



CORA ALEXA DØVING
BERIT THORBJØRNSRUD (RED.)

RELIGIØSE LEDERE

MAKT OG AVMAKT I NORSKE TROSSAMFUNN

FEDEBE
BENICIOSE

UNIVERSITETSFORLAGET

RELIGIØSE LEDERE

Cora Alexa Døving og Berit Thorbjørnsrud (red.)

RELIGIØSE LEDERE

*Makt og avmakt
i norske trossamfunn*

Universitetsforlaget

© Universitetsforlaget, Oslo, 2020

ISBN: 9788215052342

1. utgave, 1. versjon, Universitetsforlaget, 2020

E-utgaven baserer seg på 1. trykte utgave, Universitetsforlaget 2012

Elektronisk tilrettelegging: Universitetsforlaget

Omslagsdesign: Jorunn Småland

Sats/design: Sissel Tjernstad / Universitetsforlaget

Boken er utgitt med støtte fra Kunnskapsdepartementet ved Lærebokutvalget for høyere utdanning og fra Fritt Ord og Forskningsnettverket PluRel, Universitetet i Oslo.

Materialet i denne publikasjonen er omfattet av åndsverklovens bestemmelser. Uten særskilt avtale med Universitetsforlaget er enhver eksemplarframstilling og tilgjengeliggjøring bare tillatt i den utstrekning det er hjemlet i lov eller tillatt gjennom avtale med Kopinor, interesseorgan for rettighetshavere til åndsverk.

www.universitetsforlaget.no

post@universitetsforlaget.no

Innhold

Innledning	7
------------------	---

Berit Thorbjørnsrud og Cora Alexa Døving

KAPITTEL 1

«Pressens mørkemenn/troens tjenere»

– posisjon og selvforståelse blant sunni-muslimske imamer.....	26
--	----

Cora Alexa Døving

KAPITTEL 2

«Ikke prester, men lærde»: shia-muslimske ledere i Norge.....	47
---	----

Kari Vogt

KAPITTEL 3

Å løse – ikke binde

Ortodokse prester i de troendes tjeneste	67
--	----

Berit Thorbjørnsrud

KAPITTEL 4

Katolske prester: valgt ut blant menneskene.....	90
--	----

Else-Britt Nilsen

KAPITTEL 5

Mellom karisma og kontor

Pinseledere i det moderne Norge.....	110
--------------------------------------	-----

Pål Repstad

KAPITTEL 6

Om makt og ledelse i Smiths venner	129
<i>Steinar Moe</i>	

KAPITTEL 7

Autoritet og autoritetens grenser	
Den ortodokse rabbineren som religiøs leder i Det Mosaiske Trossamfund	146
<i>Nora Stene</i>	

KAPITTEL 8

Makt og lederskap i sikhismen, teori og praksis	169
<i>Vilde Reichelt</i>	

KAPITTEL 9

Gudene på jorden møter norsk byråkrati: hinduismens prester, templenes forstandere og statlige reguleringer	187
<i>Knut A. Jacobsen</i>	

KAPITTEL 10

Makt og avmakt blant ledere i Den norske kirke	200
<i>Jan-Olav Henriksen</i>	

KAPITTEL 11

Alliansebygging, maktkamp og dialog mellom religiøse leiarar	216
<i>Oddbjørn Leirvik</i>	

Om forfatterne	229
----------------------	-----

Litteratur	232
------------------	-----

Stikkord	242
----------------	-----

Innledning

Berit Thorbjørnsrud og Cora Alexa Døving

Dette er en bok inspirert av forfatternes undring over religiøse leders tvetydige posisjon i Norge i dag. Norge er et land hvor ca. 90 prosent av befolkningen er medlemmer av et trossamfunn; ca. 80 prosent er medlemmer av Den norske kirke, og hvor et absolutt flertall søker til sitt eget trossamfunn ved viktige livsoverganger som fødsler og død og ved spesielle høytider som jul eller ved ulykker og andre krisesituasjoner.¹ Religiøse ledere utfører dermed funksjoner som flertallet tydeligvis ønsker og oppfatter som en naturlig del av livet. Men parallelt med dette viser undersøkelser at det eksisterer en utbredt religionsskepsis; 80 prosent av befolkningen oppfatter for eksempel religion som mer en kilde til konflikt enn til fred, og 75 prosent oppfatter «mennesker med sterk religiøs tro» som intolerante overfor andre (Henriksen og Schmidt 2010: 89). Flertallet gir dessuten uttrykk for en avgjort skeptisk holdning til Den norske kirke; den oppfattes riktignok som «tradisjonsrik», men også som «trangsynt», «fordomsfull» og «ekskluderende».² Kun 30 prosent av befolkningen gir uttrykk for tillit til kirkene i Norge, og et økende antall (34 prosent) mener de har for stor makt (Botvar 2010b: 104). Det synes i tillegg å eksistere en betydelig avstand mellom hva kirkene lærer og de trosforestillinger flertallet gir sin tilslutning (Botvar og Schmidt 2010). Offentlige debatter domineres ofte av religionsfiendtlige holdninger, og religiøse ledere omtales gjerne som middelalderske, som mørkemenn, fanatikere, fundamentalister eller rett og slett som støvete og irrelevante for moderne mennesker i sekulære samfunn.

Til tross for den utbredte skepsisen velger altså nesten hele befolkningen å forbli medlemmer av et trossamfunn, men hvorfor? Og når flertallet har et så negativt inntrykk av Den norske kirke, hvorfor oppfatter de det likevel som en viktig kirkeleg oppgave å tilby dåp, konfirmasjon, vielse og begravelse? Og for religiøse ledere som forventes å være tilgjengelige for folks behov, hvordan oppleves det å være omgitt av så mye skepsis og sviktende tillit? Hvordan påvirker dette deres rolle-

1 Den norske kirke begraver 93 prosent av alle døde; døper 70 prosent av alle fødte; konfirmerer 66 prosent av alle 14-åringer og vier 45 prosent av alle som inngår ekteskap (Botvar 2010a: 17). I tillegg utfører selvsagt alle andre trossamfunn vigslor, begravelser og andre overgangsritualer tilhørende deres rituelle repertoar.

2 Dette fremgår av en omdømmeundersøkelse bestilt av Den norske kirke, referert i *Vårt Land* 6.4.2011.

I etterkant av terrorangrepene 22. juli 2011 fikk Den norske kirke en sentral plass i befolkningens sorgarbeid, og flere hevder dette vil bedre Den norske kirkes omdømme betraktelig (*Vårt land* 2.8.2011).

utforming og deres handlingsrom? Religiøse ledere anklages også ofte for å ha for mye makt, men i hvilken grad – og over hvem – kan religiøse ledere egentlig utøve makt i en slik situasjon?

Nytten av de tjenester religiøse ledere utfører for befolkningen, diskuteres sjelden utenfor religiøse fora, og tjenestene anerkjennes dermed sjelden som viktige samfunnsbidrag. Derimot foregår det ofte intense debatter om religiøse ledere. I et samfunn som ofte omtales som et av verdens mest sekulære, er det overraskende hvilket sterkt engasjement religiøse lederes små og store handlinger og beslutninger kan skape. Debatter om repertoarene i kirkelige julekonserter synes for eksempel å representere en nesten årlig foreteelse. En lokal prest som ønsker å markere en grense for hva han/hun oppfatter som passende i en kirke, utløser lett landsomfattende debatter eller kanskje heller landsomfattende fordømmelse av «mørke-mannsvirksomhet». Likeledes kan en prest som skriver en bok om sex i Bibelen oppnå overskrifter i alle media, og en biskop som ønsker å markere en grense for akseptabel prestelig oppførsel i Den norske kirke, kan fange hele landets oppmerksomhet. Men hvorfor er det slik? Det er vanskelig å forestille seg at avgjørelser om hva som kan/ikke kan oppføres i et lokalt kulturhus ville skape den samme typen debatter, eller at personalsaker i en annen type institusjon ville utløse landsdekkende debatter.

Offentlige debatter om religiøse ledere synes hovedsakelig å dreie seg om hva som oppfattes som negative aspekter ved deres virksomhet. De anklages ofte for å være strenge, seksualfiendtlige moralister som påfører folk skyld i stedet for å inspirere til glede og sunn livsutfoldelse; de kritiseres for å hindre likestilling mellom kjønnene og/eller barns frie utvikling, og religiøse ledere i menigheter dominert av minoritetsgrupper anklages i tillegg for å hindre medlemmenes integrasjon i Norge.³ Oppmerksomheten synes i stor grad rettet mot hva religiøse ledere gjør som de *ikke* burde gjøre, og engasjementet synes å være inspirert av forestillinger om religiøse ledere som tilstrekkelig mektige til å influere negativt på samfunnsutviklingen. Men i hvilken grad er dette empirisk riktig; i hvilken grad har religiøse ledere makt i dag? Religiøse ledere nyter opplagt ikke den samme respekt som for bare noen tiår siden, og de defineres generelt heller ikke lenger som tilhørende verken den kulturelle, sosiale, politiske eller økonomiske elite. Det kan derfor diskuteres hvorvidt forestillingene om religiøse ledere er mer preget av kollektive minner om de mektige kirkelige lederne portrettert i norsk kulturhistorie enn av faktiske realiteter.

Offentlige debatter dreier seg som regel om kristne prester eller muslimske imamer. Hinduiske prester eller buddhistiske munkar omfattes sjelden av verken positiv eller negativ oppmerksomhet. Og hvorvidt sikhmenighetene i Norge i det

3 Slike synspunkter presenteres også i Forskningsrådets program: «Samfunnsutviklingens kulturelle forutsetninger» (2011). Der heter det for eksempel: «Religion synes på den ene siden å ha status som dannelse og bidrag til samfunnets sammenhengskraft, og på den andre siden som ødeleggende, konfliktskapende, reaksjonært og en barriere for integrasjon, likestilling og utvikling» (<http://www.forskningsradet.no>, 17.6.2011).

hele tatt har religiøse ledere, synes ikke å vekke interesse. Det er prestene, særlig i Den norske kirke, og imamene som kritiseres for å bremse moderniseringen og tilhørende sekulariseringsprosesser. Imamene, som representerer islam, anklages i tillegg for å true norske verdier, og ikke minst de *kristne* norske verdier eller den *kristne* norske kulturarven. Men hvordan prester kan kritiseres for å bremse sekularisering samtidig som imamer kritiseres for å true det kristne Norge, reiser flere interessante spørsmål om hvordan begrepene sekularisering og kristen oppfattes.

Denne boka

I forhold til hvor mange som benytter seg av noen av de tjenester religiøse ledere tilbyr, og hvor sterkt engasjement debatter om religiøse ledere kan skape, er det overraskende hvor lite forskning om dem som faktisk eksisterer. I offentlige debatter baserer deltakerne seg gjerne mer på sterke synspunkter enn på empirisk kunnskap. Ulike religionsstudier omtaler selvsagt religiøse ledere, men det er vanskelig å finne studier som fokuserer på lederne og problematiserer deres posisjoner, deres arbeidsoppgaver og deres makt.⁴ I denne boka ønsker derfor forfatterne å gå forbi de sterke synspunktene og den ofte stereotype kritikken, og analysere religiøse lederes maktposisjoner med utgangspunkt i konkrete empiriske forhold i trossamfunn så forskjellige som Den norske kirke, Den katolske kirke, Den ortodokse kirke, Pinsebevegelsen, Brunstad Christian Church/Smiths venner, Det Mosaiske Trossamfund, sunni- og shia-menigheter, sikh-menigheter og tamilhinduiske menigheter.⁵ Forfatterne ønsker å belyse de ulike trossamfunnenes forståelse av begrepet religiøs leder; hva slags arbeidsoppgaver de pålegges; hva slags makthierarki lederne eventuelt defineres innenfor og hvilke muligheter de faktisk har for å utøve makt over sine medlemmer. Gjennom dette ønsker forfatterne å bidra til både å utvide det religionsvitenskapelige fagfeltet og til å nyansere den offentlige debatten om religiøse ledere.

Forfatterne har valgt å fokusere på litt forskjellige aspekter vedrørende det felles temaet. Dette har sammenheng med både viktige særtrekk ved de forskjellige trossamfunnene og med forfatternes ulike metodiske tilnærminger. I kapitlet om majoritetens trossamfunn, Den norske kirke, har for eksempel Jan-Olav Henriksen valgt å fokusere på forholdet mellom de ulike strukturene som knytter Kirken sammen som en nasjonal institusjon. Henriksen arbeider derfor med Kirkens (og

4 I 2008 publiserte imidlertid Paul Leer-Salvesen boka *Moderne prester* ved Verbum forlag. I 2011 skriver Olav Elgvin en masteravhandling om politisk ideologi blant muslimske ledere i Norge.

5 Dette representerer selvsagt bare et utvalg blant eksisterende trossamfunn, men mangel på forfattere gjorde at for eksempel kapitler om maktforholdene i buddhistiske menigheter og i menigheter tilhørende bahai måtte utgå.

statens) formelle lover og regler, og han analyserer hva slags handlingsrom disse gir Kirkens ansatte. Steinar Moe fokuserer derimot i sitt arbeid om Smiths venner på deres teologiske forståelse av forholdet mellom makt og ledelse, og han anvender derfor hovedsakelig menighetens egne teologiske skrifter som kilder. I kapitlet om Den ortodokse kirke som bygger på et langvarig feltarbeid og et stort antall intervjuer, diskuterer Berit Thorbjørnsrud lokale presters praktiske muligheter for maktutøvelse i minoritetsmenigheter fjernt fra ortodokse maktsentra. – Det varierer med andre ord hvorvidt forfatterne anvender hovedsakelig tekster (og hva slags type tekster), eller hvorvidt de hovedsakelig anvender intervjudata og/eller observasjonsdata. Likeledes varierer det i hvilken grad forfatterne fokuserer på formelle strukturer, teologi eller maktutøvelse i praksis. Kapitlene følger altså ikke én oppskrift, men deres felles mål er å bidra med ny kunnskap om religiøse lederes handlingsrom i Norge i dag.

Kjønn representerer ikke et sentralt tema i denne boka. Det skyldes både at religiøse ledere i de fleste trossamfunn kun har ett kjønn, og at forfatterne har valgt å fokusere på makt mer generelt. I Pinsebevegelsen internasjonalt har det fra starten av vært mulig for kvinner å fungere som religiøse ledere, men dette har inntil nylig vært lite praktisert i Norge. I Den norske kirke fikk man i 1962 for første gang en kvinnelig prest. Siden dette har antallet kvinnelige prester gradvis vært stigende, og i 2008 vedtok Kirkerådet full likestilling som mål (*Strategiplan for kjønn og likestilling i Den norske kirke 2009–2014*). I de øvrige trossamfunn denne boka diskuterer, er det kun menn som kan fungere som religiøse ledere. Men som de ulike kapitlene viser, kan kvinner ofte ha andre viktige funksjoner som forstandere, styreledere, lærere, korledere og som ledere av sosiale aktiviteter. Kvinner kan i tillegg ofte lede for eksempel bønn eller preke i hvert fall for andre kvinner. De kan ha forskjellige rituelle oppgaver; de kan fungere som åndelige rådgivere og de kan oppnå anerkjennelse som spesielt åndelige eller hellige. Kvinner kan altså, i de fleste trossamfunn, ha posisjoner hvor de kan utøve noen former for makt ikke bare over kvinner, men også over menn generelt og mannlige religiøse ledere spesielt. Men rollen som religiøs leder (prest, rabbiner, imam, osv.) er altså fortsatt generelt forbeholdt menn. Slik flere av kapitlene i boka viser, er det svært varierende hvorvidt det eksisterer noen egentlige interne debatter om slike spørsmål.⁶

For å kontekstualisere bokas bidrag vil vi innledningsvis se nærmere på den tvetydighet som omgir religiøse ledere i Norge i dag. Den ofte stereotype kritikken av religiøse lederes maktposisjoner har sammenheng med at flertallet av befolkningen bare har kontakt med religiøse ledere ved spesielle anledninger, og at de derfor mangler dypere kunnskap om dagens religiøse ledere og om deres faktiske handlingsrom. Dette bekreftes av en undersøkelse om Den norske kirke som viser at de som kjenner kirken dårlig gir uttrykk for mer negative holdninger enn de

6 For en diskusjon av forholdet mellom makt og kjønn i Den norske kirke, se Pål Repstad (2002, kap. 8). For en diskusjon av kjønnsoppfatninger i Den ortodokse kirke, se Thorbjørnsrud (2007).

som kjenner den godt (*Vårt Land* 6.4.2011). Det kan igjen tyde på at folk uten mye egen erfaring med dagens kirke lettere oppfatter forestillinger om tidligere religiøse lederes sterke maktposisjoner som fortsatt gyldige. Det er dessuten klare tendenser til at de samme forestillingene, som hovedsakelig er basert på religiøse lederes posisjoner i Den norske kirke og i norske frikirker, danner grunnlaget for manges oppfattelse av ledernes posisjoner i for eksempel muslimske og hinduiske trossamfunn. Men som vi vil vise, det eksisterer ikke bare store forskjeller mellom før og nå, det eksisterer også store forskjeller mellom ulike trossamfunn når det gjelder ledernes posisjoner.

I Norge i dag er altså nesten alle medlemmer av et trossamfunn, men antallet som oppgir å dele eget trossamfunns lære, er sterkt synkende. Dette «misforholdet» synes mest markant i Den norske kirke. Og det blir derfor relevant å spørre hvorfor flertallet opprettholder sitt medlemskap i Den norske kirke når de ytterst sjelden går til gudstjeneste; sjelden ber og heller ikke synes å dele kirkens grunnleggende trosforestillinger? Og hvorfor er det akkurat overgangsritualene, og ikke gudstjenestene, flertallet har behov for?

Vest-Europa – et sekulært unntakstilfelle?

Moderniseringen av Vest-Europa har utløst sterke sekulariseringsprosesser. Flere og flere land har innført et skille mellom stat og religion, og i alle vesteuropeiske land har religionens tilstedeværelse i det offentlige rom blitt redusert. Religion har i økende grad blitt privatisert, og opprettholdelse av religiøs tro og praksis er i dag langt mer avhengig av individers frie valg enn av kollektiv plikt. Som en konsekvens av dette er det et økende antall mennesker som oppgir at de ikke lenger er religiøse.

Sekulariseringen av Vest-Europa ble tidligere oppfattet som en uunngåelig konsekvens av modernisering (se for eksempel Berger 1967). Komparativ religionsforskning har imidlertid vist at dette er feil, og at det sekulariserte Vest-Europa i global sammenheng faktisk representerer et unntakstilfelle (Davie 2002). En av mange som har forlatt sekulariseringshypotesen, religionssosiologen Peter Berger, hevder at mens Vest-Europa fremstår som «veldig sekulært» er verden for øvrig «like intenst religiøs som den alltid har vært» (1999: 2).

Sekulariseringen har imidlertid ikke fjernet all religiøs tro og praksis i Vest-Europa. Det har eksistert forventninger om at såkalt rasjonell kunnskap basert på vitenskapelig forskning skulle erstatte behovet for religion, og at all religion gradvis ville (burde?) forsvinne. Slike synspunkter hevdes fortsatt av internasjonalt kjente religionskritikere som for eksempel etologen og evolusjonsteoretikeren Richard Dawkin (2006), forfatterne Sam Harris (2004) og Christopher Hitchens (2007). Men selv om forutsetningene for religiøst liv er radikalt endret i Vest-Europa, er det faktisk lite som tyder på at religiøs tro og praksis i seg selv er i ferd med å for-

svinne (Chaves 1994, Davie 1994, 2002, Hervieu-Léger 2000). Snarere er det slik at endrete forutsetninger kontinuerlig skaper nye former for religiøsitet. Ifølge Grace Davie preges religiøst liv i Vest-Europa i dag av to hovedtendenser: *tro uten tilhørighet* – «believing without belonging», og *tilhørighet uten tro* – «belonging without believing» (1994, 2002).

I Vest-Europa har man siden 1970-tallet kunnet observere en økende tendens til at mange reduserer kontakten med de tradisjonelt dominerende kirkene, og i stedet utvikler uforpliktende relasjoner til flere trossamfunn og/eller alternative bevegelser. De søker mange steder og velger ut og kombinerer de ideer, symboler og praksiser som de selv finner tilfredsstillende. Slik tar de kontroll over egne religiøse/åndelige liv og utvikler dem som individuelle livsprosjekter uten at de forplikter seg til noe spesielt fellesskap, dvs. at de velger *tro uten tilhørighet*. Dermed skapes nye og langt mer flytende former for religiøsitet, uten at dette nødvendigvis fører til at folk kan kategoriseres som mindre religiøse.⁷ Denne mangelen på forpliktelse reduserer imidlertid potensialet for maktutøvelse blant religiøse ledere. For hvordan utøve makt over individer som oppfatter seg som sin egen autoritet i religiøse spørsmål?

I det protestantiske Nord-Europa er det altså kun et mindretall som oppgir at de deler de nasjonale kirkenes/statskirkenes tro, men likevel velger et overveldende flertall å forbli medlemmer i disse kirkene, dvs. at de velger *tilhørighet uten tro*.⁸ En slik praksis utfordrer også prestenes tradisjonelt sterke maktposisjoner, for hvordan utøve makt over medlemmer som ikke er nevneverdig interessert i kirkenes forkynnelse?

Årsaken til at mange likevel opprettholder sine kirkemedlemskap forklarer Davie gjennom begrepet *vikarierende religion*, «vicarious religion». Ifølge Davie er et betydelig antall vesteuropeere

content to let both churches and churchgoers enact a memory on their behalf (the essential meaning of vicarious), more than half aware that they might need to draw on the capital at crucial times in their individual or collective lives (2002: 19).

Ifølge Davie er det en troende og aktivt praktiserende minoritet som opprettholder de tradisjonelle kirkene, slik at majoritetens behov for ritualer og tilfluktssteder

⁷ Mange av dem som praktiserer en slik flytende religiøsitet omtaler ikke seg selv som religiøse, men som åndelige eller spirituelle. I Norge er det ca. 17–18 prosent som anvender betegnelsen åndelig, men ikke religiøs, og ca. 13 prosent som anvender betegnelsen åndelig og religiøs (KIFO, notat nr. 2/2010).

⁸ I Sverige er for eksempel 70 prosent av befolkningen medlemmer i Svenska kyrkan, men bare 10 prosent oppgir at de har en sterk relasjon til kirken og bare 15 prosent at de tror på Kristus. Feiring av gudstjeneste betraktes dessuten som mindre viktig enn at kirken arbeider for svake og utsatte, og for barn og ungdom (undersøkelse om holdninger til Den svenska kyrkan, referert i *Vårt Land* 17.6.2011).

i krisesituasjoner sikres. Og selv om majoriteten ikke deler kirkenes trosforestillinger, ønsker de tydeligvis at kirkene skal bestå i tilfelle de selv skulle få behov for dem. Derfor forblir de medlemmer. Men slik gjør de seg avhengige av den troende og aktive minoriteten, og hvis denne blir stadig mindre, risikerer majoriteten at kirkenes tilbud simpelthen forsvinner.

Begrepet vikarierende religion betegner fint forholdet mellom Den norske kirke og befolkningen. Det er som nevnt en stor avstand mellom antall medlemmer i Den norske kirke, andelen som bruker kirken ved spesielle anledninger og andelen som uttrykker interesse for kirken som trosfellesskap. Forfatteren Lars Ove Seljestads rosende beskrivelse av sin egen mors forhold til Den norske kirke synes typisk for denne tendensen.

Mor er kristen på den folkelige norske måten som handler om å vera født i Norge, eit land med ei tusenårig kristen historie. Difor er ho kristen og følger dei kristne tradisjonane og høgtidene. Men aldri har ho prakka kristendom på oss barna. Likevel vart vi døypt og konfirmert, sendt i søndagsskule og ei hende gong tatt med på basar i bedehuset (*Klassekampen*, 27.5.2011).

Kirkelig dåp og konfirmasjon beskrives med andre ord som naturlig for norske; for dem som er født i Norge, men uten at ritualene knyttes til kristen tro. Tvert imot synes Seljestad å fremheve som positivt at moren, til tross for de kirkelige ritualer, *ikke prakket* kristendom på ham og søsknene. Men hvorfor benytte seg av kirkelige ritualer hvis man ikke ønsker del i den kirkelige forståelsen av dem? Er det slik at kirkelige ritualer i stigende grad anvendes mer for å befeste nasjonal identitet enn egentlig religiøs tro?

Majoriteten av befolkningen synes å ha et utpreget eierforhold til Den norske kirke. Den omtales som en *folkekirke*, og det reises kontinuerlig krav om at kirken må være «raus» og «åpen for alle». Dette indikerer at den oppfattes å tilhøre alle, og at alle derfor har like stor rett til å mene noe om hva dens ansatte, særlig prestene, foretar seg. Prestene synes å ha blitt tildelt nettopp hva Davie kaller en vikarierende funksjon; de skal holde kirken levende og åpen også for alle dem som *kanskje* vil få behov for kirken ved en senere anledning. Dette har selvsagt sammenheng med at Den norske kirke er en statlig institusjon, men det understreker også i hvilken grad Den norske kirke oppfattes som en helt særegen institusjon hvis fremste funksjon synes å være å stå klar til å ta imot ved behov – slik den altså gjorde i tiden etter 22. juli 2011. Dette setter helt spesielle grenser for prestenes handlingsrom, og dette bidrar til å redusere deres tradisjonelle makt. Prestene har ikke lenger full definisjonsmakt i Den norske kirke, men må forholde seg til at kirken «eies» også av folk som sjelden kommer, men som vil vite at de *kan* komme. Prestenes ansvar for å forvalte kirkens lære, og deres ansvar for den minoritet som selv bidrar til å holde kirken levende, synes i offentlig diskurs å bli tillagt mindre betydning.

Majoritetsbefolkningens eierforhold til Den norske kirke synes også å prege de-

res holdning til andre trossamfunn. Mange oppfatter det tydeligvis som deres selvfølgelige rett å vurdere og bedømme, gjerne fordømme, trosforestillinger, ritualer og religiøse lederes posisjoner i trossamfunn de selv ikke tilhører. Dermed stilles det krav til minoritetenes trossamfunn om at også disse må være «rause» og «åpne for alle». Tilfredsstiller de ikke kravene, konfronteres de med sterk kritikk, og de som rammes hardest, er de religiøse lederne som lett beskyldes for å forhindre den riktige utviklingen.

Norge kan i dag beskrives som både luthersk, forholdsvis sekulært og samtidig flerreligiøst. For selv om fire av fem innbyggere tilhører en luthersk kirke i et forholdsvis sekulært samfunn, tilhører ca. 8 prosent enten andre kirkesamfunn eller menigheter tilhørende andre religioner. Store grupper av innvandrere/flyktninger har siden 1970-tallet også organisert seg i menigheter som gradvis institusjonaliserer sin tilhørighet til Norge. Slike menigheter synes å dekke langt mer enn religiøse behov, men det synes likevel ikke å eksistere den samme avstanden mellom medlemskap, trosfellesskap og deltakelse som i Den norske kirke. Det eksisterer ingen landsdekkende statistiske undersøkelser om forholdene i minoritetenes trossamfunn, og det er derfor vanskelig å utføre konkrete sammenligninger. Men en levekårsundersøkelse blant ti ikke-vestlige minoritetsgrupper viser at religion oppfattes som langt viktigere i eget liv enn blant gjennomsnittsbefolkningen (Schmidt 2010: 33). En rekke kvalitative undersøkelser indikerer også at forestillingen om å tilhøre et trosfellesskap er sterkere blant medlemmer i trossamfunn dominert av minoritetsgrupper enn blant befolkningen som helhet, og at religiøs aktivitet er vanligere.

Både sekulariseringen og den økende religionspluralismen utfordrer forestillingen om Norge som et kristent land, og dette vekker reaksjoner både blant grupper av kristne, blant dem som betegner seg selv med nye begreper som ikke-troende kristne og ateistiske kristne, og blant en del ateister. Det er tydelige tendenser til at det kristne aspektet ved norsk kulturarv og norsk nasjonal identitet betones sterkere i opposisjon til religionspluralismen, og kanskje særlig i opposisjon til institusjonaliseringen av islam som en norsk religion. Denne tendensen vil gradvis kunne begrense handlingsrommet for de religiøse minoritetene.

Stormen av protester som oppsto da NRK, i 2010, fjernet salmen «Gud signe vårt dyre fedreland» fra P1s søndagssendinger, illustrerer hvordan det kristne aspektet ved norsk nasjonal identitet vektlegges. I likheten med den *kristne* høyrepolitikeren Hallgrim Berg (*Dagen* 14.7.2010), hevdet for eksempel den selverklærte *ateisten* Rita Karlsen i Human Rights Service at NRKs handling viser at «det *kristne* budskapet tones ned i NRK til fordel for det *flerreligiøse* samfunn» (Rights. no 8.6.2011, våre understrekninger). Karlsen beskriver hvordan hun egentlig ikke hadde lagt merke til salmen før det *ikke* kom noen fedrelandssalme og blandet seg med sløv kaffedrikking (ibid.). Ifølge Karlsen tilhører denne salmen og kristendommen en del av vår kulturarv, og hun spør anklagende om NRKs beslutning betyr at vi nå «skal disiplineres» til å glemme dette? Selverklærte *ikke-troende kristne*

Trond Temte Haug argumenterer likeledes for at våre verdier: solidaritet, frihet, likhet, brorskap, toleranse og sivile rettigheter, bare kunne oppstå i en kristen kultur. Og «uansett hvor anti-kristen» man er, må man, ifølge Haug, forholde seg til disse realitetene – «særlig i konfrontasjon med islam» (Rights.no 19.5.2011, vår understrekning).

I politikken betones også sammenhengen mellom kristne verdier og nasjonal identitet sterkere enn på flere tiår. I FrPs formålsparagraf heter det for eksempel at partiet «bygger på Norges grunnlov, norsk og vestlig tradisjon og kulturarv med basis i det kristne livssyn» (Hagen 10.9.2006). Ifølge Carl I. Hagen skiller man i FrP mellom kristen tro og kristne verdier. Tro defineres som en privatsak, men partiet mener at samfunnet må bygges på kristne verdier, og at alle nye innbyggere må akseptere dette (ibid.).

Det kollektive kristne minnet har, ifølge Ida Marie Høeg, et svakere grep om den norske befolkningen enn tidligere, og aktiviteten knyttet til religiøs trading er mindre (2010: 194). Samtidig vokser det altså frem et nytt fokus på det kristne aspektet ved norsk kultur og ved Norge som nasjon, men hvorfor? Kan det være slik at det kristne aspektet også i denne sammenhengen får en vikarierende funksjon; enten fordi man ikke vet hva man skal erstatte det kristne med, eller fordi det kanskje likevel gir en form for trygghet i tilfelle man igjen skulle få behov for kristendommen? Forventningene om at moderniteten skulle skape en helt ny form for trygghet og forutsigbarhet, synes ikke å ha blitt innfridd. Tvert imot synes moderniteten, slik Peter Berger hevder, kontinuerlig å produsere raske forandringer som igjen skaper nye former for usikkerhet (1999: 7). Kanskje er det i et slikt perspektiv man skal forstå den økende vektleggingen av det kristne i norsk sammenheng. Spørsmålet er imidlertid hva slags meningsinnhold dette kristne tillegges, og hvilke konsekvenser dette vil kunne få for de ulike trossamfunnenes handlingsrom. Vil det nye fokuset på det kristne endre og forsterke majoritetens forhold til Den norske kirke, og vil dette igjen kunne bidra til at minoritetenes nye trossamfunn ikke gradvis aksepteres som *like norske*? Motstanden mot å akseptere muslimske trossamfunn som norske synes for eksempel allerede utbredt.⁹

Feltet religion er i Norge i dag omgitt av kontinuerlig endring, mange tilsynelatende motsigelser, sterke følelser og mye usikkerhet. Dette har konsekvenser også for de rammebetingelser som alle religiøse ledere, om enn på ulike måter, må forholde seg til. Det er dessuten med på å prege både hvordan deres egne trosfeller forholder seg til dem som ledere og hvordan andre oppfatter dem. Å fungere som religiøse ledere under slike omstendigheter kan selvsagt være svært vanskelig fordi deres posisjoner som nettopp ledere utfordres. Hvordan dette utspiller seg er hva vi ønsker å belyse i denne boka.

9 I en undersøkelse fra 2008 mente 76 prosent av befolkningen at «vi må respektere alle religioner», men bare 45 prosent mente at «alle religiøse grupper i Norge bør ha like rettigheter» (Schmidt 2010: 41). Det er imidlertid uklart hvilke, og hvor mange grupper flertallet ikke vil gi like rettigheter.

«Å tale på vegne av» – om representasjon

«Presten har en spesiell rolle som Kristi ikon,» skriver Berit Thorbjørnsrud i kapitlet om den ortodokse presten; det er presten som skal føre Kristi verk videre. «Prestene er gudene på jorden,» skriver Knut Jacobsen om hindupresten; det er han som kan gudenes språk. Det Thorbjørnsrud og Jacobsen beskriver, gjelder i mer eller mindre grad for alle religiøse ledere og kan formuleres med følgende tese: Den viktigste kilden til legitimitet som religiøs leder ligger i funksjonen de har som *representanter* for noe hellig.

«Tale», «resitering», «preken» og «bønn» er ord som benyttes på en spesiell måte, og *ordet* er et av den religiøse lederens hovedredskap som representant for det hellige. Samtlige kapitler beskriver ledere som er opptatt av formidling (enten fra Gud til menneskene, eller fra menneskene til Gud), og flere ledere forklarer sin makt med de troendes *vilje til å lytte*. Hvis utøvelse av autoritet er en talehandling, skriver antropolog Hans Christian Sørhaug, er det en *lyttehandling* å følge autoriteten (Sørhaug 2004: 44). Autoritetsforholdet mellom en leder og en troende kan langt på vei beskrives som uttrykt i en språkhandling der mottakeren ikke avkrever en begrunnelse for hva lederen sier, nettopp fordi han eller hun taler på vegne av det guddommelige. Selv om det å representere Gud ikke utgjør en kilde til makt utover trossamfunnets grenser, er det langt på vei den religiøse lederens rolle som representant for *tradisjonen* som gjør lederen relevant også for en ikke-religiøs befolkning: Det er den religiøse lederen som forretter samfunnets tydeligste uttrykk for tradisjon – ritualer. Ritualer forbundet med fødsel/dåp, konfirmasjon, ekteskap og død er noe de aller fleste mennesker – på tvers av religiøs tilhørighet – gjennomfører under ledelse av en religiøs spesialist.

Ritualer er betinget av religion, historie og tradisjon, og dermed har også den religiøse lederens posisjon og rolle en nærmest selvskreven tilhørighet i den generelle kulturen. I kraft av sin rolle som ritualleder har den religiøse lederen på tross av sekulariseringsprosesser bevart en sentral posisjon innenfor hva den franske sosiologen Danièle Hervieu-Léger definerer som et kollektivt minne; et meningssystem (Hervieu-Léger 2000: 85). Prestens posisjon i samfunnet generelt kan langt på vei forstås i lys av et slikt kollektivt minne eller, som beskrevet overfor, i kraft av å dekke et vikarierende behov. I et samfunnsperspektiv er det like fullt også et annet aspekt som forklarer den religiøse lederens posisjon: funksjonen de har i møte med det ekstraordinære og det tragiske. Når ulykker inntreffer og døden brått ankommer, synes det sekulariserte språket å være utilstrekkelig. Om den religiøse lederen er marginal i møte med det ordinære, er den religiøse lederens posisjon tydelig til stede i møte med det ekstraordinære. Da blir prestene, imamene og rabbinerne med ett tydelige i norsk offentlighet. *Innad* i et trossamfunn, derimot, er den religiøse lederens posisjon og makt i liten grad avhengig av hans eller hennes rolle som leder i en krisesituasjon. Vi skal nå se nærmere på hva som legitimerer makt innad i et trossamfunn.

Kategoriseringer av legitim makt – perspektiver på lederskap

Hva får mennesket til å lytte til, motta råd og underlegge seg en leder? På begynnelsen av 1900-tallet stilte sosiologen Max Weber dette spørsmålet. Svaret han selv kom med – en kategorisering av ulike former for legitim makt – har blitt en klassiker i analyser av makt og ledelse. Makt som oppnås ved å dominere eller skremme folk til lydighet er ikke legitim, hevdet Weber, men dersom makten kan begrunnes rasjonelt, er den legitim og kan defineres som «autoritet» (Weber 1968, bind 3). Dette innebærer at de som følger autoriteten selv kan rettferdiggjøre hvorfor de gjør det. Ifølge Weber finnes det tre idealtyper for hvordan ledelse kan legitimeres: 1) *legalt herredømme*, 2) *tradisjonelt herredømme*, 3) *karismatisk herredømme*. Webers kategorier – som blir forklart nedenfor (og som også gjennomgås grundig i kapitlet til Pål Repstad) – er idealtyper som i det virkelige liv vil flyte over i hverandre. De aller fleste lederposisjonene som presenteres i denne boka, har for eksempel sin legitimitet i faktorer vi finner i alle tre av Webers *rene typer*. Webers kategorier vil utdypes her gjennom et forsøk på å samtidsorientere dem, det vil si synliggjøre hvordan de kan benyttes som analyseredskaper under lesningen av boka. Kapitlene presenterer svært ulike lederskikkelser, og forfatterne har også presentert lederskapet gjennom ulike perspektiver. Dersom vi ser nærmere på de religiøse lederskikkelsene i lys av Webers kategorier, blir de like fullt mulige for leseren å sammenligne. Flere av forfatterne refererer dessuten til nettopp Webers kategorier for å analysere den religiøse lederens maktgrunnlag.

De store trossamfunnenes hierarkier er knyttet til en årtusen lang og helliggjort tradisjon, men i dagens samfunn er de også knyttet opp mot et moderne byråkrati og lovverk. Det er langt på vei i dette rommet – mellom hellige tradisjoner og moderne formelle regelverk – at spenningen i den religiøse lederens posisjon ligger. Vi begynner med det moderne regelverket:

Legalt herredømme vil si at ledelsesposisjonen er legitimert gjennom lover, og at det er regler for i hvilken utstrekning vedkommende skal adlydes (Weber 1971: 92). Legalt begrunnet lederskap vil nødvendigvis være omgitt av et byråkrati, eksempelvis embetsmenn, komiteer og styreorganer, og religiøse lederskikkelser er langt på vei befestet i et byråkratisk system der lover og regler definerer og bekrefter deres posisjon. Flere av kapitlene viser hvordan et trossamfunn har blitt organisert i samsvar med byråkratiske juridiske rammer i det norske samfunnet. Trossamfunn må eksempelvis ha et demokratisk valgt styre for å motta statsstøtte, noe som i seg selv har ført til en økt byråkratisering og dermed en styrking av formelle posisjoner innenfor menighetene. En slik byråkratisering kan både styrke og svekke den enkelte religiøse leders makt: På den ene siden kan finansiell støtte fra det offentlige bidra til at den religiøse lederen får større handlingsrom, på den annen side innebærer byråkratisering at ansvar og makt innenfor et trossamfunn fordeles på flere personer.

Prestene og biskopene i Den norske kirke er antakelig det tydeligste eksempel på «legalt herredømme» i denne boka. Jan-Olav Henriksens gjennomgang av rådsstrukturen i Den norske kirke, med menighetsråd, kirkelig fellesråd, bispedømmesråd, kirkeråd og kirkemøte, er et tydelig eksempel. Prestens posisjon er imidlertid ikke bare omkranset av et godt utviklet byråkrati innad i trossamfunnet, men også av lovverket knyttet til statsforvaltning. I kraft av å virke i et trossamfunn som er direkte knyttet til staten, blir prestens posisjon omkranset av mange juridiske lag. Henriksen viser hvordan tilknytningen til staten gir makt, samtidig som det også skaper et klart element av avmakt fordi politiske myndigheter har innflytelse innad i kirkens anliggende på et helt annet plan enn hva tilfelle er med de andre trossamfunnene. Hvilke konsekvenser kan dette ha i forbindelse med utnevning av kirkens religiøse ledere? (Se s. 204.)

Implisitt i «det legale herredømme», det vil si i det regelverk som legitimerer den religiøse lederens makt, kan det altså ligge en spenning mellom lokal autonomi og nasjonale eller transnasjonale regelverk. Forholdet mellom lokale menigheter og et religiøst sentrum utenfor Norge berøres i flere av kapitlene. Trossamfunnene, som noen av de muslimske, Den katolske kirke, Det Mosaiske Trossamfund eller Den ortodokse kirke har klare tilknytninger til religiøse sentra utenfor Norge. Disse har en betydelig juridisk definisjonsmakt som igjen har implikasjoner for den religiøse lederens handlingsrom i Norge.

Kari Vogt berører forholdet mellom transnasjonale legale prinsipper for lederskap og prosesser som finner sted på lokalt nivå. Shia-imamene i Oslo er posisjonert i et hierarki av lærde der de med høyest autoritet befinner seg i Iran og Irak. Dette hierarkiet bygger på et teologisk-juridisk regelverk der antall studier definerer en autoritetsposisjon. Legale prinsipper knyttet til formell utdanning utgjør dermed en vesentlig del av vilkårene for makt i det shia-religiøse landskapet. Vogt viser hvordan hierarkiene like fullt kan være fleksible siden legale prinsipper ikke er det eneste prinsippet bak en posisjon: De troendes *tilslutning* til en leder er også avgjørende. Shia-muslimer i Norge kan selv velge hvem de vil følge som øverste religiøse autoritet. Vogts beskrivelser av relasjonene mellom øverste lærd, imam i Norge og den enkelte muslim, gir innsikt i hvordan et lederskap som er delvis legitimert gjennom «legale» premisser også er avhengig av relasjonelle situasjonsbestemte valg (se s. 52, 53).

Legal-juridisk legitimitet knyttes altså ofte til en offentlig godkjent utdanning. I majoriteten av trossamfunn avkreves det en formell teologisk utdanning for å fungere som religiøs leder. I Nora Stenes kapittel om rabbineren i Det Mosaiske Trossamfund kommer dette godt frem. For å bli ansatt som rabbiner i en ortodoks menighet må rabbineren ha et formelt diplom fra det ortodokse rabbinate i Jerusalem. Hvor du har din utdanning fra og hva utdannelsen består i, er avgjørende for hvilken type jødisk menighet en rabbiner leder (se s. 152, 152).

I denne boka er det også et interessant eksempel på hvordan formalisert kunnskap kan utgjøre et argument *mot* legitim makt. I Smiths venner, beskrevet av Stei-