionsbetjening for personer med etnisk og religiøs minoritetsbakgrunn. Sykehusimamen kan også formidle kontakt med andre imamer etter behov (NOU 2013, 176). Dette tilbudet var opprinnelig modell for samtalepartnertjenesten som ble opprettet ved OUS. Det er imidlertid usikkert hva som vil skje videre i Danmark, og den tilspissede offentlige debatten om muslimer gir grunn til å tro at det vil komme innskrenkninger snarere enn utvidelser av dagens tilbud (Jacobsen og Vinding 2021, 209).

I Sverige har Sveriges muslimske råd inngått avtale om religionsbetjening for muslimer i svenske fengsel. I sykehussektoren har Mynligheten för stöd till trossamfund (SST) bistått muslimske organisasjoner med å opprette et nettverk for muslimsk religionsbetjening, kalt *Muslimsk andlig vård inom sjukvården* (Larsson og Sorgenfrei 2021, 640). Ordningen finansieres av SST, men håndteres av muslimske organisasjoner som videreformidler kontakt med representanter fra ulike trossamfund. Dette er frivillige personer som fungerer som sykehusimamer eller sykehuskoordinatorene ved sykehus i ulike regioner. Ordningen tilsvaret bruken av frivillige samtalepartnere fra muslimske trossamfund som finnes ved flere av sykehusene i Norge, selv om dette tilbudet ikke er overordnet organisert slik det er i Sverige.

Sammenlignet med sine naboland, framstår Norges organisering og tilbud om religionsbetjening for muslimer som mindre sentralstyrt og noe mer tilfeldig. Initiativ til å opprette egne tilbud for muslimer har kommet fra de enkelte sykehusene, og har som regel vært drevet fram av sykehusprester som har opplevd et økende behov for en mer pluralistisk religions- og livssynsbetjening. I Norge finnes det per i dag verken organiserte initiativ på tvers av sykehusene eller av muslimske trossamfund, slik det gjør i våre naboland.

#### EN PRESTETJENESTE I ENDRING

Gjennomgangen av tilbudet om religions- og livssynsbetjeningen for muslimer ved de fem ulike sykehusene i Norge viser at det er store endringer på gang. De siste årene har tilbudet gått fra å være en homogent organisert prestetjeneste basert på og rettet mot medlemmer av Den norske kirke, mot heterogent organiserte tilbud. Heterogeniseringen innebærer på den ene siden at tilbudet vektlegger samtale tjenester om livssyn og etikk i økende grad, og på den andre at tilbudet rommer stadig flere ulike religioner og livssynsretninger. Selv om denne utviklingen er i tråd med prinsippet om likebehandling; at staten aspirerer om å tilby alle pasienter og pårørende samme grad av støtte til sin tros- og livssynsutøvelse, reiser den samtidig spørsmål om hvordan et likeverdig tilbud skal se ut og hvordan det kan organiseres.

I denne artikkelen har jeg konsentrert meg om problemstillinger som er sentrale for organiseringen av et helhetlig og pluralistisk religionsbetjeningstilbud for norske muslimer. Religionsbetjeningen er organisert på ulike måter: sykehusimam ved Haukeland, muslimsk samtalepartner ved OUS, og muslimsk kulturkonsulent ved St. Olavs hospital. Ved SUS og UNN baseres tilbudet på at frivillige representanter fra muslimske trossamfunn kan tilkalles ved behov. Dette er også ordninger som finnes ved de andre sykehusene. En gjennomgående utfordring når det gjelder religionsbetjeningen for muslimer, er å kunne tilby tjenester som representerer og inkluderer mangfoldet i den norske muslimske befolkning. Aktuelle spørsmål er i hvilken grad det religiøse mangfoldet blant muslimer ivaretas, og om det foregår en privilegering av bestemte teologiske tolkninger, retninger, praksiser eller organisasjoner. Dette er utfordringer som viser seg i betjeningen som tilbys av fast ansatte, så vel som av frivillige representanter. En interessant utvikling de siste årene er at alternative stillingstitler som muslimsk samtalepartner og kulturkonsulent har kommet på banen. Dette har også ringvirkninger for hva slags formell kompetanse, organisasjonstilhørighet og personlige egenskaper som kreves i stillingene. Ved å utvide kompetansegrunnlaget i stillingene og forståelsen av hva organisasjonstilhørighet kan bety, vil denne endringen kunne føre til at religionsbetjeningen kan favne bredere enn før.

Et sentralt funn i denne studien tyder også på at det ikke bare er behov for et tilbud som gjenspeiler mangfoldet av religioner, men også et mangfold *innad* i religionene slik de kommer til uttrykk i den norske befolkningen. For personer med muslimsk bakgrunn kan det være relevant å tilby tjenester som er tilpasset minoritetsretninger innenfor i islam, men også tilbud som tar høyde for variasjoner som viser seg på bakgrunn av religionstilhørighet, grad av religiøsitet, landbakgrunn, etnisitet, kjønn, migrasjonserfaring og lignende. Religionsbetjeningen ved sykehusene innebærer dessuten en rekke praktiske og administrative utfordringer som i særlig grad knyttes opp til håndteringen av religions- og livssynsminoriteter ved sykehusene. Tillit til de som tilbyr tjenestene, men også synlighet og kjennskap til tilbudet ved sykehusene



er avgjørende for at det skal kunne nå ut til flest mulig. Slike utfordringer krever at tilbudet blir utvidet og definert som satsningsområde ved de enkelte sykehusene, og kanskje at det også opprettes initiativ som går på tvers av sykehusene.

Som det fremgår av denne artikkelen finnes det foreløpig begrenset forskning på religions- og livssynsbetjening som tilbys ved norske offentlige institusjoner. I videreutviklingen av et heterogent tilbud vil det derfor være behov for videre kartlegging, blant annet av hva slags tjenester som etterspørres av brukerne og da særlig om det er tilbudet om samtalepraksis eller om det er i utførelsen av rituelle oppgaver behovet ligger. Slike oppgaver krever gjerne ulik kompetanse og erfaring, og vil dermed ha konsekvenser for hva slags organisering, roller og stillingstitler tilbudet skal innebære. Det er også behov for forskning på hva slags konsekvenser utviklingen av muslimsk religionsbetjening innebærer for islamsk autoritet og kunnskapsproduksjon i norsk sammenheng. Dette er tema som vil være avgjørende for videreutviklingen av offentlige institusjoners tilbud til den voksende muslimske befolkningen, og som vil ha konsekvenser for framtidig representasjon og ivaretagelse av internt muslimsk mangfold i norsk offentlig sammenheng.

#### LITTERATUR

- Al-Obaide, Thee-Yezen, Gyrid Gunnes og Amina Sijecic Selimović. 2021. «Gi muslimske pasienter den best kvalifiserte samtalepartnere!»». *Aftenposten*, 18. januar 2021. [https://www.aftenposten.no/meninger/debatt/i/M3PRp5/gi-muslimske-pasienter-den-best-kvalifisertesamtalepartnere?fbclid=IwAR2RAzV8dXXJq9lq3zYc-IEZo2gsAkihSexu\\_qjeG0dq1iSBmB-6UIb8-4ko](https://www.aftenposten.no/meninger/debatt/i/M3PRp5/gi-muslimske-pasienter-den-best-kvalifisertesamtalepartnere?fbclid=IwAR2RAzV8dXXJq9lq3zYc-IEZo2gsAkihSexu_qjeG0dq1iSBmB-6UIb8-4ko)
- Austad, Anne, Lisbet Borge, Torborg A. Leenderts, Hans Stifoss-Hansen og Magdalene Thomassen (red.). 2020. *Lidelse, mening og livssyn: teori og praksis*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Brandvold, Åse. 2021. «Null ble innkalt». *Klassekampen*, 9. mars 2021. <https://klassekampen.no/utgave/2021-03-09/null-ble-innkalt>

- Brekke, Torkel, Kühle, Lene, Göran Larsson, Martikainen, Tuomas. 2019. «Mosques, Muslims, Methods: the Role of Mosques in Research about Muslims in Europe». *Journal of Muslims in Europe*, vol. 8:2, s. 216-233. DOI: <https://doi.org/10.1163/22117954-12341394>.
- Bråten, Beret. 2019. «Døden, et kirkelig anliggende?», i *Alt som lever må dø. Døden som tverrfaglig forskningsfelt*, redigert av Thoresen Lisbeth og Birgitta Haga Gripsrud, s. 55-83. Oslo: Scandinavian Academic Press.
- Bøe, Marianne og Ingvild Flaskerud. 2017. «A Minority in the Making: The Shia Muslim Community in Norway». *Journal of Muslims in Europe*, 6:2, s. 179-197. DOI: <https://doi.org/10.1163/22117954-12341347>
- Bøe, Marianne. 2018. *Annotated Legal Documents on Islam in Europe: Norway*. Leiden: Brill.
- Bøe, Marianne Hafnor. 2021. «Norway», i *Yearbook of Muslims in Europe vol. 13*, redigert av Egdūnas Račius og Stephanie Müssig, 489-508. Leiden: Brill.
- Bøe, Marianne Hafnor. 2022. «Hvem kan stå foran? Religionsmangfold og diskusjoner om kjønnslikestilling blant norske muslimer», i *Kultur møter og interkulturell kommunikasjon*, redigert av Knut-Willy Sæther, Hildegunn Valen Kleive og Jonas Gamborg Lillebø, s. 83-108. Kristiansand: Cappelen Damm Akademisk.
- Døving, Cora Alexa. 2012. «Pressens mørkemenn/troen tjenere – posisjon og selvforståelse blant sunni-muslimske imamer», i *Religiøse ledere: Makt og avmakt i norske trossamfunn*, redigert av Cora Alexa Døving og Berit Thorbjørnsrud, s. 26-46. Oslo: Universitetsforlaget.
- Gilliat-Ray, Sophie, Mansur Ali og Stephen Pattison. 2013. *Understanding Muslim Chaplaincy*. Farnham: Ashgate.
- Grasaas, Kari Krüger. 1997. «'De kunne i hvert fall spørre....' – om sykepleie og åndelige behov». *Nordic Journal of Nursing Research*, 17:4, s. 32-35. DOI: <https://doi.org/10.1177/010740839701700408>
- Grung Anne-Hege og Beret Bråten. 2019. «Chaplaincy and religious plurality in the Norwegian context». *Tidsskrift for praktisk teologi*, 2:2019, s. 71-80. DOI: <https://doi.org/10.48626/tpt.v36i2.5356>

- HEF. 2018. «Konferansen Chaplaincy på norsk». *Humanetisk Forbund*, februar 2018. Url: <https://human.no/globalassets/chaplaincy-2018-program.pdf>
- Jacobsen, Brian Arly og Niles V. Vinding. 2021. «Denmark», i *Yearbook of Muslims in Europe vol. 13*, redigert av Egdūnas Račius og Stephanie Müssig, s. 199-216. Leiden: Brill.
- Karrierestart. 2020. «Muslimsk kulturkonsulent, Prestetjenesten, St. Olavs hospital». *Karrierestart.no*, 2020. <https://karrierestart.no/ledig-stilling/1603667>
- Karrierestart. 2021. Muslimsk samtalepartner og veileder, OUS. *Karrierestart.no*, 2021. <https://karrierestart.no/ledig-stilling/1653239>
- Larsson, Goran og Simon Sorgenfrei. 2021. «Sweden», i *Yearbook of Muslims in Europe vol. 13*, redigert av Egdūnas Račius og Stephanie Müssig, s. 630-642. Leiden: Brill.
- Marvik, Jo Arne Hansen. 2021. «Ønskjer uavhengig samtalepartner». *Vårt Land*, 21. januar 2021. <https://www.vl.no/religion/2021/01/22/reagerer-pa-sjuehus-krav-onskjer-uavhengig-muslimsk-samtalepartner/>
- Meld. St. 24. «Lindrende behandling og omsorg». *Det kongelige helse- og omsorgsdepartementet*, 2019-2020. <https://www.regjeringen.no/contentassets/52d05db7090c411abc7a3f4d47124119/no/pdfs/stm201920200024000dddpdfs.pdf>
- NOU. 2013. «Det livssyns åpne samfunn – en helhetlig tros- og livssyns politikk». *Kulturdepartementet* 7. januar 2013. <https://www.regjeringen.no/no/dokumenter/nou-2013-1/id7111212/>
- OUS. 2021a. «Åndelige og eksistensielle behov hos pasienter og pårørende». *Oslo universitetssykehus*. <https://ehandboken.ous-hf.no/document/134012#23>
- OUS. 2021b. «Samtalepartner om ro og livssyn». *Oslo universitetssykehus*. Url: <https://oslo-universitetssykehus.no/likeverd-og-mangfold/samtalepartner-om-tro-og-livssyn>
- Jacobsen, Brian Arly, Göran Larsson og Simon Sorgenfrei. 2015. «The Ahmadiyya Mission to the Nordic Countries», i *Handbook of Nordic New Religions*, redigert av Inga Bårdsen Tøllefsen, Inga og James R. Lewis, s. 359-373. Leiden: Brill.

- Plesner, Ingvild Thorson. 2016. *Religionspolitikk*. Oslo, Universitetsforlaget.
- Plesner, Ingvild Thorson og Cora Alexa Døving (red.). 2009. «Livsfaseriter – religions- og livssynspolitiske utfordringer i Norge». *Samarbeidsrådet for tros- og livssynsamfunn*. <https://www.hlsenteret.no/aktuelt/publikasjoner/livsfaseriter.html>
- Selimović, Amina Sijecic. 2020. «Kan sykehusimamen bli en kvinne?». *Vårt Land*, 5. november 2020. <https://www.vl.no/meninger/verdi-debatt/2020/10/05/kan-sykehusimamen-bli-en-kvinne/>
- Snøfugl, Elling Finnanger. 2021. «Det viktigste er at avdelingen bruker meg». *St. Olavs Hospital*, 3. februar 2021. <https://stolav.no/nyheter/2021/-det-viktigste-er-at-avdelingene-bruker-meg>
- SSB. 2022. «Fakta om religion». *Statistisk Sentralbyrå*, 24. februar 2022. <https://www.ssb.no/kultur-og-fritid/faktaside/religion>
- STL. 2017. «Chaplaincy på norsk – om tros- og livssynstjenester i fremtidens Norge». *Tro og livssyn*, 2016. <https://www.trooglivssyn.no/wp-content/uploads/2018/02/Chaplaincy-konferansenotat-2016.pdf>
- Thurfjell, David og Willander, Erika. 2021. «Muslims by Ascription: On Post-Lutheran Secularity and Muslim Immigrants». *Numen* 68, s. 307-335. DOI: <https://doi.org/10.1163/15685276-12341626>
- Vinding, Niels Valdemar. 2018. «Churchification of Islam in Europe», i *Exploring the Multitude of Muslims in Europe: Essays in Honour of Jørgen S. Nielsen*, redigert av Niels Valdemar Vinding, Egdūnas Račius og Jörn Thielmann, s. 50-66. Leiden: Brill.
- Vinding, Niels Valdemar. 2018. «Towards a Typology of imams of the west», i *Imams in Western Europe: Developments, transformations and institutional challenges*, redigert av Mohammed Hashas, Jan Jaa de Ruiten og Niels V. Vinding, s. 231-254. Amsterdam: Amsterdam University Press. <https://doi.org/10.5117/9789462983830/ch12>
- Vogt, Kari. 2012. «‘Ikke prester, men lærde’: Shia-muslimske ledere i Norge», i *Religiøse ledere: Makt og avmakt i norske trossamfunn*, redigert av Cora Alexa Døving og Berit Thorbjørnsrud, s. 47-66. Oslo: Universitetsforlaget.

Vårt Land. 2021. «Åpne samtalepartnere - for alle». *Vårt Land*, 22. januar 2021. <https://www.vl.no/meninger/leder/2021/01/22/apne-samtalepartnere-for-alle/>

#### ABSTRACT

Chaplaincy in Norway is changing. Although the Church of Norway still bears a main responsibility, there have been initiatives to introduce a more comprehensive and pluralistic chaplaincy service in recent years. This article examines the changes taking place in the organisation and ideas on Muslim chaplaincy in Norwegian hospitals. It builds on interviews and documentation collected from five of the largest hospitals in Norway and presents an overview of the chaplaincy services offered to patients of Muslim background and their relatives. Moreover, the article discusses the current situation considering issues of representation and religious diversity found in the Norwegian Muslim public. Providing equal health services to all, is an overarching objective for Norwegian public healthcare. Primarily, the article inquires what kind of representatives and positions are involved in the chaplaincy services provided at the different hospitals, which qualifications are required, and what kind of links exist with Muslim organisations and communities. Although there are signs of a more heterogenous approach, a key finding in this study is nonetheless that much remains until the goal of offering a comprehensive and pluralistic Muslim chaplaincy is fulfilled.

Keywords: Chaplaincy, hospital imam, Norwegian hospitals, internal Muslim diversity, representation.





# Tyrkiske moskeer i Stavanger – transnasjonale fellesskap og hjem

Av Gerd Marie Ådna

VID Vitenskapelige Høgskole, Stavanger

Siden midten av 1970-tallet har folk med tyrkisk-kurdisk bakgrunn organisert seg med egne tyrkisk-språklige moskeer for bønn og fellesskap i Stavanger og nabobyen Sandnes. I denne artikkelen vil jeg undersøke to av fire tyrkiske moskeers prosesser for å danne fellesskap og «hjem» i Stavanger (Bauman 2001; Boccagni 2017). Jeg vil vise hvordan de er transnasjonale fellesskap (Knott 2010) og hvordan de blir hjem nummer to eller tre, preget av transnasjonale praksiser som kjennetegnes gjennom familiære, sosiokulturelle, politiske og økonomiske relasjoner (Odden 2018). Min forskning viser at det skjer en utveksling av idéer, verdier (også økonomiske) og praksiser, sekulære og muslimske, som former og definerer begge lands familier. Det er med andre ord skapt gjensidige relasjoner mellom tyrkiske borgere i Norge og deres familie og paraply-organisasjoner i Tyrkia. Dessuten endres Stavanger-befolkningens tradisjoner i møte med tyrkisk mat og kulturelle tradisjoner, og gjennom vennskap og dialog (Loga 2012; Barstad og Molstad 2020). Denne studien viser at både individer, grupper og organiserte moskeer med tyrkisk-norsk transnasjonal bakgrunn har skapt seg et hjem for familien og for det religiøse fellesskapet i Norge, og den prøver å svare på migrasjonsforskningens glemsel ved å studere hvordan institusjonene endrer seg og spiller inn på migranters transnasjonale livsverdener (Faist 2010, 1666).

Nøkkelord: Migrasjon, transnasjonale praksiser, tyrkisk islam, moskeer i Rogaland

## INTRODUKSJON, KILDER OG METODE

Stavanger er ingen stor by sett i europeisk målestokk med sine 144 000 innbyggere, og den tyrkisk-muslimske befolkningen utgjør en minoritet. Metodene en anvender innen forskning blant muslimer og organisert islam i Norden (valg av «gatekeepers», utvalget av informanter, hvor intervjuene finner sted, intervjuguiden etc.), har betydning for analysen (Brekke et al. 2019). Brekkes nordiske studie peker på at å forske på små eller større grupper, på såkalte uorganiserte og heterogene grupper, eller på mer organiserte moske-fellesskap som jeg har valgt for denne artikkelen, kan gi ulike resultat og bidrar til å vise mangfoldet av muslimer i Norden.

Lite er skrevet om muslimers liv og praksiser i sørvest-Norge, utenom min egen forskning og noen masteroppgaver i religionsvitenskap, sosiologi og barnevernsfag (UiS og VID). Jeg vil derfor trekke noen historiske linjer som viser de fire tyrkiske fellesskapenes til dels ukjente transnasjonale nettverk, og betydningen av disse for moskeene og deres medlemmer. Videre ønsker jeg å peke på hvordan moskeene og noen av medlemmene gjennom organisering og satsing på enkelte tiltak forhandler mellom det religiøse nettverket og hjemmet, moskeenes og imamenes ønsker og verdier. Dagens situasjon er særlig preget av covid-19-pandemien som lammet moskeenes aktiviteter, men var i ferd med å ta seg opp igjen vinteren 2021–22.

I *Millî Görüş*- og *Diyanet*-moskeene har jeg siden 2007 hatt kontakter og i ulike perioder gjort deltakende observasjon, foretatt NSD-meldte intervjuer med personer i ulik alder, samt gjennomført én mindre spørreundersøkelse om den rolle som Koranen spiller for unge mennesker (Ådna 2019). Covid-19-pandemien førte til at planlagte intervjuer ble kansellerte. Jeg foretok i stedet åtte telefonsamtaler og tre hjemmebesøk og ett intervju med nøkkelpersoner i begge moskeer, i Gülen-fellesskapet samt i Muslimsk Fellesråd i Rogaland (der kun *Millî Görüş*-moskeen er medlem) (2020–22). Ingen opptak ble gjort, kun anonymiserte notater på papir eller egen PC. Med tidligere informanter hadde jeg oppklarende e-mail-korrespondanse. I Brekkes studie beskrives tillitsbygging som grunnleggende i all forskning (Brekke et



al. 2019, 232), og jeg har heldigvis fått følge mange enkeltpersoner over tid og gjennom ulike faser i deres religiøse og sosiale liv. I tillegg til egen forskning benyttes forskningsartikler om tyrkiske innbyggere i Norge og i noen europeiske land, avis- og forskningsartikler, rapporter og statistiske undersøkelser om Stavanger-området. Øvrig forskningshistorie om organisert norsk islam blir ivaretatt av artikler i *DINs* tema-nummer om organisert islam i Norge (*DIN* 2021: 2 og 2022: 1).

#### STAVANGER FRA 1970 TIL 2022

Rogaland fylke og de tre byene Haugesund i nord, Sandnes, Stavanger og Egersund sør for Boknafjorden har utviklet seg fra kystbyer kjennetegnet med brislingsfiske og kristne misjonærer til flerkulturelle og flerspråklige samfunn med industri knyttet til olje og naturgass som ble oppdaget på 1970-tallet (Bergsgard 2015; Bergsgard og Vassenden 2015; Rosenlund og Vassenden 2015; Omdal 2020). Da fikk regionen en sterk tiltrekningskraft på mennesker fra hele verden. I 2021 har Rogaland nesten en halv million innbyggere, og den største byen Stavanger rommer vel 144 000 innbyggere (SSB 2021), fra 200 ulike land og med ulike religioner og livssyn (Kalvig og Solevåg 2015).

TRANSNASJONALE PRAKSISER: FAMILIE, SOSIALT, ØKONOMISK OG POLITISK  
Innen migrasjonsforskning er det viktig å se de komplekse sammenhengene, som omfatter mange nivå for å beskrive forbindelsene mellom migrasjon, personlige liv og religion, og å være «analytisk sensitiv» når vi forsker på mennesker som har bosatt seg utenfor sine foreldres eller sitt eget fødested (Anthias 2012, 102; Sunier 2014). Begrepet *transnasjonal* blir brukt for å beskrive økonomisk og politisk aktivitet som skjer på tvers av landegrensene (Odden 2018, 80), og transnasjonale praksiser kjennetegnes ifølge Odden gjennom familiære, sosiokulturelle, politiske og økonomiske relasjoner. I den perioden våre tyrkiske informanter og deres familier begynte å komme til Rogaland på 1970-tallet, kom også begrepet *globalisering* i bruk og uttrykte den gjensidige av-

hengigheten som oppstår når mennesker flytter, og økonomi og politikk knyttes sammen på tvers av landegrenser (Odden 2018). Glick-Schiller et al. (1992) understreker at transnasjonale migranter kan kalles *transmigranter* som «handler, tenker og føler innenfor et felt av sosiale felt som krysser geografiske, kulturelle og politiske grenser» (sitert i norsk oversettelse i Odden 2018, 81). Transmigranter er fast rotfestet i sitt nye land, men opprettholder mange forbindelser til sine hjemland (Glick Schiller et al. 1995; Odden 2018, 81).

De tyrkiske moskeene i Stavanger organiserer sine fellesskap på tvers og ved hjelp av land- og språkgrenser, men de transnasjonale verdiene behøver ikke å stå i motsetning til hverandre (Levitt 2004). Mine studier viser at tyrkiske nordmenn i Stavanger forhandler *mellom* verdiene, og uttrykker ofte en *hybrid tilhørighet*. De sosiokulturelle sidene og erfaringene av religiøst fellesskap ved de tyrkiske moskeene kan intensivere glede og sorg, og gjennom *artefakter, symboler og praksiser* skapes hjem og grenser krysses (Tweed 2006, 54). Tyrkisk-kurdiske mennesker i Stavanger vektlegger religionen ulikt, men siden de fleste informantene er moskemedlemmer, setter de det religiøse fellesskapet høyt (Brekke et al. 2019).

Moskeen blir for mange tyrkiske muslimer et hjemlig sted hvor de investerer svært mye tid og penger. «Hjem» er et mangfoldig begrep med svært mange konnotasjoner. Boccagni (2012) understreker at et hjem er en spesiell relasjon. Ofte er sterke følelser knyttet til stedene (Baldassar og Boccagni 2015). For mange er «hjemme» et *geografisk* sted; for andre er det minner, tradisjoner og symboler, gjerne relasjonelt mellom generasjonene. Boccagni har også sett hvordan mennesker med migrasjonserfaringer ser på «hjem» som en linse de forstår sine levde liv gjennom (2017, 4–5, 9). Erdal understreker at «for migranter (...) vil levd erfaring av hjem ofte foregå på flere steder samtidig» (2017, 279, sitert i Odden 2018, 86).

For tyrkiske muslimer i Stavanger betyr moskeen et åndelig, språklig og kulturelt hjem i tillegg til deres egne hjem, hus eller leiligheter. I det nye landet har de en hybrid tilhørighet til opprinnelseslandet og samtidig til det nye landets ulike «hjem». Moskeen representerer både det tyr-

kiske, det hjemlige og det åndelige i det nye landet. Dette kan bety for dem et «dobbelte nærvær» og understreker moskeens funksjon som et «knutepunkt» mellom de fysiske familie-hjemmene og de to kultur-kontekstene (Odden 2018, 81).

MUSLIMSKE FAMILIER MED TYRKISK TILHØRIGHET PÅ SØR-VESTLANDET  
Knappt 13 000 i den norske befolkningen er født i Tyrkia. 11 prosent av disse kom til Norge før innvandringsstoppen i 1975, de øvrige hovedsakelig gjennom arbeid og familieinnvandring, men også noen for å studere. Noen har flyktningbakgrunn, mange av disse er kurdere. I tillegg har vel 7000 personer foreldre som er født i Tyrkia (Arbeidsdepartementet 2009, 18). Samtidig med migrasjon til blant annet Norge skjedde en strøm av «indre migrasjon» fra landsbygda til de store byene Istanbul, Ankara og Izmir (Yavuz 2003, 82). Fra 1960-tallet har mer enn fem prosent av Tyrkias befolkning emigrert til Europa (Içduygu 2012, 331). Tyrkia la til rette for arbeidsmigrasjon og håpet at denne ville ha en positiv effekt for landets økonomi. Tyrkere i Norge sendte penger til sine familier i hjemlandet («*remittances*») som førte til oppblomstring av husbygging, jordbruk og industri (Visdal-Johnsen 2005, 19; Levitt og Lamba-Nieves 2011).

I noen større byer på Østlandet på slutten av 1960-tallet organiserte en tyrkisk lege i Istanbul import av tyrkisk arbeidskraft til Norge (Visdal-Johnsen 2005, 21). Disse arbeidsmigrantene kom særlig «fra områdene Beysehir/Konya og Sivasli/Usak» (Næss 1985, 16), og kan bli karakterisert som «nettverksrekruttering» og «kjedemigrasjon» (Visdal-Johnsen 2005, 19–20). Også andre grupper bor i Konya-området, blant andre *tatarene*, som for flere hundreår siden flyttet fra Svartehavet til Bögrüdelik (Jankowski 2002). Ingen av mine informanter er tatarer, men en av mine kilder oppgir at det i Stavanger er én familie med denne bakgrunnen (februar 2022). Tyrkisk-kurdiske informanter i Stavanger-området bekrefter at Konya-regionen er deres opprinnelses-område i tillegg til Øst-Anatolia.

I Stavanger- og Sandnes-regionen med nærmere 300 000 innbyggere er det vel 3000 personer med tyrkisk og kurdisk bakgrunn. Mange menn arbeider som teknikere, ingeniører og taxi-sjåfører (Kirkeberg et al. 2019). I 2009 var 68 prosent av tyrkiske innvandrere i Norge engasjert i «helse og sosial, hotell og restaurant, varehandel og forretningsmessig tjenesteyting og eiendomsdrift» (Kirkeberg et al. 2019, 14). Det er interessant at forholdet mellom utdannelsen i Tyrkia og arbeidsmulighetene i Norge fremdeles viser ubalanse sammenlignet med i 1970, 1986 og 2005 (Visdal-Johnsen, 2005, 18). Både kvinner og menn i andre-generasjon tar imidlertid i økende grad utdanning og er yrkesaktive, slik også i Stavanger. Eldre førstegenerasjons kvinner er fremdeles hjemmearbeidende med barn og barnebarn i kombinasjon med arbeid innenfor renhold, helse og omsorg.

Betegnelsen «tyrkisk» kan være omdiskutert (Inglis et al. 2009, 105), men er i denne artikkelen relevant kun når noen moskemedlemmer understreker at de er kurdere, uigurer eller tatarer i motsetning til tyrkiske. I 2019 hadde 4599 tyrkiske personer i Norge søkt og fått norsk statsborgerskap (Pettersen 2012; SSB 2020). Fra 01.01.2020 ga Norge tilatelse til å inneha dobbelt statsborgerskap, f.eks. norsk og tyrkisk (Kunnskapsdepartementet 2019).

Fra sin bakgrunn i Tyrkia er den kollektive familiemodellen rådende, men vi ser at kjernefamilien og løsere bånd til storfamilien i Tyrkia preger mange yngre familier i Stavanger-området. Idealer er færre barn enn foreldregenerasjonen hadde, og vekt på individualitet, velferd og kjønnsroller som i det norske storsamfunnet (Ådna 2013; 2015; Ellingsæter og Widerberg 2012). Allikevel er idealene som unge gutter i en av moskeene nevner når de blir spurt om framtidsdrømmer, at de skal gifte seg, få en trofast hustru, få barn som forblir muslimer og som aldri forlater det muslimske fellesskapet (Ådna 2019). Slik opprettholdes konservative familieideal som synes å prege mennesker med bakgrunn i Konya-regionen.

## TYRKISKE MOSKEFELLESKAP

I Stavanger-området finnes det mer enn ti moskeer med ulik kulturell tilhørighet (tyrkisk, pakistansk, arabisk, somalisk, bosnisk m.fl.), noe som er et høyere antall enn f.eks. i den litt større vestlandsbyen Bergen. I tillegg er det flere moskeer i Sandnes, Klepp, Egersund og Haugesund. Noen moskeer er multikulturelle og flerspråklige, med vekt på norsk språk i aktiviteter for barn og unge.

Tyrkisk språk har vært en viktig organiseringsfaktor for de tyrkiske gruppene selv om det spesielt i Diyanet-moskeen fins mennesker med usbekisk- eller uigur språkbakgrunn. Uigurene med sin ungdomsorganisasjon organiserer egne arrangement utenfor moskeen gjennom organisasjonen «Norwégiye Uyghur Yashlar Meshirpi-6-Biket-Stavanger» (mine opplysninger er basert på en kultursamling i Sunde bydel i 2018 og sporadiske treff med uigurer i Diyanet-moskeen). Tyrkiske medlemmer understreket at disse språkene ligger så nær tyrkisk at man forstår hverandre og kan samhandle (Ådna 2019). For voksne kvinner med varierende skriftspråklig kompetanse, tilbys kurs i tyrkisk og koran-arabisk (Ådna 2013; 2014). I paraplyorganisasjonen Muslimske Fellesråd Rogaland snakkes det hovedsakelig norsk.

Hvorfor blir man medlem av den ene tyrkiske moskeen og ikke av den andre? En kvinnelig informant forteller om hvordan det kom mennesker til Stavanger fra de tre byene Tokat og Sivas, 500 kilometer øst for Konya og fra Böğrudelik 130 kilometer nord for Konya på slutten av 1980-tallet. Tilhørigheten til disse områdene gjorde at de ble med i enten Mevlana-moskeen i Verksgata 41 eller Den blå moskeen (februar 2022). I likhet med Visdal-Johnsens forskning i «Kronby» (2005, 4–6) sier mine informanter at organiseringa av moskeene i Stavanger by er preget av at storfamilier fra ulike byer og områder preger en av de tre moskeene mer enn andre.

Religiøse fellesskap spilte en sterk rolle i sammenheng med at tyrkere flyttet fra landsbygda til storbyene i Tyrkia på 1970-tallet. Dette betydde et økende oppgjør med det sekulære prosjektet til Mustafa Kemal Atatürk (1922–1950) og ny vektlegging av islam som vitalt kjennetegn på det å være «tyrkisk» (Yavuz 2003, 83f; Özdalga 2012). Da

tyrkere og andre muslimer kom til Rogaland på denne tiden, skjedde en lignende utvikling, der moskeene spilte en sterk kulturell og religiøs rolle.

#### FIRE TYRKISKE MOSKEER

De fire moskeene med vekt på tyrkisk språk og kultur tilhører fire paraply-organisasjoner, Millî Görüş («Nasjonal Visjon»), Diyanet (Diyanet İşleri Başkanlığı; «tyrkisk religionsministerium»), Süleymanlı og Gülen-bevegelsen (DNHB). Jeg vil først presentere de to sistnevnte der jeg ikke har gjort feltarbeid, bare sporadiske besøk og enkelte samtaler, men som er viktige for bildet av det tyrkiske miljøet i regionen. Jeg har observert at medlemmer av Millî Görüş- og Diyanet-moskeene og i noen grad Süleymanlı-moskeen gjensidig besøker hverandre. Særlig basarene og kulturelt pregede arrangement blir møtested for flere enn den snevre medlemskretsen, kan ha hundrevis av deltagere og tilsløre grensene mellom organisert islam og hverdagspraksis (Brekke et al. 2019; Ådna 2017; *DIN* 2021:1).

#### *Süleymanlı-bevegelsen; Det islamske kultursenter i Stavanger; Sultan Ahmet moske og medrese; Den Blå moske*

De tre siste navnene angitt over blir brukt på moskeens hjemmeside mens det første navnet brukes ofte av andre enn medlemmene (Den Blå moskes hjemmeside). *Süleymanlı* betyr «tilhengerne av predikanten Süleyman» (Hilmi Tunahan 1888–1959). Bevegelsen oppsto i Istanbul på 1940-tallet og etablerte seg tretti år senere i Europa etter som tyrkiske gjestearbeidere trengte religiøse fellesskap. Bevegelsen har sitt europeiske senter i Köln i Tyskland. Süleymanlı-organisasjonen blir karakterisert som konservativ, og medlemmene legger vekt på innadvendte praksiser med konsentrasjon om Koranen og mystiske elementer i retning sufisme og hører til Naqshbandi-bevegelsen (Yukleyen 2010, 217–218). Under president Kemal Atatürk (1925) ble sufi-grupper og hus (*tekke*) forbudt i Tyrkia, mens siden 1960-tallet har slike grupper gradvis

blitt tillatt (Yavuz 2003, 31–34). I 2017 deltok den tyrkiske presidenten Erdoğan i Mevlana-festivalen i Konya (Cunningham 2018).

Det tradisjonelle og kontemplative preger også den norske delen av bevegelsen som kalles «Islamsk kultursenter», Den Blå moske eller Sultan Ahmed-moskeen. De to siste navnene har klare forbindelseslinjer til den verdensberømte Sultan Ahmed-moskeen, også kalt «Den blå moske» i Istanbul. I 2019 hadde bevegelsen 3775 registrerte medlemmer seks steder i Norge og «har kjøpt eiendommer for 101 millioner kroner» (Braathen et al. 2019). Dette viser at fellesskapet disponerer store verdier og har en lojal medlemsgruppe, men bevegelsen har møtt på etisk-kulturelle utfordringer i sitt arbeid for barn f.eks. i Drammen (Braathen et al. 2019; Olsen et al. 2019).

I Stavanger ble Süleymanlı-bevegelsen grunnlagt i 1988 (senere med en underavdeling i Haugesund). Stavanger-fellesskapet startet i en byleilighet og hadde fra begynnelsen også pakistansk-muslimske medlemmer (personlig intervju gjennomført i februar 2022). Etter hvert fikk de et lokale i Reidar Bergesgate, men kjøpte så i 2016 baptistkirken fra 1893 i Bergelandsgate 24 for 12,5 millioner kroner. «Styrelederen forteller at de tilbyr alt fra barne- og ungdomssamlinger til sosiale og religiøse tilstelninger», og er svært fornøyde med sitt nye lokale (Schibeveag 2016). Fram til 2020 ble bygningen omfattende pusset opp i tyrkisk stil med vakker dekor i tak, vinduer og vegger, *mihrab* og *minbar* i mørkt treverk. I foajeen finnes moderne toaletter og vaskerom. Mine Süleymanlı-kontakter understreker betydningen av det transnasjonale familienettverket og koran- og islam-undervisning for barn, der en egen koran-lesebok utarbeidet av Tunahan blir benyttet (Visdal-Johnsen 2005, 26). Moskeen i Stavanger har to imamer, der den ene er oppvokst i Norge og derfor snakker utmerket norsk, noe som informanter i andre moskeer framhever som svært viktig for kommunikasjonen med de unge (besøk i november 2021).



Foto fra Det islamske kultursenter i Stavanger/Sultan Ahmed moske Den Blå moske. Foto: Gerd Marie Ådna november 2021.

*Gülen-bevegelsen; Den norske Hizmet-bevegelsen (DNHB)*

Gülen-bevegelsen bygger på taler og bøker til den tyrkiske predikanten Fethullah Gülen (født 1941). De legger vekt på *cemaat*, som er fellesskap bygd på sufi-idealene. Sosialt sett bygger de på nasjonalistiske idéer, bankvesen og skoler for alle aldersgrupper. Gülen har siden 1999 bodd i Pennsylvania i USA og styrer bevegelsen derifra. Gülen-medlemmene i Europa gikk i dekning sommeren 2016 da president Recep Tayyip



Erdoğan anklaget bevegelsen for å stå bak kuppforsøket mot ham den 15. juli. Fem år senere kommer de norske medlemmene langsomt til syne igjen med ulike religiøse og kulturelle aktiviteter. De bygger broer til det norske samfunnet og tilbyr arrangement sammen med Den norske Turistforening og kurs i kalligrafi og annet håndarbeid som har bakgrunn i tyrkisk og arabisk islam (telefonintervju, oktober 2020; Nordbø 2021).

DNHBs hjemmeside er på norsk, og de skriver om frivillighet, idéutveksling, «løsninger for ulike samfunnsinitiativ [...] som] drøftes med en kollektiv bevissthet» (Den norske Hizmet-bevegelsen 2021). DNHB skriver videre at de er organisert gjennom et landsråd, en rådsforsamling og et sekretariat (ibid.). Bevegelsen kjennetegnes som transparent overfor norsk offentlighet til tross for at flere medlemmer lever i frykt for fengsling fra tyrkisk hold. I Tyskland er truslene mot Gülen-tilhengere ofte i mediene (Franey 2021).

Ahmet Bulut og flere fra Gülen-bevegelsen møtte søndag 15. november 2020 opp foran St.Petri-kirken i Stavanger for å vise medfølelse med mennesker som var rammet av terroren i en kirke i Nice i Frankrike. På plakatene sto det at «menneskeliv er hellig uansett din overbevisning» og «stå sammen mot vold og radikalisme!». Kirkegjengerne fikk roser, og avisene skrev om solidaritetsaksjonen (Vadla 2020).

I det tyrkiske miljøet og særlig i Millî Görüş-moskeen deles det ut roser til Stavangers befolkning i forbindelse med Profeten Muhammads fødselsdag i april hvert år. Profetens fødselsdag følger ikke den islamske kalenderen, men tyrkisk-islamske ritual-bestemmelser (Ådna 2017; jfr. Zürcher 2004 [1993], 192). Reaksjonen overfor roseutdelinga utenfor St.Petri-kirken var enten at «dette kjenner jeg ikke til» eller «disse folka er terrorister!» (e-mailkorrespondanse november 2020). Holdningen overfor Gülen-bevegelsens medlemmer er lite positiv, og dette er et eksempel på at politiske hendelser i Tyrkia skaper langvarig splid i det tyrkiske miljøet i Stavanger. Men det finnes også medlemmer av de tre andre moskeene som reagerte mot Erdoğan's strenge behandling av Gülen-bevegelsens medlemmer i 2016 og viser etterpå moderat sympati med Gülen-tilhengerne (samtale med en leder i februar 2022).

*Diyanet-moskeen; Mevlana Cami*

*Diyanet* er en forkortelse for det tyrkiske religionsministeriet og ble grunnlagt i 1924. Bevegelsen er i dag direkte underlagt Tyrkias president. Siden 2017 har professor dr. Ali Erbaş (født 1961) vært organisasjonens leder og den øverste islamske lærde i Tyrkia. *Diyanet* i Ankara har ulike underavdelinger som religiøse tjenester, skoler, pilegrimsreiser, religiøse publikasjoner og utenrikstjenesten. I Tyrkia er *Diyanets* imamer å regne som embetsmenn. *Diyanet* har siden 2000 sendt kvinnelige koranlærere til Europa; i 2017 var antallet 17 738 (Maritato 2018, 1), og i 2018 ble teologiprofessor dr. Huriye Martı som første kvinne valgt til visepresident for *Diyanet*. Organisasjonen sender mannlige imamer til mange land utenfor Tyrkia (Mutluer 2020), også til Norge.

I et intervju med bydelsavisa på Storhaug i juni 2019 forteller styret i *Diyanet-moskeen*, også kalt *Mevlana Cami*, sin historie (Storhaug bydelsavis, 2019). Den første samlingen skjedde i et leid lokale i 1981. Ni år senere ble bygningen i Verksgata 41 kjøpt og i 1992 bruksendret til moske. Da var ikke fellesskapet offisielt medlem av *Diyanet* (opplysning gitt av leder i februar 2022). I forbindelse med at imam Adem ble tilsatt i 2013 (usikkert år), nærmet moskeen seg *Diyanet* og ble offisielt en del av denne tyrkisk-statlige paraplyorganisasjonen.

I 2019 har menigheten 1000 medlemmer. Bygningen var opprinnelig et verkstedbygg og i dårlig forfatning. Moskeen samlet inn 600 000 kroner som er langt unna budsjettet på 20 millioner for en helt ny bygning (Storhaug bydelsavis 2019, 10). Ifølge ny norsk lov om tros- og livssynssamfunn fra januar 2021 kan trossamfunn med mer enn 50 medlemmer søke støtte fra staten (Trossamfunnsloven, §4, 2021). Planleggingen og tegningene til ny moske ble godkjent av kommunen i 2018. Moskeen endret i 2020–21 planene, noe som betyr en fjerdedels prisreduksjon. Ombyggingen vil likevel omfatte bønnerom, grupperom, kafé og leilighet til moskeens imam. Et moskemedlem opplyser at de i byggeperioden låner både bønnerom og lagerplass i en nærliggende pakistansk moske (e-mail-korrespondanse 16.02.21). Høsten 2020 ble arbeidet stanset av kommunen (Jupskås 2021), men noen måneder senere opplyser moskemedlemmet at «Vi har nå omsider fått rammetillatelse og

arbeidet er i full gang og vi regner med at det ferdigstilles om noen måneder. Med andre ord, ting er blitt mye bedre og vi ser lys i enden av tunnelen nå» (e-mail-korrespondanse 23.04.21). Et muslimsk medlem av Innvandrerrådet i Stavanger kommune opplyste at de ikke hadde fått saker om bygging av moskeer eller andre religiøse bygninger opp på agendaen den siste perioden (mai 2021). I mars 2022 har Diyanet-fellesskapet ennå ikke fullført nybygget, delvis på grunn av innsigelser fra naboer. De er allikevel optimistiske og håper at de i løpet av året kan flytte ut av diaspora-tilværelsen i den pakistanske nabo-moskeen og ikke minst møte barn og unge ansikt til ansikt i «eget lokale».

Moskeen forholder seg til Diyanets sentrale retningslinjer som er av politisk og religiøs karakter (jfr. Mutluer 2020, 108), men mitt inntrykk gjennom mange års observasjon i Stavanger er at moskeen har et myndig styre som også finner løsninger som passer til konteksten de nå lever i, *samtidig* som de lytter til Tyrkia.

På tidligere samlinger i Diyanet-moskeen i Stavanger har jeg observert at opplæringen holdt av imamen var laget av Diyanets tyrkiske undervisningsavdeling. Slike handlinger viser en sentralisert, transnasjonal opplæringspraksis med bruk av tyrkiske og arabiske tekster og med få lokale og norske kjennetegn. En tidligere imam i samme moske behersket imidlertid norsk godt, ønsket å bli kjent med koranutgaver utgitt i Norge og å bygge bro mellom tyrkisk islam og norsk forskning på islam (Ådna 2017). Denne brobyggerrollen praktiseres nå i stor grad av moskeens styremedlemmer og lederskap, og særlig for barn og unge gjennomføres undervisningen kontekstuellt og lokalt (samtale februar 2022).

### *Millî Görüş-moskeen, Rogaland islamske fellesforening eller Eyüp Sultan-moskeen*

Bevegelsen Millî Görüş ble stiftet i Tyrkia i 1969 som en religiøs organisasjon tilknyttet politikeren Necmettin Erbakan (1926–2011) og tre år senere etablert i Braunschweig i Tyskland. I dag er det tyske senteret i Köln, mens seminaret for utdanning av imamer og lærere ligger i Mainz. Siden 2015 har juristen Bekir Altaş (født 1981 i Duisburg) vært generalsekretær. Den tyske organisasjonens hovedkontor utgir bøker på

mange språk om bevegelsens mål, organisasjon og handlinger (IMGI, 2020). Den har ca. 87 000 medlemmer i Europa, derav 33 000 i Tyskland (Abou-Taam 2021), og dessuten avdelinger i Australia, Canada og USA. I Norge ble den nasjonale sammenslutningen offisielt stiftet i 2012 (Islamske samfunn Millî Görüş 2021), men Eyüp Sultan-moskeen i Stavanger er fra 1980-tallet. I Tyskland har Millî Görüş (IGMG) blitt kritisert for å være politisert og «islamistisk», og siden 2001 har kritikere skrevet at bevegelsen har blitt «diyanisert», dvs. at den tyrkiske stats religionsministerium Diyanet har fått stadig større innflytelse over IGMG, og at bevegelsens kritikk av staten på 1970-tallet ikke lenger er en del av dens identitet (Yavuz 2003, 48–49).

Millî Görüş-moskeen i Stavanger flyttet i 2017 fra et fuktig lokale i Harald Hårfagesgate 4, som de hadde brukt i 12–15 år, og som var preget av et interiør med furupanel og gamle vegg-til-vegg-tepper i kombinasjon med bilder av tyrkiske moskeer og arabiske kalligrafier. Det nyrestaurerte og frittstående bygget som rommer ca. 90 personer i Hillevågsveien 23b, ligger like ved et travelt kjøpesenter langs hovedveien mellom Stavanger og Sandnes. Ved store arrangement leier moskeen en idrettshall eller et bydelshus (Ådna 2017). Et alternativ er å sette opp telt foran moskeen, slik det gjøres ved basarer. Kvinnene baker *gözleme* (en slags lefse med fyll) og mennene setter opp kafé og grill, og mange fra den tyrkisk-kurdiske befolkningen møter fram. Disse basarene blir beskrevet som viktige for moskeens økonomi og fører til at samholdet og stoltheten styrkes, også for dem som ikke er aktive i daglige bønner eller i de spesielt religiøst-pregede gruppene (jfr. Brekke et al. 2019). Mange medlemmer er i travle jobber og har en krevende familiesituasjon, men de møter opp når det er basar.

Moskeen har ca. 700 registrerte medlemmer (Islamske samfunn Millî Görüş. 2021). De er delt inn i grupper for menn, kvinner, unge kvinner og unge menn i tillegg til koranskolegrupper for barn (bekreftet av to kvinnelige medlemmer våren 2021). Moskeen har også et styre og ei gruppe som trer i kraft når et medlem dør. Denne hjelper de pårørende med rituell vasking av avdøde, kontakt med gravferdsmyndigheter og begravelseritualer (Islamske samfunn Millî Görüş. 2021).

Millî Görüş sitt transnasjonale nettverk blir verdsatt blant moskeens medlemmer i Stavanger. *Hasene*-plakater («godhet») og fortellinger fra deltagere på hjelpeiser viser tilhørigheten til deres humanitære hjelpearbeid med slagordet «sammen for verdens sårbare og trengende mennesker» (Hasene Norge. 2022). Besøk av imamer som har sitt kontaktnett i landene Tyskland, Nederland, Danmark og Tyrkia viser en sterk organisasjon (Ådna 2015; 2017; 2019), men sier lite om maktbalansen mellom det lokale og det transnasjonale innen Millî Görüş.

#### BORGERE AV TO STATER; TRANSNASJONALE HVERDAGER

Helt siden mine første besøk i de to moskeene i 2007 har jeg sett ny-ottomanske og neo-nasjonalistiske trekk, både i ord og ikke minst i bilder av det tyrkiske flagget, presidenten og symbolsterke bygninger og steder i Tyrkias historie fra 1400-tallet og fram til i dag. Å være tyrkisk muslim i Stavanger betyr å vise respekt og lojalitet overfor disse (Ådna 2017). Ofte publiseres på Facebook det tyrkiske flagget eller minnesider fra slaget ved Çanakkale (Gallipoli) i 1915–1916 hvor de døde minnes (mer enn 100 000 soldater ble drept og dobbelt så mange såret på tyrkisk og britisk-fransk side). Dette slaget ble også minnet av barn som sang en martyrhymne på en samling i Eyüp Sultan-moskeens regi (Ådna 2017).

Moskeene i Stavanger har vist stor gjestfrihet overfor skoleelever, studenter, politikere, forskere og journalister (med noen forbehold), og vanlige interesserte mennesker (Ådna 2013). Kritikken som tyske medier og politikere har rettet mot *Millî Görüş*-organisasjonen som «islamistisk» og «isolasjonistisk» (Abou-Taam 2021), har ikke vært brukt overfor den norske avdelingen. Millî Görüş-moskeen har et ønske om å bygge bro mellom mennesker, og de jobber aktivt gjennom sine ukentlige ungdomsgrupper for å motvirke radikalitet (Ådna 2019). Medlemmene velger oftest å bli boende i Norge og jobbe i oljebyen, de fortsetter å reise på ferie til Tyrkia, men vil ikke returnere dit for godt. «Jeg har barnebarna mine her. Her vil jeg bo!» sa en kvinnelig informant i april 2021.

De erfarer også krav, bånd og lojalitet overfor gamle foreldre og har sosioøkonomiske forpliktelser i likhet med gjennomsnittsfamilier i Norge. Det å kommunisere lojaliteten overfor den tyrkiske storfamilien *samtidig som* man viser støttende oppfinnsomhet og kjærlighet til sine barn og barnebarn, kan være en beskrivelse av både eldre og yngre norsk-tyrkiske borgere i Stavanger (Ådna 2015; 2022). Økonomiske overføringer mellom migrantgrupper i Norge og Tyrkia inkluderer derfor et identitetsarbeid og bygger følelsen av lojalitet overfor storfamilien. Deres handlinger – både av økonomisk og sosial karakter – er med andre ord rike på kultur og sosial mening og henger uadskillelig og kulturelt sammen med ønsket om å bidra på tvers av landegrenser (Levitt og Lamba-Nieves 2011, 2).

For kontakt med medlemmer og venner av moskeen brukes i mindre grad egen hjemmeside, men i stedet en Facebook-side på norsk og tyrkisk. Medlemmene bruker grupper som WhatsApp for å gi hverandre interne beskjeder. Transnasjonal migrasjon fra Tyrkia til Norge betyr at familiære og sosiokulturelle relasjoner opprettholdes på flere plan, men de tette interne praksisene i moskeene ble forrykket som følge av pandemien.

#### SPRÅK, FØDESTED OG STORFAMILIE HAR BETYDNING FOR ORGANISERING AV MOSKEENE

Mange av familiene med tyrkisk bakgrunn i Stavanger er kurdere fra Konya-regionen i Sentral-Anatolia, langt vest for de fjellrike kurdiske områdene Øst-Tyrkia (Mango 2012). Menneskene fra Konya og omliggende byer snakker kurdisk (*kurmanji*) og tyrkisk. Mange av andre-generasjons voksne snakker kurdisk godt nok til å samtale med sine slektninger. En informant i slutten av trettiårene har en mastergrad og reiste før covid-19 jevnlig til Tyrkia. Hun sier at disse kurderne har tatt opp mange tyrkiske ord i sitt vokabular og at for «dem er religionen viktigst. [...] Vi er ikke så opptatt med kurdisk identitet som de kurderne som kommer østfra. [...] Mange har valgt å bli del av majoriteten i stedet for minoriteten» (november 2020; Ådna 2022). De fleste kurderne

fra Konya-området tilhører Millî Görüş-moskeen og er ikke medlemmer i Diyanet-fellesskapet. Kvinnen omtalt over tror det henger sammen med det nasjonale presset mot kurdere i Tyrkia siden Diyanet-moskeen oppfattes som tettere på det tyrkiske religionsministeriet. Allikevel er det mange eksempler på at medlemmer fra begge moskeer ber i hverandres bønnerom og deltar på hverandres større arrangement (Ådna 2017; 2019). «Diyanetiseringen» av Millî Görüş-bevegelsen bidrar muligens til at de to moskeene i Stavanger ikke lenger er så ulike som de var på 1980- og 90-tallet. Begge uttrykker lojalitet overfor tyrkisk språk og kultur.

#### ORGANISERING, IMAMER OG PANDEMI

Diyanet- og Millî Görüş-moskeene er uten imamer i 2021–22. Diyanet-moskeen har i mange år hatt imamer sendt fra Tyrkia. Disse har fått oppholdstillatelse i omtrent tre år, noen i fem år, og har arbeidet som undervisere, lærere for barn og unge, veiledere og predikanter (Aslan 2018). Millî Görüş-moskeen har de siste årene kun hatt imamer som har kommet på tre-måneders turistvisum. Noen av imamene i begge moskeer har hatt ei kone som arbeider med barne- og kvinnegrupper (Ådna 2014; 2015; Maritato 2018; informant februar 2022). Ei av dem var dyktig til å undervise i arabisk, tyrkisk og islam; hun snakket flere språk, var utadvendt og lagde et sterkt nettverk for unge kvinner (Ådna 2013). Ei ung tyrkisk-norsk kvinne nevnte henne våren 2021 og sa at hun savnet jentegruppa fra den gangen. Hun la til at «make up og klesprat er ikke akkurat det guttene i moskeen er opptatt av», og tenkte på at jentene trenger andre tilbud enn guttene (jfr. Kalmbach og Bano 2012; Stene 2021, 69–70).

Under pandemien lider alle under at man ikke kan møtes fysisk. De tretti ungdommene som møttes ukentlig i Diyanet-moskeen i 2016, beskrev da betydningen av imamens undervisning og det sosiale nettverket de var en del av på tvers av alder og sosial bakgrunn. To av medlemmene understreker fortsatt savnet etter dette. *Medrese* (koranskolen) er under pandemien lagt til Zoom eller Teams, og styreleder i Diyanet-

moskeen er redd for at barn og unge forsvinner (Ådna 2019; e-mail-korrespondanse februar 2021). De siste to årene mens ny moske blir bygd og covid-19 setter en stopper for aktivitetene, har frivillige menn og kvinner overtatt mange av imamens roller. En kvinnelig leder har ledet gode digitale samlinger for barn og unge (informasjon gitt i e-mail våren 2021; bekreftet november 2021 og februar 2022).

Norge har ingen imam-utdanning, kun kortere kurs for religionsledere som Det teologiske fakultet (TF) ved Universitetet i Oslo (Det teologiske fakultet u.å.) har arrangert i noen år. Imamer som kommer til Norge, har sin utdanning fra hjemlandets studiesteder, men siden 2020 har TF tilbudt *islamske* teologistudier, som omfatter islamsk teologi og sjelesorg undervist av muslimske forskere med bakgrunn fra blant annet Bosnia-Herzegovina, Pakistan, Norge og Danmark.

Våren 2021 uteksaminerte Diyanet i Tyskland de første imamene og koranlærerne, 12 menn og 14 kvinner, alle født og oppvokst i Tyskland (Merkur. 2021; DITIB Akademie. 2022). Denne utdannelsen blir annonsert på norske nettsider, men ingen norske ungdommer fra Stavanger har dratt dit. Millî Görüş sin Oslo-avdelings Facebook-side annonserte i mars-april 2021 for bevegelsens ønske om å få norsk-språklige imamer som samtidig er knyttet til paraplyorganisasjonen og dens teologisk-praktiske lærested i Mainz i Tyskland. Når jeg har diskutert imam-utdanning med medlemmer av Millî Görüş, har de svart at lønnen er for dårlig og at det ikke er attraktivt for deres unge gutter å arbeide som imam i Norge. De ser imamer fra andre moskeer som blir dobbeltarbeidende, som taxi-sjåfør og imam, fordi lønnen som menigheten makter å betale, ikke dekker familiens behov (Ådna 2019). I 2021 hadde Den Blå moskeen som nevnt to imamer i faste stillinger der den ene født og oppvokst i Norge, men utdannelsen hadde han påbegynt i Norge og fullført i Nederland (samtale november 2021 og februar 2022).

#### MOTIVASJONEN BAK MOSKEEN SOM HJEM

I mine samtaler med tyrkiske muslimer i Berlin og Stavanger har det i årenes løp kommet fram fortellinger om «hjemme ved Bosporos» eller



«hjemme i landsbyen til far og mor utenfor Konya». Dette vitner om minner om besteforeldre og søsken, episoder fra skolen og moskeen, besøket til Mevlana Rumis grav i Konya, brønnen med det hellige og legende vannet ved Eyüp Sultan-moskeen i Istanbul eller fjellet Ararat i Øst-Anatolia, som er forbundet med profeten Nuh og hans fredsskapende egenskaper (Ådna 2014). Slike fortellinger, artefakter og symboler blir limet mellom hjemmet der og hjemmet i Stavanger og uttrykker «det doble nærværet» (Ådna 2017; Odden 2018, 87).

I prosessen med å organisere moskeer i Stavanger-området ser jeg at idealer som respekt, omsorg og trofasthet fra hjemstedskulturen kommer fram. Noen understreker at dette ikke er spesifikke islamske verdier, men at den tyrkiske kulturen legger vekt på samhold, lojalitet og styrking av fellesskapet (Ådna 2015; 2019). Spesielt under pandemien understreker yngre og eldre moskemedlemmer at de har ringt hverandre når de daglige bønnene eller andre ukentlige møter i moskeene ikke kunne finne sted og familiene heller ikke kunne møtes (Ådna 2022). Å skape et hjem for seg og andre er altså en relasjonell, ikke en individuell prosess. Livet i Stavanger betyr at roller som storfamilien tidligere stod for, nå gjøres av det religiøse fellesskapet og blir det som Odden kaller «institusjonaliserte praksiser» (2018, 85).

Under pandemien har begge moskeene på mange måter vært hindret i å gjøre sitt vanlige og godt organiserte arbeid for barn, ungdom og voksne (Ådna 2022). Det har vært en unntakstilstand som få eller ingen har opplevd siden de flyttet til Norge og Stavanger på 1980-tallet. Begge moskeene i Stavanger har jevnlig skrevet om den norske regjeringens og helsemyndighetenes pandemi-tiltak med informasjon om smittevern. Etter hvert kom også oppslag om kommunenes tiltak om tillatelse til fem eller ti personer under fellesbønnene. I de tyrkiske miljøene i Stavanger synes respekten for Folkehelseinstituttets regler å ha vært stor (jfr. Eggen 2021).

Pandemien har hindret den ellers reiseglade tyrkiske befolkningen i Rogaland fra å dra til sine familier og venner i Tyrkia. Den årlige kjøreturen fra Stavanger til Konya-området har ikke vært mulig. Selv om flytrafikken ikke har stanset helt, er det nedgang i transnasjonal kontakt.

Mine informanter med gamle foreldre i Tyrkia føler ekstra på savnet etter dem og sier at alt hviler i «Allahs hånd». En middelaldrende kvinne ber mye om dagen og er takknemlig for at hun har en tro som gir henne styrke (april 2021). Mange kvinner vektlegger omsorgen for familien i hjemlandet og for medlemmer av menigheten. Dette understreker kvinnes viktige rolle som ivaretagere av familierelasjonene og omsorgsfunksjonene når storfamilien er splittet opp i minst to land (jfr. Anthias 2012, 105).

#### REISER, ØKONOMI, GAVER OG DAGLIGLIV

Ramadan representerer tiden der de troende i særlig grad gir almisser i form av *zakat* eller *sadaqa*. Gavene kan bli brukt for lokale fattige eller andre trengende, men også for det globale fellesskapet, *umma*, eller til behov som de to paraply-organisasjonene nevner i sine nyhetsbrev. *Hasene*-organisasjonen i Millî Görüş informerer om bygging av moskeer i andre europeiske byer eller hjelpetiltak som skole- eller brønnbygging i afrikanske land. Menn fra Millî Görüş-moskeen har deltatt og fortalt om dette til fellesskapet. Slik vektlegges det transnasjonale og de etiske forpliktelsene som begrunnes ut ifra islamske idealer og solidaritet (Hasene Norge. 2022).

Diyanet-fellesskapet i Norge planla en studietur til Tyrkia høsten 2021 (annonsert på Facebook) og holdt på denne måten drømmen om den transnasjonale kontakten som skjer ansikt til ansikt, i en tid med restriksjoner. *Hajj* og *umra* under Ramadan eller i forbindelse med den store offerfesten, *id al-adha* (Ådna 2018), ble umulige under pandemien (NRK 2021).

Livsfortellinger er fortellingen om hverdagslivet og ritualene i ukens rytme (Ammerman 2007). Det er beretninger om festreisene, hjelpe-reisene, én-gang-i-livet-ritualene og høydepunktene som skaper familiefortellinger som skal fortelles til neste generasjon (Ådna 2015). Boccagni understreker hvordan slike transnasjonale livsfortellinger og aktørenes egne hjelpemidler («toolkit») oppfattes av dem selv som «en kontinuerlig [...] variabel» mer enn en «enten-eller»-strategi (2012,

118). Livet i Stavanger skjer i interaksjon med naboer og venner, moskeenes medlemmer, med samfunnet rundt og ofte med storfamilien i Norge og Tyrkia.

Etter angrepet på Noor-moskeen i Bærum ved den høyre-radikale Philip Manshaus den 10. august 2019 (Bøe 2021), dro jeg til Millî Görüş-moskeen for å uttrykke min medfølelse. Dette ble verdsatt av moskemedlemmer og kommentert på deres Facebook-side samme dag. Stavanger kommune kom med en klar henstilling om retten til å være trygg i bønn (Olsen 2019), og politiet patruljerte regelmessig ved byens ti moskeer. Kirkelig Dialogsenter og den lokale avdelingen av Samarbeidsrådet for Tros- og Livssynssamfunn (STL) arrangerte samlinger i en pakistansk moske. I den ovenfornevnte St. Petri-kirken ble to muslimer med tyrkisk bakgrunn invitert til å fortelle om sin tro i en kveldsgudstjeneste (opplysning gitt av forrettende prest). I en dialoggruppe mellom seks muslimer og like mange kristne har vi i mange år, både før og etter Bærum-angrepet, drevet den gode dialogen med øre for hverandres liv og omskiftelige behov (Kirkelig Dialogsenter 2022).

#### AVSLUTNING

De to tyrkiske moskeene i Stavanger har blitt «hjem» for medlemmene og møtested for enda flere. Gjennom moskeene får mennesker med tyrkisk kulturbakgrunn og språk dekket mange av sine behov. De blir sett, møtt, erfarer fellesskap i bønn og livsritualer. Barn og unge lærer tyrkisk og voksne kvinner lærer både tyrkisk og koran-arabisk. Pandemien reduserte kontaktflatene innad i moskeene og med familien i Tyrkia. Det gjenstår å se om barn og unge forsvinner på grunn av manglende fysiske møter, eller om menighetene har bygd fellesskap og nettverk som holder gjennom kriser.

## LITTERATUR

- Abou-Taam, Marwan. 2021. «Islamismus». *Konrad Adenauer-Stiftung*. <https://www.kas.de/de/web/islamismus/die-islamische-gemeinschaft-milli-goerues-igmg->
- Ammerman, Nancy T. 2007. «Introduction: Observing Religious Modern Lives». I *Everyday Religion: Observing Religious Modern Lives*, redigert av N. T. Ammerman, 3–18. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Ammerman, Nancy T. 2016. «Lived Religion as an Emerging Field: An Assessment of its Contours and Frontiers. » *Nordic Journal of Religion and Society* 29 (2): 83–99. <https://doi.org/10.18261/issn.1890-7008-2016-02-01>
- Anthias, Floya. 2012. «Transnational mobilities, migration research and intersectionality: Towards a translocational frame. » *Nordic Journal of Migration Research*, 2 (2): 102–110. <http://doi.org/10.2478/v10202-011-0032-y>
- Arbeidsdepartementet. 2009. «Innvandrerens arbeidsforhold». *Regjeringen*. [https://www.regjeringen.no/globalassets/upload/ad/publikasjoner/rapporter/2010/rapport\\_innvandrerens\\_arbeidsforhold.pdf](https://www.regjeringen.no/globalassets/upload/ad/publikasjoner/rapporter/2010/rapport_innvandrerens_arbeidsforhold.pdf) (lest 20.02.2022)
- Aslan, Ednan. 2018. «Diyamet und ihre politisch-theologischen Aktivitäten in Österreich.» *European Journal of Turkish Studies*, 27: 1–13. <https://doi.org/10.4000/ejts.6010>
- Barstad, Anders og Molstad, Christian S. 2020. «Integrering av innvandrere i Norge: Begreper, indikatorer og variasjoner mellom grupper» *Statistisk Sentralbyrå*, 44. [https://www.ssb.no/befolkning/artikler-og-publikasjoner/\\_attachment/438053?\\_ts=175daec55f8](https://www.ssb.no/befolkning/artikler-og-publikasjoner/_attachment/438053?_ts=175daec55f8)
- Bauman, Zygmunt. 2001. *Community: Seeking Safety in an Insecure World*. Cambridge/Malden: Polity Press.
- Bergsgard, Nils Asle. 2015. «Fra stagnasjon, via vekst til rikdom». I *Kva har oljen gjort med oss?*, redigert av N. A. Bergsgard og A. Vasenden, 73–84. Oslo: Cappelen Damm Akademisk.
- Bergsgard, Nils Asle. 2015. «Verdier og verdiutvikling i Stavanger-regionen og i resten av Norge». I *Kva har oljen gjort med oss?*, redigert

- av N. A. Bergsgard og A. Vassenden, 155–180. Oslo: Cappelen Damm Akademisk.
- Boccagni, Paolo. 2012. «Rethinking transnational studies: Transnational ties and the transnationalism of everyday life». *European Journal of Social Theory*, 15 (1): 117–132. <https://doi.org/10.1177%2F1368431011423600>
- Boccagni, Paolo og Baldassar, Loretta. 2015. «Emotions on the move: Mapping the emergent field of emotion and migration». *Emotion, Space and Society*, xxx:1-8. <https://doi.org/10.1016/j.emospa.2015.06.009>
- Boccagni, Paolo. 2017. *Migration and the Search for Home: Mapping Domestic Space in Migrants' Everyday Lives*. New York: Palgrave Macmillan.
- Brekke, Torkel, Kühle, Lene, Larsson, Göran og Martikainen, Tuomas. 2019. «Mosques, Muslims, Methods: The Role of Mosques in Research about Muslims in Europe». *Journal of Muslims in Europe*, 8: 216–233. <https://doi.org/10.1163/22117954-12341394>
- Braathen, Frøydis et al. 2019. «Leksehjelptilbudet til Det Islamske Kultursenter fikk 95 000 kroner. Nå vurderer Oslo kommune å kreve pengene tilbake.» *Aftenposten*, 6. november 2019. <https://www.aftenposten.no/norge/i/70oxLv/leksehjelptilbudet-til-det-islamske-kultursenter-fikk-95000-kroner-n>
- Bøe, Marianne Hafnor. 2021. «Norway». I *Yearbook of Muslims in Europe. Vol. 12*, redigert av E. Raciuc og S. Müssig, 500–517. Leiden/Boston: Brill.
- Cunningham, Erin. 2018. «Why Turkey's president was among thousands in Konya paying homage to Rumi. » *Washington Post*, 2. januar 2018. [https://www.washingtonpost.com/world/middle\\_east/why-turkeys-president-was-among-thousands-in-konya-paying-homage-to-rumi/2018/01/01/6a19fa4c-e412-11e7-a65d-1ac0fd7f097e\\_story.html](https://www.washingtonpost.com/world/middle_east/why-turkeys-president-was-among-thousands-in-konya-paying-homage-to-rumi/2018/01/01/6a19fa4c-e412-11e7-a65d-1ac0fd7f097e_story.html)
- Den Blå moskes hjemmeside. U.å. Url: <https://www.diksis.no/> (lest 04.02.2022)

- Den norske hizmetbevegelsen. 2021. «Den norske hizmetbevegelsen». <https://www.dnhb.no/om-dnhb/den-norske-hizmetbevegelsen/>
- Det teologiske fakultet. u.å. «Teologiske islamstudier», *UiO*. <https://www.tf.uio.no/studier/teologiske-islamstudier/>
- DITIB Akademie. 2022. <https://www.ditib-akademie.de/imamausbildung/> (lest 23.02.2022).
- Eggen, Nora S. 2021. «Profetsitater i koronavirus-pandemiens tid. Om hvordan muslimer i Norge forvalter profeten Muhammads arv.» *DIN: tidsskrift for religion og kultur*, 2: 13–40.
- Ellingsæter, Anne Lise og Widerberg, Karin (red.) 2012. *Velferdsstatens familier. Nye sosiologiske perspektiver*. Oslo: Gyldendal Akademisk.
- Erdal, Marta Bivand. 2017. «Mobilitet og tilhørighet.» I *Samfunnsgeografi: en innføring*, redigert av D. L. Jordhus og K. Stokke, 275–290. Oslo: Cappelen Damm.
- Faist, Thomas. 2010. «Towards transnational studies: world theories, transnationalisation and changing institutions». *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 36 (10): 1665–1687. <https://doi.org/10.1080/1369183X.2010.489365>
- Franey, James. 2021. «Turkey arrests dozens over alleged links to Erdogan rival». *Deutsche Welle*, 20. April 2021. <https://www.dw.com/en/gulen-fethullah/t-41595189>
- Glick Schiller, Nina, Basch, Linda og Blanc-Szanton, Cristina. 1992. «Transnationalism: A New Analytic Framework for Understanding Migration». *Annales of New York Academy of Sciences*, July: 1–24. <https://doi.org/10.1111/j.1749-6632.1992.tb33484.x>
- Glick Schiller, Nina, Basch, Linda og Blanc-Szanton, Cristina. 1995. «From immigrant to transmigrant: Theorizing transnational migration». *Anthropological Quarterly*, 68 (1): 48–63. <https://doi.org/10.2307/3317464>
- Hasene Norge. 2022. <https://www.hasene.no/no/> (lest 23.02.2022).
- İçduygu, Ahmet. 2012. «Demography and Migration/Emigration». I *The Routledge Handbook of Modern Turkey*, redigert av M. Heper og S. Sayarı, 328–337. London/New York: Routledge.

- Inglis, Christine, Akgönül, Samim og de Tapia, Stéphane. 2009. «Turks abroad: Settlers, Citizens, Transnationals – Introduction». *International Journal of Multicultural Societies*, 11 (2): 104–118.
- Islamische Gemeinschaft Millî Görüş (IGMG). 2020. «Corporate Brochure». IGMG, 2020. [https://igmg.org/wp-content/themes/igmg/images/selbstdarstellungen/pdf/IGMG\\_brochure\\_en.pdf](https://igmg.org/wp-content/themes/igmg/images/selbstdarstellungen/pdf/IGMG_brochure_en.pdf)
- Islamske samfunn *Millî Görüş* (ISMG). 2021. «Hvem er ISMG». ISMG, 2021. <https://ismg.no/biz-kimiz/>
- Jankowski, Henryk. 2002. «Crimean Tatars and Noghais in Turkey». <https://iccrimea.org/scholarly/jankowski.html> (lest 13.02.2022).
- Jupskås, Sten Halvor. 2021. «Stanset ulovlig byggearbied på moske». *Stavanger Aftenblad*, 19. Februar 2021. <https://www.aftenbladet.no/lokalt/i/jBKxnw/stanset-ulovlig-byggearbeid-paa-moske>
- Kalvig, Anne og Solevåg, Anna Rebecca (red.). 2015. *Levende religion: globalt perspektiv og lokal praksis*. Bergen: Hertevig.
- Kalmbach, Hillary og Bano, Masooda. 2012. *Women, Leadership and Mosques: Changes in Contemporary Islamic Authority*. Leiden: Brill.
- Kirkeberg, Mads I., Dzamarija, Minja T., Bratholmen, Nadine V. L. og Strøm, Frøydis. 2019. «Norskfødte med innvandrereforeldre – hvordan går det med dem? Demografi, utdanning, arbeid og inntekt». *Statistisk Sentralbyrå*, Rapport 21. <https://www.ssb.no/befolkning/artikler-og-publikasjoner/norskfodte-med-innvandrereforeldre-hvordan-gar-det-med-dem>
- Kirkelig Dialogsenter. 2022. <https://kirkeligdialogsenter.no/stavanger> (lest 26.03.2022).
- Knott, Kim. 2010. «Space and movement». I *Diasporas, Concepts, Intersections, Identities*, redigert av K. Knott og S. McLoughlin, 79–83. London/New York: Zed Books.
- Kunnskapsdepartementet. 2019. «Norge åpner for dobbelt statsborgerskap fra 1. januar 2020». 01.11.2019. <https://www.regjeringen.no/no/aktuelt/norge-apner-for-dobbelt-statsborgerskap-fra-1.-januar-2020/id2676234/> (lest 14.05.2021)

- Levitt, Peggy. 2004. «Transnational migrants: When ‘home’ means more than one country». *Migration Policy Institute Online Journal*, Oct. <https://www.migrationpolicy.org/print/4728>
- Levitt, Peggy og Lamba-Nieves, Deepak. 2011. «Social remittances revisited». *Journal of Ethnic and Migration Studies* 37 (1): 1–22. <https://doi.org/10.1080/1369183X.2011.521361>
- Loga, Jill. 2012. «Trossamfunn, innvandring, integrasjon: En kunnskapsoversikt». *Institutt for samfunnsforskning*, 2013:3. [https://samfunnsforskning.brage.unit.no/samfunnsforskning-xmlui/bitstream/handle/11250/2445369/VR\\_2012\\_3\\_web.pdf?sequence=2&isAllowed=y](https://samfunnsforskning.brage.unit.no/samfunnsforskning-xmlui/bitstream/handle/11250/2445369/VR_2012_3_web.pdf?sequence=2&isAllowed=y)
- Mango, Andrew. 2012. «The Kurds». I *The Routledge Handbook of Modern Turkey*, redigert av M. Heper og S. Sayarı, 246–255. London/New York: Routledge.
- Maritato, Chiara. 2018. «Addressing the Blurred Edges of Turkey’s Diaspora and Religious Policy: Diyanet Women Preachers sent to Europe». *European Journal of Turkish Studies*, 1–18.
- Merkur. 2021. «Ein Jahr Ditib-Imame ‘Made in Germany’». *Merkur*, 28. Mars 2021. <https://www.merkur.de/politik/ein-jahr-ditib-imame-made-in-germany-zr-90264239.html>
- Mutluer, Nil. 2020. «Secularism, Religion, and Identification beyond Binaries: The Transnational Alliances, Rapprochements, and Dissent of German Turks in Germany». *International Journal of Religion*, 1 (1): 105–119. <https://doi.org/10.33182/ijor.v1i1.1201>
- Nordbø, John Petter. 2021. «Bli kjent med deltakerne i inkluderingsprosjektet vårt». *Stavanger Turistforening*, 14. april 2021. <https://www.stf.no/artikler/nyheter/24031-bli-kjent-med-deltakerne-i-inkluderingsprosjektet-vart/>
- NRK. 2021. «Saudi Arabia åpner for pilegrimer», *NRK*, 8. august 2021. <https://www.nrk.no/nyheter/saudi-arabia-apner-for-pilegrimer—1.15602762>
- Næss, Ragnar. 1985. *Innvandrere på norske arbeidsplasser - En studie av tyrkiske og pakistanske innvandreres situasjon på et utvalg arbeidsplasser*. Oslo: Arbeidspsykologisk Institutt.



- Odden, Gunhild. 2018. *Internasjonal migrasjon: en samfunns-vitenskapelig innføring*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Özdalga, Elisabeth. 2012. «Sekularism». I *The Routledge Handbook of Modern Turkey*, redigert av M. Heper og S. Sayarı, 205–216. London/New York: Routledge.
- Olsen, Thomas et al. 2019. «De kaller det en SFO med overnatting.» *Aftenposten*, 2. november 2019. <https://www.aftenposten.no/norge/i/WbWEor/de-kaller-det-en-sfo-med-overnatting>
- Olsen, Thore Bore. 2019. «Bystyret slår ring om retten til religionsutøvelse». *Stavanger kommune*, 23. august 2019. <https://www.stavanger.kommune.no/nyheter/bystyret-slar-ring-om-retten-til-religion-sutovelse/>
- Omdal, Svein Egil. 2020. *Byen som formet Norge: Den overraskende historien om alt vi kan takke Stavanger for*. Oslo: Kagge.
- Petterson, Silje Vatne. 2012. «Overgang til norsk statsborgerskap 1977–2011». *Statistisk Sentralbyrå rapport 25*. [https://www.ssb.no/befolkning/artikler-og-publikasjoner/\\_attachment/222635?\\_ts=14c507364d0](https://www.ssb.no/befolkning/artikler-og-publikasjoner/_attachment/222635?_ts=14c507364d0)
- Rosenlund, Lennart og Vassenden, Anders 2015. «Fra ett til flere hierarkier, og en fortelling om dagens dominerende livsstiler og kulturer i Stavanger». I *Kva har oljen gjort med oss?*, redigert av N. A. Bergsgard og A. Vassenden, 89–129. Oslo: Cappelen Damm Akademisk.
- Schibevaag, Torkel Anstensrud. 2016. «Islamsk kultursenter kjøpte Baptistkirken.» *Stavanger Aftenblad*, 27. oktober 2016. <https://www.aftenbladet.no/lokalt/i/PG51R/islamsk-kultursenter-kjopte-baptistkirken>
- Shankland, David. 2012. «Islam». I *The Routledge Handbook of Modern Turkey*, redigert av M. Heper og S. Sayarı, 107–114. London/New York: Routledge.
- Stene, Nora. 2021. «Lederskap og autoritet. Nye posisjoner for kvinner i Fellesskapet Bosnia-Hercegovina Norge». *DIN: tidsskrift for religion og kultur*, 2 (2021): 67–88.

- SSB. 2020. «Overgangs til norsk statsborgerskap». *Statistikkbanken*: tabell 07114. <https://www.ssb.no/statbank/table/07114/tableViewLayout1/>
- SSB. 2021. «Kommunefakta Stavanger», Statistisk Sentralbyrå, 2021. <https://www.ssb.no/kommunefakta/stavanger>
- Storhaug bydelsavis. 2019. «En mer moderne moské». Nr. 3 juni-juli 2019. <https://www.stavanger.kommune.no/siteassets/om-kommunen/bydeler-i-stavanger/storhaug-bydel/storhaug-bydelsavis/storhaug-bydelsavis-3-2019.pdf>
- Sunier, Thijl. 2014. «Domesticating Islam: exploring academic knowledge production on Islam and Muslims in European societies». *Ethnic and Racial Studies*, 37 (6): 1143–1144. <https://doi.org/10.1080/01419870.2012.753151>
- Trossamfunnsloven. «Lov om tros- og livssynsamfunn av 24. april 2020 nr. 31». <https://lovdata.no/dokument/NL/lov/2020-04-24-31#:~:text=Form%C3%A5let%20med%20loven%20er%20%C3%A5,bare%20for%20Den%20norske%20kirke>
- Tweed, Thomas A. 2006. *Crossing and Dwelling: a Theory of Religion*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Vadla, Amalie. 2020. «Muslimer slo ring om St. Petri kirke». *Vårt Land*, 15. November 2020. <https://www.vl.no/nyheter/2020/11/15/muslimer-slo-ring-om-st-petri-kirke/>
- Visdal-Johnsen, Hanne. 2005. *Moderne tyrkere i Norge: 'Tyrkiskhet' – grunnleggende og vedvarende – en studie av tyrkiske kvinner og deres forhold til sin tyrkiske bakgrunn*. Masteroppgave, Universitetet i Bergen.
- Yanaşmayan, Zeynep. 2010. «Role of Turkish Islamic Organizations in Belgium: The Strategies of Diyanet and Milli Görüş». *Insight Turkey*, 12 (1): 139–161.
- Yavuz, Hakan M. 2003. *Islamic Political Identity in Turkey*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Yukleyen, Ahmet. 2010. «Production of mystical Islam in Europe: Religious authorization in the Süleymanlı Sufi community». *Contem-*

- porary Islam*, 4 (3): 269–288. <https://doi.org/10.1007/s11562-010-0125-8>
- Zürcher, Erik Jan. 2004 (1993). *Turkey: A Modern History*. London: I. B. Tauris.
- Ådna, Gerd Marie. 2013. «Rollemodeller blant muslimer i Stavanger». *Kirke og kultur*, 118 (2): 202– 214. <https://doi.org/10.18261/ISSN1504-3002-2013-02-09>
- Ådna, G. M. 2014. «The Reception of Islamic Prophet Stories within Muslim Communities in Norway and Germany». I *Islamic Myths and Memories: Mediators of Globalization*, redigert av I. Weismann, M. Sedgwick og U. Mårtensson, 209–232. London: Ashgate.
- Ådna, Gerd Marie 2015. «Troende, trøstende og kanskje tvilende: transnasjonal muslimsk hverdag». I *Levende religion: globalt perspektiv og lokal praksis*, redigert av A. Kalvig og A. R. Solevåg, 132–153. Bergen: Hertevig.
- Ådna, Gerd Marie 2017. «En rose for Profeten. Religion og transnasjonale artefakter i Stavanger». *Chaos. Skandinavisk Tidsskrift for Religionsvitenskapelige Studier*, 67: 159–184.
- Ådna, Gerd Marie 2018. «‘Endelig var jeg hjemme’. Transformative hajj-fortellinger fra Rogaland og Mekka». *DIN – Tidsskrift for religion og kultur*, 1: 11–34.
- Ådna, Gerd Marie 2019. «*Sacred texts and Muslim youth in Turkish-Norwegian diaspora communities*». I *A Critical Study of Classical Religious Texts in Global Contexts: Challenges of a Changing World*, redigert av B. E. Elness-Hanson og J. Skarpeid, 87–100. New York/Frankfurt: Peter Lang.
- Ådna, Gerd Marie. 2022. «Community development in Muslim communities: Examples from the South-Western part of Norway». I *Moschee 2.0 – Internationale und transdisziplinäre Perspektiven*, redigert av B. Karakoç og H. H. Behr, 105–119. Münster/New York: Waxmann.

ABSTRACT

Since the mid-seventies, Turkish-Kurdish people have organized themselves in four mosques in the cities Stavanger and Sandnes in the southwestern part of Norway. In this article, I will examine the process of creating socio-cultural and religious fellowships and «homes» in Stavanger. Transnational connections and practices may be characterized by family bonding, socio-cultural, political, and economic relations, often conducted in cooperation with their umbrella organizations *Diyanet* and *Millî Görüş*. The present study shows that individuals, groups, and organised mosques with Turkish-Norwegian background have created a home for their families and for the religious community in Norway. Thus, the study addresses a lack in migration research of studying how institutions change and influence the transnational lives of migrants.

Key words: Migration, transnational practices, Turkish Islam, Mosques in Rogaland



# Teorifokus i studiet av norske islamske organisasjoner: didaktiske og historiskografiske refleksjoner

Av Ulrika Mårtensson

NTNU

Artikkelen behandler temat ”studier av organiserte former av islam i Norge” gjennom to infallsvinkler. Før det første gjennom å beskrive en kurs jeg har utviklet (RVI2185) og den forskning som ligger til grunn for den. Kursen fokuserer på betydelsen av globale og regionale islamske institusjoner, disipliner, skoler og teoretiske paradigmer for studiet av norske islamske organisasjoner. Islams vitenskapelige, teoretiske aspekter spiller derfor en viktig rolle i undervisningen. Før det andre gjennom å diskutere motiveringer for dette pedagogiske fokuset. En handler om å oppmerksomgjøre forholdet mellom islamske og vesterske teoretiske paradigmer, hvilket har implikasjoner for islamske bidrag til global vitenskapshistorie og vitenskapsteori, og til det norske samfunnet. En annen handler om hvordan analyse av teoretiske paradigmer kan bidra til studiet av norske islamske organisasjoners autoritative kilder, prinsipper og utvikling. Metoden viser at tradisjonelle disipliner som rettsvitenskap, Koraneksegesis, teologi og etik er høyt levende i norske organisasjoner. I kontrast til normative teologiske diskusjoner om ”islamsk humanisme”, som avviker de tradisjonelle disiplinernes relevans for norske muslimer, argumenterer jeg at de ikke bare definerer islamske organisasjoner men også kan bidra til utvikling av offentlige institusjoner, forskning og utdanning.

Nøkkelord: Islam, institusjon, disiplin, teori, organisasjon

## INNLEDNING

Mitt bidrag<sup>1</sup> till detta temanummer är uppbyggt kring kursen «Norsk islam: institusjoner, disipliner og skoler i historisk og global perspektiv» (RVI2185), som jag har undervisat vid NTNU sedan 2020. Syftet är att använda kursen och forskningen som ligger till grund för den som exempel på vad fokus på islams vetenskapliga och teoretiska aspekter kan innebära för studiet av norska islamska organisationers utveckling och bidrag till offentlig institutionell praxis, forskning och utbildning. Jag ska argumentera (a) att islamska teoretiska paradigmer förmedlas genom traditionella discipliner som rättsvetenskap, Koranexeges, teologi och etik, (b) att dessa är avgörande för norska islamska organisationers utveckling och bidrag, och (c) att paradigmen överlappar med västerländska motsvarigheter. I kontrast till normativa teologiska diskurser om ”islamsk humanism”, som avvisar de traditionella disciplinernas relevans för norska muslimer, argumenterar jag också att det är genom dessa som islamska organisationer kan bidra till utveckling av offentliga institutioner, forskning och utbildning.

Artikeln inleds med en forskningsöversikt. Därefter beskriver jag kursens innehåll, analytiska ram och upplägg. Till sist diskuterar jag islamska bidrag till institutionell praxis, forskning och utbildning.

## FORSKNINGSBAKGRUND

Det finns en enorm mängd forskningslitteratur som är aktuell som bakgrund till RVI2185. Här begränsar jag mig till min och kollegan Eli-Anne Vongraven Eriksens forskning, eftersom det är den som har haft störst betydelse för kursen. Jag börjar med en översikt över min egen forskning om islamska discipliner och går sedan över till min och Vongraven Eriksens forskning om norska islamska organisationer.

---

<sup>1</sup> Jag tackar alla som har bidragit till artiklen vid olika tidpunkter: Eli-Anne Vongraven Eriksen, medlemmar i Den Norske Kirken och MST och de offentliga institutioner de samarbetade med, och Jorunn Jasmin Oksvold. Under slutfasen har Fahad Qureshi, Abdur-Raheem Green och inte minst Zeshan Qureshi lagt ner mycket arbete på att förmedla sin kunskap och kommentera texten, vilket har varit en ovärderlig hjälp. Tillsammans med kommentarerna från Marianne Hafnor Bøe, Mona Helen Farstad och sakkunnigranskarna har det varit avgörande för resultatet.

*Islamska discipliner och teoretiska paradig*

Min forskning om islamska discipliner bygger på den franske religionshistorikern Michel de Certeaus diskursteori (1988 [1975]). Kortfattat innebär den att vetenskaplig kunskap analyseras som en produkt av tre faktorer: institution (akademia), disciplin (ämnese område) och subjekt (forskare och ämne). Eftersom academia är en av flera sammanlänkade institutioner i ett samhälle så ”förhåller sig” forskare nödvändigtvis till ”sammällsordningen” och politiken. I det sammanhanget betonar de Certeau att teori har praktiska implikationer: hur man förklarar något har betydelse för hur man agerar i förhållande till det. Det gäller även historisk forskning, som nödvändigtvis rekonstruerar och teoretiskt förklarar det förflutna i nutiden. Ett av de Certeaus problemområden gäller förhållandet mellan religion och modern humaniora och samhällsvetenskap, i fransk kontext. Han fokuserar särskilt på hur moderna franska religionsvetenskapliga diskurser förklarar ”religion” genom huvudsakligen sociologiska teorier, som former av gruppstillhörighet. Problemet för de Certeau är att sådana diskurser osynliggör både historiska kontinuiteter och nutida förbindelser mellan religion och akademiska, vetenskapliga discipliner. Humanioras grundläggande aktivitet – att läsa och tolka texter – utgör både praktisk och teoretisk förbindelse med exegetiken inom judendomen och kristendomen. För samhällsvetenskapens del argumenterar han att den religionspolitiska ordningen i Europa efter Reformationen, där nya statsbildningar identifierade sig med protestantiska eller katolska kyrkor, gav upphov till ny kristen doktrin under 1600- och 1700-talen. De nya doktrinerna definierade religion som gruppstillhörighet på ett sätt som föregrep moderna sociologiska teorier om religion. Med andra ord: om hermeneutiska och sociologiska teorier har motsvarigheter inom religion, så kan religion även förklaras som vetenskap.

Jag har tillämpat de Certeaus fokus på teoretiska överlappningar mellan religiösa och moderna vetenskapliga discipliner i min forskning om de islamska disciplinerna historia, Koranexeges, retorik och juridik. Med hänvisning till Oxford Languages online (”science”) definierar jag här dessa discipliner som vetenskapliga, i följande bemärkelse: ”the in-

tellectual and practical activity encompassing the systematic study of the structure and behaviour of the physical and natural world through observation and experiment". En vetenskaplig disciplin är då "a systematically organized body of knowledge on a particular subject", till exempel "the science of criminology", eller de ovan nämnda islamska disciplinerna.<sup>2</sup> Teori definierar jag också genom Oxford Languages online ("theory"): "a supposition or a system of ideas intended to explain something, especially one based on general principles independent of the thing to be explained", till exempel "Darwin's theory of evolution". För en definition av teoretiskt paradig följer jag Cambridge Dictionary online: "a set of theories that explain the way a particular subject is understood at a particular time", till exempel: "His account of the effects of globalization does not fit into either of the economic paradigms that are dominant today". Paradig som ska aktualiseras här är naturrätts-teori, som är teorier om moralens och lagens upphov och auktoritet; samhällskontraktsteori, som är teorier om förhållandet mellan "makthavare och folket" och deras rättigheter och skyldigheter; och semantik och hermeneutik, som är teorier om mening och tolkning.<sup>3</sup> Jag kommer också in på etik, som överlappar med teorierna om naturrätt, samhällskontrakt, mening och tolkning.

För att börja med historia så har jag studerat hur "islams ursprung" förklaras i Ibn Hishāms (d. ca. 215AH/830CE) utgåva av Profeten Muḥammads Biografi (*Sīrat Rasūl Allāh*) och al-Ṭabarī (d. 310/923) Historien om Sändebuden och Konungarna (*Ta'rikh al-rusul wa-l-mulūk*). Mina slutsatser är att Ibn Hishām och al-Ṭabarī historiska förklaringar överlappar med vissa nutida forskningsresultat, särskilt vad gäller den imperie-politiska kontexten till Profeten och religiösa doktriners roller i det sammanhanget. Vad gäller teori argumenterar jag att Ibn Hishām och i ännu högre grad al-Ṭabarī förklarade Profetens gärning och Koranens budskap genom samhällskontraktsteori (Mårtensson 2020a). Här skiljer sig dock Ibn Hishām och al-Ṭabarī från nutida his-

<sup>2</sup> Om den empiriska, observations-baserade karaktären av bl.a. statsvetenskap och historia i tidig islamsk kontext, se Saliba 2007.

<sup>3</sup> Se Mårtensson 2021a, 46–52 för västerländska och islamska teorier om och definitioner av naturrätt och samhällskontrakt.



toriker, som inte använder samhällskontraktsteori analytiskt i historieskrivning. Om analytisk användning av teori är ett kännetecken på vetenskaplig metod så kan man alltså hävda att Ibn Hishām och al-Ṭabarī förklarar ”islams ursprung” på ett vetenskapligt sätt. Förklaringarna har samtidigt en teologisk dimension, nämligen i principen att Gud har ingått ett Förbund med mänskligheten, som fungerar som modell och garanti för mellan-mänskliga kontrakt och pakter. När mänskliga kontraktspartners bryter sina pakter och avtal bryter de alltså Förbundet med Gud, vilket får praktiska politiska konsekvenser som de muslimska historikerna studerar (se också Mårtensson 2001/2015; 2005; 2011).<sup>4</sup>

Historikern al-Ṭabarī var också jurist och producerade både en Korankommentar och en *ḥadīth*-samling, och utvecklade sin egen juridiska metodlära (*al-madhhab al-jarīrī*). I en ny studie (2021a) har jag analyserat hans Korankommentar genom naturrättsteori. Med det menar jag här teorin att lagens auktoritet vilar på dess logiska samstämmighet med en moralisk standard, som antas motsvara människans ”natur”. I islamska kontexter definierar jurister inom flera lagskolor och teologiska skolor lagens moraliska standard genom att hänvisa till Guds skapelse av människan (Emon 2004-2005). Den metoden avspeglas i al-Ṭabarīs kommentar till Koranens sura 4, vers 1, där han argumenterar att Gud har skapat mänskligheten som ett universellt broderskap med inneboende rättigheter, som Han förpliktar dem att beskydda – och särskilt befäller Gud de starka att beskydda de svagas rättigheter. I praktiken var det lagen som skyddade rättigheter, och al-Ṭabarī härledde lag från Koranen och Profet-*ḥadīth* som harmonierar med Koranens principer, och han granskade juristernas konsensus kritiskt i förhållande till de två käl-

---

<sup>4</sup> Humphreys (1989) har studerat hur föreställningar om Förbundet som politisk lojalitetsprincip strukturerar tidig islamsk historieskrivning, däribland al-Ṭabarīs; Marsham (2009) har analyserat Förbundsbegreppet som uttryck för pakter, eder och vassallkontrakt; Vali (1993) har analyserat generell teori om politisk legitimitet i förhållande till härskares och vassallers rättigheter och skyldigheter. Varken Humphreys, Marsham eller Vali analyserar hur de muslimska historikerna använde ”Förbundet” som samhällskontraktsteori med bestämda rättigheter och plikter för att förklara ”islams uppkomst” och andra historiska skeenden.

lorna.<sup>5</sup> Naturrättsteori och principen att lagen ska skydda människornas inneboende ”naturliga” rättigheter avspeglas genomgående i alla al-Ṭabarīs verk. Jag har också jämfört al-Ṭabarīs naturrättsteori, som utgår ifrån Guds skapelse av människan, med den ”sekulära” naturrättsteori som uttrycks i FN:s Universella Mänskliga Rättighetsdeklaration från 1948. Även om rättigheternas substans skiljer sig åt är det samma teoretiska paradig i båda fallen (Mårtensson 2021a; även andra bidrag i Weller & Emon 2021).

Vad gäller al-Ṭabarīs hermeneutiska teori, så har jag jämfört den med de moderna litteraturvetarna E.D. Hirsch, Jr. och Hans-Georg Gadamer (Mårtensson 2009; 2008). Hirsch (1967) är känd för sin kritik av Gadamers teori (1960) att en texts mening bara kan vara den som tolkaren uppfattar. Enligt Hirsch är ”mening” det budskap som textens författare avsåg att förmedla i sin kontext, till skillnad från de ”betydelser” texten kan ha för tolkaren i hans kontext. Tolkarens uppgift är därför att identifiera författarens budskap, utan att förväxla det med textens betydelse för tolkaren själv. Al-Ṭabarī gör i sin Koranexegees en liknande distinktion, mellan ”den mening Gud avser med detta (*ya 'nī Allāhu ta 'ālā bihi*)”, som exegeterna ger olika förklaringar av (*tafsīr*), och den betydelse en vers kan ha i juridisk, teologisk och etisk tillämpning. Tolkningens mål är att nå fram till Guds avsedda mening (*ta 'wīl al-ma 'nā*), med så hög grad av visshet som möjligt (se också Mårtensson 2020b, 239–241; 2021b, 135f.). Igen kan man se hur al-Ṭabarī hänvisar till Gud som modell för ett teoretiskt paradig, i detta fall ett hermeneutiskt.

Jag har också studerat betydelsen av den arabisk-islamska disciplinen retorik (*balāgha*), både i al-Ṭabarīs Korankommentar och i Koranen själv, med fokus på överlappningar mellan aristotelisk och arabisk-islamsk retorik- och språk teori, samt deras förhållande till samhällskontraktsteori (Mårtensson 2008; 2016; 2020b). Mitt huvudargument är att al-Ṭabarī genom dessa teorier analyserade Koranens budskap, form och komposition, på ett sätt som överlappar med resultat inom viss nutida Koranforskning men också ger nya bidrag. Han visar hur hela Koranen

<sup>5</sup> Se Mårtensson (2016, 22–23, 39–42) om metoden; även min kommande bok om al-Ṭabarīs lagskola, *Al-Ṭabarī and the jarīrī methodology: A Paradigm of Natural Law and Natural Rights for the 'Abbasid Caliphate* (Gorgias Press, publiceras våren 2022).

förmedlar budskapet om Guds Förbund med mänskligheten och dess praktiska generella (*'āmm*) och specifika (*khāṣṣ*) implikationer för mellan-mänskliga förhållanden, som tematiskt strukturerar suror och verser (Mårtensson 2020b).

Vad gäller hermeneutik i modern kontext har jag diskuterat teorin pragmatism och dess möjliga roll för det Muslimska Brödrskapets grundare Ḥasan al-Bannā (d. 1368/1949) och vidare inom organisationen (Mårtensson 2015). Pragmatism innebär att mening bildas genom de *handlingar* en talare/författare och tolkare är inbegripen i. Al-Bannā skiljde mellan Koranens mening i sin historiska kontext, som han ansåg att fr.a. al-Ṭabarī och hans tidiga exegetiska auktoriteter har definierat, och den betydelse som Koranen får för de Muslimska Bröderna i deras arbete och aktivism. Jag försökte också spåra al-Bannās förmodade hermeneutiska pragmatism historiskt. Eftersom han själv definierade sin organisations program som ”Salafiyya”-metoden, landade jag med hjälp av Ali (2000) i Ibn Taymiyya (d. 728/1328) och hans ”Salafi”-metod att tolka fram lagen från Koranen och *ḥadīth*, obundet av en bestämd lagskolas konsensus. Skriftens arabiska begrepp får här mening i en bestämd *kontext* i Koranen och dess historiska orsak (*sabab*), som ska motsvara begreppens *användning* inom juridiken (*fiqh*); ”kontext” omfattar alltså både skriftens egna kontexter och tolkarens.<sup>6</sup> Här skiljer sig Ibn Taymiyyas pragmatism något från den hermeneutik som omfattas av majoriteten sunni-jurister och teologer, där ordens betydelse är etablerad av ”den som etablerar språket”, dvs. Gud i Koranens fall (Ali 2000, 1–10 *et passim*; även Nafi 2005, 19).

Sammanfattningsvis har jag alltså funnit att historiska muslimska tänkare använde sig av teorier som överlappar med nutida västerländska paradig. Nedan ska jag argumentera att man kan identifiera dessa teorier även inom norska islamska organisationer.

---

<sup>6</sup> Om pragmatism som ett paradig som överlappar mellan arabisk lingvistik och islamsk juridisk hermeneutik pga juridikens ”användning” av språket för att definiera rättsliga kategorier, se Carter (2007), Marogy (2010).

## NORSK KONTEXT

*Moskeer i Trondheim*

Min forskning i norsk kontext har gjorts delvis tillsammans med Eli-Anne Vongraven Eriksen, och inleddes 2009–2010 då vi och en grupp kollegor började arbeta med tidskriftsutgåvan ”Public Islam and the Nordic Welfare State: Changing Realities?” (Mårtensson och Sedgwick 2014). Utgåvan analyserar förhållandet mellan den nordiska välfärdsstatens institutioner och religionspolitik, och nordiska islamska institutioner, genom teori om nationell identitet och sekularisering. Mitt och Vongraven Eriksens bidrag (2014) är en studie av organisationen Muslim Society Trondheim (MST) och dess historia sedan etableringen 1987. Vi fann att MSTs utveckling har skett genom medlemstillväxt, samarbete med offentliga institutioner som barnavårdsnämnden, polisen, kommunen och integrationsmyndigheten, och dialog med Den Norska Kyrkan. Samarbetet gav MST rollen som offentlig representant för muslimer i Trondheim, och utvidgade ledarnas lokala, nationella och internationella nätverk. MSTs islamska profil har dock också bidragit till utvecklingen. MST är en *masjid jāmi*’, alltså en moske som håller församlingsbön med *khuṭba* (predikan) på fredagar. Medlemmarna hade bakgrund från över 30 olika länder, med engelska, norska och arabiska som officiella språk. I tillägg hade man en ”pan-islamsk” teori, inspirerad av Muslimska Brödraskapets principer (om den punkten, se Vongraven Eriksen 2020, 161–170). Lagskola och andra institutioner med anknytning till medlemmars nationella bakgrunder, som sufiska brödraskap, träder därmed i bakgrunden till förmån för ”islam i norsk kontext”.

År 2003 tog MSTs utveckling en ny riktning, då en grupp turkiska och turkisk-kurdiska medlemmar beslutade att grunda sin egen organisation och moske, Trondheim Mevlana Kulturforening. År 2010 lämnade en somalisk imam MST och etablerade Dar El Eman (Mårtensson och Vongraven Eriksen 2014, 168). I tillägg till modersmålets och kulturens betydelse visar Vongraven Eriksen att imamernas och församlingarnas lagskola (Ḥanafī respektive Shāfi‘ī), med tillhörande metoder,

skrifter och undervisningsformer, har definierat de nya organisationerna och deras aktiviteter (2020, 150–159; 291–305; Mårtensson och Vongraven Eriksen 2018, 11).

Eftersom MST då följde en Muslimska Brödraskaps-liknande metod så kan man återknyta till min ovan nämnda analys av al-Bannās och Brödraskapets hermeneutiska pragmatism (Mårtensson 2015). Frågan för vidare forskning är om MSTs metod grundades i en bestämd *teori* om tolkning, som bidrog till att Ḥanafī-mosken Trondheim Mevlana och Shāfī'ī-mosken Dar El Eman ”avknoppades” från MST. Sådana studier kunde utforska om teoretiska skiljelinjer bidrar till organisationers utveckling och mångfald, och hur teorier i så fall förhåller sig till islamska discipliner och västerländska motsvarigheter. På det sättet kan teori-fokus bidra både till metoder att studera kontinuitet och förändring inom islamska organisationer, och kunskap om de traditionella disciplinernas utveckling i norsk kontext. Nästa studie illustrerar ett sådant perspektiv.

### *Islam Net*

Under perioden 2012–2013 studerade jag ungdomsorganisationen Islam Net och deras offentliga föreläsningar. Organisationen mottar inte den norska statliga religionsfinansieringen eller bidrag från andra stater utan drivs primärt av medlemmars bidrag. Jag fann att organisationens identitet var komplex, men kunde definieras som ”Salafism” vad gällde talare och läroauktoriteter, däribland lärde inom den saudiska Ḥanbalī-skolan (Mårtensson 2012, 114–119, 123–132). Samtidigt var det tydligt att Islam Net valde föreläsare och auktoriteter, som den brittiske Shaykh Haitham al-Haddad, som gav vägledning relevant för norska muslimer på grundval av Koranen och Profetens *sunna* och alla sunni-lagskolorna snarare än en bestämd lagskola eller riktning. Metoden kan sammanfattas som att Islam Nets föreläsare engagerade norsk lag och offentliga diskurser om ”islam”, och ting som är viktiga i medlemmarnas vardag, som utgångspunkt för tolkningar och vägledning. På grundval av de observationerna och forskning om Salafism i Europa

kategoriserade jag därför Islam Net som ”norsk *ḥarakī*-salafism” (Mårtensson 2012, 126–136).

Nedan följer exempel på föreläsningar från Islam Nets tre dagar långa Peace Conference i 2012, som jag ska diskutera med hjälp av en ny intervju från december 2021. I alla föreläsningarna spelade retorik en viktig roll för att kategorisera ting, förmedla budskapet, övertyga och staka ut ”vägen vidare”, precis som den gör i Koranen och inom Koran-exegetiken, som nämnts ovan, och generellt inom islamsk predikokost och läroförmedling (se Halldén 2005; Jones 2012).

Det första exemplet är Abdur-Raheem Greens föreläsning 2012 om principen *al-walā' wa-l-barā'*, ”lojalitet och avståndstagande”, med hänvisning till Koranen sura 5, vers 51. Green är inte utbildade jurist utan ”lekman”, och representerade brittisk Salafism och organisationen JIMAS (*Jamiyya Ihya' Minhaj as Sunnah/The Society for the Revival of the Prophetic Way*). JIMAS hörde till de brittiska Salafier som sedan början av 2000-talet har närmat sig traditionell sunni-islam och vissa former av sufism, efter att de senares representanter har argumenterat övertygande för sina traditioners förankring i islams första generationer, och eftersom JIMAS tog avstånd från militant extremism (Hamid 2010a, 396–400). JIMAS var därför mindre exklusiv och polemisk mot andra muslimer (och ”andra” generellt) än andra representanter för Salafism och mer inriktad på den metodologiska ansträngningen att grunda allt i Koranen, Profetens *sunna* och de första generationernas tradition, eftersom detta är något som alla sunnimuslimer i princip är eniga om. JIMAS läroauktoriteter var framförallt Ibn Taymiyya (d. 1328), Ibn Bāz (d. 1999), al-Albānī (d. 1999) och al-‘Uthaymīn (d. 2000), som delas av den saudiska Salafi-riktningen (Hamid 2010a, 388f.; 2010b, 446). Men som vi ska se utesluter det inte ”integrationsfrämjande” vägledning i norsk kontext.

Greens utgångspunkt i föreläsningen var Arberrys ofta använda engelska översättning av sura 5, vers 51: “O believers, take not Jews and Christians as friends (*'awliyā'*); they are friends of each other. Whoso of you makes them his friend is one of them.” Problemet, resonerade Green, är att många tror att versen förbjuder muslimer att ha judiska

och kristna vänner. Men ordet 'awliyā' betyder inte "vänner" i nutida bemärkelse. Precis som det besläktade ordet *walā'* i *al-walā' wa'l-barā'* betyder "lojalitet" och "beskydd" i politisk bemärkelse, så syftar 'awliyā' på "politiska allierade/beskyddare". Versen uppenbarades, enligt Green, i en kontext där frågan om politisk lojalitet och beskydd var avgörande för Profetens församling, och Gud befallde muslimerna att inte ta judar och kristna som sina *politiska beskyddare*. Versen är alltså inte ett förbud för muslimer att ha judiska och kristna *vänner*. Vidare, eftersom kontexten handlade om en specifik (*khāṣṣ*) situation inom Profetens församling är versen inte ett generellt ('*āmm*) förbud för muslimer att ha t.ex. kristna politiska "beskyddare/allierade". Muslimer i väst och i Norge är förpliktade att vara lojala mot staten och följa lagen, så länge det inte tvingar dem att bryta mot islams principer (Mårtensson 2012, 129-130). Greens argumentation berör både samhällskontraktsteori och tolkningsteori. Han definierade Koranversens mening i förhållande till Profetens *specifika* samhällskontrakt, vilket gör att den *inte* gäller norska muslimers kontrakt med den norska staten. Det är alltså två kontexter som aktualiseras: Koranversens och norska muslimers, och de två måste förstås separat innan man kan bestämma tillämpningen.

Med tanke på denna artikel kontaktade jag Green för att fråga honom om hans tolkningsmetod, med föreläsningen 2012 som exempel.<sup>7</sup> Enligt Green var principen "kontext" avgörande både för hans val av tema och Koranvers, och hermeneutik och tolkning. Angående tema och vers förklarade Green att han var delaktig i konversationer bland europeiska muslimer som vill leva i enlighet med Koranen och *sunna* och samtidigt vara väl integrerade medlemmar i samhället. "Integration" var därför ett centralt tema i diskussionerna. Eftersom många har judiska och kristna vänner blir de konfunderade över att Koranversen 5:51 tycks säga att muslimer inte ska ha det. Deras alternativ blir då antingen att inte följa Koranen, vilket för dem är omöjligt, eller att bryta sina vänskapsförhållanden, vilket vore en stor personlig förlust och negativt för integration. Ett andra, närliggande tema var "extremism", dvs. militant

---

<sup>7</sup> Intervju 6 december 2021.

*jihād*, som Green och Islam Net tog avstånd ifrån. För ”extremister” innebär sura 5, vers 51 och liknande verser både att muslimer främst ska ha andra muslimer som vänner och att de, givet västliga länders krigföring i muslimska länder, ska ta avstånd från deras stater och lagar. Sammantaget motiverade denna kontext Green att analysera den juridisk-politiska principen *al-walā’ wa’l-barā’* och versen 5, 51 i sin föreläsning. Han betonade också att han konsulterade en rad lärde, så analysen var inte bara hans personliga tolkning.

Vad gäller hermeneutik och Korantolkning skiljde Green mellan *tafsīr* och *tadabbur*. *Tafsīr* är den vetenskapliga tolkningsläran, där Koranens mening bestäms genom tolkningstraditionen från Profeten och Följeslagaren Ibn ‘Abbās, som lägger grunden till juridiken (*fiqh*) och lärodoktrinen (*‘aqīda*) och etablerar de bindande rättigheterna och skyldigheterna. Här ingår också tekniska tolkningsmetoder, som att skilja mellan generella och specifika verser. Den meningen är *teoretiskt sett* en och oföränderlig eftersom det är den mening Gud förmedlade till Profeten. ”Kontext” gäller här både de situationer Profeten befann sig i, som föranledde uppenbarelserna, och Koranens övergripande och specifika semantiska kontexter. *Tadabbur* däremot är de troendes djupa, andliga reflektioner över Koranens betydelse för dem i deras vardag och liv, i olika situationer. Den meningen är personlig och förändras beroende på kontext, och den är inte bindande. Greens ”dubbla kontexter” inom *tafsīr* kan ses som motsvarande Ibn Taymiyyas ”pragmatistiska” hermeneutik, som jag beskrev ovan.<sup>8</sup> Vidare, så kan hans distinktion mellan *tafsīr* och *tadabbur* jämföras med litteraturvetaren Hirschs (1967) distinktion mellan en författares avsedda mening, som är en och densamma även om den kan tolkas på flera olika sätt, och en texts ständigt föränderliga betydelse för olika tolkare i olika kontexter.

För att återgå till Islam Nets konferens i 2012. Där gavs flera exempel på hur föreläsare använde Koranen och *sunna* för att kritisera normer som många muslimer uppfattar som islamska, för att de hör till en lagskola eller etablerad sedvana. Till exempel Shaykh Hussein Yees föredrag om äktenskap. ”Tvångsäktenskap”, ofta med släktingar från en

---

<sup>8</sup> Se också Nafi (2005, 24) om Ibn Taymiyya och Salafi-exeges.



familjs tidigare hemland, är förbjudet i norsk lag och diskuteras ofta i integrationsssammanhang. Yee argumenterade att varken Koranen eller *ḥadīth* påbjuder att man ska gifta sig inom sin släkt eller med någon från ett bestämt land, eller stöder praktiken att tvinga barn att gifta sig mot deras vilja, och han kritiserade de norska muslimska familjer som tror att detta är islamska normer. Han inskräpte att man generellt är förpliktad att lyda sina föräldrar, men inte om de bryter mot islams principer, till exempel genom tvångsäktenskap (Mårtensson 2012, 130–131).

En annan typ av kritik som framfördes vid konferensen i 2012 riktades mot sufiska brödraskap och sufi-*shaykhers* auktoritet som medlare mellan ”sökare” och Gud. I en föreläsning om ”rening av självet” (*tazkiyat al-nafs*) inskräpte Abdur-Raheem Green att de troende själva ska rena sina hjärtan och finna kunskapen om Gud där, med Profeten som förebild. Enligt min analys kan man här spåra en asketisk kunskapsförmedling från Ḥanbalī Shaykhen och sufiske mästaren ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī (d. 561/1166), via Ibn Taymiyya och Ḥanbalī-skolan till bland andra Shaykh al-‘Uthaymīn, som Green hänvisade till om *tazkiyat al-nafs* (d. 1422/2001) (Mårtensson 2012, 129). En liknande princip representeras av den indisk-pakistanska rörelsen *Ahl-e hadeeth*, som följer den sufiska ”reformtraditionen” Naqshbandiyya-*mujaddidiyya*. Genom studier av *ḥadīth* och drömvisioner kan den troende nå kontakt med Profeten, utan en *shaykh* (urdu *pir*) som ”medlare” (Metcalf 1982, 272–273). Konferensprogrammet hade andra inslag som syftade till att få deltagarna att erfara kärlek till Profeten och bli delaktiga i hans dygder, inte minst Shaykh Riad Ouarzazis inlevelsefulla och medryckande föreställningar (Mårtensson 2012, 127–128).

I min intervju med Green tog jag därför upp temat *tazkiyat al-nafs* och hur han uppfattade det i förhållande till sufism. Green instämde i att man kan se samband mellan ‘Abd al-Qādir al-Jīlānīs asketiska etik och den som al-‘Uthaymīn representerade. Men han menade att benämningen ”sufism” är missvisande, för den refererar till brödraskap där *shaykher* tros förmedla Guds välsignelser och förlåtelse till de troende. Green kritiserade den typen av ”sufism” av etiska skäl. Han resonerade att vissa former av sufism framställer synd som något positivt, eftersom

syndaren måste be sin *shaykh* att förmedla Guds förlåtelse, vilket i sig anses vara en god sak. *Tazkiyat al-nafs* handlar istället om varje troendes plikt att rena självet så att man undviker att synda, eftersom synd skadar både en själv och andra. Även om vissa sufier delar denna etik blir det missvisande, enligt Green, att definiera den som ”sufism”, eftersom den termen omfattar även problematisk etik.

Här tar jag inte ställning till korrektheten i Greens kritik. Poängen är att den synliggör etiska teories betydelse inom det som sufismforskare identifierar som olika ”sufiska” kunskapsförmedlingar. Översatt till västerländsk etisk teori handlar kritiken om pliktetik, dygdetik och konsekvensetik, termer som har motsvarigheter både inom generell islamsk etik (*akhlāq*) och sufism, inklusive den specifika asketiska etik (*zuhd*) som definierar vissa sufiska läroförmedlingar.<sup>9</sup> Både västerländsk och islamsk plikt-, dygd- och konsekvensetik handlar om att definiera plikter, dygder och sinnelag, och tillåtna/önskvärda eller förbjudna/oönskade handlingar. Enligt Greens logik bör synd alltid motarbetas på grund av de skadliga konsekvenser den kan ha för självet och andra. Ett närliggande tema från konferensen 2012 är Greens föreläsning om principen *al-’amr bi-l-ma’rūf wa-l-nahy ‘an al-munkar*, dvs. den moraliska plikten ”att befalla det goda och motverka det onda”. Här kritiserade Green gängkultur och ”gangster-*rap*”, som i vissa former förmedlar budskapet att Gud förlåter brott, särskilt de som muslimer begår mot icke-muslimer, och att muslimer är förpliktade att skydda varandra. Greens budskap var istället att muslimer är underställda lagen och har ansvar för alla människor, och därför inte ska skydda sina trosfränder om de begår kriminella handlingar (Mårtensson 2012, 130).

Frågan om kontinuitet och förändring inom Islam Net aktualiserar termen ”salafism”, som jag nyligen har diskuterat med Zeshan Qureshi, bror till Islam Nets ledare Fahad Qureshi, och som har BA-examen i Sharia och fullför MA-examen i *uṣūl al-fiqh* vid Medina Universitetet

---

<sup>9</sup> Särskilt den ”nyktra” läroförmedlingen från al-Junayd (d. 297/910); se Knysh (2010) om al-Junayd (s. 52–56) och om Ḥanbalitisk askes och ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī (d. 561/1166) (s. 179–183).

i Saudi Arabien.<sup>10</sup> Zeshan Qureshi påpekade att utifrån sett kunde Islam Net i sin tidiga fas uppfattas som närmast Salafi-rörelsen, men förhållandet har alltid varit underordnat organisationens självständiga kriterier. Det har också förändrats. Under senare år har Islam Net avlägsnat sig från Salafi-rörelsen på grund av det strikta doktrinära och praktiska avståndstagande från shia och sufism som flertalet inom den saudiska Najdī-riktningen av Salafism representerar ("Wahhābī", med utifrån-terminologi). Islam Net intar istället en inkluderande hållning, även om man kan kritisera shiitiska och sufiska läroinslag. I likhet med en del Salafier är organisationen öppen i förhållande till alla fyra sunnilagskolorna, men de konsulterar även lärde som Salafier inte "godkänner". Zeshan Qureshi själv följer bland annat lärde knutna till Ḥanafī lagskolan (den officiella i Pakistan) och utbildningsföreningen Nadwat ul-'ulamā', som i sin tur samarbetar med Deobandi-skolans utbildningssystem. För Qureshi gäller det specifikt Darul Uloom Karachi och dess ledare Muhammad Taqi Usmani och Muhammad Rafi Usmani för *fatwaer* och modern *fiqh*. Deras far, Mufti Muhammad Shafi', har producerat Korankommentaren *Ma'ārif al-Qur'ān*, som Qureshi menar är en viktig nutida tolkning. Han framhåller också den tunisiska Mālikī Högste Muftien och utbildningsreformatorn Ṭāhir b. 'Āshūr (d. 1973) Korankommentar *al-Taḥrīr wa-l-tanwīr* och hans verk *Maqāsid al-sharī'a al-'islāmiyya* som extremt viktiga referensverk för att utveckla *fatwaer* i modern kontext. Andra jurister som Qureshi håller högt är de syriska muftierna Muṣṭafā Aḥmad al-Zarqā (d. 1999, Ḥanafī lagskolan) och Wahba al-Zuhaylī (d. 2015, Shāfi'ī lagskolan), som har utvecklat ny *fiqh* inom områden som modern ekonomi och internationell rätt. Som "lekman" förhåller sig alltså Qureshi till lärde inom flera lagskolor, särskilt de som gör nya tolkningar, och organisationen avvisar strikt Salafi-doktrin i förhållande till "andra". Därför menar Qureshi att "traditionell sunni" är den korrekta karaktäriseringen av Islam Net, inte "salafism".

Från mitt perspektiv framstår utvecklingen som en följd av Islam Nets självständighet, som ger organisationen frihet att välja auktoriteter efter

<sup>10</sup> Email 4 november, 7 november, 16 november 2021, 25 och 28 februari 2022. Intervju 2 februari 2022.

behov, och fokus på ”integration”, som även tidigare motiverade deras val av Salafi-föreläsare som Green, som representerade en öppen hållning till andra muslimer och samhället i stort. Eventuellt kan också fler teoretiska paradig än etik och *fiqh* belysa avgränsningar mellan Islam Net och Salafism. Qureshis preferens för Ibn ‘Āshūr’s Korankommentar indikerar en hermeneutisk skiljelinje. Jämfört med Ibn Taymiyyas typ av kontext-orienterad Salafi-exeges tillämpade Ibn ‘Āshūr en traditionell lingvistisk-grammatisk ord-för-ord och mening-för-mening analys genom vilken han argumenterade för sina ”egna uppfattningar” (*ra’y*), som avspeglar både Ash‘aritiska teologiska och sufiska doktriner, och hans *maqāsid*-fokuserade metod och *fiqh* (Nafi 2005, 17–24).

Min tentativa tolkning av diskussionerna med Green och Qureshi är därför att teoretiska paradig kan bidra till analys av skiljelinjer. Greens Ibn Taymiyya-inspirerade Korantolkningsmetod kombinerade hermeneutik och etik, dvs. normen ”integration” styrde valet av tema och vers, och tolkningsmetoden gav ett integrationsfrämjande resultat. Det i sin tur motsvarar modern västerländsk pragmatism där *praktisk* kontext bildar mening. Etisk teori var även avgörande för Greens avgränsning av *tazkiyat al-nafs* i förhållande till ”sufism”. Qureshis kritik av Najdī-Salafism är också etiskt motiverad: doktrinen får inte medföra konflikt med shiamuslimer och sufier. Den etiska skiljelinjen tycks sammanfalla med Qureshis preferens av Korankommentar. Om det stämmer hänger organisationen Islam Nets utveckling samman med både etisk teori och tolkningsteori, två paradig som har västerländska motsvarigheter samtidigt som de förmedlas genom de islamska disciplinerna. Teori-perspektivet kan alltså både bidra till analys av den norska organisationen Islam Nets förhållande till (i det här fallet) Salafism, och på en mer generell nivå illustrera de islamska disciplinernas och skolornas betydelse för organisationens identitet och aktiviteter.

#### SAMMANFATTNING

Forskningen om islamska discipliner och norska islamska organisationer kan sammanfattas i följande punkter:

- (1) Islamske disipliner kan dela teoretiske paradigmer med nutida vesterlendske akademiske disipliner;
- (2) Norske islamske organisasjoner vidarefor etablerte islamske disipliner og teorier, beroende på landsbakgrunn, språk, og tilhørighet til lagskole, sufiske brødraskap, rørelse og organisasjon;
- (3) Utvekklingen av norske islamske organisasjoner bestemmes av både samhandling med ”norsk offentlighet” og de egne metodene. Særskilt vad gjelder avgrænsninger mellom organisasjoner og deres utvekkling kan teoretiske skiljelinjer spille en avgjørende rolle, og at undersøke dette vidare er en fråge for framtidige forskning.

Nedan ska jag visa hur resultatene har omsatt til kursen RVI2185.

RVI2185: Innehåll, analytisk ram og opplegg

#### INNEHÅLL

Kursen RVI2185 ges sedan 2020 på andrårnsnivå inom religionsvetenskap vid NTNU og omfatter 15 studiepoeng. Førkunnskap er første år religionvetenskap, deribland kursen ”Midtøstens religioner” (RVI1030, 15 sp) der islam studeres tillsammans med judendom og de orientalske ortodokse kyrkorna. Den norske ”emnebeskrivelsen” lyder:

Når folk, inkludert de av muslimsk tro, beveger seg over land og kontinenter, oppstår religiøse institusjoner og sørger for en av de mest effektive samfunnsstrukturer for bosetning og samhandling med samfunnet. Følgelig organiseres norske islamske institusjoner primært i henhold til islamske globale og historiske skoler, «brorskap» og bevegelser, og sekundært i andre organisasjonsmodeller forhandlet med flertallssamfunnet. Endring skjer kontinuerlig og er rådslått og kommunisert gjennom de islamske disiplinene, det vil si den systematiske produserte kunnskapen om islam som tro og handling. Dette emnet bidrar til kunnskap om islamske institusjoner i Norge gjennom et historisk studium av de viktigste islamske disiplinene og skoler og deres betydning i hverdagen, inkludert kunst, litteratur og arkitektur. Siden de tidligste og største norske muslimske samfunnene stammer fra Pakistan, vier kurset spesiell opp-

merksomhet til deres institusjoner og historier. Analytisk fokus er hvordan teorier og metoder former kunnskap, med tilhørende handling. Denne tilnærmingen gjelder de islamske disipliner, andre akademiske disipliner som produserer studier av islam og muslimer, og statlig politikk.

Som framgår av beskrivningen utgör Pakistan ett regionalt fokus i undervisningen, där landets historiska bakgrund i indiska islamska riken och brittiskt kolonialstyre ingår. Syftet är metodiskt: att visa hur islamska institutioner, discipliner, skolor och teoretiska paradigmer utvecklas i en region, och hur islamska organisationer med anknytning till den utvecklas i Norge. Jag valde Indien och Pakistan därför att norsk-pakistanska församlingar hör till de äldsta och största i Norge, och för att denna regionen inte ingår i NTNUs grundkurs om islam. Ett annat viktigt tema i kursen är religionens konstnärliga uttryck och de discipliner och teorier som hör till dem. Det kan jag inte komma in på här, men även inom det temat hämtar jag exempel främst från Pakistan och norsk-pakistanska församlingar.

#### ANALYTISK RAM

Undervisningens analytiska ram illustrerar olika sociala aspekter av teori, med hjälp av historikern Michel de Certeaus diskursteori och samhällsvetarna Anthony D. Smiths och Pierre Bourdieus teorier om respektive nation och nationell identitet, och ”kapital”. De Certeaus diskursteori, som jag har skisserat ovan, använder jag i undervisningen för att analysera diskurs i förhållande till institution, disciplin och subjekt, och synliggöra teoretiska förbindelser mellan religiösa och moderna vetenskapliga diskurser.

Anthony Smith (2003) representerar politisk teori och behandlar religion i förhållande till nation, etnicitet och nationell identitet. En nation är enligt Smiths definition “a named human population occupying a historic territory and sharing common myths and memories, a public culture, and common laws and customs for all members” (2003, 24). Nationen kan omfatta en eller flera etniska grupper, då en etnisk grupp är “[a] named community of common ancestry and descent, usually pu-

tative, and of shared memories. Its solidarity is based on the presumption of relatedness of all members, the *belief* (though not usually the fact ...) in shared ancestry and kinship” (2003, 32). Nationell identitet är befolkningens identifiering med nationen genom en kontinuerlig tolkningsprocess, där syn på historien och nationens olika grupper kontinuerligt förändras: “[t]he maintenance and continual reinterpretation of the pattern of values, symbols, memories, myths, and traditions that form the distinctive heritage of the nation, and the identification of individuals with that heritage and its pattern” (2003, 24–25). Religion, etnicitet, historia, lag, offentliga ritualer och myter är resurser i tolkningar av nationell identitet. I undervisningen använder jag Smiths begrepp för att analysera både historisk utveckling av norsk nationell identitet, religionspolitik och norska islamska organisationer, och generella islamska diskurser om politisk församling, Sharia, och administration av ”icke-muslimer”.

Pierre Bourdieu (1986) sociologiska teori om ”kapital” analyserar utbildning och dess roll i att bevara eller utjämna social ojämlikhet. Som kritik av marxistiska analysers ensidiga fokus på ekonomiskt kapital utvecklade han teorin om kapitalets tre samverkande former: *ekonomiskt kapital*, dvs. finansiella tillgångar som kan institutionaliseras som egendomsrätt; *kulturellt kapital*, som ibland kan omvandlas till ekonomiskt kapital och institutionaliseras i form av utbildning; och *socialt kapital*, som består av nätverk och förpliktelser, och som under vissa omständigheter kan omvandlas till ekonomiskt kapital och institutionaliseras till exempel i form av adliga titlar (1986, 16). Sammantaget utgör dessa tre former av kapital samhällets organiserande princip, som förkroppsligas av dess medlemmar. För kursens del belyser Bourdieus kapitalbegrepp hur utbildningsinstitutioner förhåller sig till samhällets ekonomi och eliter, både i islamska och norska kontexter, och hur kunskap om islam kan fungera som kapital, inom islamska organisationer och offentliga institutioner (se Vongraven Eriksen 2020), samt inom forskning och undervisning. Man kan också knyta samman Bourdieu, de Certeau och Smith, för att analysera hur diskurser förmedlar

tolkningar av ”nationell identitet” och utgör ”kapital”. Det perspektivet återkommer jag till i den avslutande diskussionen.

#### UNDERVISNINGSSUPPLÄGG

Undervisningen följer en cirkelstruktur som börjar i norsk kontext; går över till de historiska islamska institutionerna, disciplinerna och skolorna och deras teoretiska paradig, som också jämförs med moderna ”västerländska” teorier; sedan dessas utveckling i indisk och pakistansk kontext; och till sist återvänder till den norska kontexten. Följande tabell illustrerar strukturen, även om jag i undervisningen behandlar institutioner, discipliner och skolor sammanhållet inom varje historisk och samhällelig kontext.

| Institutioner (+ analytisk ram)   | Discipliner (+ analytisk ram)   | Skolor (+ analytisk ram)  |
|---|---|---|
| <p>Norska institutioners utveckling</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Offentliga</li> <li>• Islamska (globala, nationella, lokala)</li> </ul>  | <p>Norska discipliner</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Offentliga</li> <li>• Forskning</li> <li>• Islamska</li> </ul>   | <p>Norska islamska skolor</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Lagskolor, teologi &amp; sufism</li> <li>• Moderna skolor, organisationer, rörelser</li> </ul>   |
| <p>Islamska institutioners utveckling</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Politiska (inkl. ekonomi, styreform, administration, vetenskap)</li> <li>• Religiösa (inkl. byggnader, lag, vetenskap)</li> <li>• Icke-islamska religioner</li> </ul> <p>Indien &amp; Pakistan</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Moghulriket</li> <li>• Kolonialstyret</li> <li>• Pakistan 1947</li> </ul> <p>Norge</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Norsk-pakistanska institutioner</li> </ul> | <p>Islamska vetenskaper &amp; discipliner</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Praktiska &amp; teoretiska</li> <li>• Religiösa inkl. teori</li> </ul> <p>Indien &amp; Pakistan</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Praktiska &amp; teoretiska</li> <li>• Religiösa inkl. teori</li> </ul> <p>Norge</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Islamska diskurser</li> <li>• Offentliga diskurser</li> <li>• Forskningsdiskurser</li> </ul> | <p>Islamska skolors utveckling</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Rättsvetenskap/lagskolor</li> <li>• Teologiska skolor</li> <li>• Sufiska läroföremål &amp; brödraskap</li> </ul> <p>Indien &amp; Pakistan</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Rättsvetenskap, teologi, sufism</li> <li>• Moderna indiska skolor, organisationer &amp; rörelser</li> <li>• Pakistansk kontext</li> </ul> <p>Norge</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Ovanstående i norsk kontext</li> </ul> |



## ISLAMSKA BIDRAG

Ett inslag i undervisningen på kursen RVI2185 är hur man kan studera islamska teoretiska bidrag till samhället och till forskning. Exempelen ovan från Islam Net visade hur islamsk hermeneutik och etik kan bidra till muslimers integration i samhället. Här ska jag utveckla det temat vidare.

En infallsvinkel är islamska organisationers bidrag till offentliga institutioner. Min och Vongraven Eriksens Trondheim-studie visade att företrädare för Den Norska Kyrkan, som var engagerade i dialog med Det Muslimske Samfunnet i Trondheim (MST), uppfattade det som en kristen moralisk skyldighet att se till att muslimers behov och intressen tillgodoses. Till exempel har man börjat rekrytera muslimska samtalspartners och imamer till sjukhus och fängelser (se också Bøes artikel i dette nummeret), vilket ökar mångfalden av religiösa tjänster inom samhällets institutioner (2014, 174–177). Barnavårdsnämnden hade också, efter dialog med medlemmar i MST faciliterad genom religionsdialogen, börjat rekrytera muslimska fosterfamiljer för muslimska barn (2014, 177–179). Polisen var ytterligare en myndighet som MST hade kontakt med, på grund av en intern konflikt om organisationens styresform. En av poliserna som mäklade i konflikten var imponerad av hur väl MST överlag hanterade organisationens stora nationella, kulturella och språkliga mångfald. Jämfört med organisationer med bara norska medlemmar där hen tidigare hade medlat i konflikter upplevde hen att MSTs medlemmar var mer villiga att lyssna till olika uppfattningar och att organisationen ur det perspektivet hade en föredömligt demokratisk anda. Bland annat eftersom hen inte kunde känna igen sina egna positiva erfarenheter i lokala medias problem-orienterade rapportering om MSTs konflikt menade hen att man måste tänka kritiskt kring hur ”det norska systemet” fungerar som ram för ett flerkulturellt samhälle: kan man uppfatta och lära av positiva sidor av islamska organisationer, till exempel? (2014, 181–183).

Ett annat exempel är MSTs egna formuleringar av islamska bidrag till institutionell praxis i Trondheim-dialogens dokument ”Å forstå ekstremisme”, skrivet av Tayeb Berghout (MST) och Knut Kittelsaa (Den

Norske Kirken) (Berghout och Kittelsaa 2013). Eventuellt förklarar dokumentet också MSTs praxis att hantera olika uppfattningar inom organisationen. Berghout argumenterar här att extremism inte har sin rot i militanta rörelser utan i ett förhållningssätt där man påtvingar andra sina egna intressen och uppfattningar, utan hänsyn till deras synpunkter. Västliga länders koloniala och post-koloniala politik i muslimska länder, och regimer i muslimska länder, är extremistiska i den bemärkelsen och framkallar motsvarande responser och rörelser. Arabisk-islamska principer är istället dialogiska. De syftar till att balansera och jämka samman olika intressen och kan därför fungera som mot-medel mot extremism. Berghout betonar också att de islamska principerna är i linje med kristna värderingar, humanism och mänskliga rättigheter. Dokumentet avslutas med konkreta utmaningar riktade till alla yrkesgrupper som arbetar med och offentligt uttalar sig om förhållanden mellan Europa och den muslimska världen, att tänka på hur konflikter beskrivs och vilka praktiska konsekvenser olika förklaringar kan få.

Dessa två exemplen indikerar att islamska organisationer representerar erfarenheter och teoretiska paradig, som kan bidra till nya synsätt och praxis inom offentliga institutioner. Islamska teorier inom till exempel etik, ekonomi, internationell rätt och konfliktlösning kunde bidra till Norges ansträngningar att utveckla ett ”hållbart” samhälle.<sup>11</sup> Nästa exempel handlar om statlig utbildning i islamsk teologi och islamska skolors kulturella ”kapital”.

Som vi just har sett framhävde MSTs Tayeb Berghout i dialog med Den Norska Kyrkan att islamska principer är kompatibla med kristna värderingar, humanism och mänskliga rättigheter – teman som återfinns i Grundlagens paragraf 2:

Verdigrunlaget forblir vår kristne og humanistiske arv. Denne Grunnlov skal sikre demokratiet, rettsstaten og menneskerettighetene (Grunnloven, § 2, 2014).

Med Smith (2003) kan man se Paragraf 2 som uttryck för en ny tolkning av norsk nationell identitet, där den kristna och humanistiska värdegrun-

---

<sup>11</sup> Se t.ex. AlKatiri (2018), Gardner (2014) och Durrani (2014).

den beskrivs som ett historiskt arv och kopplas samman med styreskicket demokrati, rättsstat och mänskliga rättigheter. Tolkningen förutsätter Norges undertecknande av den europeiska mänskliga rättighetskonventionen år 1953, medan den humanistiska komponenten infördes år 2012.<sup>12</sup> Eftersom bara delar av befolkningen numera identifierar sig med kristendomen så tycks humanismen fungera som värdegrundens universella princip, som alla medborgare kan identifiera sig med.

I samma anda har akademiker med anknytning till Oslo Universitets nya MA-program i teologiska islamstudier vid Teologisk Fakultet tillskrivit ”humanism” en avgörande roll för norska muslimers framtid. Oddbjørn Leirvik, som i 1993 medverkade till etableringen av den nationella dialogen mellan Den Norska Kyrkan och Islamsk Råd Norge, är också professor i inter-religiösa studier och delaktig i utvecklingen av teologiska islamstudier. I en recension (Leirvik 2019) av antologin *Islamsk humanisme* (2016), redigerad av Ellen Reiss och Linda Noor vid integrations-tankesmedjan Minotenk, resonerar Leirvik att humanismen är en utmaning till alla människor att stå upp för mänskliga rättigheter, frihet, broder- och systerskap, och jämlikhet. Många kristna och muslimer har ett ambivalent förhållande till sagda principer, men uppslutning om dem är avgörande för att de ”humana” sidorna av religionerna ska kunna träda fram. Det förutsätter att kristna och muslimer kan fritt tolka sina skrifter och traditioner, utan hänsyn till religiösa auktoriteter, menar Leirvik. Med hänvisning till Joel Kraemer (1986) och Lenn Goodmann (2003) argumenterar han att humanism i islamsk idéhistoria hängde samman med studier av grekisk filosofi, som förmedlades av kristna teologer och filosofer till muslimska kollegor och blomstrade under den islamska ”guldåldern” 800–1000. Den humanistiska strömningen avtog dock i takt med att kalifernas sponsring upphörde och ”ortodoxa” akademier för juridik (*fiqh*) och systematisk teologi (*kalām*) kom att dominera. Dessa fokuserade först och främst på islam och den muslimska församlingen, snarare än ”människan”, enligt Leirvik. Nutida muslimer återupplivar dock islams humanistiska

---

<sup>12</sup> Se historiken till paragraf 2 (Grunnloven).

ary, ofta med hänvisning till den rationalistiska teologiska skolan Mu‘tazila, vars storhetstid sammanföll med humanismens. Ett exempel är bidragen till *Islamsk humanisme*, som Leirvik menar är vägen norska muslimer måste vandra för att befria sig från läroauktoriteter och tolka fram ”human islam”.

Leirviks normativa diskurs är i linje med Grundlagens identifiering av humanism som inkluderande nationell värdegrund, och detsamma gäller antologin *Islamsk humanisme*. I Förordet förklarar redaktörerna att islams essens utgörs av humanism, som i sin tur hör oupplösligt samman med demokrati och mänskliga rättigheter (Reiss och Noor 2016, 5–7). Här poängteras också att islam i likhet med humanism lär att människan har fri vilja:

I islam betraktes mennesket som Guds høyeste skapning og er blitt gitt *fri vilje* og forvalterrollen over skaperverket. Idealet er å handle i samsvar med Guds veiledning, men det står også fritt til å handle imot. Et sentralt premiss i alle former for humanisme er at mennesket er født fritt, med *fri vilje*. På det grunnlaget har islam en humanistisk essens, som vi ønsker å tydeliggjøre i denne boken (Reiss och Noor 2016, 7; min kursivering).

”Fri vilja” framhävs också i kapitlet skrivet av Farhan Shah, som har MA-examen i UiOs teologiska islamstudier. Shah framhäver Mu‘tazila-skolan som en rationalistisk och sant humanistisk rörelse, eftersom den erkänner människans fria vilja:

Mutazila-teologene, en rasjonalistisk bevegelse i Irak på 900- og 1000-tallet, vektla også menneskets frie vilje og ukrenkelige rettigheter som sentrale elementer i den islamske etikken. De forfektet rasjonalitet og fornuft som redskaper i fortolkning av Koranen og kritiserte den førislamske forestillingen om at mennesket er underlagt skjebnen (Shah 2016, 28).

”Fri vilja” syftar på den doktrin som Mu‘tazila förfäktade mot sina teologiska rivaler *Ahl al-ḥadīth* och senare Ash‘arī och (i viss mån) Māturīdī skolorna. Ash‘arī skolans doktrin är läran om Guds absoluta makt och ”predestinering” av allt som sker från Skapelsen till Domens Dag, medan människorna tillägnar sig sina individuella öden genom

sina val och handlingar. I något olika utformingar har den doktrinen dominerat inom sunni-islam från 1000-talet till idag.<sup>13</sup> I citatet ovan hävdar dock Shah att föreställningen om ”at mennesket er underlagt skjebnen” är ”förislamsk”, samtidigt som han formulerar ”islamsk humanism” som en normativ syn på vad islam är och bör vara:

For noen innebærer konservativ teologisk tenkning i dag at muslimer først og fremst forplikter seg til pedantiske, mekaniske aktiviteter av diverse slag for å vinne Guds belønning, men dette er i strid med åpenbaringsens intensjon, som er menneskets utvikling og velferd. Essensen av tilbedelse (*ibadah*), ifølge koransk terminologi, kan leses som å *tjene Gud ved å tjene menneskeheten* (2016, 30).

Vi må få frem at det har eksistert og fortsatt eksisterer en islamsk humanisme. Her må vi sile ut myldret av uislamske praksiser og holdninger som gjennom tidens løp har blitt inkorporert i islam. Moderne humanisme og islamsk humanisme med basis i Koranen, kan og bør – i humanitetens ånd – danne en felles front mot polariserende, ekstremistiske og voldsorienterte organisasjoner, sekulære så vel som religiøse. Det er mitt inderlige håp at vi, både som privatpersoner og i vårt offentlige liv, viser at det islamske budskapet er en altomfattende, kompromissløs respekt for mennesket (2016, 34–35).

Som antyds här är det Koranen som är tolkningsunderlag, medan *ḥadīth*, lagskolorna, och sufiska ”helgon” beskrivs som hinder för tolkningsfrihet (Shah 2016, 30–34).

Shah argumenterar alltså att humanism, identifierad med ”fri vilja”-doktrinen, är mot-medlet mot polariserande extremism eftersom respekt för ”människan” gör muslimer toleranta. Men leder predestinationsläran nödvändigtvis till polarisering och intolerans? Ett exempel är Faraz Sheikhs (2015) analys av al-Muḥāsibīs teologiska etik. Al-Muḥāsibī (d. 243/857) var verksam i Baghdad under ”guldåldern” och hade stor betydelse både för den ”nyktra” sufiska asket-traditionen från al-Junayd (d. 297/910) och för den Ash‘aritiska teologin – de två discipliner som förenas med *fiqh* i al-Ghazzālīs (d. 504/1111) berömda synes, som bil-

<sup>13</sup> Se till exempel Waines (2003, kap. 4). För en islamsk encyclopedisk kartläggning över de doktrinära debatternas teman och de olika skolornas ståndpunkter, se al-Ash‘arī (d. 935), *Maqālāt al-islāmiyyīn*.

dar modell för de medeltida sunni-akademiernas curriculum. Enligt Sheikh utvecklade al-Muḥāsibī i traktaten ”Beaktande av Guds Rättigheter” (*al-Ri‘āya fī ḥuqūq Allāh*) en psykologisk teori om subjektivitetens och ”självet” (*al-nafs*) fostran i förhållande till Gud och ”motsatta andra” (engelska ”opposed others”), där predestinationsläran ingår som en teologisk etik. Gud lär människorna genom Koranen att Han har skapat dem för att tjäna Honom, genom handling, tal och i hjärtat, dvs. intellektet. Hjärtats Gudstjänst innebär att övervaka ”självet” så att man kan avvisa frestande ”sataniska” ingivelser. Man ska också ta avstånd från allt som avviker från rätt Gudstjänst, däribland muslimers omoral och ”andra” religioner. Samtidigt säger Gud i Koranen att Han har absolut makt över och full kunskap om varje enskilt ting och allt som sker. Gud har alltså bestämt att vissa människor är muslimer och andra kristna eller judar, och att vissa muslimer är omoraliska. Gudstjänst innebär därför att avvisa den frestande ingivelsen att människor har fri vilja och att berömma sig själv för att vara en god muslim eller klandra andra för att inte vara det. Istället måste man inse att Gud har avgjort vem som följer vilken religion och hur, och att bara Gud har full kunskap om människors ”själv”. Därför vet ingen vad ens egen eller andras öde blir på Domens Dag: även en utåt sett god muslim kan ha fallit för frestande ingivelser (2015, 188–199).

Sheikh betonar att al-Muḥāsibīs stränga asketiska dygdetik är radikalt annorlunda än nutida liberala, kosmopolitiska etiska teorier om ”vänskaplig nyfikenhet och öppenhet” gentemot ”andra” (som snarare formuleras i humanistiska termer). Samtidigt menar han att al-Muḥāsibīs etik förtjänar mer forskning, också som bidrag till nutida debatter om tolerans i pluralistiska samhällen, genom teorin om ”självet” fostran till ödmjukhet i förhållande till både Gud och ”andra” (2015, 181–185). Titeln på al-Muḥāsibīs traktat, *al-Ri‘āya fī ḥuqūq Allāh*, antyder överlappning med andra teoretiska paradigm. Termen *ḥuqūq Allāh*, ”Guds rättigheter”, syftar i naturrättsdiskurs på administrationens plikt att styra enligt Guds lag så att ”allmännyttan” främjas, vilket är Guds ”rättighet” i förhållande till administrationen (Emon 2004–2005). Betraktad ur det perspektivet framstår al-Muḥāsibīs dygdetik som del

av en kombinerad naturrätts- och samhällskontraktsteori, där Guds ”rättigheter” förpliktar både individer och administrationen att vara tolerant mot ”motsatta andra” i sin rättsutövning. Etiken avspeglar de islamska rikenas administrativa ordning, där olika muslimska och icke-muslimska församlingar hade religionsfrihet och egna rättsinstanser, samtidigt som lagen uppehöll allas rättigheter och icke-muslimer också hade tillgång till islamska domstolar (Simonsohn 2010). Predestinationsläran kan alltså uppfattas som en dygdetisk teori, som förklarar varför muslimer ska förhålla sig tolerant till samhällets religiös-moraliska mångfald.

I norsk kontext omfattas predestinationsläran av bland andra World Islamic Mission (WIM), som hör till den pakistanska sufi-orienterade Barelwi-skolan och Ḥanafī lagskolan och officiellt identifierar sig som *Ahl al-sunna wa-l-jamā‘a*. Organisationens websida beskriver deras syfte som att främja tolerans och kontakter muslimer emellan och mellan muslimer och icke-muslimer, under vägledning av Koranen, Profetens *sunna* och de lärdes tradition:<sup>14</sup>

World Islamic Mission (WIM) er en sunni-muslimsk moske som ønsker å hjelpe norske muslimer med å lede et spirituelt liv som er forankret i koranen, profetens sunna og de lærdes liv og lære. Ved å kaste lys over tradisjonelle islamske prinsipper og verdier, ønsker WIM å hjelpe muslimer med å imøtekomme intellektuelle og praktiske utfordringer de møter på i det moderne samfunnet. I tillegg ønsker WIM å opptre som brobygger i samfunnet ved å fremme forståelse og toleranse mellom muslimer og ikke-muslimer på den ene siden, og mellom ulike muslimske grupperinger på den andre.

På websidan finner man också en översättning av traktatet *al-‘Aqīda al-Taḥāwīyya*, trosläran till Ḥanafī juristen al-Taḥāwī (d. 321/933), som WIM följer.<sup>15</sup> Här ser man hur läran om Guds Förbund (Pakt) med Adam och hans avkomma, alltså mänskligheten, leder över till läran om predestination:

---

<sup>14</sup> <https://wim.no/om-wim>

<sup>15</sup> <https://wim.no/litteratur/wims-utgivelser>

42. Pakten Allah opprettet med profeten Adam og hans avkom, er sann.
43. Allah har i all evighet hatt kunnskap om det antallet (folk) som skal til paradiset og helvetet. Dette antallet vil verken øke eller minke.
44. Hans kunnskap omfatter også menneskenes handlinger som Han visste de ville utføre. Handlinger en er skapt for å gjøre er gjort forenklet for ham. Handlingene måles etter deres endelse. Den som er heldig, er heldig på grunn av Allahs avgjørelse, og den som er uheldig, er uheldig (også) på grunn av Allahs avgjørelse.
45. Skjebnens sanne natur er en av Allahs hemmeligheter om Hans skaperverk. Ingen nærstående engel eller profet har viten om dette. Å grave eller å fordype seg i dette resulterer i villfarelse, tap og ulydighet. Derfor må man på det sterkeste være varsom om å overveie det, tenke eller gjøre seg forestillinger om det. Dette fordi Allah, den Opphøyde, har holdt kunnskapen om skjebnen skjult for mennesker, og har forbudt dem om å søke kunnskap om dette. Allah sier i Sin bok: ”Han står ikke til ansvar for hva Han gjør, men de står til ansvar!” (21:23). Så den som spør: ”hvorfør har Allah gjort dette?”, har avvist bokens befaling. Og den som avviser bokens befaling, er vantro.

Mot bakgrunn av Sheikhs analys av al-Muḥāsibīs etik framstår dokumentets predestinationslære som relaterad till WIMs syfte att främja tolerans mellan muslimer och ”andra”, och muslimer emellan. Man kan också tolka hänvisningen till ”Pakten Allah opprettet med profeten Adam og hans avkom” som uttryck för samhällskontrakt med ”de andra” och naturrättsteori, med tanke på hur bl.a. al-Ṭabarī använde föreställningen om Guds Skapelse av människan och Förbundet (norska Pakten) som argument för ”mänskliga rättigheter”, som nämnt i forskningsöversikten ovan.

Organisationen WIM, som följer en bestämd lagskola, teologisk doktrin och etik, kan alltså bidra till teori om tolerans i ett pluralistiskt samhälle, även om deras diskurs inte formuleras i termer som humanism och mänskliga rättigheter. Samma sak gäller Greens tolkning av sura 5:51. Historiskt sett har dessutom Ash‘aritiska teologer och jurister använt naturrättsteori i minst lika hög grad som Mu‘tazila (Emon 2004–2005). Traditionell lagskole-islam har alltså lika goda *teoretiska* förutsättningar att inkorporera mänskliga rättigheter i sin lagtolkning och vägledning som ”humanisterna”.



Vad gäller ”kapital” kan man se att författarna med anknytning till UiOs teologiska islamstudier (Leirvik 2019; Shah 2016) och integrations-tankesmedjan Minotenk (Reiss och Noor 2016) framhäver ”islamsk humanism” som ett bidrag till samhället. Diskursens anknytning till den nationella dialogen mellan muslimer och Den Norska Kyrkan, och dess överensstämmelse med Grundlagens nationella värdegrund, utgör högt ”national-kulturellt kapital”. Beträktat ur det perspektivet framstår ”islamsk humanism” som ett ”statsislam-projekt”. Diskursens implicita kopplingar till Den Norska Kyrkan och Grundlagen behandlas dock inte som ett auktoritetsproblem, utan istället identifieras islamska läroauktoriteter som hinder för tankens och tolkningens frihet (Shah 2016, 30–35; Leirvik 2019). En fråga för vidare forskning är därför om organisationer som följer lärotraditioner har lägre ”national-kulturellt kapital” och mindre möjligheter att bidra med teori till (bland annat) universitetsstudier i islamsk teologi.

#### AVSLUTNING

Jag har argumenterat för det första, att fokus på islams traditionella discipliner och teoretiska paradig är ett sätt att systematiskt studera norska islamska organisationers identitet och utveckling. För det andra, att islamska organisationer kan bidra till att utveckla offentlig institutionell praxis, forskning och utbildning. Här har jag valt teorier, som avspeglar de islamska disciplinernas historiska koppling till administration av religiöst, etniskt och språkligt mångfaldiga samhällen. Eftersom det norska samhället utvecklas i alltmer mångfaldig riktning kan forskning om islamska organisationer utreda om fler teoretiska paradig än de med högt ”national-kulturellt kapital” kan bidra till offentlig institutionell praxis, forskning och utbildning. På en mer generell nivå bör islamska teoretiska paradig också bidra till skrivandet av global vetenskapshistoria och vetenskapsteori.<sup>16</sup> ”Bör” motiveras här av vetenskaplig relevans. Till exempel hör islamsk etik till etikhistorien, islamsk naturrättsteori till rättsvetenskapens historia, och islamska

<sup>16</sup> Ett gigantiskt filosofiprojekt i den andan är Peter Adamsons podcastserie ”The History of Philosophy Without Any Gaps”. <https://historyofphilosophy.net/>

samhällskontraktsteorier till statsvetenskapens, precis som hermeneutik, språk- och retorikteori inom Koranexegetik, *uṣūl al-fiqh* och predikokunst hör till litteraturvetenskapens, lingvistikens och retorikens historia.

Det normativa ”bör” aktualiserar de Certeaus diskursteori: historien skrivs i samspelet mellan institution, disciplin och subjekt, och teoretiska förklaringar har praktiska konsekvenser för hur man förhåller sig till det som förklaras. Att *inte* förklara islamska discipliner och teorier som delar av global vetenskapshistoria kan innebära att man förbiser deras bidrag här och nu. Exempelen ovan visar hur Oddbjørn Leirvik och Farhan Shah, som har anknytning till institutionen UiOs teologiska islamstudier, producerar normativa diskurser om fördelarna med ”islamsk humanism” och nackdelarna med islamska lärotraditioner. Deras förklaringar av lärotraditionerna som hinder för nytolkningar kan betyda att man förbiser både att de förmedlar teoretiska paradig som är högaktuella inom generell hermeneutik och rättsteori, och att organisationer kontinuerligt använder dem för att producera nya tolkningar. I Greens fall innebar tolkningen också en korrigerings av Arberrys Koranöversättning: ännu ett exempel på bidrag till forskning, som kan förbises om man i förväg antar att inga akademiska aktiviteter pågår inom (i detta fallet) organisationen Islam Nets hägn.

Normativitet är dock generellt sett legitimt inom disciplinen teologi. Min disciplin religionsvetenskap däremot är deskriptiv och eftersträvar objektivitet. Samtidigt innebär de Certeaus diskursteori att man måste konfrontera den subjektiva faktorn: ens personliga preferenser formar oundvikligen problemställning och val av teori och metod, och därmed analys och resultat. Om man anlägger ett sådant kunskapsteoretiskt perspektiv på al-Muḥāsibīs psykologiska teori så framstår hans asketiska ”övervakning av självet” som ett bidrag till forskares metodreflektion, inte bara till etisk teori om förhållningssätt till ”motsatta andra”.

## LITTERATUR

- Ali, Mohamed M. Yunis. 2000. *Medieval Islamic Pragmatics: Sunni Legal Theorists' Models of Textual Communication*. Richmond: Curzon Press.
- AlKatiri, Wardah. 2018. "The Loss of Tawhidi Worldview in Islamic World". *Comparative Islamic Studies*, 14 (1–2): 53–120.
- Berghout, Tayeb och Kittelsaa, Knut. 2013. "Å forstå ekstremisme". *Kirken.no*. <https://kirken.no/globalassets/bispedommer/nidaros/bildepappe/bilder-nidaros/religionsdialog/a-forsta-ekstremisme.pdf>
- Bourdieu, Pierre. 1986. "The Forms of Capital". I *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, redigerad av John G. Richardson, 241–258. Westport, Connecticut: Greenwood.
- Carter, Michael. 2007. "Pragmatics and Contractual Language in Early Arabic Grammar and Legal Theory". I *Approaches to Arabic Linguistics*, redigerad av Everhard Ditters og Harald Motzki, 25–44. Leiden: Brill.
- De Certeau, Michel. 1988. *The Writing of History*. Translated by Tom Conley. New York: Columbia University Press.
- Durrani, Haris A. 2014. "Space Law, Sharia, and the Legal Place of a Scientific Enterprise: The Case for a Parallel Challenge of Sovereignty". *Comparative Islamic Studies*, 10 (1): 27–59.
- Emon, Anver M. 2004–2005. "Natural Law and Natural Rights in Islamic Law". *Journal of Law and Religion*, 20 (2): 351–395.
- Gadamer, Hans-Georg. 1960. *Wahrheit und Methode*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Gardner, Ronald L. 2014. "Widening the Comparative Theoretical Framework of Interstate Conflict and Conflict Resolution". *Comparative Islamic Studies*, 10 (1): 5–26.
- Goodman, Lenn E. 2003. *Islamic Humanism*. New York: Oxford University Press.
- Grunnloven. *Kongeriket Norges Grunnlov, gitt i riksforsamlingen på Eidsvoll den 17. mai 1814, av 9 mai 2014 nr. 613*. <https://grunnloven.lovdatab.no/>

- Halldén, Philip. 2005. "What is Arab Islamic Rhetoric? Rethinking the History of Muslim Oratory Art and Homiletics". *International Journal of Middle East Studies*, 37: 19–38.
- Hamid, Sadek. 2010a. "The Attraction of 'Authentic' Islam: Salafism and British Muslim Youth". I *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*, redigerad av Roel Meijer, 384–403. London: I.B. Tauris.
- Hamid, Sadek. 2010b. "Abdur-Raheem Green, the Life of a British Convert to Salafism". I *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*, redigerad av Roel Meijer, 445–46. London: I.B. Tauris.
- Hirsch, Jr, E. D. 1967. *Validity in Interpretation*. New Haven: Yale University Press.
- Humphreys, R. Stephen. 1989. "Qur'ānic Myth and Narrative Structure in Early Islamic Historiography". I *Tradition and Innovation in Late Antiquity*, redigerad av Frank M. Clover och R. Stephen Humphreys, 271–290. Madison: University of Wisconsin Press.
- Jones, Linda G. 2012. *The Power of Oratory in the Medieval Muslim World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Knysh, Alexander. 2010. *Islamic Mysticism: A Short History*. Leiden: Brill.
- Kraemer, Joel. 1986. *Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival during the Buyid Age*. Leiden: Brill.
- Leirvik, Oddbjørn. 2019. "Islamsk humanisme som kritisk religion?" *Kirke og Kultur*, 2 (124): 169-180. <https://doi.org/10.18261/issn.1504-3002-2019-02-06>
- Marogy, Amal. 2010. *Kitāb Sībawayhi: Syntax and Pragmatics*. Leiden: Brill.
- Marsham, Andrew. 2009. *Rituals of Islamic Monarchy: Accession and Succession in the First Muslim Empire*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Metcalf, Barbara D. 1982. *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860–1900*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Mårtensson, Ulrika. 2021a. "Through the Lens of the Qur'anic Covenant: Theories of Natural Law and Social Contract in al-Ṭabarī's Exegesis and History". I *Reason, Revelation and Law in Islamic and*

- Western Theory and History*, redigerad av R. Charles Weller och Anver Emon, 45–81. London: Palgrave Macmillan.
- Mårtensson, Ulrika. 2021b. "Review Article: Selections from The Comprehensive Exposition of the Interpretation of the Verses of the Qur'ān". Volumes I & II. Translated by Scott C. Lucas. *Journal of Qur'anic Studies*, 23 (1): 128–174.
- Mårtensson, Ulrika. 2020a. "Ibn Ishāq's and al-Ṭabarī's Historical Contexts for the Quran: Implications for Contemporary Research". I *Knowledge and Education in Classical Islam: Religious Learning between Continuity and Change. Volume I*, redigerad av Sebastian Günther, 315–353. Leiden: Brill.
- Mårtensson, Ulrika. 2020b. "Prophetic Clarity: A Comparative Approach to al-Ṭabarī's Theory of Qur'anic Language, Rhetoric, and Composition". *Journal of Qur'anic Studies*, 22 (1): 216–268.
- Mårtensson, Ulrika. 2016. "Al-Ṭabarī's Concept of the Qur'an: A Systemic Analysis". *Journal of Qur'anic Studies*, 18 (2): 9–57.
- Mårtensson, Ulrika. 2015. "'Islamic Order': Semeiotics and Pragmatism in the Muslim Brotherhood?". *Tidsskrift for islamforskning*, 9 (1): 35–57.
- Mårtensson, Ulrika. 2012. "Norwegian Ḥarakī Salafism: 'The Saved Sect' Hugs the Infidels". *Comparative Islamic Studies*, 8 (1–2): 113–138.
- Mårtensson, Ulrika. 2011. "'It's the Economy, Stupid': al-Ṭabarī's Analysis of the Free Rider Problem in the 'Abbāsīd Caliphate". *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 54: 203–238.
- Mårtensson, Ulrika. 2009. "Through the Lens of Modern Hermeneutics: Authorial Intention in al-Ṭabarī's and al-Ghazālī's Interpretations of Q. 24:35". *Journal of Qur'anic Studies*, 11 (2): 20–48.
- Mårtensson, Ulrika. 2008. "'The persuasive proof': a study of Aristotle's politics and rhetoric in the Qur'ān and in al-Ṭabarī's commentary". *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 34: 363–420.
- Mårtensson, Ulrika. 2005. "Discourse and Historical Analysis: The Case of al-Ṭabarī's History of the Messengers and the Kings". *Journal of Islamic Studies*, 16 (3): 287–331.

- Mårtensson, Ulrika. 2001/2015. *The True New Testament: Sealing the Heart's Covenant in al-Ṭabarī's History of the Messengers and the Kings*. PhD dissertation, Uppsala University. Saarbrücken: GlobeEdit.
- Mårtensson, Ulrika och Vongraven Eriksen, Eli-Anne. 2014. "Muslim Society Trondheim: A Local History". I 'Public Islam' and the Nordic Welfare State: Changing Realities? Redigerad av Ulrika Mårtensson och Mark Sedgwick. *Tidsskrift for islamforskning*, 8 (1): 162–189.
- Mårtensson, Ulrika och Vongraven Eriksen, Eli-Anne. 2018. "Accurate Knowledge: Implications of 'Lived Islamic Theology' for the Academic Study of Islamic Disciplines", *Islam and Christian-Muslim Relations*, 29 (4): 465–483. <https://doi.org/10.7146/tifo.v8i1.25327>
- Nafi, Basheer M. 2005. "Ṭāhir ibn 'Āshūr: The Career and Thought of a Modern Reformist 'ālim, with Special Reference to His Work of tafsīr". *Journal of Qur'anic Studies*, 7 (1): 1–32.
- Reiss, Ellen och Noor, Linda. 2016. "Forord". I *Islamsk humanisme*, redigerad av Ellen Reiss och Linda Noor, 4–7. Oslo: Moment & Minotenk.
- Saliba, George. 2007. *Islamic Science and the Making of the European Renaissance*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- Shah, Farhan A. 2016. "Islamsk humanisme". I *Islamsk humanisme*, redigerad av Ellen Reiss och Linda Noor, 24–35. Oslo: Moment & Minotenk.
- Sheikh, Faraz. 2015. "Encountering Opposed Others and Countering Suggestions [*khaṭarāt*]: Notes on Religious Tolerance from Ninth Century Arab-Muslim Thought". *Comparative Islamic Studies*, 11 (2): 179–204. <http://dx.doi.org/10.1558/cis.34637>
- Simonsohn, Uriel. 2010. "The Christians Whose Force is Hard: Non-Ecclesiastical Authorities in the Early Islamic Period". *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 53 (4): 579–620.
- Smith, Anthony D. 2003. *Chosen Peoples: Sacred Sources of National Identity*. Oxford: Oxford University Press.

- Vali, Abbas. 1993. *Pre-capitalist Iran: A Theoretical History*. London: I.B.Tauris.
- Vongraven Eriksen, Eli-Anne. 2020. *Continuity and Change: Individualization processes in young Muslim women's knowledge acquisition and practice of Islam in Trondheim*. Doctoral thesis, NTNU.
- Weller, R. Charles och Emon, Anver (red.). 2021. *Reason, Revelation and Law in Islamic and Western Theory and History*. London: Palgrave Macmillan.

#### ABSTRACT

The article treats the topic “studies of organized forms of Islam in Norway” through two approaches. Firstly, by describing a course I have developed (RVI2185) and the research I have used for that purpose. The course studies Norwegian Islamic organisations against the background of global and regional Islamic institutions, disciplines, schools, and theoretical paradigms. Islam’s academic, theoretical aspects consequently play an important part in the teaching. Secondly, by discussing motivations for this pedagogical focus. One motivation concerns the relationship between Islamic and western theoretical paradigms, which has implications for Islamic contributions to a global history and theory of science. Another concerns how analysis of theoretical paradigms may contribute to studies of Norwegian Islamic organisations and their authoritative sources, principles, and development. The method shows that traditional disciplines, e.g. jurisprudence, exegesis, theology, and ethics, play vital roles within Norwegian organisations. In contrast to normative theological discourses about “Islamic humanism”, which reject the disciplines’ relevance for Norwegian Muslims, I therefore argue that the disciplines both define Islamic organisations and contribute towards developing public institutions, research, and education.

Key words: Islam, institution, discipline, theory, organisation







# Presentasjon av ny ph.d.-avhandling

Konsta Kaikkonen. 2020. *Contextualising Descriptions of Noaidevuohta: Saami Ritual Specialists in Texts Written until 1871*. Bergen: Universitetet i Bergen

Av Ingvild Sælid Gilhus, Siv Ellen Kraft og Olle Sundström

Konsta Kaikkonens avhandling er en kildekritisk studie av noen av de historiske kildene til det forfatteren kaller *noaidevuohta*, dvs. funksjoner, tradisjoner og fenomener knyttet til de sentrale rituelle spesialistene (*noaidit*) i det nordsamiske området. Målet er å utføre «an autopsy on the concept of Saami shamanism», gjennom kontekstualisering av kilder og forfatterposisjoner i forhold til *noaidevuohta*, til det samiske, til andre tekster om samme anliggender, og til diskurser, paradigmer, idehistoriske strømninger og samfunnsmessige forhold. Kaikkonen er særlig opptatt av relasjonen mellom kunnskap og makt, slik det fremtrer gjennom produksjonen av kildetekstene, og av å avmystifisere beskrivelser av samisk religion. Et viktig premiss er at tekster ikke blir til i et vakuum, men at forfatterens bakgrunn så vel som bakgrunnen til de intenderte leserne er sentralt for teksters tilblivelse (s. 20):

Forskningsspørsmålene er som følger:

- (1) How did historical and idea-historical changes and author positions contribute to descriptions of Saami ritual specialists before the year 1871, and what were the motivations behind these texts at the time they were created?
- (2) How and when did these developments give birth to the concept of Saami shamanism, and who was behind its normalisation? (s. 19)

Avhandlingen består av åtte kapitler, innledes med en prolog og ender med en epilog. Kildekritiske diskusjoner i kapitlene 2–5 danner grunnlag for behandlingen av det andre forskningsspørsmålet (i kapittel 6), mens det første forskningsspørsmålet besvares gjennom kapitlene i sin helhet. Prologen presenterer behov og begrunnelser for studien, sammen med mål og forskningsspørsmål, og epilogen følger utviklingen frem til samtiden. Svaret på det første forskningsspørsmålet er langt og komplekst (nærmere 200 sider). Kaikkonen bidrar her med substans og nye nyanser til tidligere forskning, blant annet om kildenes innbyrdes relasjoner, teologiske føringer i kildetekstene og den geopolitiske konteksten for deres tilblivelse. Sammenstillingen av denne kritiske drøftingen av kildene til *noaidevuohta* (så vel som til samisk religion mer generelt) er et svært nyttig bidrag til fagfeltet, ikke minst internasjonalt.

Svaret på det andre forskningsspørsmålet presenteres gjennom en grundig og interessant redegjørelse for tilblivelsen og normaliseringen av begrepet «samisk sjamanisme». Blant viktige funn er sporingen av sjamanismebegrepet og sjamanismediskursen, i forhold til samisk religion, til M.A. Castrén på 1840-tallet og normaliseringen til J.A. Friis på 1870-tallet. Begrepets og diskursens samiske historie har ikke tidligere vært undersøkt, og fremstår som et originalt bidrag.

Kaikkonen forholder seg til kilder på nordsamisk, dansk, norsk, svensk og finsk. Oversettelser fra kildetekstene er gjennomgående konsistente og pålitelige, og vil være nyttige for forskere uten kompetanse på skandinaviske og finsk-ugriske språk. Avhandlingen er også velskrevet, med ekstremt få lingvistiske mangler.

Vi har lest dette som en sterk avhandling, men selvfølgelig ikke feilfri, eller helt uten rom for kritiske innspill. Et slikt innspill har å gjøre med størrelse. Avhandlingen kunne med fordel vært kortere og strammere. Innledningen er på hele 87 sider, og viser til en lang rekke kildekritiske, begrepsmessige, teoretiske og metodiske perspektiver, sammen med en kompleks «verktøykasse» (emisk/etisk, insider/outsider, urfolk/ikke-urfolk). Det er ikke noe galt med elementene og designet. Kaikkonens bruk av dette har åpenbart bidratt til rike og innovative tolkninger i kapitlene som følger. Men presentasjonen kunne med fordel

vært mer fokusert, og fremstår noen steder som i overkant omstendelig. Eksempelvis kan man stille spørsmål ved behovet for det reviderte diskursanalytiske apparatet. Mye av analysen synes å være basert primært på kildekritikk, oversettelsesteori og hermeneutiske perspektiver, samt på urfolksmetodologiske innsikter og på komparasjon.

For komparasjon lener Kaikkonen seg særlig på religionshistorikeren Jelena Porsanger, og hennes bruk av de samiske begrepene *buohtastáhttit* og *veardadállat*, som begge kan oversettes med «å sammenligne». Mens *veardadállat* korresponderer med konvensjonell praksis for sammenligning med eller til noe annet, har *buohtastáhttit* tilleggsbetydningen «å gjøre til en», dvs. å plassere to eller flere fenomener i en og samme kategori. Vi finner dette interessant, nyttig og verdifullt, og som for alle gode teoretisk-metodiske diskusjoner reiser det nye spørsmål. Vi kunne ønsket en mer utførlig presentasjon. For eksempel: kan komparasjon (*veardadállat*) av to eller flere fenomener føre til konstruksjon av en kategori (*buohtastáhttit*) dersom disse fenomenene av en eller annen grunn (enten genealogisk eller typologisk) vurderes som like nok? Hvilke empiriske data ligger til grunn for det å *veardadállat* og *buohtastáhttit* en *noaidi* med en sibirsk (såkalt) sjaman?

Avhandlingen gir en overbevisende beskrivelse av opprinnelsen til begrepene «sjaman» og «sjamanisme» i relasjon til det samiske, og bidrar slik til forskning på samisk religion, så vel som til det internasjonale forskningsfeltet på urfolk og sjamanisme. Problematisering av sjamanisme som komparativ kategori er et åpenbart anliggende for religionsvitenskapelige studier, og fremstår i avhandlingen som solid. Prologen og epilogen kan imidlertid også leses som en kritikk av samisk sjamanisme som samtidsformasjon. Slik kritikk er mer tvilsomt som akademisk prosjekt, og kunne med fordel vært enten justert, eller begrunnet.

Enkelte av begrepene og oversettelsene kan diskuteres. Mest sentralt for avhandlingens anliggender er bruken av begrepene *noaidi* og *noaidevuohhta* som analytiske, teoretisk baserte heuristiske begreper (s. 27–30). Disse begrepene er lånt fra nordsamisk, basert på et ønske om å anvende urfolkstermer i analysen. Kaikkonen bruker dem som gene-

relle termer, også når disse termene ikke finnes i kildene, og han bruker dem for korresponderende fenomener i andre samiske settinger enn det nordsamiske. Man kan spørre hva den prinsipielle forskjellen er mellom denne bruken av *noaidi* og *noaidevuohta* og andre forskeres bruk av begrepene *sjaman* og *sjamanisme* for ulike rituelle eksperter og deres praksiser.

Blant metodiske valg som kunne vært drøftet mer inngående, er Kaikkonens fokus på tekster om nordsamisk religion. Som han selv påpeker, finnes det få kilder til nord-samisk *noaidevuohta*, og de fleste av dem er refortolkninger av beskrivelser av sør- og lulesamiske kontekster.

Avhandlingens sterke sider overskygger og veier opp for de svakere. Som leser må man bevege seg på detaljnivå for å finne mangler og tvetydigheter. Dette er samlet sett en grundig og veldisponert avhandling, tuftet på presist formulerte spørsmål og solide språklige og kontekstuelle premisser. Den resulterer på det grunnlag i ny kunnskap og verdifulle bidrag til forskningsfeltet.