

Mellom tro og praksis –

Et hverdagsreligiøst perspektiv på verdensbildet til moderne åsattruere i Norge.



Eivind Windsrygg

Masteroppgave i Religionsvitenskap



Institutt for arkeologi, historie, kultur- og religionsvitenskap

Universitetet i Bergen - Mai 2017

Innhold

Forord.....	4
English abstract.....	5
Kapittel 1: Innføring i moderne åsatru	6
Innledning.....	6
Innføring i moderne åsatru, og plassering i det religiøse landskapet	7
Rituell praksis.....	10
Bruk av betegnelser	17
Moderne åsatru og nyreligiøsitet.....	21
Den moderne åsatruens forskningshistorie:	23
Problemstilling	33
Verdensbilde.....	34
Personlige myter eller religiøse fortellinger.....	36
Kapittel 2: Teori og Metode.....	42
Innledende beskrivelse av feltarbeidet	42
Hverdagsreligion som teoretisk grunnlag	42
Valg av metoder	45
Semistrukturerte intervju.....	46
Deltagende observasjon.....	46
Tematisk analyse	47
Forberedelser til feltarbeidet	48
Endring i fremtoning i møtet med «det høyreekstreme spøkelset».....	49
Epistemologiske grunnholdninger og refleksiv drøfting.....	51
Mixed Methods og svakheter i prosjektets datainnsamling	54
Ethiske utfordringer i sammenheng med refleksivitet	55
Utvalg av deltagere.....	57
Fraværet av høyreekstreme deltagere.....	58

Økologisk validitet	60
Intervju i deltageres hjem og arbeidsplass	61
Intervju via Skype	63
Erfaringer og utfordringer med aktivt deltagende observasjon.....	64
Behandling av empirisk materiale - Koding og tematisering.....	66
Kapittel 3: Funn og drøfting	69
Innledning til funn.....	69
Opprinnelse til deltageres åsatru	70
Legitimitet og identitetsskaping i en moderne religion med historisk rammeverk.....	75
Den moderne åsatruen som opposisjonsreligion	80
Forholdet til det høyreekstreme og retten på fortiden	80
Ta tilbake symbolene fra nazistene	85
Åsatruens syn på idealverdier	86
Åsatru som en seksuelt tolerant religion.....	89
Verdensbilde i religiøse forestillinger: Kosmologi i form av forestillinger om etterlivet ...	91
Verdensbilde i religiøse forestillinger og praksis: Gudenes natur og blot	92
Verdensbilde i religiøs praksis: Hverdagspraksis	100
Oppsummering av funn.....	103
Kapittel 4: Oppsummering og tanker om videre forskning	104
Litteraturliste.....	107
Internettartikler:.....	111
Internettkilder.....	111
Vedlegg	113
Temaliste til NSD.....	113
NSD kvittering	114

Forord

Etter dette prosjektet og påfølgende masteroppgave, er det en rekke som fortjener å bli nevnt; Først min eminente veileder Richard Johan Natvig, som har vært en faglig sparringspartner gjennom disse to årene. Med sin egen kombinasjon av å være stoisk og imøtekommende har han alltid støttet min visjon av prosjektet, samtidig som jeg har blitt ført inn på rett spor hver gang jeg gikk meg fast eller stod ovenfor vanskelige vurderinger. Jeg vil også takke alle medstudenter og fakultetsmedlemmer som har hjulpet til med sine innspill og vurderinger.

En takk går til Eirik Veivåg Tveit og Terje Ånneland som strammet opp teksten ved verdifull korrekturlesning. Jeg vil også takke mine foreldre som har bidratt med støtte og motivasjon i denne prosessen, så vel som en god dose forståelse i og med at de selv er gamle akademikere.

Sist, men ikke minst: En stor takk går til deltagerne i prosjektet, og alle de andre hedningene som tok så vel imot meg under mitt feltarbeid. Gjestfriheten og åpenheten jeg ble møtt med gjorde prosjektet veldig fornøyet å utføre.

English abstract

This masters project is called «Between belief and practice - A study with an everyday religious perspective, of the worldview held by practitioners of modern asatru in today's Norway». It is based on an ethnographic study of modern asatru in today's Norway, a contemporary pagan religion based on the old Norse mythology. The project's main research question was: «How does practitioners of modern asatru express their worldview in their everyday religion»? Nancy Ammerman's interpretation of everyday religion was the project's theoretical perspective, which led me to focus on individuals instead of organizations. Furthermore, this perspective led to an open approach to the field and what the findings might be. The ethnographic fieldwork consisted of in-depth, semi-structured interviews of six participants, triangulated by participant observation of the participants' everyday life and the religious groups' central rites called «blot».

The project's findings consist of three main points: The first point was that the religion has strong elements of opposition against right wing views, and right wing interpretations of everything Norse. This must be considered one of the religion's main characteristics. The second main result was that their belief systems and practices, while having some general traits in common, did not define them as a group. Rather, a common use of the Norse symbols and mythology along with their interpreted meaning was a common denominator. Their understanding of these symbols along with the Norse history varied greatly, but was used by all participants to create a meaningful worldview. My third discovery was that the group generally seemed to avoid dogmatic interpretation of their worldview, and they found egalitarianism and tolerance of other lifestyles and views to be of central importance. The one exception being any form of right wing expressions.

Kapittel 1: Innføring i moderne åsatru

Innledning

Motivasjonen for valget av et masterprosjekts emne kan være mange, men i mitt tilfelle manifesterte en rekke tilfeldigheter og kryssende interesser seg i valget om å studere moderne åsatru i Norge. Mine tidligere studier, både innenfor historie og religionsvitenskap, har i stor grad dreid seg om Europas mellomalder der førkristne religioner og kulturer har vært av særlig interesse. Selv om mitt tidlige fokus var på den historiske dimensjonen av religioner, fikk jeg økt interesse for den kryssdisiplinære tilnærmingen til studiet av samtidsreligion utover studieløpet, og da særlig studier som benyttet seg av etnografisk metode. Når jeg ved en tilfeldighet ble eksponert for individ som praktiserte moderne åsatru, oppstod ideen om å kombinere mine interesser for historie, samtidsreligion og etnografi i en mastergradsoppgave om moderne åsatru i Norge.

Moderne åsatru er en religion som baserer seg på den før-kristne skandinaviske religionen, og har en liten, men voksende tilhengerskare i en rekke vestlige land, inkludert Norge. En inngående beskrivelse av moderne åsatru vil følge senere i kapittelet, men en innledende beskrivelse vil plassere den moderne åsatruen som en underkategori av nypaganisme som igjen faller inn under nyreligiøsiteten. Moderne åsatru som religiøs bevegelse som enda er lite omtalt i religionsvitenskapelig forskning, og da jeg skulle formulere en problemstilling som ville diktere retningen prosjektet ville ta, var det flere ting som ble tatt i betraktning:

Siden religionen er forholdsvis ny og med et begrenset antall tilhengere, gav det prosjektet mulighet for å tilføre ny viten til emnet, men en naturlig utfordring var at det manglet litteratur om moderne åsatru. Dette førte til at jeg måtte ha en tilnærming som tok høyde for at jeg selv skulle samle inn data, og sentralt i utformingen av prosjektet var Nancy Ammermans bok *Sacred Stories, Spiritual Tribes. Finding Religion in Everyday Life* (2014), der jeg ble inspirert til å bruke etnografisk metode i form av «semistrukturerte intervju» og «deltagende observasjon» til å samle inn egen empiri. I oppgaven vil jeg bruke feltarbeid som en samlebetegnelse for deltagende observasjon og semistrukturerte intervju.

Strukturen og innholdet til denne oppgaven vil bestå av dette første kapittelet hvor jeg beskriver hva moderne åsatru er. Dette vil inkludere en kort innføring av moderne åsatru i

forskningshistorien, og et forsøk på å plassere moderne åsatro i det religiøse landskapet. Til slutt kommer problemstillingen med påfølgende begrepsforklaringer av verdensbilde og personlige religiøse fortellinger, før jeg beveger meg videre på oppgavens andre kapittel om teori og metode. Her vil jeg gi utfyllende beskrivelser og drøfting av mine valg i forberedelsen, utførelsen, og behandlingen av informasjon fra feltarbeidet. I det tredje kapittelet i oppgaven vil prosjektets funn legges frem og drøftes, før jeg gjør en avsluttende sammenligning og oppsummering.

All forskning må naturligvis sees i et større perspektiv for å gi bedre innsikt i et emne, noe som er forsterket i tilfellet moderne åsatro siden forskning på feltet enda er i startfasen. Jeg vil derfor forsøke å sette den moderne åsatruen i et større nyreligiøst perspektiv, særlig der strømninger innenfor moderne åsatro og nyreligiøsitet som utvidet kategori ser ut til å sammenfalle. Oppgavens fokus er for øvrig på moderne åsatro i Norge, noe som har ført til at jeg hovedsakelig benytter forskning og litteratur som baserer seg på norske eller skandinaviske forhold. Denne oppgaven er resultatet av en kvalitativ studie med begrenset omfang, men mitt ønske er å gi et bidrag til forståelsen av den moderne åsatruen.

Innføring i moderne åsatro, og plassering i det religiøse landskapet

Så hva legger man i begrepet moderne åsatro? Som tidligere nevnt er moderne åsatro en religion som baserer seg på den førkristne skandinaviske religionen. Selv om Fredrik Gregorius trekker åsatruens historiske linjer tilbake til, blant annet, nasjonalromantikken og Völkisch-bevegelsen (2005, s.140-142), så mener han åsatro ser ut til å ha oppstått i sin moderne form på Island (2008, s. 71). Der ble organisasjonen *Ásatrúarfélagið* stiftet i 1972, og fikk status som offentlig anerkjent trossamfunn i 1973 (Bolstad 2006, s.12-14). Det er nå også offisielle trossamfunn i de andre skandinaviske landene, samt andre vestlige land som England, USA og Canada. I Norge ble *Åsatrufelleskapet Bifrost* (Bifrost) den første åsatru-gruppen som fikk status som anerkjente trossamfunn i 1996, men Bifrost forteller om en bakgrunn i *Blindern Åsatrulag* som kan føres tilbake til midten av 1980 tallet.¹ Bifrost er i dag den største åsatro-gruppen med sine 340 registrerte medlemmer i 2016.² Av andre

¹ Om Bifrost: <https://www.bifrost.no/om-bifrost> 28.04.17.

²Oversikt over antall tilskuddstellende medlemmer i tros- og livssynssamfunn 2016: https://www.regjeringen.no/contentassets/8e328011f0e541d99e0b6243387e38dd/tilskuddstellende_medlemmer_tros-og_livssynssamfunn_2016.pdf Sist lest 28.04.17.

nyhedenske grupper kan man nevne *Forn Sed Norge* (FS) med 100 registrerte medlemmer som den nest største gruppen, og *Sjamanistisk Forbund* (SF) som en tredje gruppe med hedninger som medlemmer. Det er dog uklart for meg hvor mange av SF medlemmer som er hedninger ettersom SF tilsynelatende opererer som en paraplyorganisasjon for naturreligioner i vid forstand.³

Selv om min oppgave ikke tilnærmer seg moderne åsatru fra et organisatorisk ståsted, og fremstilling av moderne åsatru vil basere seg i stor grad på egne funn, så vurderer jeg det som nyttig å inkludere Bifrosts egen beskrivelse av sin organisasjon og sin praksis i den innledende beskrivelsen av religionen. Begrunnelsen er at majoriteten av mine deltagere er medlemmer av Bifrost, samt at Bifrost synes å ha en ledende posisjon innenfor moderne åsatru i Norge. Man kan lese denne beskrivelsen av moderne åsatru på Bifrosts nettsider:

Åsatrufellesskapet Bifrost er et trossamfunn for moderne åsatruere, i hovedsak bygget på de førkristne religiøse tradisjoner her i Norden. Vi ønsker å skape et levedyktig forum for de som er interessert i åsatru, samt å fremme forståelsen for kultur, kunst og tradisjoner med røtter i førkristen tid. Vi vil ta vare på den hedenske kulturarven og holde den levende og oppdatert. Dette vil vi gjøre gjennom praksis basert på både kildegranskning og nyskaping i en hedensk forståelse av historien, etikken, mytene og maktene ... Vi har ingen hellige bøker eller læresetninger. Det nærmeste vi kommer en hellig tekst er den Poetiske eller Eldre Edda, der mange av gudekvadene er bevart. Disse er ubestridelig nedtegnet i kristen tid, men har et tydelig hedensk innhold som forteller og henviser til mange av de viktigste norrøne mytene. Andre kilder vi benytter oss av er selvfølgelig Snorres Edda, skaldekvad, islendigesagaene og kongesagaene. Samtidig er det viktig for oss at dette ikke er noen statisk historydyrking. Vi lar oss inspirere av andre nålevende naturreligioner og nyhedenske erfaringer, slik at vi får en religion som er tilpasset det moderne liv. Vi prøver ikke å motarbeide ny viten, men bruker den gamle idéverdenen til å forstå den.⁴

Jeg kan påpeke en rekke aspekt i dette sitatet som kan vise til religionens innhold, hvor forholdet til den norrøne fortiden fremstår som sentral, der historiske tekster blir lagt frem som betydningsfulle, men ikke hellige. At Bifrost omtaler historisk kildegranskning som viktig for utvikling av deres praksis viser til et meget bevist forhold til fortiden. Dette forholdet til historien kan dog oppleves som noe komplisert, der tekstene og mytologien er veiledende,

³ Beskrivende svar fra en FS medlem, på et spørsmål på deres nettside. <http://sjamanforbundet.no/forstandere-i-norge> 28.04.17.

⁴ Om Bifrost: <https://www.bifrost.no/om-bifrost> og <https://www.bifrost.no/om-asatru> Sist lest 28.04.2017.

men ikke definerende for Bifrost som organisasjon, da de samtidig legger vekt på det moderne og det å utvikle en tradisjon. Bifrosts beskrivelse av den moderne åsatruen tillater en innledende plassering av den moderne åsatruen i det religiøse landskapet, der religionen må betraktes som en underkategori av nypaganismen ettersom den er del av bevegelse som revitaliserer førkristne religioner. Her støtter jeg meg til Ingvild Sælid Gilhus og Lisbeth Mikaelsson som beskriver nypaganisme slik i *Kulturens Refortrylling* (2016):

... en samtidsreligiøsitet som revitaliserer førkristne europeiske religioner som germansk, norrøn og keltisk religion. Revitalisering betyr at deres tilhengere mer eller mindre bevisst lar de gamle religionene inngå i meningsfulle forbindelser med senmoderne kultur. (s. 99)

Denne beskrivelsen ser ut til å sammenfalle godt med trossamfunnets egen beskrivelse av seg selv. Videre forklarer Gilhus og Mikaelsson at nypaganismen kan deles inn i hovedgruppene gudinnebevegelsen, wicca, druidisme, åsatru og nysjamanisme. Disse gruppene har igjen en rekke undergrupper, men et fellestrekk for nypaganisme er at den fremstår som lite dogmatisk (s.100). Dette samsvarer også med Bifrosts egen beskrivelse der de ikke benytter hellige tekster, læresetninger, eller refererer til karismatisk lederskap, men heller drar inspirasjon fra flere religiøse tradisjoner for å skape en moderne religion. Slike beskrivelser reflekteres også hos mine deltagere som alle ytret at deres religion var en moderne religion, selv om det må nevnes at det var stor variasjon i hvilken betydning det historiske hadde i de forskjellige deltageres opplevelse av religionen. Det som for øvrig er tydelig er at den moderne åsatruen ikke fremstår som om den har dogmatisk lære.

Natursyn er et tema som ble tatt opp av alle mine deltagere, og vil bli inkludert som en liten del av prosjektets funn, men jeg vil ikke drøfte hvorvidt den moderne åsatruen er en naturreligion eller ei. Dette kommer av at noen deltagere tydelig omtaler moderne åsatru som en naturreligion, mens andre ikke bruker disse uttrykkene selv om alle fremhever kontakt til naturen og miljøbevissthet som viktige verdier. I forhold til rituell praksis kan man også se en tilknytning til naturen ved at blot holdes ute, og gjerne på litt avsides steder. Jeg kan for øvrig vise til Fredrik Gregorius som tar opp den moderne åsatruens syn på seg selv som en naturreligion. I meget korte trekk forklarer han at noen åsatruere vurderer religionen som en naturreligion som er tilpasset for mennesker som kommer fra, eller bor i Skandinavia (2008,

s. 186-194). Diskusjon rundt begrepet «naturreligion» kan fort bli omfattende, men begrepet brukes ikke negativt av denne gruppen, og viser heller til et slektskap med andre tradisjoner samt et bevisst natursyn. Det samme gjelder begrep som ur-religion, hvor man i religionsvitenskapelig kontekst vanligvis ser på betegnelsene som uttrykk for hegemoni. Blant moderne åsatruere synes begrepet naturreligion å vise til en tettere kontakt med naturen, og gis slik en viss legitimitet i form av nærhet til en spirituell dimensjon. Når jeg frastår fra å definere hvorvidt den moderne åsatruen er en naturreligion, kan jeg også vise til Gregorius som skriver at det interessante er ikke at naturen fremheves som sentral, men at dette aspektet av religionen fremstår som så naturlig blant hans deltagere at det ikke trenger å forklare (s. 194). Ved ettertanke stemmer dette svært godt overens med holdningene jeg erfarte i mitt feltarbeid. Dette blir tydelig ved utsagn som: «Vi må være så ydmyke at vi anerkjenner samene og indianerne for hva de har gitt til oss av det vi har mistet på den tiden».

En siste ting som må påpekes med Bifrosts egen beskrivelse er det fleksible forholdet til det historiske, som kan vise til en distinksjon fra visse andre samtidige paganistiske retninger. Fredrik Gregorius mener man må skille mellom paganistiske grupper som hevder å representere en overlevende og ubrutt tradisjon som en legitimeringsstrategi, og de som ikke påberoper seg en slik direkte suksesjonslinje. Her refereres det til Gerald Gardner som påstod at wicca ikke var en ny religion, men en arvtaker av en pan-europeisk fruktbarhetskult som hadde overlevd i det skjulte (2008, s.40-41). Gilhus og Mikaelssons nevner også at noen troende har en tendens til å påberope seg en forbindelse til fortiden som det ikke er hjemmel for i kildene (2016, s. 10). Gregorius mener for øvrig at store deler av den moderne åsatruen ikke benytter denne legitimeringsstrategien (2008, s. 41), noe som også reflekteres i Bifrosts beskrivelse av å kombinere flere impulser i sin moderne variant av åsatruen.

Rituell praksis

Åpenheten til moderne åsatruere blir også beskrevet av Uldal og Winje, som skriver at Bifrost har «an openness and great tolerance on the level of doctrine. What keeps the fellowship together seems to be common practice rather than shared belief» (2016, s.370). For å illustrere dette utsagnet kan jeg referere til en deltager som uttalte at:

Å være åsatru er en slags identitetsmarkør som jeg har, og det er en ting jeg gjør. Jeg går på blot, jeg bryr meg om tradisjoner, også ... så er det den tingen som er «ikke hverdagslig». Det

som å markere årshjulet for eksempel. Nå er det midsommer, nå er det midtvinters-blot og så videre.

Siden felles praksis er sentralt for religionen, vil jeg derfor beskrive noen hovedtrekk i den moderne åsatruens rituelle praksis slik jeg opplevde den.⁵ Jeg må presisere at rituell praksis kan variere noe fra blotslag til blotslag, som del av Bifrosts flate struktur og åpenhet for tolkning av religionens innhold. Bifrost beskriver seg selv som en paraplyorganisasjon for blotslagene, som selv står fritt til å definere sin egen praksis. Et blotslag består av minst tre medlemmer og dannes som regel basert på geografisk nærhet, men kan også baseres på felles lære.⁶

De sentrale ritene til den moderne åsatruen er de forskjellige blotene som markerer årstidene. Jeg kan også nevne at det blir utført to blot i sammenheng med Bifrosts årsting, som også blir omtalt som viktige. Blot kan kort forklares som en rite der det blir gitt en offergave til gudene eller maktene.⁷ Offeret blir som regel gitt til en form for flammer, men jeg har også hørt om blot der det ofres til vann, eller at offergaven graves ned. Blotslagene står som sagt fritt til å definere formen og innholdet i ritualene sine selv, men Bifrost legger visse føringer på sine blotslag. Dette blir beskrevet slik i lovene deres:

3.12.1

Ingen har rett til å pålegge et blotslag eller en hovgode/hovgydje en bestemt fortolkning eller et bestemt rituale. Det kan finnes flere forskjellige blotslag for samme guddom med forskjellige oppfatninger og praksis. Unntaket er de fire hovedelementene som alltid skal være med i en blotsseremoni gitt av en gode/gydje:

- kvadlesing
- lyse stedet i ve
- bloting
- seremoniell skålerunde.⁸

⁵ Ritual er et notorisk problematisk konsept, men jeg har støttet meg til Cathrine Bell i denne oppgaven. Bell skriver at: «Theoretical description of ritual generally regard it as action and thus automatically distinguish it from the conceptual aspects of religion, such as beliefs, symbols, and myths. ... Likewise beliefs, creeds, symbols, and myths emerge as forms of mental content or conceptual blueprints: they direct, inspire, or promote activity, but they themselves are not activities. Ritual, like action, will act out, express or perform these conceptual orientations» (2009, s. 19).

⁶ Om Blotslag: <https://www.bifrost.no/om-bifrost/blotslag> 05.05.17.

⁷ Jeg har benyttet meg av forståelsen av rite som: «... we use the term rite to refer to distinct, recognized ritual practices, usually enacted at specific times and places» (Stephenson, 2016). Slik jeg tolker det er derfor blot en samlebetegnelse på de forskjellige ritene som solsnublot, midtsommers blot o.s.v., som bare utføres i sammenheng med spesielle tider på året.

⁸ Bifrosts lovsett: <https://www.bifrost.no/om-bifrost/lovsett> 05.05.17.

Etter denne generelle utgreiingen av Bifrosts rammeverk for blot, vil jeg nå beskrive hovedtrekkene av blot slik de ble beskrevet til meg, og slik jeg opplevde dem.

Blot holdes som regel ute i naturen ettersom det ikke er etablert noen offisielle «hov» i Norge.⁹ Blotsplassen varierer, men steder med historisk betydning blir noen ganger trukket frem som viktige, mens andre vektlegger praktiske hensyn i større grad. De to blotene jeg deltok på var på eiendommene til medlemmer av blotslaget. På begge blotene ble det ofret til en blotsild, og et bål ble derfor antent i god tid før ritene. Ved ritens start dannet deltagerne på blotet en ring rundt bålet, og den som ledet blotet lukket en ring rundt oss ved å kaste korn i en sirkel og hilse til himmelretningene. Slik ble blotsstedet lyst i ve, og deltagere skulle ikke bryte denne ringen så lenge ritene var i gang. På begge blotene ble det lest opp små avsnitt av tekst fra den Eldre Edda, samt at det ble spilt musikk på historiske instrument som bukkehorn, eller utført sang. Rekkefølgen på når det skal leses opp kvad eller fremføres musikk synes å være fleksibel.

Den sentrale handlingen i blotet er å gi offergaver til ilden. Blotslaget jeg observerte hadde alltid en felles offergave som ble gitt av alle blotets medlemmer, påfulgt av en skålerunde der deltagerne kom med ønsker til gudene eller maktene, eller ytret meningsladde utsagn. Etter den felles offergaven gikk man over på personlige offergaver, som bestod av flere skålerunder (som regel 3) hvor deltagere gav et offer hver gang det var deres tur til å skåle. Offergavene hadde som oftest en symbolsk eller personlig betydning, men det ble også gitt personlige blot i form av god mat og alkoholholdig drikke. Det var også en god del humor forbundet med blotene, der det ble spøkt med både seg selv og med maktene. Skålene ble for øvrig drukket ut av et drikkehorn, og hvis noen feilberegnet hvordan man skulle helle av dette fikk man fort deler av skålen i ansiktet. Dette ble fort fulgt opp av en kort regle om hvordan man skulle drikke av horn som ble sunget av blotets andre deltagere.

Jeg vil også vektlegge at alle blotets deltagere ble involvert på ett eller annet vis. Dersom jeg bruker meg selv som eksempel så fikk jeg ansvar for å ta med ved til blotsilden ved mitt første blot, hvor jeg også fikk ansvaret for å tenne og vedlikeholde ilden. Ved det andre blotet ble jeg bedt om å kjøpe med julenek til konstruksjon av solhjulet som var blotets fellesoffer. Jeg bistod også i konstruksjonen av dette solhjulet, samt at jeg ble bedt om å lese opp noen vers fra den Eldre Edda ved blotsilden. Slik sett var ikke ritene dominert av et lederskap, men

⁹ Steinsland beskriver det historiske hovet som sakralt kultbygg for den offentlige kulten i norrøn tid (2005, s. 285f.).

isteden ble alle blotets deltagere aktivt involvert i riten. Denne inkluderende rituelle praksisen blir også beskrevet av Graham Harvey vedrørende hedninger generelt i vesten (1997, s. 60).

Etter at blotet var ferdig ble det holdt gilde der deltagerne tok med god mat og drikke og hadde en liten feiring. Under gildet ble det snakket om alle ting norrønt, så vel som politikk og popkultur. Det må også nevnes at det var variasjon i hvordan deltagerne tilnærmet seg blotet i form av bekleddning, der noen tok på seg historiske klær, mens andre brukte moderne klær. Dette synes til å reflektere deres individuelle syn på religionens forhold til det historiske.



Dette bilde viser solhjulet som ble laget i sammenheng med solsnublotet jeg deltok på 22.12.16. Solhjulet ble konstruert av to julenek, som jeg og tre andre deltagere på blotet samarbeidet om å forme. Solhjulet var den felles offergaven på dette blotet, og ble rotert frem og tilbake over ilden, som en symbolsk markering og oppfordring til solen om å snu, før det ble lagt på bålet. Som ytterligere symbolbruk kan det nevnes at det ble skålet i brusen Solo under dette blotet. Jeg ble forklart at

dette var hovedsakelig for å gjøre blotet tilgjengelig for familier med barn, men også som et humoristisk ordspill med tanke på blotets innhold.

En deltager har reflektert en del rundt opprinnelsen til blotets form, og kom med disse observasjonene:

Når man bygget opp dette her så tok man jo en del elementer fra vestlig okkultisme for hvordan riten skulle se ut. Dette her med sirkelen og retningene for eksempel. Det går jo tilbake til Golden Dawn altså, det gjør det. Men nå har folk kanskje begynt å forenkle det noe, og gjøre det til sitt eget. Men det har blitt brukt elementer som ikke har noe med det norrøne å gjøre, særlig fra vestlig okkultisme. Dette med at du ber makter komme inn eller holde seg ute. Også har du et rom til å jobbe i da, også prøver du å jobbe med disse følelsene, kreftene eller gudene.

At den moderne åsatruen drar inspirasjon fra andre religiøse tradisjoner kommer tydelig frem ved at Bifrost forklarer at de lar seg inspirere av «andre nålevende naturreligioner», som da implisitt viser til at de ser på åsatruen som et uttrykk for en nålevende naturreligion.

Av deltagerne i denne studien fortalte fem av seks om sterke opplevelser tilknyttet blot, og fire av seks så på bloting som en svært viktig del av sin religiøse praksis. Hva så med moderne åsatruere som ikke er med i Bifrost? Jeg hadde kontakt med noen deltagere som ikke var særlig aktive i noen organisasjon, og for dem ble andre former av religiøs praksis sett på som viktigere enn blotene.

Andre former for religiøs praksis som ble nevnt av flere deltagere var kasting av runer, trommereiser, utesitting og seid. Seid blir karakterisert som i yttergrensen av den moderne åsatruen, og at grensen mellom seid og sjamanisme er uklar (Gregorius 2008, s. 273). Dette kan man også se i mitt feltarbeid hvor den eneste deltageren som praktiserte noe som ble kalt seid også kalte sin praksis for norrøn sjamanisme, og benyttet hovedsakelig tromme i egen tolkning av samisk tradisjon. Dette var for øvrig også deltageren som ikke var medlem av Bifrost.

De andre formene for rituell praksis ble dog praktisert av flere deltagere, men ingen var praktisert av alle. Det nærmeste var kasting av runer som ble omtalt av fire av prosjektets seks deltagere, samt andre moderne åsatruere jeg møtte under deltagende observasjon. Før jeg

beskriver disse rituelle praksisene vil jeg bemerke at synet på disse praksisene ofte reflekterer deltagerens grunnholdning til en «magisk dimensjon», eller deltagerens syn på kreftenes natur i deres verdensbilde. Vurderingen ser man også hos Uldal og Winje som legger frem at: «It should be stressed that while some members of Bifrost have a magical view of reality, others do not» (2016, s.370). Kasting av runer innebærer kort fortalt at man har et runesett bestående av steiner eller biter av tre med en rune av futharken på hver bit. Disse blir så tydet på en av en rekke måter, som regel til å spå i fremtid eller se fortid, men kan også være et fokuspunkt for dypere innsikt i kosmos. En lignende beskrivelse finner man også hos Graham Harvey (1997, s. 61). En deltager refererte til myten om at Odin hang ni netter i asken Yggdrasil, og ved enden av den niende natten kom universets mysterier til ham i form av runene. Dette tolket deltageren som en myte som talte til at runene kunne gi personer kunnskap dersom man benyttet dem rett. Andre deltager hadde en rekke andre tolkninger av runenes funksjon og effekt. Jeg vil først legge frem synet på potensialet for en «magisk dimensjon» hos en deltager som viser til effekten av en gang det ble kastet runer. Sitatet viser hvordan moderne åsatru kombinerer religiøse praksiser for å skape en egendefinert meningsfull praksis, men også at toleranse for slik egendefinering er viktig:

Deltager: Men poenget er at de runene som jeg kastet den gangen stemte så godt at om jeg hadde tvil før det, så fikk jeg det ultimate beviset. For det stemte så godt at jeg fikk helt sjokk. Men så spiste bikkjen min to av runene, så jeg har ikke spådd så mye etter det. [Latter]. Jeg må lage meg et nytt sett, men det er noe med å gå inn i mamma-boblen og få tid til alt.

EW: Kan jeg få spørre om det å lage runer? Kan du fortelle noe om det?

Deltager: Mhm. Jeg gikk opp på [et lokalt fjell] og sagde bjørk som jeg pusset, og ... man legger så mye i det fra deg selv. Det er jo futhark jeg har brukt, og svidd inn i disse runene, og så rensset jeg dem. Der også er jeg spredt i litt forskjellige vinkler, [siden jeg] brukte et litt wicca inspirert ritual til å rense disse runene, men trakk også inn litt fra haida-religionen og samtidig så har jeg Balder som er min favorittgud. Så jeg har en litt sånn personlig kombinasjon.

Senere snakker deltageren om sitt syn på personer som mener de vet den rette måten å kaste og tolke runer på:

Da blir jeg rett og slett forbannet. Når noen er så bombastiske i at deres tolkning av runene er det eneste rette. En ting er jeg og [en venn] som kan snakke om runene og ha litt forskjellige syn og rundt tolkningen, men så kan vi se at kanskje hverandres syn stemmer likevel. Men når noen liksom spotter og håner andre sitt syn og tolkning på runene, når det er så lite å gå på, slik at det må bli mye personlig tolking av runene. Da kommer vi jo tilbake til meg da som syns det

skal være mye individuelt hvordan man praktiserer den norrøne religionen. Innenfor visse rammer da. Men at du kan trekke inn noe samisk, eller indiansk, eller noe annet så lenge det blir ditt liksom.

En annen deltager forteller også om å kaste runer i forskjellige situasjoner:

Blant annet så kastet vi runer en gang. Jeg kan vise deg de også. Jeg har et slikt runesett da, som man kan tenke seg de brukte når de spådde, men det vet jeg ikke. Men i paganistisk stil så kan man i hvert fall bruke de slik. Og vi kastet de da jeg var gravid da, med eldstemann, og da fant vi ut at det, «amongst other things», at det ble nok en gutt, og det ble det da. Nå er det jo femti prosent sjanse for å få rett i alle tilfeller. [Latter]

Dette førte etter hvert til at jeg spurte om hvor innsikten kommer fra når man kaster runer:

Runer er mer en redskap for å fokusere. Det er litt lek, det er litt meditasjon. Jeg forestiller meg at jeg vet det fra før av, og at innsikten kommer innenfra der runene er et verktøy som jeg kan bruke til å avdekke det.

Her operer man med et mindre transeempirisk syn på runene enn deltagerens som tolket myten om Odin. Som et siste ytterpunkt vil jeg vise til en deltager som har et utpreget kritisk syn på en magisk dimensjon:

Ja, og jeg tror det er sprøyt. I bunn og grunn. Jeg tror at folk tror på det, og det er greit. Og jeg tror at folk klarer å gi seg selv veldig mektige opplevelser, og det er jo bra for dem, så lenge det bare er dem det går ut over. Og jeg tror [magi] kan gjøre det samme for folk, som det jeg bruker religion til generelt. Nemlig som noe som gir mening i livet, og [hjelper deg til å] komme deg gjennom vanskelige ting. Gir deg selv styrke til å krumme ryggen og fortsette. Og det funker sikkert denne tryllinga til også. Og det er i så fall fint, men jeg kjøper det ikke, så jeg driver ikke med det. Og i det øyeblikket man tror at det funker å trylle på folk og derfor skal de ikke ha antibiotika, så er det ikke greit lenger.

Runer ble altså kastet av flere deltagere, men med varierende tolkning av funksjon og effekt. Andre deltagere praktiserte det ikke, og tok til en viss grad avstand fra praksisen.

De andre formene for personlig religiøs praksis var utesitting, som beskrives av Gregorius som å sitte ute i elementene en hel natt for å få en form for visjoner (2008, s. 271). Bare to av deltagerne hadde utført utesitting, og en omtalte det mer som en meditatív øvelse. Den siste praksisen er trommereiser, som baseres på den samiske eller indianske praksisen av å nå en

oppøyd sinnstilstand ved å fokusere på rytmisk og monoton tromming (Gregorius 2008, s. 271). Jeg observerte også litt bruk av trommene i mitt feltarbeid, og praksisen var lik som Gregorius sin beskrivelse. Trommene jeg observerte var som regel prydet med runer eller annen norrøn symbolikk. Deltagerne i mitt prosjekt forklarte også at trommereiser kunne utføres alene eller som del av en mindre gruppe. Denne praksisen hadde fire deltagere utført, hvor en beskrev dette som sin mest vanlige religiøse praksis.

Bruk av betegnelser

Det ser ut til å være vanlig å bruke begrepene hedendom/hedning og åsatru/åsatruer parallelt blant åsatruens tilhengere, så vel som blant akademikere. Som et innledende spørsmål til intervjuene mine spurte jeg alle mine deltagere om hvilken betegnelse de foretrakk på seg selv og sin religion. Jeg sitter igjen med et inntrykk om at religionen som regel kalles åsatru eller moderne åsatru, mens betegnelse hedning og åsatru brukes om hverandre, dog med noe variasjon i meningsinnholdet. Som en generell observasjon kan jeg si at åsatruer synes å være den betegnelsen som brukes mest når deltagere skal være presis i beskrivelsen av sin religion, mens hedning ofte ble brukt som en bredere og mer inkluderende betegnelse.

Paradoksalt så har hedning også en iboende dualitet som opposisjonsbegrep til kristendommens hegemoni, noe som ble sett på som en hedersbetegnelse av noen, og problematisk av andre. Igjen refererer jeg til Bifrosts nettside hvor det står at: «Vi benytter oss også av ordet «hedning», selv om dette har fått en litt annen betydning i moderne tid.»¹⁰. For å illustrere dette kan jeg legge frem et svar fra en deltager på spørsmålet om hva de foretrakk å kalle seg selv:

Deltager: Jeg pleier litt fleipete å kalle meg for hedning da, for da kan de som ikke vil vite mer fått en knagg, og til de som vil vite mer kan jeg si at jeg er med i Åsatrufelleskapet Bifrost og er åsatruer. Det er de ordene jeg bruker.

EW: Så hedning og åsatru ja. Men du sier fleipete hedning, og så åsatru?

Deltager: Ja fordi mange tenker på hedning som en person som ikke har noen tro, slik jeg ser på det da. Da er de på en måte mot ... Ja, jeg tenker vel egentlig at om de er interessert så kan jeg si mer. Også sier jeg ofte hedninge-vennene mine, eller viking-venner. For det går litt hånd i hånd da, det at jeg har mange venner som driver med viking håndarbeid og går på marked om sommeren. Det er på en måte en slags livstil da.

¹⁰ <https://www.bifrost.no/om-asatru> 18.04.17.

Her ser man at hedning blir brukt som en overordnet betegnelse sammen med beskrivelsen «viking» som noe som kan inkludere personer som praktiserer «reenactment» av vikingtiden som historisk periode,¹¹ eller som et utvidet begrep for noen som praktiserer norrøn kultur. Deltageren uttrykker også en opplevelse av at hedning blir sett på som noen uten tro av personer uten kunnskap om religionen, og at åsatruer er den mest presise beskrivelsen av denne deltageren som tilhenger av en religion. En annen deltager har en lignende argumentasjon, men her kommer det motkulturelle aspektet i forhold til majoritetsreligionen klart frem:

Jeg kaller meg selv for en moderne hedning. Jeg bruker ikke åsatru i denne situasjonen faktisk, for da det blir det så veldig mye å forklare. Moderne hedning dekker det at vi er en moderne religion som ikke prøver å gjenskape det som var for tusen år siden. Vi gjør det på vår måte. Og hedning er en slik motdefinisjon også, du definerer hva du ikke er. Du er ikke kristen! Og så kan du gå videre til å definere åsatruen som en naturreligion og gå videre derifra.

Det kan påpekes at denne deltageren også definerer den moderne åsatruen som en naturreligion i tråd med Bifrost som organisasjon, men det sentrale i denne sammenhengen er at hedning nærmest må betegnes som en hedersbetegnelse på at man ikke er kristen. Det oppfattes ikke som problematisk men som noe positivt. Denne utvetydige holdningen deles dog ikke av alle, hvor en tredje deltager sier at: «Jeg vil ta tilbake hedninge-begrepet som noe positivt, og ikke som noe negativt slik som andre religioner har pushet ned på oss».

For å få et annet perspektiv på bruken av begrepet hedning gikk jeg til *Norsk etymologisk ordbok* (2013), hvor Yann de Caprona beskriver hedning som «en som ikke tror på Gud, som ikke tilhører kristendommen, jødedommen eller noen av de andre store kulturreligionene.» (s.896). Det kan bemerkes at det er et tydelig iboende hegemoni i denne beskrivelsen, som trolig må sees i sammenheng med begrepets motkulturelle betydning, og det siste sitatet får en viss støtte i lys av det som kan tolkes til et hierarki av religioner. Videre forklarer Caprona at ordet stammer fra det norrøne ordet for hede, som refererte til at de som bodde på fjerne og udyrkede områder var de som ble kristnet sist. Det er beslektet med det latinske ordet

¹¹ Reenactment blir beskrevet som: «an educational or entertainment activity in which people follow a plan to recreate aspects of a historical event or period. This may be as narrow as a specific moment from a battle,... or as broad as an entire period.» https://en.wikipedia.org/wiki/Historical_reenactment Sist lest 29.04.17.

paganus, som er basisen for den større kategorien paganisme. Caprona skriver at *paganus* er latinsk for «landsbyboer» og refererer til at de som bodde på landsbygden ble senere kristnet enn byboere, men da i områder der latin var utbredt. Det er da altså en interessant, om noe åpenbar, observasjon at disse to begrepene har lik betydning, men refererer til forskjellige geografiske og kulturelle områder. En hedning kan slik sett forstås som en som tilhører den førkristne religionen og kulturen i Norden, mens en paganer har samme betydning i en videre europeisk kontekst. Denne generelle beskrivelsen kan også utvides til nyhedendom og moderne åsatru som religiøse bevegelser som benytter seg av en geografisk og kulturelt definert form for paganisme i videre forstand.

Det virker altså som om begrepene brukes om hverandre, men basert på svar fra mine deltagere vil jeg i denne oppgaven hovedsakelig benytte moderne åsatru som betegnelse på religionen mine deltagere beskriver, men jeg vil også benytte hedning og nyhedendom der det er behov for en mer inkluderende betegnelse.

Av alternative betegnelser på nyhedendom kan det nevnes at begrepet «forn sed» nevnes av både Fredrik Scott (2000, s. 11), og Fredrik Gregorius (2008, s. 147-149) som beskriver fornsed som en parallell forståelse av den revitaliserte norrøne troen og kulturen blant svenske hedninger, der helheten av det gamle verdensbildet står i større fokus. Rein Tveit skriver om lignende forhold i Norge, hvor gruppen Forn Sed Norge oppstod som en utbrytergruppe fra Bifrost på slutten av 90 tallet (2016, s. 37), som resultat av det som virker som en uenighet om hva som skal inkluderes i religionen. Dette illustreres på nettsiden til FS, hvor de beskriver seg selv slik:

Foreningen Forn Sed bekjenner seg til norsk folketro og de vetter og skikker folketroen representerer, samt guder og andre skikkelser innen norrøn mytologi. Foreningens formål er å videreføre gamle tradisjoner, sed og skikk, samt skape forståelse og interesse for folketroen og den norrøne kulturarven.¹²

Tveit beskriver denne forskjellen som tilsynelatende overflatisk ettersom Bifrost synes å dele en lik forståelse av åsatruen, hvor de skriver at «Åsatrua omfatter hele spekteret av guder, gudinner og andre mektige skikkelser innen norrøn mytologi. Ordet åsatru betyr ordrett «trua på æsene», men æsene utgjør bare en del av det mangfoldet som møter oss i den norrøne

¹² <http://www.forn-sed.no/main/bokmal/bokmal.htm> 18.04.17.

tradisjonen». ¹³ Jeg vil være forsiktig med å beskrive FS i utpreget grad ettersom jeg ikke har studert denne gruppen, men jeg vil forsøke å legge frem en logisk slutning basert på Fredrik Gregorius sine funn: Hvis Forn Sed i Norge og Sverige er lignende, så er det en rimelig antagelse at personer som faller inn under forn sed som kategori, er dette personer som har et økt rekonstruksjonistisk syn på religionen, og forsøker å være mer tro til de historiske kildene (2005, s.134). Ettersom jeg ikke har møtt nyhedninger som benyttet begrepet forn sed, har jeg besluttet å ikke inkludere det i denne oppgaven, men mener at både begrepet og organisasjonen bør nevnes i en beskrivelse av nyhedendom. Som et apropos vil jeg legge til at videre forskning på moderne åsatru i Norge har behov for et nærmere blick på denne gruppen.

Før jeg omtaler den moderne åsatruen i en nyreligiøs kontekst, vil jeg legge frem et kritisk perspektiv på kategorisering fra Benjamin Weber Pedersen som har skrevet artikkelen *Paganism in Denmark*. Her problematiserer han kategorisering av paganistiske tradisjoner på generelt grunnlag ved å si at:

...I have avoided following terminology trends that attempt distinguish categories such as "world paganism" and "indigenous paganism" or "eclectic" and "reconstructionistic paganism", since these are at best academic constructions and can in the worst case distort the empirical data. (Pedersen 2016, s.350-351)

Kategorisering er en utfordring som jeg selv har måtte ta stilling til, da særlig under behandlingen av prosjektets funn. En inngående drøfting av dette vil følge i kapittel 3, men essensen kan sies å være at man kan benytte kategorisering som et verktøy for å få oversikt over et fenomen, men ved å kategorisere kan man stå i fare for å skjule kompleksiteten til fenomenet man studerer. Jeg valgte å ikke benytte predefinert kategorisering som del av min datainnsamling. Det må nevnes at en viss kategorisering er implisitt i at jeg tok kontakt med feltet som religionsforsker, og dermed la føringer på hva som ble samlet inn, men at jeg refererer til en snevrere kategorisering av moderne hedendom blant mine deltagere. I sammenheng med å få, og legge frem, en oversikt over moderne åsatru har jeg allerede demonstrert at jeg vurderer en overordnet refleksiv bruk av kategorisering som ønskelig i sammenheng med å navigere en lite beskrevet religion.

¹³ <https://www.bifrost.no/om-asatru> 18.04.17.

Moderne åsatru og nyreligiøsitet

Siden moderne åsatru faller inn under nypaganisme, må man også betrakte religionen som en del av den større nyreligiøse bevegelsen. I *Kulturens Refortrylling* (2016) beskriver Gilhus og Mikaelssons nyreligiøsitet i sin videste forstand som religioner som har oppstått i løpet av de siste to hundre årene. Videre beskriver de at nyreligiøsiteten tar tre hovedformer: Den første er nye religioner som har organisasjoner man kan være medlem av, new age, og uorganisert religion. Skal man se på den moderne åsatruen innenfor disse kategoriene må det påpekes at religionen trolig flyter mellom kategoriene, både på organisasjonsnivå så vel som blant forskjellige individs opplevelse (s.11f.).

Den mest opplagte kategorien for moderne åsatru er nok nye religioner, siden man opplagt kan være medlem av organiserte trosfellesskap som Bifrost eller FS. Moderne åsatru passer også med den videre beskrivelsen der Gilhus og Mikaelsson skriver at «Selv om deres ideer, myter og praksis gjerne stammer fra eldre tradisjoner, har de innholdsmessig brutt med eksisterende religioner og skapt noe som ikke eksisterte tidligere» (s. 11). I Bifrost vil dette stemme godt, men jeg er usikker i forhold til FS, siden dette med å skape noe nytt viser tilbake til historieforståelsen. Selv om beskrivelsen passer godt på det dominante trossamfunnet, er det nok ikke det fulle bildet ettersom det er lite føringer på hva som er rett tro og praksis, og aspekt av uorganisert religion også kunne sees i den moderne åsatruen.

Gilhus og Mikaelsson beskriver uorganisert religion som «religion smurt tynt utover», og bemerker at grensen mellom new age og uorganisert religion er flytende. Uorganisert religion er en samling av forestillinger som stammer fra en rekke forskjellige religiøse tradisjoner, og gjerne i kombinasjon (s.11f). Eksempel på dette er forestillinger om engler, gjengangere eller sjelevandring kombinert med en «kristen» grunnforståelse av religion.

Flere av deltagerne mine kombinerte en rekke religiøse tradisjoner i sin åsatru, hovedsakelig aspekt av urreligioner fra Nord-Amerika og samisk nysjamanisme. Denne kombinasjonen av tradisjoner blir også nevnt i Bifrosts egen beskrivelse, og man kan slik konkludere med et tydelig aspekt av det Gilhus og Mikaelsson kategoriserer som uorganisert religion, selv på et organisasjonsnivå. Kulturviteren Torunn Selberg introduserer en parallell forståelse av denne uorganiserte religiøsiteten i form av begrepet «folkelig religiøsitet».

Folkelig religiøsitet befinner seg utenfor organiserte og anerkjente former for religion ...

Folkelig religiøsitet i relasjonell forstand handler ikke om en kategori med et bestemt innhold

og handler ikke om bestemte religiøse uttrykk som opprettholdes av visse grupper i samfunnet, men om uttrykk som til enhver tid avviker fra et hegemonisk syn på hva som er rett religion. Både det som omtales som *folketro* og forbindes med fortid, og *nyreligiøsitet*, som knyttes opp mot vår egen tid, handler om avvik fra hegemonisk religion og faller inn under det jeg betegner som folkelig religiøsitet. (2011, s.10)

En deltager, den eneste som ikke var medlem av Bifrost for øvrig, hadde et egendefinert panteon hvor det var åpning for en rekke religiøse uttrykk, inklusiv utvalgte aspekt av kristendom. Videre brukte deltageren hvit salvie i rensesritual hvor bruk av tromme hadde klare trekk fra samisk nysjamanisme, men runene på trommen var norrøne. Deltageren beskrev sin praksis som «norrøn sjamanisme», og hadde også interesse av norsk historisk folketro, som ble kombinert med forståelsen av det norrøne. Det må nevnes at denne deltageren klart skilte seg fra de andre moderne åsatruerne jeg intervjuet og observerte, men at denne deltageren kvalifiserer som et brudd med religiøst hegemoni både i sammenheng med den kristne majoritetsreligionen, men også i forhold til det som kan tolkes som et hegemoni innenfor den moderne åsatruen, hvor Bifrost synes å ha en viss definisjonsmakt.

New age er den av kategoriene til Gilhus og Mikaelsson som muligens passer minst på moderne åsatru. New age beskrives som nyreligiøsitet med utspring i 1970tallet, og som legger vekt på verdier som (spirituell) selvutvikling, alternativ medisin, økologi og et holistisk verdensbilde. Organisatorisk kjennetegnes new age av løse interessefellesskap fremfor hierarkiske eller sentrale organisasjoner (s.11f.) Torunn Selberg utdyper New age ved å kalle det: «en samlebetegnelse som henter inspirasjon fra en rekke ulike religioner, fra visse former for vitenskap, økologiske tankeganger, alternativ terapi, psykologi.» (2011, s.21). Blant prosjektets deltagere var det stor skepsis til new age, der det ofte kom spøker som harselerte med krystaller, engler og kurs med bombastiske lovnader om resultat. En deltager var svært kritisk til alternative behandlinger, og uttrykte at: «Og i det øyeblikket man tror at det funker å trylle på folk og derfor skal de ikke ha antibiotika, så er det ikke greit lenger».

Det jeg dog observerte var at et aspekt av selvutvikling var sentralt i religionens riter, der man ofte blotet til gudene for å nå et mål i et aspekt av livet sitt. Dette kan tolkes som inspirasjon fra new age, men kan også tolkes som en moderne versjon av norrøne frukbarhetsritual. Dette aspektet vil drøftes mer under oppgavens funn.

For å summere opp så vil summen av observasjonene lede mot et syn på moderne åsatru som viser til en religion som faller inn under flere av kriteriene for nyreligiøsitet, men hovedsakelig en ny religion med tydelige organisasjoner, men med et innhold som er påvirket av uorganisert religiøsitet i form av en rekke inspirasjonskilder.

Den moderne åsatruens forskningshistorie:

Jeg vil begynne med litteraturen som er mest relevant for prosjektets fokusområde. I denne sammenheng vil fokusområdet bli utvidet fra Norge til å inkludere Sverige og Skandinavia ettersom det er en så begrenset mengde litteratur vedrørende temaet. Etter dette vil jeg gi en rask oversikt over bøker som omhandler nyhedendom som et utvidet, internasjonalt fenomen, før jeg legger frem forskning om nypaganisme og nyreligiøsitet som også er relevant for oppgaven.

I 2000 publiserte Fredrik Scott en oversiktsstudie av moderne åsatru i Sverige, kalt *Åsatro i tiden*. Denne studien er relativt kort, og fokuserte på å beskrive gruppen «Sveriges Asatrosamfund». Den gir også en innføring i skandinavisk åsatru rundt tusenårsskiftet. Denne forskningen ble fulgt opp av Fredrik Gregorius noen år senere, da han skrev artikkelen «Modern asatro och dess historia» (2005) og så sin Phd-avhandling i religionsvitenskap kalt *Modern Asatro; Att konstruera etnisk och kulturell identitet* (2008). Dette verket som også omhandler moderne åsatru i Sverige må beskrives som det viktigste tilskuddet til forskning på skandinavisk hedendom, og er en inngående innføring i Svensk åsatru, samt en grundig analyse av hedningers identitetsskaping i religiøs og kulturell forstand. Gregorius går metodisk gjennom en mengde aspekt av moderne åsatru, men et fokusområde for Gregorius er identitetskonstruksjon der han har et særlig fokus på legitimeringsstrategier. Det bør også nevnes at i motsetning til Scott, så tilnærmer Gregorius seg religionen hovedsakelig fra et individnivå, samtidig som han også omtaler grupper.

Av andre som har skrevet om moderne hedendom i Skandinavia kan det nevnes at Geir Uldal og Geir Winje skrev artikkelen «Paganism in Norway» i oppslagsverket *Western Esotericism in Scandinavia* som ble gitt ut i 2016, og at denne artikkelen representerer et nyere forskningsbidrag til moderne åsatru i Norge. Selv om artikkelen er kort og tar for seg overordnede tendenser ved nypaganisme, så samsvarer bildet de beskriver av

den moderne åsatruen i stor grad med mitt inntrykk. Ett unntak er at de har gjort en vurdering i forhold til den høyreekstreme koblingen som jeg ønsker å problematisere. Dette vil jeg komme tilbake til snarlig. I samme oppslagsverk finner man Benjamin Weber Pedersen sin artikkel «Paganism in Denmark». Pedersen beskriver i denne artikkelen en moderne hedendom som deler de fleste karakteristikker med de formene for moderne åsatru man finner i Norge og Sverige. I forhold til medlemsmasse mener Pedersen at det er rundt 1000 åsatruere i Danmark, men påpeker at det trolig er betydelig overlapp mellom det han kaller neo-sjamanisme og «witchcraft milieu» (s.351).

Siden litteraturen om moderne åsatru synes å være nesten utelukkende basert på andre land, hadde jeg ved prosjektets start et håp om å være den første til å publisere en oppgave basert på norsk hedendom. Jeg måtte i så måte se meg slått av Rein Tveits masteroppgave i Norrøn filologi fra UiB kalt *Åsatru i Noreg i dag* (2016). Tveits oppgave tar for seg Åsatru fra et mer klassisk perspektiv, der han gir en oversikt over den moderne åsatruen i Norge ved å studere den største religiøse organisasjonen innenfor hedendom i Norge, Åsatrufellesskapet Bifrost. Hans tilnærming er en blanding av etnografi i form av deltagende observasjon og kvalitative intervju, og analyse av forskjellige tekster som har blitt gitt ut av åsatruere i form av organisasjoner eller individ. Tveit har så knyttet disse kildene opp mot filologi ved å studere hvordan norrøn kilde-litteratur blir benyttet i dagens religion. Tveits oppgave har vært nyttig til å referere til generell informasjon om hedendom i Norge, noe som frigir meg til å fokusere mer på individenes hverdagsreligion. Oppgaven er også helt klart nyttig til å sammenligne funn, da oppgaven har nærliggende tema, tid og lokasjon, dog med litt annet fokus.

Jeg vil også legge til at det har blitt forsket på hedendom ved UiB tidligere, men ikke om norske forhold. Jorunn Eie skrev hovedfagsoppgaven *Identitetskonstruksjon hos Odinister i dagens England* i 1996, og i 2006 skrev Anne Marie Bolstad hovedfagsoppgaven *Ásatrú på Island. Ein analyse av identitetskonstruksjon blant åsatruarar* som tok for seg organisasjonen Ásatrúarfélagið på Island. Jeg må påpeke at Eies oppgave er noe foreldet og baserer seg på forhold utenfor Skandinavia, mens Bolstads oppgave fra Island er mer aktuell. Dette begrunner jeg med at den er både nyere, men også siden flere av mine informanter viser til Islands åsatrufellesskap som en viktig forgjenger, og muligens et ideal på hvordan åsatru kan

utvikle seg i Norge, der blant annet reisingen av et hov har blitt nevnt som noe ønskelig blant i løpet av min observasjon av moderne åsatru.¹⁴

Gregorius er altså den ledende autoriteten på moderne åsatru i Skandinavia, og lesere av denne oppgaven vil nok bli godt kjent med *Modern Asatro* (2008), siden avhandlingen er det verket om moderne åsatru som jeg hovedsakelig har benyttet i sammenligning med egne funn. Dette er ikke bare på grunn av Gregorius sin ledende posisjon, men også siden han representerer hovedvekten av relevant litteratur om moderne åsatru i Skandinavia. Dette er ikke utelukkende på grunn av manglende litteratur om moderne åsatru/nyhedendom, men også på grunnlag av at det øvrige materiale ikke er like relevant for samtidsforhold i Norge. Dette blir best belyst av å beskrive tidligere forskning på internasjonal hedendom.

Av tidlig litteratur på nyhedendom blir det ofte referert til Stefanie von Schnurbein som i 1994 skrev artikkelen «Fornyhet naturreligion eller rasistisk kult? Moderne åsatrogrupper i Tyskland og Norden», i *Chaos* nummer 22. Denne artikkelen var basert på hennes Phd-avhandling fra 1992 kalt *Religion als Kulturkritik: Neugermanisches Heidentum im 20. Jahrhundert*. Artikkelen har et klart fokus på en høyreekstrem form for hedendom innenfor en spesifikk gruppe i Tyskland. Ønsker man å vise til en utvikling i forskningen rundt nyhedendom, er det naturlig å inkludere Schnurbein. Det kan også tenkes at Schnurbein kan brukes til å illustrere en mulig utvikling innenfor noe som kan kalles rasistisk nyhedendom til det som har blitt moderne åsatru. Når dette er sagt så må jeg påpeke at det er hovedsakelig ting som er problematisk i forhold til å bruke Schnurbein i kontekst av moderne åsatru: For det første beskriver hun en rasistisk nyhedendom som er vanskelig å forene med organisasjoner som Bifrost, så vel som andre grupper og individ som praktiserer moderne åsatru i Skandinavia. For det andre har Schnurbeins innledende arbeid blitt så gammelt, i kombinasjon med så lokalt fokusert, at det er vanskelig å bruke i forhold til samtidsforskning på et felt som virker å være i relativt rask utvikling.

Noen av de samme vurderingene som jeg gjorde i forhold til Schnurbein, må også gjøres i forhold til religionsviteren Mattias Gardells bok *Gods of the Blood. The pagan revival and white separatism* fra 2003. Denne boken synes å ha vært ledende i forskningen som kobler

¹⁴ I artikkelen *Et omstritt hov* (2016) beskriver may-Britt Bjørlo Hendriksen at Ásatrúarfélagið på Island startet forarbeidet på et hov i 2015, og at det skal så ferdig i 2017. <https://humanist.no/2016/03/et-omstridt-hov/> 05.05.17.

sammen hedendom og høyreekstremisme i de nordamerikanske landene, selv om Gardell drar flere historiske linjer til opprinnelser for rasistiske ideologier, også i Europa, så vel som å fokusere på rasistisk ideologi i utvidet forstand. *Gods of the Blood* er en spennende bok, men forskjellen mellom de sosiale forholdene mellom USA og Norge virker å være så store at det er begrenset hvor mye man kan bruke av Gardells forskning i norsk kontekst. Jeg undres også om både Schnurbein og Gardell har benyttet en definerende kategori i sin forskning i form av høyreekstrem nyhedendom, og endt opp med funn som reflekterer deres tilnærming mer enn en refleksjon av et større felt. Dette var en konklusjon jeg kom til av meg selv, og som jeg først var nølende til å inkludere. Det var derfor gledelig å lese at Gregorius hadde kommet til en lignende slutning om at, blant annet, Schnurbein hadde kommet frem til sine funn som et nødvendig resultat av sin tilnærming (2008, s. 283). Gregorius legger videre frem at moderne åsatruere, generelt sett, ser ut til å være mer venstreorienterte, og miljøbevisste i form av politisk orientering. Jeg kan også nevne at religionsviteren Egil Aspren i artikkelen *Rasekrig i Åsgard* (2016) omtaler historien og konflikten mellom de forskjellige verdensbildene til nyhedninger i forskjellige deler av verden:

Forskere skiller gjerne mellom odinisme og åsatru som to ulike typer norrøn nyhedendom. Skillet reflekterer en blanding av historiske, teologiske, sosiale og politiske forhold. Odinisme er den mest politiserte formen og er historisk sett knyttet til høyreekstremisme. Åsatru ses i større grad som en del av den bredere nypaganistiske oppblomstringen siden 1950-tallet. Både historisk og sosialt har åsatruere dermed mer til felles med andre typer europeisk nypaganisme, som wicca og gudinnebevegelsen. Politisk sett er den mer variert enn odinismen, med en dragnings mot venstreorientert og spesielt grønn politikk.¹⁵

Denne politiske orienteringen hevder Gregorius følger med det nyhedenske miljøet i USA også, og viser til en kvalitativ studie som viser at nyhedninger i USA er mer venstreorienterte enn gjennomsnitts-amerikaneren (2008, s. 283). Som et apropos legger Gregorius til at dette bildet trolig vil være annerledes utenfor den vestlige verden, hvor han trekker frem Øst-Europa som eksempel. I denne sammenheng kan jeg vise til etnografen Jenny Blain, som bidrar her med et justerende syn på det nyhedenske miljøet i Nord-Amerika. Blain har forsket på nyhedendom i Nord-Amerika og Storbritannia, og skrev boken *Researching Paganism* (2004) sammen med Douglas Ezzy og Graham Harvey. Her skriver Blain at: «The internet led me to discover other people interested in Heathenry- though mostly known as Åsatru ...

¹⁵ Artikkel i Humanist: <https://humanist.no/2016/03/rasekrig-i-asgard/> 12.05.17.

and I began to find, to my joy, that many, indeed most, were not the racists I had feared. » (s.218). Dette er altså en beskrivelse fra samme tidsrom, og fra lignende geografisk område som Gardell, men som gir et annet bilde. Jenny Blain har også skrevet boken *Nine Worlds of Seid-Magic. Ecstasy and neo-shamanism in North European paganism* (2002), som også tar for seg et aspekt av nyhedendom, med fokus på magisk praksis. Hun beskriver også her en form for nypaganisme eller nyhedendom som ligger nærmere i form og innhold på det som virker å være normen i Skandinavia.

Noe som for øvrig må nevnes i sammenheng med Jenny Blain, er at hun veksler mellom å være en «insider» og en forsker. Hun beskriver seg selv slik: «Next, I am located as a practitioner within the communities I study. I am neither an «objective» ethnographer, nor a representative member. » (2002, s. ix). Hun er altså del av, og praktiserer den religionen hun studerer. Denne doble posisjonen som insider og forsker har også Graham Harvey som skriver at: «Eventually, I realized, slowly but after a number of significant "extraordinary" and "ordinary" experiences, that I now was a "Pagan" of some kind. » (2004, s. 244). Harvey har også skrevet boken *Contemporary Paganism. Listening People, Speaking Earth* (1997) som også tar for seg en rekke nypaganistiske retninger, inkludert nyhedendom, i England og andre vestlige land. Som jeg vil komme tilbake til i kapittel 2, så er jeg personlig skeptisk til å forske på et felt man har sterke sympatier for, men anerkjenner at det kan la seg gjøre med tilstrekkelig refleksivitet. Blain og Harvey er åpne om sin stilling, og problematiserer den grundig, noe som gjør at jeg vurderer deres funn til å ha tilstrekkelig validitet.

Ingvild Sælid Gilhus og Lisbeth Mikaelssons bok *Kulturens Refortrylling* (2016) er som nevnt en særdeles nyttig bok for å få oversikt over nyreligiøsitet, både internasjonalt og i Norge. I sammenhengen med litteratur på moderne åsatru må jeg påpeke en mulig svakhet i kapittelet om paganisme hvor hedendom blir beskrevet. Her kan man se at Gilhus og Mikaelsson har skrevet et kort avsnitt om hedendom basert på Schnurbeins artikkel og Jorunn Eies hovedfagsoppgave om hedninger i England. Begge verk beskriver en åsatru som avviker i varierende grad fra det dominerende inntrykket av den samtidige, moderne åsatruen. Et eksempel er at Gilhus og Mikaelsson legger frem en generaliserende beskrivelse av «åsatrudyrkere» som en gruppe som:

... tenker seg at de ulike rasene hører til i bestemte geografiske regioner og har tradisjoner som er spesielt tilpasset deres rasepreg. De ønsker derfor ikke at raser og kulturer skal blandes. De er ofte imot innvandring, og mange har rasistiske oppfatninger. (s.105)

Denne beskrivelsen bryter klart med min opplevelse og mine deltageres uttalelser, så vel som beskrivelsen av moderne åsatru generelt, og særlig i Skandinavisk kontekst.

Videre blir «mange åsatrotilhengere» beskrevet som innehavere av gammeldagse kjønnsrollemønstre, og at åsatru innebærer en glorifisering av verdier som individualitet, makt og ære, som Gilhus og Mikaelsson betegner som tradisjonelle mannlige verdier. Denne uttalelsen vil jeg bruke som inngangsportal til å beskrive den moderne åsatruens syn på kjønn slik jeg har opplevd det. Jeg vil begynne med å problematisere bruken av tradisjonell i kontekst av moderne åsatru, ettersom Rein Tveit skriver at et moderne syn på kvinner ofte ble legitimert med å referere til tradisjon innenfor den historiske norrøne religionen og kulturen (2016, s. 58). Etter å ha lest Gro Steinslands *Norrøn Religion* (2005) sitter jeg også igjen med ett inntrykk av at kvinner i norrøn tid hadde en sterkere stilling i samfunnet, mer tilgang til religiøse verv, statusstillinger og beskyttelse under loven enn det kvinner hadde i ettertiden frem til moderne tid. Hva som er tradisjonelle verdier må derfor vurderes som noe annerledes i moderne åsatru ettersom man ser ut til å bruke den norrøne epoken som mønster og legitimeringsgrunnlag. Historiebruk vil bli tatt opp i kapittel 3, men for nå vil jeg fremme påstanden om at det er langt fra uproblematisk å kategorisk betegne individualitet, makt og ære som utelukkende maskuline verdier, og vil understreke dette med et sitat fra en av mine deltagere:

Deltager: Likestilling er jo egentlig mye sterkere i norrøn religion i forhold til mange andre. Alle har lov til å være sterke, og ingen trenger være underdanig til noen som helst. Og på en måte så blir jo styrke sett på som noe maskulint, og slik kan det bli sett på som en maskulin religion, men jeg synes at det er fantastisk med dette synet på mennesker som sier at man skaper sin egen skjebne og har lov til å være stolt av det man gjør. Denne underkastelsen er ikke her, den som man for eksempel finner i kristendommen der man skal være super ydmyk. Det er liksom lov til å være litt mer panser, og det er deilig.

EW: Men finnes det ikke noe med at det er hyper-maskuline aspekt av det norrøne da?

Deltager: Jo, men jeg tror også at man kan tolke det så sykt mye. Der det høyreekstreme kanskje ser en krigsreligion der man skal slåss for ting og forsvare noe og så videre. Slik kan man kanskje gjemme seg bak den norrøne religionen for å få hevdet rasistiske syn. Jeg ser jo på det norrøne som en veldig inkluderende religion, og slik kan man jo tolke den i flere retninger. Det kan man jo forøvrig med alle religioner.

Foruten å vise til holdninger mot rasisme og høyreekstremister, beskriver deltageren styrke og individualitet er viktige verdier i åsatruen, men legger vekt på at dette er verdier som er

like tilgjengelige for kvinner som menn. Individualitet og styrke blir dermed verdier som deltageren mener fremhever kvinners posisjon i den moderne åsatruen.

Jeg har ikke mange utpregede uttalelser om kjønn og kjønnsroller fra mitt feltarbeid, selv om synspunkt kom opp indirekte. Min opplevelse er at de moderne åsatruerne jeg møtte ikke så på kjønn som særlig problematisk, og omfavnet ofte kjønnsroller til en viss grad. Jeg kan vise særlig til kvinnene, som var i overtall i mitt prosjekt, som identifiserte seg med morsroller eller som husfruer med innflytelse. Man ser parallelle funn hos Rein Tveit som skriver dette om kvinner innenfor den moderne åsatruen i Norge:

Dei meiner til dømes at i motsetnad til Kristendomen og dei andre tradisjonelle religionane, så har åsatrua sterke kvinneskikkelser som moderne kvinner kan identifisera seg med og venda seg til. Då tenkjer dei gjerne på Freyja eller Frigg, som begge vert sett på som gudinner med makt og innflyting. (2016, s. 54)

Mitt inntrykk er at klare kjønnsroller finnes innenfor den moderne åsatruen, men at disse blir sett på som likeverdige deler av et verdenbilde med fokus på balanse. Forklart i kosmologiske termer så må man ha kaos og orden, skapelse og ødeleggelse, maskulinitet og femininitet. Det må for øvrig også presiseres at disse egenskapene blir manifestert i termer som kan vurderes som maskuline og feminine, men at de er tilgjengelige for begge kjønn, slik som den siterte deltageren la vekt på. Utover dette ble det blotet til både maskuline og feminine skikkelser/arketyper fra begge kjønn avhengig av hva man bad om eller for. En mann blotet til Frøya for hjelp i kjærlighet, og til Tor for mot i en vanskelig situasjon.

For å vise til moderne åsatru utenfor Norge vil jeg først referere til Graham Harvey som i *Contemporary Paganism* fra 1997 skrev at hedendommen opp til nylig hadde vært en gjennomgående patriarkalsk bevegelse i form av fokus på maskuline guder og i form av maskulin dominans innenfor religionen. Dette var etter hans mening under endring, der en mer tydelig feminin tilstedeværelse var i utvikling som konsekvens av sterke kvinneskikkelser sentralt i religionen, samt et postmoderne samfunn hvor et patriarkalsk syn ble vanskeligere å rettferdiggjøre (s. 67). Kanskje ser man noe av denne utviklingen vel et tiår senere, hvor Gregorius forklarer at selv om det er en majoritet av menn i de svenske åsatrulagene i 2008, så var det en interesse av å forandre dette, samt at det var en stor del kvinner i ledende posisjoner (s.124). For å nøste opp i dette tok jeg kontakt med Bifrost sentralt og spurte om de hadde oversikt over kjønnsfordelingen i trossamfunnet: Jeg fikk til

svar at det hadde de ikke en oversikt over, men at inntrykket var at det var ganske jevnt. Det var for øvrig en kvinne som svarte på min forespørsel. Det kan også nevnes at alle blotslag har en kvinnelig hovgydje og mannlig hovgode som fungerer som delt lederskap for et blotslag. Totaliteten av mitt inntrykk med feltet er at kjønn sjeldent ble tatt opp i en problematisk forstand, men at tilgangen til mektige kvinnelige gudeskikkelser, tilgangen til maskuline egenskaper og innflytelsesposisjoner i organisasjonen gjør at moderne åsatru blir sett på som en religion med moderne kjønnsperspektiv. Jeg kan klargjøre at religionen ikke fremstår som relativt kjønnsnøytral i form av at kjønn blir sett på som å inneha like kvaliteter, men heller at kjønnene blir sett på som likeverdige samt at kvaliteter er tilgjengelige for alle. Mer om den moderne åsatruens kjønnsperspektiv vil følge i kapittel 3, men da i form av religionens syn på seksualmoral.

Etter denne digresjonen om kjønnsperspektiv, vil jeg nå vende tilbake til synet på åsatruen som relatert til høyreekstremisme. Jeg ønsker ikke å fremstille Gilhus og Mikaelsons beskrivelse av åsatruen som utelukkende feilaktig fokusert på rasistisk nyhedendom, og vil legge til at de også skriver at mange åsatrodyrkere tar avstand fra rasistiske eller høyreekstremer holdninger. Disse blir eksemplifisert ved åsatruere som er inspirert av wicca, og har dannet mer feministisk orienterte grupper som er åpne for folk av forskjellig rase og nasjonalitet. Gilhus og Mikaelsson mener disse har mer til felles med naturdyrkende paganister enn rasistiske og voldsforherligende miljøer (s.106), noe som virker å stemme overens med funnene til, blant annet, Gregorius. De beskriver dog dette som en todeling som man også finner blant norske «åsatrodyrkere», noe som jeg vil straks vil argumentere for at ikke er plausibelt.

Hovedproblemet til delen om åsatru i *Kulturens Refortrylling*, slik jeg opplever det, er at den synes å basere seg hovedsakelig på informasjon fra Schnurbeins artikkel fra 1994, og Jorunn Eies hovedfagsoppgave om Odinister fra 1996. Informasjon som nå er over 20 år gammel og som beskriver forhold utenfor Norge og Skandinavia. Skal man se etter formildende faktorer så må det nevnes at bokens første utgave kom ut i 1998, da det ikke var så mye forskning på feltet, og at forholdene også kan tenkes å være annerledes. En slik potensiell endring kan man for eksempel se antydninger til i den moderne åsatruens kjønnsperspektiv. Jeg har for øvrig brukt den andre utgaven av *Kulturens Refortrylling* fra 2016, der det har vært et potensiale for å oppdatere informasjonen om åsatru. Når dette er sagt, så har jeg funnet godt sammenligningsgrunnlag med de andre nypaganistiske tradisjonene som blir beskrevet, og

senere i boken sammenligner Gilhus og Mikaelsson åsatruen som nypaganistisk tradisjon, med den keltiske druidismen man finner i England, og sier at: «I Norge har den norrøne og germanske mytologien blitt brukt og brukes i nazisme, noe som gjør at åsatrodyrkere nok blir sett på med en større skepsis enn den som har blitt de engelske druidene til del» (s. 122). Dette utsagnet mener jeg er meget presist, men er villig til å stille spørsmålet om ikke Gilhus og Mikaelsson selv har gått i fellen av å møte den moderne åsatruen med for stor skepsis.

Her vil jeg gå videre i drøftingen rundt i påstanden om hvorvidt den rasistiske nyhedendommen som Schnubein og Gardell beskriver kan overføres til moderne åsatru i Skandinavia og Norge, hvor jeg mener at dette synet må modereres i stor grad, om ikke forkastes i utstrakt grad. Jeg baserer denne påstanden på at de fleste åsatrigrupper i Skandinavia tar sterk avstand fra høyreekstremisme og rasisme i en så stor grad at de heller fremstår som opposisjonsgrupper til de forholdene som Schnubein og Gardell beskriver. Dette vil straks bli lagt frem i form av hva forskere sier om skandinaviske åsatruere sitt forhold til det høyreekstreme. I kontekst av den moderne åsatruens forhold til det høyreekstreme i norsk samtid, kan jeg vise til Åsatrufelleskapet Bifrost som tar en meget klar politisk stilling imot det høyreekstreme:

Åsatrufelleskapet Bifrost tar avstand fra enhver form for diskriminering på grunnlag av kjønn, herkomst eller seksuell legning. Vi ønsker å benytte oss av de gamle norrøne symboler og andre uttrykk for hedensk sed, slik at dette ikke lenger skal kunne knyttes til nazisters og nynazisters misbruk gjennom historien.¹⁶

Denne holdningen mot det rasistiske og høyreekstreme blir også delt av Forn Sed Norge, som skriver at:

Vi gjør oppmerksom på at Foreningen Forn Sed på det sterkeste tar avstand fra nazistiske, rasistiske og andre menneskefiendtlige holdninger og tolkninger av det norrøne, samt enhver form for diskriminering.¹⁷

Videre argumentasjon for synet finner man hos Geir Uldal og Geir Winje som mener at majoriteten av det norske åsatrumiljøet tar avstand fra rasistiske og nasjonalistiske tolkninger av religionen (s. 368), selv om de tar opp organisasjonen «Vigrid» som et eksempel på en høyreekstrem organisasjon som tar i bruk norrøn symbolikk og retorikk. Denne klare

¹⁶ <https://www.bifrost.no/om-bifrost> 18.04.17.

¹⁷ <http://www.forn-sed.no/main/bokmal/bokmal.htm> 30.04.17.

stillingen mot det høyreekstreme ble også klart fremmet av alle mine deltagere, på en så ettertrykkelig måte at jeg vurderer motstand mot det høyreekstreme som det funnet hvor det var bredest enighet. Naturligvis vil drøfting av dette funnet dermed få en sentral plass i kapittel 3, men for nå vil jeg bare påpeke denne klare motstanden mot det høyreekstreme.

I utvidet skandinavisk forstand får man videre støtte for påstanden hos, blant annet, Fredrik Scott som mener at den store majoriteten av svenske og nordiske åsatruere tar avstand fra det høyreekstreme (2000, s.33). Pedersen mener også at de fleste åsatruere i Danmark er motstandere av den høyre-ekstreme og rasistiske formen man finner i USA, men Pedersen påpeker at det er et voksende fokus på etnisk identitet i det danske miljøet, særlig i de mindre miljøene. Pedersen nevner at den USA-baserte «Asatru Folk Assembly», har etablert en dansk gruppe. Denne gruppen ser ut til å bryte med moderne åsatru ved å fronte rasistiske holdninger, noe som igjen fører til at gruppen blir sett ned på av resten av det hedenske miljøet i Skandinavia (Pedersen 2016, s. 354). Dette observerte jeg også som del av min omgang med feltet. Som en endelig understreking av inntrykket av at den moderne åsatruen har et anti-rasistisk/høyreekstremt innhold, så refererer jeg til Fredrik Gregorius som går så langt som å betegne koblingen mellom åsatru og fremmedfiendtlighet som en moderne myte (2008, s.285). Gregorius har dog tidligere laget en kategorisering av de forskjellige formene for nyhedendom eller åsatru sitt syn på etnisitet hvor han beskriver *raseideologisk åsatru* og *etnisk åsatru* som rasistiske uttrykk man kan finne i USA og Tyskland, og *kulturell åsatru* som den formen som er mest vanlig i Sverige. Denne formen tar avstand fra de to første kategoriene, og får støtte fra *paganistisk åsatru* som også kan kalles nordisk nysjamanisme (2005, s. 135-136). Det virker altså som at det finnes høyreekstremlig nyhedendom på internasjonalt nivå, samt små grupper som kan falle inn under denne betegnelsen i skandinavisk forstand. Dette skillet mellom forskjellige former for nyhedendom er for øvrig et meget interessant aspekt av nyhedendommen i utvidet forstand. Rein Tveit argumenterer for at moderne, skandinavisk åsatru, slik den blir beskrevet av Gregorius, Bolstad, Scott og Rein Tveit selv, bør bli ansett som en egen kategori av nyhedendom, hvor motstand fra det høyreekstreme er en av forutsetningene for denne nye konteksten (s.33f.).

Jeg støtter meg til dette synspunktet, og mener at den moderne åsatruen i Skandinavia ser ut til å bli etablert som egen kategori som en naturlig konsekvens av økt forskning på feltet. Jeg har lagt frem en rekke argumenter for at moderne åsatru i skandinavisk kontekst må skilles i stor grad fra ideer om raseideologi og høyreekstremisme, basert på forskere på feltet samt ved

å referere til utsagn fra egne deltagere. Deltagernes utsagn vil jeg komme tilbake til i mer detalj i kapittel 3.

Som en oppsummering kan jeg si at mye av den tidligere forskningen på nyhedendom altså ikke er direkte anvendelig i mitt prosjekt, og at sammenligning av funn dermed må baseres i hovedsak på Fredrik Gregorius sin litteratur om moderne åsatru, sammen med litteratur som omtaler generelle tendenser innenfor nypaganisme og nyreligiøsitet som større kategorier.

Problemstilling

Som jeg nevnte innledningsvis var Nancy Ammermans bok *Sacred Stories, Spiritual Tribes. Finding Religion in Everyday Life* (2014), sentral i valget om å samle inn egen empiri ved å utføre etnografisk feltarbeid. Dette var på grunn av at jeg vurderte det til å være tilstrekkelig usikkerhet om hvordan hedninger praktiserer moderne åsatru til at det er behov for egne funn som forhåpentligvis kan bidra til det totale inntrykket av religionen. Usikkerheten om den moderne åsatruens innhold gjorde også til at jeg vurderte det som nyttig å ha en åpen problemstilling slik at jeg ikke stod i fare for å måtte tilpasse funn til predefinerte og begrensende kategorier. Jeg forsøkte å oppnå dette ved å tilrettelegge for at de troende selv kunne definere innholdet i begrepene de brukte, samt at de selv kunne vektlegge hva de så på som betydningsfullt i religionen. Denne tanken er også i tråd med Ammerman som legger stor vekt på at individ selv skal få definere innholdet i sin religion.

Et annet resultat av Ammermans forskning var mitt valg om å bruke perspektivet *hverdagsreligion* i dette prosjektet. Hverdagsreligion kan beskrives som levd religion, og er et religionsvitenskapelig perspektiv som fokuserer på individs opplevelse av religionen, fremfor et perspektiv som tar utgangspunkt i religiøse organisasjoner og ledere. Jeg vil komme tilbake til Ammerman og hverdagsreligion i metodekapittelet mitt, men det er relevant å nevne at hverdagsreligion fremstod som et teoretisk perspektiv som var fleksibel nok til å romme de forannevnte vurderingene. Dette førte til problemstillingen:

Hvordan kommer hedningers verdensbilde til syne i deres hverdagsreligion?

Jeg hadde ikke klare delspørsmål ettersom jeg fryktet at det ville avgrense hvorvidt informantene kunne svare fritt. Jeg hadde dog noen svært generelle spørsmål som jeg tok opp i intervjuene; hva deltageren kalte sin religion og hva de selv foretrakk å bli kalt, om de

kunne fortelle om sin opplevelse av å være åsatru, og om de kunne fortelle om sin rituelle praksis.¹⁸ Målet var å komme frem til deltagerens oppleving av religionen, og jeg la derfor veldig få føringer på hva informantene kunne snakke om, og intensjonen var at arbeidet med feltarbeidets funn skulle ende opp i en tematisk inndeling innenfor den større kategorien verdensbilde, basert på hva deltagerne tok opp som meningsfullt.

Verdensbilde

Siden verdensbilde er det sentrale begrepet i problemstillingen, må det drøftes og klargjøres før oppgaven beveger seg videre. Verdensbilde er et begrep som dukker opp relativt ofte i konteksten av religionsvitenskap og beslektede disipliner, men det fremstår sjeldent som helt klart hva som menes med begrepet. Et eksempel på dette kan man finne hos Torunn Selberg som skriver om neopaganister som vil revitalisere en religiøs praksis basert på et meningsfylt verdensbilde som har blitt avvist som overtro og avgudsdyrkelse av kristendommen (2011, s.142). Selberg legger her frem verdensbilde som et begrep med et allmennkjent meningsinnhold, hvor det virker som at verdensbilde inkluderer religion og religiøs praksis, men også noe mer. Forståelsen er relevant siden jeg ved starten av prosjektet hadde et inntrykk av at et verdensbilde var totaliteten av religiøs tro, syn på verden i kosmologisk forstand, og syn på verdier og samfunnsstruktur, men en konkret definisjon var vanskelig å oppdrive. Jeg forsøkte å gå bakover i mine akademiske spor, og fant ut at mitt syn trolig stammer fra religionshistorikeren Gro Steinsland som omtaler verdensbilde i sin bok *Norrøn religion. Myter, riter og samfunn* (2005), hvor hun har to kapitler som heter «Vikingtidens verdensbilde: Kosmologi» og «Vikingtidens verdensbilde: skapelses- og undergangsmyster». Steinsland har her et fokus på myter som omtaler den norrøne kosmologien, men mener også at man kan lære om førkristne verdier av denne kosmologien, hvor Steinsland har fokusert særlig på kulturens syn på kjønnes roller og rangering (s.110-132).

Når jeg søkte etter en god forståelse av verdensbilde var det derfor naturlig å fortsette med forklaringer på kosmologi. Jeg vendte meg først til Nicholas Campion som har skrevet en artikkel om kosmologi i forlaget Brill sitt nettbaserte oppslagsverk *Vocabulary for the Study of Religion*. Her kommer Campion med en generell beskrivelse av kosmologi:

¹⁸ Jeg tilpasset begrepet etter svaret jeg fikk fra deltageren, men i de fleste tilfeller var åsatru den mest passende betegnelsen.

Cosmology is a modern term derived from the Greek kosmos, a concept in which the totality of all existence is represented as an ordered, benign, and perfect unity. In modern English the word has two primary meanings. First, it is the scientific study of outer space, ranging from empirical matters such as the composition of stars to speculative ones such as the simultaneous existence of multiple universes. Second, a cosmology is a worldview, according to which people and societies locate themselves within the cosmos and engage with it... It maintains that different cosmologies are better understood in terms not of their scientific status but of the cultures that produced them. In this sense cosmology is the study of how persons relate to the cosmos, in which case cosmology should be culturally defined. Every society has a cosmology, or a world view, which helps it organize and rationalize individual and collective behavior. (Campion, 2016)

Her ser man at en kulturelt definert kosmologi er en «world view» som Campion mener hjelper individ og grupper til å styre sin adferd. Kees W. Bolle har også skrevet en artikkel om kosmologi, men da i *The Encyclopedia of Religion* (1985). Her blir et motargument lagt frem ved at Bolle mener at begrepene kosmologi og verdensbilde er beslektet, men ikke like. Han beskriver det slik:

Cosmology is the term for the study of cosmic views in general and also for the specific view or collection of images concerning the universe held in religion or cultural tradition. ... It follows ... that the terms cosmology and worldview (Weltanschauung), though related, cannot often be used interchangeably. Worldview is the term for a more general, less precisely delineated, but commonly accepted set of ideas (an "ideology") concerning life and the world. (s.100f.)

På dette tidspunktet blir begrepet dradd i flere retninger, men et avsnitt fra Fredrik Gregorius hjalp meg å klarne opp i begrepet. Gregorius har et avsnitt i artikkelen «Modern asatro och dess historia», hvor han snakker om moderne åsatru som en bevegelse som ikke bare forsøker å vekke til live igjen det religiøse verdensbildet, men også en norrøn samholdsform og et verdigrunnlag som skal være veiledende i moderne tid (2005, s. 133).

Ingen av disse forklaringene var helt tilfredsstillende for meg, selv om Bolle muligens var nærmest til å bidra med en adekvat definisjon på verdensbilde. Totaliteten av disse inntrykkene tillot meg dermed å formulere en egen definisjon for hva som menes med verdensbilde i forhold til prosjektet og denne oppgaven:

Med verdensbilde menes et system av trosforestillinger og verdier som individ og grupper bruker til å organisere, forstå og gi mening til verden.

Intensjonen med denne definisjonen var å inkludere både teologiske eller filosofiske tanker om menneskers og makters plass i kosmos, men også mer kulturelt definerte verdier og handlingsmønster. Det var også viktig at definisjonen innlemmet religion og kultur på både individ og gruppenivå. Håpet er altså at begrepet verdensbilde blir en åpen kategori som deltagerne kunne stå fritt til å fylle flere aspekt av den moderne åsatruens som opplevdes som meningsfylte i informantenes hverdagsliv.

Personlige myter eller religiøse fortellinger

For å avrunde oppgavens første kapittel, vil jeg ta stilling til et begrep som har vært sentralt for meg i både oppgaven og i min generelle forståelse for religionsvitenskap; den religiøse fortellingen. Fortellinger er et sentralt aspekt av religion, og manifesterer seg på både mikro-nivå i form av trosfortellinger, opplevelsesfortellinger o.l., eller på makro-nivå i form av myter.

Grunnen til at jeg tar opp fortellinger som begrep er todelt; For det første er det på grunn av at de norrøne mytene blir brukt, mer eller mindre bevist, i skapelsen eller gjenskapingen av den moderne åsatruens verdensbilde. Dette er i tråd med Gregorius sitt syn på konstruksjonen av et nytt religiøst og verdibasert verdensbilde (2005, s. 133). En slik konstruksjon ser ut til å skje på både gruppe og individnivå, der tekster som *den Eldre Edda* brukes som inspirasjon for dagens hedninger. Det er derfor nyttig å legge frem en teoretisk forståelse av myter. Den andre grunnen til å greie ut om religiøse fortellinger er at i løpet av mitt feltarbeid var det deltageres personlige fortellinger om religiøse erfaringer som ofte dominerte formidlingen av åsatruernes verdensbilde. Selv i tilfeller der syn på diverse aspekt av den moderne åsatruen ble ytret ved å formidle holdninger, ble disse holdningene ofte eksemplifisert med en fortelling.

I *Myte, magi og mirakel* (1999) blir myte forklart som en gammel og hellig historie som har fundamental betydning for mennesker. Videre forklares det at myter som oftest omhandler en fortids eller fremtidsforestilling, og går ofte inn i en gruppe av andre historier, som kan

omtales som de store fortellingene. Myten er også et narrativt symbol som virker som en virkelighetskonstruksjon og orienteringsmodell, noe som gjør dem meningsdannende (Alver mfl, s.26f.). I samme verk legger Mikaelsson til at det er bred faglig enighet om at myter er multidimensjonelle og multifunksjonelle, men at den rituelle funksjonen er fremtredende. Videre mener Mikaelsson at myter kan bli sett på som symbolske virkelighetstolkninger som er bærere av en kulturs verdensbilder (1999, s.79). Dette synet på myter har jeg allerede vært inne på via kosmologi, hvor Steinsland også påstod at skapelses og ødeleggelsesmyter var bærere av en kulturs syn på den større eksistensen, men også kulturens verdisyn. Det er også myten som gir symbolene en mening.

For meg gav dette en resonans til hva Ammerman skriver i *Sacred Stories, Spiritual Tribes* (2014), der Ammerman kaller sine deltagere for «storytellers». Hun bruker bokens siste kapittel til å greie ut om sine funn og deres sosiologiske implikasjoner, hvor hun avslutter med dette utsagnet:

Durkheim told us that religion has to do with «sacred things», and I think he was right. What I think he got wrong, however, is the notion that there is a sharp line dividing sacred and profane... I want to agree with Durkheim that sacred and profane are different ways of looking at and interacting with the world, but I want to blur the line that was drawn, suggesting that it is a continuum more than a dichotomy. From the first page of this book to now, we have heard stories that intermingle ordinary and extraordinary, that speak of mundane actions as religious significant. (s. 291)

På et mikro-nivå har man altså personlige religiøse fortellinger, som ofte kan handle om en praksis eller en hendelse som var meningsfylt, eller signifikant. Disse kan virke til å skille seg fra «de store historiene» men kan også knyttes sammen med dem, og på lik linje med myter, bli multidimensjonelle. Torunn Selbergs forklarer det slik:

I fortellinger skapes det mening og betydning av uforklarlige og tvetydige opplevelser gjennom kategorisering og kontekstualisering ... Å fortelle er en måte å organisere virkeligheten på, og med på å skape sammenheng og mening. ... De store fortellingene blir stadig vevd sammen med små fortellinger som vi kommuniserer med hverandre. Gjennom slike fortellinger skaper og gjenskaper vi vår identitet. (2011, s. 23)

Nok en gang blir fortellingens lagt frem som sentral i å skape mening og organisere virkelighet, men at den har en ekstra dimensjon ved at fortellingen tolker det tvetydige.

Selberg fortsetter med å forklare at mennesker fletter sammen store og små fortellinger, og skaper identitet ved denne sammenflettingen av personlige fortellinger med større symbol. I dette tilfelle kan det være en sammenfletting av egne erfaringsbaserte fortellinger med en verdiskapende symbolbruk som stammer fra myter.

Dette stemmer meget godt overens med inntrykket jeg satt igjen med etter feltarbeidet, der jeg hadde fått høre en mengde fortellinger om religion og kultur som best kan beskrives som meningsfylte og signifikante for individene. Jeg vil illustrere dette med to fortellinger fra to deltagere som omhandler hvert sitt sentrale aspekt av den menneskelige eksistensen; forholdet til skapelsen av nytt liv, og døden.

Og det samme med en virkelig kjærlighet for kunstuttrykket i det norrøne som er veldig, veldig viktig for meg da. Barna mine [har norrøne navn] også da, og som hverdagsreligion, så kan jeg nevne at mellom [de to barna mine] så mistet jeg tre barn på veien. Når jeg var gravid. Og til slutt så var vi på et [blot til en norrøn gud], der jeg hadde malt et bilde av Yggdrasil formet litt som en livmor samtidig. Ehm ... og ofret det maleriet på blotet. Da var jeg allerede gravid med [barnet mitt]. Og så kan det være alle tilfeldigheter i verden, eller et resultat av blotet, at [barnet] satt der det skulle, og ble født. Men det var ingen tvil om at [barnet] skulle hete [gudens navn].

Dette virket til å være en meget viktig historie for deltageren, og inneholder sterk symbolbruk med å ofre et maleri av Yggdrasil, livets tre som binder sammen det norrøne kosmosets forskjellige verdener, formet som en livmor i håp om å endelig bære frem et barn. Denne fortellingens opplagte signifikans i kombinasjon med den symbolske dimensjonen, og faller lett inn under Selbergs syn på trosfortellinger som fletter sammen personlige fortellinger med en større symbolsk verden. Man kan nok kalle dette for en trosfortelling, selv om det er et element av tvil om hvorvidt det var tilfeldigheter eller ei. Det er dog en klar dimensjon av det tvetydige som Selberg omtaler, det er en historie som er signifikant, men ikke lett å sette i bås. Det samme ser man hos en annen deltager som redefinerte sin avskjed med sin avdøde far, ved å tillegge en hendelse en personlig mening:

Også var det og når vi var på Borre for to år siden, så skulle det være en slik fakkelvandring. Det var og en slik religiøs opplevelse. 300 vikinger som fikk beskjed om å være stille med hver sin fakkell og så gå på vandring på Borre-haugane. Og for meg så var det litt spesielt for faren min var gravlagt noen måneder før på Borre gamle Kirke, og det var en

forferdelig traurig og trist begravelse. Men dette å gå på Borre-haugane ble liksom mitt farvel til han da, for da så jeg bort på kirkegården. Så fikk vi beskjed om at vi skulle få en overraskelse når vi kom frem, så vi måtte stille oss opp og være stille. Da kommer Einar¹⁹ med kraviklyra²⁰ og spiller Helvegen. Det ligger på Youtube.²¹ Alle bare trakk pusten og var stille. 300 vikinger altså, og knyst stille! Det var en religiøs opplevelse altså.

Dette er nok en fortelling med flere lag av verdiformidling. Deltageren har et behov for en hedensk avskjed med den avdøde, ettersom den kristne seremonien ikke var en positiv opplevelse. Det er også latente motforestillinger mot kristendommen. Videre blir det formidlet en økt følelse av det sakrale i form av symbolikken i å gå på gravhauger fra vikingtiden, noe som viser til autentisitet i form av nærhet til det historiske. En siste vurdering er at den estetiske dimensjonen forsterker opplevelsen ved å være ute i mørket, med en stor gruppe likesinnede rundt seg mens det spilles historisk inspirert musikk. Dette ble ytterligere forsterket med stillhet fra mengden, og en sang som omhandler reisen til etterlivet.

Ettersom disse fortellingene synes å ha en høy grad av signifikans for deltagerne, sammen med en tydelig bruk av symbolikk, hadde jeg lenge lyst til å gi disse fortellingene en betegnelse som løftet dem opp, og viste til denne økte dimensjonen. Et begrep jeg ønsket å bruke var *personlig myte*, som jeg først ble introdusert for i artikkelen «Selvbiografien som personlig myte» av Lisbeth Mikaelsson (1999). Hun synes ikke å forsøke å innføre personlig som et nytt begrep, men som et tolkningsverktøy på selvbiografier, der flere av trekkene med myter kan omtolkes til å gjelde forfatteren av selvbiografien. «Slik sett representerer mytebegrepet en mulighet til å utforske den eksistensielle og symbolske meningsdimensjonen ved selvbiografier.» (s.79). Denne tanken om å kunne forstå meningsdanningen i de personlige fortellingene jeg ble fortalt ved å sammenligne dem med myter appellerte til meg. Det ville også ta høyde for den symbolske dimensjonen som ofte var til stede. Jeg fikk

¹⁹ Det refereres her til Einar Selvik som er en musiker i blant annet gruppen Wardruna, som lager musikk inspirert av historisk norrøn kultur. Beskrivelse av Wardruna og deres musikk kan man lese på deres nettside: <http://www.wardruna.com/about/> 02.05.17.

²⁰ Kraviklyra blir beskrevet som «det eldste strengeinstrumentet som er funnet i Norge. Lyra er rekna som eit middelalderinstrument og har namnet sitt frå Kravik i Nore.» <http://www.visitmiddelalderdalen.no/default.aspx?ArticleID=51731&MenuID=10495> 02.05.17.

²¹ Her er en video som viser den eksakte situasjonen som deltageren beskriver og var del av: <https://www.youtube.com/watch?v=wjtdFVuSQXc> 02.05.17.

ytterligere motivasjon til å benytte denne betegnelsen ved et senere avsnitt i Mikaelssons artikkel:

Ethvert livshistorisk selvportrett er en rekonstruksjon innvevd med ubevisste ønsker og fantasier. Slik sett er de alle personlige myter, fortellinger der virkeligheten er tolket og omtolket fra et subjektivt interesseperspektiv. (s. 82)

Ved første øyekast virket personlige myter som en betegnelse eller kategori som kunne belyse fortellinger med økt symbolbruk, og personlig signifikans. Problemet mitt var at jeg trolig ble nødt til å dele inn fortellingene jeg ble fortalt i kategorier der noen ble hevet frem som personlige myter, mens en fortelling om gruppetilknytting eller om tvil vanskelig kunne bli hevet opp til personlig myte på grunn av tvetydigheten i innholdet. Men var den mindre signifikant av den grunn? Og var jeg utrustet til å bedømme graden av signifikans i deltagerne fortellinger? Dette ville i så fall bryte med mitt ståsted om å la deltagerne definere hva de opplevde som meningsfylt. Da jeg leste religionsteoretikeren Catherine Bell sine refleksjoner rundt kategoriseringen av ritual kom jeg over dette sitatet som taler til kategorisering i generell forstand:

Thus, it is no longer so easy to argue that we can establish adequate categories merely by defining them as objective analytical tools. They will not stay neutral. Rather, they will conform to whatever subtle purposes the larger analysis serves. (2009, s. 14)

Jeg ser for meg at personlig myte vil være en nyttig betegnelse og analytisk verktøy i flere sammenhenger, men i sammenhengen til dette prosjektet, der verdensbildet i den moderne åsatruen ofte vil inkludere verdier og holdninger som ikke er direkte knyttet til overbevisning i form av «tro», så har jeg besluttet å bruke begrepet *personlig religiøs fortelling* på disse fortellingene. Dette er ment som en rent deskriptiv betegnelse, og vil inkludere trosforestillinger, samt fortellinger som formidler meningsfylte kulturelle verdier og symbol. Jeg mener at den religiøsiteten som blir lagt frem i de personlige religiøse fortellingene i denne oppgaven ikke trenger å betegnes som enten hellige eller profane, men kanskje heller som meningsfylte, og signifikante. Dette blir definert helt enkelt ved at deltagerne deler en fortelling, så er den en personlig religiøs fortelling.

Kapittel 2: Teori og Metode

Innledende beskrivelse av feltarbeidet

Vårsemesteret 2016 startet jeg feltarbeidet som skulle være hovedbestanddelen av det empiriske grunnlaget til min mastergradsoppgave. Feltarbeidet har bestått av «semistrukturerte intervju» samt «deltagende observasjon» av en rekke hedninger.

Hovedvekten av mitt datamateriale kommer fra semistrukturerte dybdeintervju av seks deltagerere. Jeg hadde også en syvende deltager som trakk seg. All data som stammer fra denne deltageren ble umiddelbart anonymisert i tråd med NSDs retningslinjer. Fire av intervjuene var av lokale deltagere og ble utført i deres hjem, og i ett tilfelle i lokalet til deltagers firma. To deltagere bodde i andre deler av landet, og det ble derfor utført intervju via Skype.

Den deltagende observasjonen har bestått av innledende møter med deltagere som jeg senere intervjuet, samt observasjon av deres hverdag og rituelle praksis i sammenheng med utførelsen av intervju i deltagere hjem. Utover dette deltok jeg også på planleggingen og utførelsen av to grupperitual, kalt blot,²² som var organisert av et av Bifrosts lokale religiøse grupper kalt blotslag.²³ Blotene jeg deltok på bestod av et vårblot til Frøy og Frøya 24 mars 2016, samt et solsnu-blot 22 desember 2016 som også markerte slutten for mitt feltarbeid. Åsatruerne jeg observerte var hovedsakelig deltagerne som jeg senere kom til å intervju, men via disse kom jeg også i kontakt med en rekke andre som var åsatru eller hedninger.

Ved å benytte tematisk analyse ble intervjuene kodet, kategorisert og samlet under tema, for så å bli sammenlignet med andre forskeres funn om hverdagsreligion, nyreligiøsitet, paganisme og åsatru. Resultatet av prosjektets funn vil bli drøftet i oppgavens tredje kapittel.

Hverdagsreligion som teoretisk grunnlag

Jeg ble introdusert for teoriene rundt hverdagsreligion via Nancy T. Ammerman sin bok *Sacred, stories, spiritual tribes. Finding religion in everyday life* (2014), som endte opp med å bli en sentral inspirasjonskilde til dette prosjektet. Ammerman har en ledende rolle i utviklingen av hverdagsreligion som konsept innenfor religionsvitenskapen, noe hun gjorde i opposisjon til det hun så på som svakheter ved forskjellige sekulariseringsteorier og «rational

²² Om blot fra Bifrosts nettside: <https://www.bifrost.no/seremonier/seremoniene> 05.05.17.

²³ Om blotslag fra Bifrosts nettside: <https://www.bifrost.no/om-bifrost/blotslag> 05.05.17.

choice» teorien. Ammerman forklarer motivasjonen for å utvikle teorien om hverdagsreligion på denne måten:

The two theoretical traditions that have dominated scholarly thinking about religion have become increasingly inadequate to the task at hand. One emphasizes the impossibility of religious survival in the face of modern ideas, modern institutional complexity, and modern pluralism. The other pictured religion as a universal human effort to bargain for goods not otherwise available in this world, a bargain that could be enhanced by the competition and pluralism of that same modern world. For an increasing number of scholars, neither of these ways of understanding religion was sufficient. (s. xiii)

Metoden Ammerman benyttet til å bidra til å øke forståelsen for hverdagsreligion var kvalitative intervju av 95 deltagere (2014, s.10), der hun undersøkte hvordan individ praktiserer religion og spiritualitet på dag-til-dag-basis, med et fokus på deltagerens religiøse og spirituelle praksis utenfor rammene til religiøse organisasjoner. Slik gransker hun hvordan religion virker inn på menneskers liv i deres hverdag, samtidig som hun bryter med den tradisjonelle tilnærmingen på religionsforskning der man tar utgangspunkt i religiøse organisasjoner.

Denne tilnærmingen til moderne åsatru virket å være gunstig, siden jeg antok at man kan lese en del om paganistiske organisasjoner og finne ut hvordan åsatruere bedriver sin praksis i grove trekk, mens jeg var mer interessert i hvordan religionen manifesterte seg hos dem på individnivå. Jeg ville stille meg undrende til hva de så på som opprinnelsen til sin religiøse tro og/eller praksis. Hvordan kom den til uttrykk i det daglige, hvordan påvirket religionen deres spirituelle verdensbilde, og hvordan påvirket den moderne åsatruen deres omgang med samfunnet for øvrig. Hverdagsreligion fremstod som et passende teoretisk rammeverk for å undersøke disse spørsmålene.

På tross av dette er ikke hverdagsreligion som teori uten utfordringer i forhold til min oppgave. Først kan det nevnes at hverdagsreligion er et perspektiv som fokuserer på erfaringene og opplevelsene til vanlige mennesker og ikke religiøse eksperter eller eliten av organisasjonene (Ammerman, 2007, s.5). Harvey problematiserer dette ved å si at:

Even the Pope and the Dalai Lama perform lived religion rather than demonstrating some timeless pure or abstract form, They may be elite, but what they give expression to is their current and local form of religious life and practice, not a timeless fixity. (2011, s. 222)

Man kan altså argumentere for at også religiøse ledere har en hverdagsreligion, men i forhold til åsatru er det min opplevelse at de som gruppe har en meget løs og egalitær struktur og at skillet mellom den vanlige praktikanten og «eliten» ikke er utpreget. Dette erfarte jeg selv under min interaksjon med trossamfunnet Bifrost, og det stemmer også overens med det generelle inntrykket av andre skandinaviske åsatru-grupper etter å ha lest den tilgjengelige litteraturen. Ved starten av prosjektet var heller ikke klart for meg hva en ekspert eller en autoritet innenfor åsatru var, noe som kan vise til den egalitære holdningen innenfor gruppen, hvor det er en utpreget holdning om at man skal stå fritt til å definere sin egen tro selv, men også en uvisshet om hva åsatruerne la vekt på i sin religion. Var det historiske aspekt, og dermed akademiske tolkninger av epoken som var viktige, eller var det aktive praktikanter av ritual innenfor gruppen som hadde ledende stillinger? Min erfaring viste altså til at den løse strukturen innenfor gruppen som helhet gjorde at skillet mellom vanlige åsatruere og noe som kunne oppfattes som en elite ikke fremstod som tydelig.

En annen grunn til å inkludere deltagerens opplevelse av organisert religion var at jeg ville la deltagerne selv definere hva de synes var meningsfullt, noe som for øvrig er i tråd med Ammermans fremgangsmåte. Hun forklarer at et fokus i hennes forskning var å la deltagerne selv definere sentrale begrep: «Rather than starting with a preconceived set of categories, we invited participants to use these terms - religious, spiritual, sacred- in their own ways. » (2014, s.18). Jeg overførte dette til å la deltagerne definere relevant praksis så vel som forståelse av begrep.

Den største utfordringen med å benytte hverdagsreligion som teoretisk grunnlag er dog at det fremstår mer som et perspektiv på tilnærmingen til religionsforskning, enn teori slik begrepet ofte blir forstått. For meg var hverdagsreligion innledningsvis en inspirasjonskilde til hvordan jeg skulle tilnærme meg åsatru som fenomen, der bruken av kvalitativ metode var sentral. Det umiddelbare spørsmålet jeg måtte stille meg selv, var hvor grensen mellom teori og metode gikk innenfor hverdagsreligion.

Her kan det være nyttig å legge frem noen synspunkt på bruken av teori innen samfunns- og religionsvitenskap. Bryman skriver om betydningen av teori at: «... its most common meaning is an explanation of observed regularities...» (2016, s.18). Bryman fortsetter med å skille mellom «grand theories» som forholder seg til mer abstrakte ideer, og «theories of the middle range» som omhandler et mer avgrenset område og «... are much more likely to be the focus of empirical enquiry.» (2016, s.19). Videre forklarer Bryman at teori også blir gitt en mening som bakgrunns litteratur innenfor et gitt emne innenfor sosialforskning som større kategori, og at «The literature operates as a proxy for theory.» (2016, s.20).

Hverdagsreligion synes å kunne passe inn under denne forståelsen av teori, men en annen potensiell tilnærming er «verktøykasse»-modellen. Clemens Cavallins forklarer at Wendy Doniger O'Flaherty la frem en fleksibel måte å tenke på samspillet mellom teori og metode, der begge konseptene fremstår som likeverdige verktøy i behandlingen av datamateriale. Tanken er at man skal kunne omfavne de teoriene og metodene som best egner seg til å analysere råmateriale, noe som også kan være en kontinuerlig prosess (2006, s 16-17). Slik sett kan en teori være viktig i planleggingen av et prosjekt, mens det under analysen av datamaterialet kan tenkes at de metodiske hensyn får en mer fremtredende plass, alt etter behov.

Med dette i betraktning anser jeg derfor hverdagsreligion for å være et teoretisk perspektiv som inspirerte meg til å tilnærme meg feltet fra et åpent individnivå. Videre la det teoretiske perspektivet om hverdagsreligion en del føringer på hvordan prosjektet tok form, da særlig med tanke på bruken av kvalitativ metode, samt et epistemologisk utgangspunkt om å la deltagerne selv definere innholdet i datainnsamlingen fremfor å benytte predefinerte kategorier. Dette perspektivet ville også flyte over i den deltagende observasjonen, der jeg ville delta på gruppens aktiviteter uten å legge føringer på innholdet.

Valg av metoder

Hverdagsreligion som prosjektets teoretiske grunnlag inspirerte meg til å benytte kvalitativ forskning i form av feltarbeid som metode. Richard J. Natvig skriver at der man skal studere religiøs praksis og levende religion er feltarbeidsmetoder et selvsagt og naturlig metodevalg (2006, s.210), og får støtte i dette utsagnet fra Graham Harvey som skriver at «Fieldwork is particularly good for getting at what lived religion is like. It is well suited to research about ritual and everyday performance» (2011, s. 239). Kvalitative feltarbeidsmetoder fremstår

derfor som naturlige metodevalg for prosjektet, og jeg besluttet altså å bruke en etnografisk tilnærming med semistrukturerte intervju som hovedmetode, kombinert med deltagende observasjon som triangulering.²⁴

Semistrukturerte intervju

Valget om å bruke semistrukturerte intervju som hovedmetode var delvis et resultat av å være inspirert av Ammerman, men det er naturligvis også andre kilder som støttet opp under valget. Bryman forklarer at styrken til semistrukturerte intervju kommer fra fleksibiliteten til denne intervjuformen, der man kan stille åpne spørsmål som holder samtalen innenfor et aktuelt tema og lar deltageren gå i dybden på dette temaet, samtidig som at det åpner opp for å følge deltagerens digresjoner til ende (2016, s.469). Intensjonen var å ha en dialog med deltagerne som var tilnærmet lik en vanlig samtale, der deltagerne fikk muligheten til å uttrykke seg fritt om sine opplevelser og syn på åsatru samtidig som jeg kunne gå i dybden på emner som deltagerne tok opp ved oppfølgende spørsmål.

Deltagende observasjon

Triangulering med en støttende metode er viktig av en rekke grunner, men hovedsakelig er det ment til å gi forskningen økt validitet,²⁵ som var et fokusområde i prosjektet. Validitet tar flere former og er en sentral del av den refleksive prosessen i alle ledd av forskningen, men i dette tilfellet vil validitet i forhold til triangulering bety at det er positivt å tilnærme seg forskningsfeltet fra flere sider. Ved deltagende observasjon vil datamaterialet ha økt validitet ettersom denne formen for feltarbeid kan gi økt innsikt i det som blir studert. Et slikt syn på deltagende observasjon stammer fra hermeneutikken, der fokuset er på å forstå menneskers handlinger ved økt empatisk innsikt i deres situasjon, i motsetning til andre kritiske metoder som fokuserer mer på påvirkning utenfra (Bryman 2016, s.26). Mitt mål med å triangulere semistrukturerte intervju med aktivt deltagende observasjon var altså å øke min innsikt i emnet ved å få ett hermeneutisk innenfraperspektiv, samtidig som observasjonen ville gi eventuelle funn økt validitet ved å bidra med et parallelt datamateriale.

²⁴ Triangulering er å benytte seg av flere metoder for å innhente data (Stausberg og Engler 2011, s.9).

²⁵ Med validitet menes integriteten til funnene, og er en av de viktigste kvalitetene til ethvert forskningsarbeid (Bryman 2016, s.41).

Katrine Fangen skriver at ved å kombinere intervju og observasjon kan man spørre om observerte ting under intervjuet, og slik vurdere det som blir sagt mot det som blir gjort (2004, s.173), og slik vil en økt innsikt fra observasjon kunne føre til bedre intervju etter hvert som forståelsen øker. Dette var grunnen til at de siste intervjuene jeg utførte, var av de deltagerne jeg hadde fulgt mest under deltagende observasjon. En erfaring jeg gjorde meg, som samsvarer med Fangens påstand, var at disse intervjuene endte opp med å bli mer som samtaler der jeg kunne stille meg undrende til ting jeg hadde hørt og sett tidligere.

En annen tiltenkt effekt av aktivt deltagende observasjon var etableringen av «rapport», eller etablering av positiv og gjensidig tillit. Graham Harvey forklarer konseptet ved å skrive at: «Fieldwork requires researchers to establish sufficient rapport to be given access to all that this might involve» (2011, s.218). Det er naturlig å anta at man vil være i bedre posisjon til å etablere tillit til deltagere som man ikke bare har økt hermeneutisk kunnskap om, men som man også deler tid og opplevelser med. Dette hermeneutiske innenfraperspektivet er dog ikke uten sine utfordringer, noe jeg vil komme tilbake til i delen om refleksivitet og de etiske problemene jeg erfarte.

Tematisk analyse

Det var klart for meg at en behandling av datamaterialet ville inkludere koding,²⁶ men jeg var ikke sikker på hvilket analytisk verktøy jeg kom til å bruke. Jeg løste dette ved å fortløpende notere ned forslag til kategorier i min feltdagbok etter hvert som jeg utførte feltarbeid, og heller ta en vurdering på hvordan analysen skulle utføres etter at innsamling av datamaterialet var avsluttet.

«Grounded theory» er en fremtredende metode, men jeg var kritisk til om den kunne anvendes på mitt prosjekt. Først og fremst er det en metode som baserer seg på teoretisk metning²⁷ for å danne en ny teori som metodens sluttresultat (Bryman 2016, s.573-576). For det første så jeg ikke på dannelsen av ny teori som et ønsket resultat av prosjektet, om det i det hele tatt var mulig. Dette henger sammen med teoretisk metning som også ble vurdert

²⁶ Koding kan beskrives som prosessen å gjennomgå transkribert tekst og/eller feltnotat hvor man gir navn til deler av stoffet som har potensiale for å bli teoretisk signifikant (Bryman 2016, s. 573). Koding er særlig fremtredende i grounded theory, hvor det ofte brukes koder på setningsnivå.

²⁷ Teoretisk metning vil bli tatt opp under «Behandling av empirisk materiale – Koding og tematisering».

som vanskelig å oppnå med tanke på omfang og antall deltagere. Videre er grounded theory sin behandling av datamaterialet basert på transkribering av intervju og en koding av data som kan føre til fragmentering av data i en grad som fører til at man kan miste oversikt over narrativet i det som blir lagt frem (Bryman 2016, s.580).

Det som derimot fremstod som en passende løsning for dette prosjektet var «tematisk analyse», der kodingen er ment til å danne et oversiktlig bilde av hva som blir formidlet, og ved å gruppere koder vil man kunne danne kategorier som ender opp som overordnede tema. Bryman beskriver tematisk analyse slik:

The idea is to construct an index of central themes and subthemes ... The themes and subthemes are essentially recurring motifs in the text that are then linked to the data. The themes and subthemes derive from a thorough reading and rereading of the transcripts or field notes that make up the corpus of data. (2016, s. 585)

Ved å benytte denne formen for analyse kunne jeg sammenligne data på tvers av deltagere, samt at funn kan sammenlignes med tidligere litteratur (Bryman 2016, s.584-585). Slik kan man få økt forståelse for et tema, i dette tilfelle moderne åsatru i Norge og Skandinavia, og således tilføre et teoretisk bidrag til emnet i utvidet forstand ved at jeg så det i kontekst med andre verk som omhandler det skandinaviske feltet, slik som blant annet, Gregorius sin *Modern Asatro* (2008) og Tveits «Åsatru i Noreg i dag» (2016). Beskrivelse av hvordan jeg bearbeidet datamateriale vil følge senere i kapitlet.

Forberedelser til feltarbeidet

Trude Fonnellands doktorgradsavhandling *Samisk nysjamanisme: i dialog med (for)tid og stad* (2010) var sentral i planleggingen og utførelsen av feltarbeidet mitt. I samråd med veileder besluttet jeg å ikke lese for mye av tidligere forskning på moderne åsatru før starten av mitt feltarbeid, slik at det ikke ville farge synet på emnet og deltagerne i utpreget grad. Isteden besluttet vi at jeg skulle forberede meg ved å se på forskning som var utført på lignende grupper. Fonneland var meget nyttig i så måte, siden hun har basert sin egen forskning på kvalitative intervju og deltagende observasjon av en gruppe som deler fellestrekk med min egen, men som samtidig er tilstrekkelig forskjellig. Fonneland skriver om samisk nysjamanisme som er en nypaganistisk religion og dermed beslektet med moderne åsatru. Begge tradisjonene kan betraktes som gamle religioner i ny ham, samt at begge gruppene er

relativt små i norsk sammenheng. Begge religionene virket også å ha mangfold innenfor religiøst innhold og praksis, men med et sterkt kulturelt innhold som synes å være avgjørende for tilhengers tiltrekning til religionen. Særlig de etniske og lokale faktorene står sentralt hos Fonneland. Jeg opplevde at valget om å se hvordan det har blitt forsket på en lignende religiøs gruppe fremfor eksisterende forskning på min egen gruppe tillot meg å gå inn i feltarbeidet med et åpent sinn som var klar til å omfavne nye perspektiv. Kritikken av denne framgangsmåten er at jeg forberedte meg for mye på møtet med høyreekstreme element, i tråd med en generell oppfatning, og hadde jeg satt meg mer inn i feltet på forhånd ville det fremstått som enda klarere at det høreekstreme ikke var så prevalent som det ofte ble fremstilt.

Et siste aspekt av mine forberedelser er den formelle godkjenningen fra *Norsk samfunnsvitenskapelig datatjeneste* (NSD). Ettersom jeg hadde klare tanker om hva og hvordan jeg ville utføre masteroppgavens prosjekt, var jeg relativt tidlig ute med å søke om godkjenning fra NSD om å utføre feltarbeid. Jeg fulgte vanlige prosedyrer for søknad, og fikk godkjenning fra NSD 28.04.2016.²⁸ I tråd med deres retningslinjer skal alle lyd og videofiler slettes tre måneder etter prosjektet er avsluttet, sammen med notat og annen dokumentasjon som kan ha personidentifiserende informasjon.

Endring i fremtoning i møtet med «det høyreekstreme spøkelset»

Når du forsker på et miljø med en forstående tilnærming og med langvarig feltarbeid som ballast, kan du fortsatt opprettholde en kritisk distanse. Det forhindrer likevel ikke at utenforstående har en tendens til å assosiere deg med dem du studerer. Du kan lett bli oppfattet som en part på vegne av dine forskningssubjekter. Det kan være ubehagelig i mange tilfeller. (Fangen 2004, s.166)

Dette sitatet illustrerer en utfordring jeg møtte i forberedelsene til mitt feltarbeid, og viser til noen viktige vurderinger i hvordan jeg tilnærmet meg mine deltagere, samt gruppen som helhet. Når jeg ytret min interesse for feltet, fikk jeg min første opplevelse av det negative

²⁸ Se vedlegg «NSD kvittering».

stigmaet som er tilknyttet hedendom og åsatru; den antatte forbindelsen med høyreekstreme element. Når mitt ønske om å studere hedendom ble lagt frem for veileder, ble jeg møtt med noen subtile følere om min interesse for feltet var politisk motivert, noe jeg raskt kunne avvise. Dette er for øvrig bare ett eksempel på undring over min motivasjon for temaet i en lang rekke lignende tilfeller fra samtaler med alt fra ansatte og studenter på UiB, samtaler med utvidet omgangskrets, samt to personer som endte opp med å bli deltagere i prosjektet. Hyppigheten av slike spørsmål ble trolig forsterket av min generelle fremtoning, som nok avviker fra den vanlige HF-studenten. Ved å benytte et snev av selvinnsikt må jeg anerkjenne at et liv innenfor aktiv kampsport har satt sine fysiske spor, da jeg foretrekker svært kort hår, har omfattende tatoveringer, «blomkålører»²⁹ og arrvev i ansiktet. Jeg har derfor forståelse for alle som hadde slike spørsmål med tanke på den antatte forbindelsen med det høyreekstreme i kombinasjon med en utypisk fremtoning. Det ble dermed tydelig at mitt utseende kunne påvirke hvordan informasjon ble skapt mellom meg og mine deltagere, så vel som å negativt påvirke min evne til å etablere tillit dersom det var tvil om mine verdier. Summen av disse vurderingene gjorde at jeg besluttet å forsøke å ha en mer nøytral fremtoning ved å la håret vokse ut, bruke briller fremfor linser, og bruke skjorter fremfor t-skjorte med kampsportsmotiv under møter og intervju med deltagere. Jeg har valgt å illustrere forskjellen med to bilder av meg selv:



²⁹ En forklaring på blomkålører: <http://tidsskriftet.no/2017/01/klinisk-oversikt/orehematom> 05.05.17.

Min opplevelse er at det å tone ned min fremtoning kan han hjulpet noe med å gi deltagerne ett mer nøytralt førsteinntrykk av meg, så vel som et mer nøytralt inntrykk generelt sett. Det kan nevnes at jeg fremdeles ble spurt om mine politiske holdninger og om jeg hadde en aktiv psykose i møtet med deltagerne som inviterte meg med på blot, men at disse spørsmålene var del av deres utvelgelsesprosess for alle som viste interesse for å være med dem på blot, uavhengig av om de var forskere eller troende.

Epistemologiske grunnholdninger og refleksiv drøfting

Bryman definerer epistemologi som: «A theory of knowledge. It is particularly employed ... to refer to a stance on what should pass as acceptable knowledge. » (2016, s.690). Når jeg startet å formulere mitt prosjekt var Ammermans forståelse av hvordan man utfører intervju en inspirasjon som jeg utvidet til å gjelde nøytralitet i form av å innta en åpen holdning til hva deltagerne opplevde som viktig, men hun var også en inspirasjon til nøytralitet i møte med feltet.

Noe av grunnen til mitt fokus på nøytralitet baserer seg på at jeg forberedte meg på potensielle møter med høyreekstreme der jeg måtte dempe min antipati, men hovedsakelig stammer fokuset fra mitt syn på nøytralitet som et viktig forskningsideal. Dette er noe jeg ønsker å problematisere, og starter med å legge frem et utdrag fra Katrine Fangen, som har skrevet boken *Deltagende observasjon* (2004), der hun flere ganger omtaler sitt feltarbeid blant norske nynazister.

Nøytralitet har vært et rådende forskningsideal i samfunnsforskningen. Men med positivismekritikken fra 1960-årene og også senere påvirkning fra postmodernisme, konstruktivismen og feminisme, er det en del som mener at nøytralitetsidealet må modifiseres. ... Viktigere enn at du tilstreber nøytralitet, er det at du tydeliggjør din posisjon og reflekterer kritisk over den. (s.165)

Her mener jeg at man som forsker fort kan gå i feller med tanke på nøytralitet. Dersom man har en holdning om at man kan studere tema man har sterke sympatier eller antipatier for, så kan dette ende opp med å påvirke den kritiske validiteten til arbeidet. Jeg nevnte tidligere Jenny Blain og Graham Harvey som begge opererte som etnografer på former for paganisme de selv praktiserer. Andre eksempler på dette som man kan tenke seg, er sterke antipatier mot

en religion som islam fra et vestlig ståsted, sterk tilknytning til forskning på et kirkesamfunn som personlig kristen, eller at man ukritisk benytter feministiske perspektiv i et samfunnsvitenskapelig emne som politisk engasjert forsker. Disse eksemplene kan oppleves som provoserende, noe som er en tiltenkt effekt for å illustrere problematikken. Fangen deler denne holdningen til en viss grad, men holder fast på at det er mulig å gjennomføre ved god nok refleksjon.

Er du svært partisk og politisk interessert i det aktuelle feltet, vil det imidlertid kunne bidra til at du ikke har et tilstrekkelig åpent blikk for hva feltet har å fortelle deg uavhengig av det du antar på forhånd. Jo mer politisk involvert du er i utgangspunktet, jo viktigere er det i så fall at du reflekterer over på hvilken måte oppfatningene dine har påvirket hva du har sett og hva du ikke har sett, og hvordan du fortolker materialet ditt. (Fangen, 2004, s.165-166)

Jeg ønsker på ingen måte å si at en troende, eller en feminist, ikke kan utføre kritisk forskning, og må påpeke at Blain og Harvey har en stor grad av kritisk refleksivitet rundt sin rolle. Det jeg ønsker å formidle er at som et personlig ståsted foretrekker jeg å studere et emne jeg finner interessant, men som jeg ikke har noen sterke sympatier eller antipatier for. I så måte passet åsatru godt ettersom det er engasjerende i forhold til min sterke historiske interesse, samtidig som jeg ikke har noen tilhørighet til gruppen. På en annen side har jeg en antipati mot høyreekstreme holdninger, noe som var en utfordring i planleggingen av prosjektet. Jeg hadde et innledende inntrykk om at Bifrost bekjempet det høyreekstreme, men at det på tross av dette fantes høyreekstreme element i feltet. Her kommer jeg derfor tilbake til hvorfor jeg besluttet å ha fokus på nøytralitet i møte med feltet. En refleksiv vurdering jeg drøftet med veileder var hvordan jeg ville reagere i et potensielt møte med høyreekstreme element. Jeg vurderte at etter syv år i akutt barnevern har jeg erfaring med å holde meg profesjonell i møtet med en rekke grusomheter jeg hadde antipatier mot. Jeg kan eksemplifisere at jeg har vært nødt til å forholde meg noenlunde profesjonell og nøytral i møte med familiemedlemmer som har forgrepet seg på ungdom, noe som ledet meg til å tro at jeg skulle kunne opprettholde en tilstrekkelig nøytral stilling i møte med høyreekstreme holdninger. Jeg vil dermed påstå at jeg trolig var bedre utrustet, og forberedt, på å forholde meg nøytral til møte med potensielle antipatier, enn å møte med deltagere som jeg sto i fare for å utvikle sympatier for. Dette vil jeg komme tilbake til under etiske utfordringer i sammenheng med epistemologisk refleksivitet.

Disse epistemologiske grunnholdningene fører meg over på en generell diskusjon rundt de forskjellige epistemologiske tilnærmingene til hvordan kunnskap samles inn og dannes. Hovedforskjellene i epistemologiske synspunkt kan forklares som at informasjon enten er noe som forskeren finner i sine deltagere, eller det motstridende perspektivet om at informasjon dannes i samspill mellom respondent og forsker, både i intervjusituasjonen og under tolkningen av stoffet (Bremborg 2011, s. 311). Fonneland har en forklaring på hvordan kunnskap skapes i sin doktorgradsavhandling, der hun skriver at:

Kunnskap og meninger har vorte skapt intersubjektivt mellom meg som forskar og dei utforska ... I eit postmoderne vitskapsyn vil ei undersøking fyrst kunne kallast objektiv når forskaren godtek kunnskapen sin intersubjektive karakter. Intersubjektivitet refererer her til at kunnskap og data alltid skal tolkast som kontekstuellt, temporært, kulturelt og sosialt situert. (2010, s. 50)

Fonneland fortsetter med å forklare at det å reflektere over egen påvirkning på kunnskapsproduksjonen er et av de fremste bud i den kvalitative metoden (2010, s. 52). Selv om jeg vurderte at en hermeneutisk grunnholdning ville være nyttig i utførelsen av feltarbeidet, opplevde jeg den utelukkende hermeneutiske tilnærming til bearbeidelsen av datamaterialet som mangelfull. Denne konflikten blir beskrevet av Bryman:

Von Wright (1971) has depicted the epistemological clash as being between positivism and hermeneutics... This clash reflects a division between an emphasis on the explanation of human behavior, which is the chief ingredient of the positivist approach, and the understanding of human behavior. The latter is concerned with the empathic understanding of human action rather than with the forces that are deemed to act on it. (2016, s. 26)

Fonneland påpeker også at denne tette relasjonen mellom forsker og deltagere kan føre til at forskeren mister det overordnede perspektivet (2006, s. 234), så en potensiell relasjon må altså ikke være for nær. Siv Ellen Kraft sier at nærhet til sitt fagfelt er viktig for at man får gode resultat fra intervju og observasjon, og mener at den ideelle relasjonen mellom forsker og respondent er tilnærmet en vennerelasjon (2006, s. 269). Kraft fortsetter for øvrig med å vektlegge at denne nærheten også er metodens svake ledd, da forskeren kan miste sin kritiske distanse, og ende opp som en partisk talsmann for gruppen som det forskes på. «Der den hermeneutiske metoden vektlegger forståelse på informantens premisser, vektlegger de kritiske metodene avstand og utenfraperspektiv.»(2006, s. 270). Mitt inntrykk er at man må gå en fortløpende balansegang mellom hermeneutisk nærhet til emnet og en kritisk distanse,

noe som kan være utfordrende. Et forsøk på å kombinere disse to ståstedene finner man i «interpretivism», som best blir forklart av nok et sitat fra Bryman:

First, it asserts that there is a fundamental difference between the subject matter of the natural sciences and the social sciences and that an epistemology is required that reflects and capitalizes upon that difference. The fundamental difference resides in the fact that social reality has a meaning for human beings and therefore human action is meaningful- that is, it has a meaning for them and they act on the basis of the meaning that they attribute to their acts and to the acts of others. This leads to the second point- namely, that it is the job of the social scientist to gain access to people's «common sense thinking» and hence to interpret their actions and their social world from their point of view. (2016, s. 27)

I dette prosjektet har jeg altså vektlagt å se verden fra personens synspunkt under feltarbeidet for slik å forstå meningen av deres adferd, for siden å innta en mer kritisk distanse under bearbeidelsen av datamaterialet.

Mixed Methods og svakheter i prosjektets datainnsamling

I forhold til prosjektet er det et personlig apropos jeg vil nevne; hadde jeg hatt mer ressurser så skulle jeg gjerne benyttet mixed methods i prosjektet ved å inkludere en form for kvantitativ forskningsmetode i tillegg til feltarbeidet mitt. Bryman definerer mixed methods som: «A term that is increasingly employed to describe research that combines both qualitative research and quantitative research. » (2016, s. 693). Denne kombinasjonsmetoden er ikke uten sine kritikere, og Bryman beskriver kritikken av denne metoden til å ha to hovedbestanddeler: for det første at en forskningsmetode inneholder en epistemologisk forpliktelse, og for det andre at kvalitative og kvantitative metoder hører til forskjellige paradigmer og dermed ikke kan kombineres. Jeg støtter meg ikke til noen av disse synspunktene, men fremmer et motsatt syn der jeg vurderer det som nyttig å kombinere kvalitative og kvantitative metoder for å gi et prosjekt et bredere perspektiv, ytterligere triangulering og høyre grad av validitet i form av et mer presist resultat. Man kan også se på dette som en refleksjon rundt mitt epistemologiske standpunkt.

Med tanke på at Ammerman er en sentral inspirasjonskilde, kan det nevnes at Ammerman har 95 deltagere i *Sacred Stories, Spiritual Tribes* (2014), og derfor nærmest å regne som en hybrid mellom kvalitativ undersøkelse i et kvantitativt omfang. Jeg har derimot 6

dybdeintervju med støttende deltagende observasjon, og tror en form for kvantitativ undersøkelse ville gitt et meningsfullt bidrag til prosjektet.

Etiske utfordringer i sammenheng med refleksivitet

I starten av feltarbeidet forsøkte jeg å innta et faglig nøytralt ståsted, men dette var vanskelig å opprettholde over lange samtaler. Man kan også undre på om en slik fremgangsmåte vil påvirke informasjonen man dokumenterer i like stor grad som å være åpen om sine holdninger. Jeg opplevde dette som litt problematisk innledningsvis, ettersom jeg heller ikke kjente til deres politiske sympatier. Ville mitt svar virke avvisende på deltageren og slik føre til vegring for å svare ærlig? Og dersom jeg gav inntrykk av at jeg delte deres politiske ståste, ville dette oppleves som et forsøk på å innynde seg hos deltageren? Et tilfelle som belyser dette, var mitt første møte med to av representantene fra et lokalt blotslag. Jeg ble spurt direkte om jeg er høyreekstrem, da dette ville ekskludere meg fra å delta på deres seremonier. I dette tilfelle visste jeg at Bifrost-medlemmer har et sterkt engasjement i å bekjempe høyreekstremisme, men var i tvil om hva jeg skulle si. Jeg var usikker på om jeg skulle omfavne at kunnskap ble skapt sammen med deltagerne, eller om dette var en situasjon der jeg burde opprettholde kritisk distanse. Jeg besluttet å forklare at jeg ikke var høyreekstrem, uten at jeg ville gå mer inn på mine politiske holdninger. Jeg var ærlig om at jeg ønsket å beholde en nøytral posisjon med tanke på hvordan det kunne påvirke funnene mine dersom jeg tok et for klart ståsted i forhold til tro, verdier og politikk, men fulgte opp med å forklare at det ikke ville kreve lang tid på mine profiler på sosiale medier for å se at jeg har sosial omgang med mennesker fra flere bakgrunner, og at det derfor ville være kunstig å ikke være åpen om dette. På et mer metodisk grunnlag kan man også se at jeg fikk støtte i denne holdningen av religionsviteren Bjørn O. Tafjord, som skriver følgende i sin artikkel «Refleksjonar kring refleksivitet» i boken *Metode i religionsvitenskap* (2006):

Samstundes kan ein spørre seg om det er mogleg – og ikkje minst, om det er etisk forsvarleg – å skjule sine eventuelle sympatier og antipatiar. Når bør ein i tilfelle fortelje om desse? ... Kvar tilfelle må sjølvstilt vurderast ut frå situasjonen, men det vil være særst vanskeleg å forsvara noko anna enn ærlige svar på direkte spørsmål. (s. 253)

Å avkrefte tilhørighet til en betent politisk overbevisning er altså i tråd med Tafjords syn på hva som er etisk forsvarlig, men dersom man skal være kritisk til det epistemologiske

utgangspunktet om at kunnskap skapes i samspill med deltagerne, så vil dette kunne representere manglende kritisk distanse der jeg står i fare for å ha for stor påvirkning på datamaterialet jeg samler inn. På en annen side kan man argumenter for at kunnskapen nå ble skapt med basis i åpenhet, og således kan sies å få økt validitet.

Dette kan kobles opp mot et forskningsetisk problem som jeg støtte på under deltagende observasjon. Særlig en deltager var søkende på om jeg delte deres religiøse overbevisning, og kom med utprøvende utsagn som: «Du er den fødte hedning du», og «Jeg tror du har samme inklinasjon som oss». Etersom dette ikke var direkte spørsmål valgte jeg å ikke svare på dette, men undret på om jeg hadde utført den deltagende delen av observasjonen i så stor grad at jeg var et offer for min egen suksess. Dette var mennesker som delte sine ritual og tanker med meg, så vel som sin mat og sine hjem, mens jeg holdt tilbake informasjon om meg selv. Grunnen til å ikke snakke for mye om egne holdninger var at jeg hadde vurdert det som viktig å ikke innta en opposisjonell stilling ved å si at jeg ikke var hedning eller åsatru, siden dette kunne få negative epistemologiske konsekvenser. Jeg valgte heller å trekke en grense ved å definere hva jeg var, fremfor hva jeg ikke var; det vil si å være tydelig i min rolle som forsker. Etersom jeg var helt åpen om min rolle som forsker, der jeg hadde bedt om å få lov til å filme så vel som underskrifter på skjema for bekreftelse på deltagelse, resonerte jeg derfor at det ikke var tilfelle at jeg lurte noen. Min rolle som observatør var dermed tydelig, men på et personlig plan var dette vanskelig.

Jeg innser i ettertid at jeg var mye bedre forberedt på å møte antipatier med nøytralitet enn sympatier. Med dette mener jeg at jeg var forberedt på å stille meg nøytral til et eventuelt møte med individ med høyreekstreme holdninger, men i mye mindre grad forberedt på å møte individ jeg delte holdninger og interesser med. Selv om jeg ikke deler mine deltagers religiøse overbevisning, så delte vi alle en interesse for den norrøne fortiden, og jeg kjente meg igjen i en del pop-kulturelle referanser som ble brukt. Utover dette opplevde jeg mange av verdiene til deltagerne som sympatiske, i mangel av et bedre ord. Det jeg opplevde som en god løsning på dette var at jeg inntok mer en insider-holdning mens jeg utførte feltarbeidet, og dro et klart skille til å bli en refleksiv outsider når jeg behandlet data og funn i etterkant. Jeg vurderer det som veldig hjelpsomt å ikke drive med koding og tematisk analyse mens jeg enda var i prosessen av å samle inn data, men utføre dette arbeidet i etterkant, og dermed trekke et klart skille mellom rollene. Jeg vil derfor si at jeg føler ikke noe ansvar for å fremstille gruppen i et ukritisk positivt lys som følge av deres gjestmildhet eller vår gode relasjon, men anerkjenner at dette kan bli et problem med for tette bånd til en gruppe. Igjen

vil jeg referere til at jeg har en nøytral grunnholdning til å tilnærme seg et felt, og dette vurderer jeg til å ha vært hjelpsomt i å forholde meg refleksiv.

Utvalg av deltagere

Et aspekt av forarbeidet til feltarbeidet er hvordan man skal komme i kontakt med deltagerne hvor jeg besluttet å benytte to metoder; disse var anbefalinger fra religiøse grupper, og snøballmetoden. Årsaken til dette er Alan Bryman som mener at det er nyttig å benytte flere metoder for å komme i kontakt med et potensielle respondenter (2016, s.419). Først sendte jeg en forespørsel til Åsatrufellesskapet Bifrost og Sjamanistisk Forbund og spurte om de kunne videreformidle min forespørsel om deltagelse i prosjektet til sine medlemmer og henvise eventuelle interesserte medlemmer til meg. Jeg fikk ikke svar fra Sjamanistisk forbund, men Bifrost var meget hjelpsomme. Dette førte til at majoriteten av deltagerne var tilknyttet Bifrost, og bare en deltager var medlem av Sjamanistisk forbund. Denne deltageren kom jeg dog i kontakt med via snøballmetoden. Fra Bifrost fikk jeg melding fra fire interesserte medlemmer, der den ene var en invitasjon til å observere et lokalt blotslag så vel som å la seg intervju. Den andre metoden var snøballmetoden, der jeg gikk gjennom mine bekjentskap og spurte aktuelle personer om de ville delta, og/eller henvise til andre som potensielt ville delta. Denne metoden var, i likhet med anekdoten den er oppkalt etter, vanskelig å få i gang, men når ballen var i bevegelse gav den avkastning i form av gode deltagere.

Selv om jeg ikke fikk tilbakemelding på et økt behov på aidentifisering fra NSD, vurderte jeg at miljøet var såpass lite og gjennomskiktig at økt aidentifisering var nødvendig. Dette ble ytterligere forsterket ved at jeg ikke bare dokumenterte informasjon om religion, som for øvrig er sett på som sensitivt av NSD, men også om deltagernes seksualitet og familie. Dette var et tema som jeg drøftet med min veileder, og vi besluttet at jeg ikke skulle gi deltagere et kodenavn og presentere dem med alder, kjønn, bosted og yrke, slik man noen ganger ser i lignende prosjekt. Vi besluttet å heller omtale deltagerne i generelle trekk, samt at de alle vil få den kjønnsnøytrale betegnelsen «deltager». I oppgavens tredje kapittel vil jeg derfor legge frem aktuelle tema der illustrerende sitat fra deltagerne vil bli lagt frem som selvstendige utsagn. Slik vil det være vanskelig for lesere å danne seg et overordnet inntrykk av hva individuelle deltagerne har uttalt i helhet, så vel som det vil være vanskeligere å identifisere deltagerne som et resultat av summen av deres uttalelser.

Siden jeg ikke skal beskrive individene i feltarbeidet, vil jeg isteden beskrive gruppen som helhet: Deltagerne i prosjektet varierte en del i alder, der det de var fra tidlig trettiårene, til midten av sekstiårene. Åsatuere jeg hadde kontakt med i felten varierte fra tidlig tyveårene til midten av sekstiårene. Av yrkesgruppe var det en generell tendens mot omsorgs- eller kreative yrker. Både blant deltagere, og i blant åsatuere generelt i felten, var det et lite overtall av kvinner, men det kan også være et resultat av at menn som ble omtalt som hedninger i deltageres omgangskrets ikke alltid var like aktive i Bifrost. I blotslaget jeg fulgte nærmest var det en klar indre kjerne av aktive medlemmer, men gruppen ble ikke oppfattet som ekskluderende. Tvert imot ble det aktivt forsøkt å inkludere nye medlemmer i blotslagets ritual og aktiviteter.

Fraværet av høyreekstreme deltagere

Jeg kom ikke i kontakt med noen som kan kalles høyreekstreme under mitt feltarbeid. Mer om dette vil følge under drøftingen av mine funn, men med tanke på utvalg vil jeg greie ut om hvorfor jeg ikke tok aktiv kontakt med noen høyreekstreme grupper. Som tidligere nevnt, var jeg i utgangspunktet innstilt på at jeg kom til å bli møtt av noen høyreekstreme hedninger i løpet av feltarbeidet. Fangen forklarer at det kan føre til beskyldninger om å bare se en parts side av en sak dersom man ekskluderer en aktuell gruppe fra et feltarbeid, og forklarer videre at: «For å unngå slike beskyldninger fra ulike parter vil en potensiell løsning være å studere alle grupper og nivåer som er relevante for å forstå alle parters handlemåte fra deres synsvinkel ...» (Fangen. 2004, s. 167). Fangen har selv studert ny-nazister i Norge, og har derfor et nyttig perspektiv i denne sammenhengen, noe som førte til at jeg undret på om høyreekstreme burde inkluderes.

Under forberedelsene til feltarbeidet ble dette drøftet sammen med veileder, der en vurdering som ble drøftet var hvorvidt jeg skulle forsøke å ta kontakt med noen høyreekstreme grupper, der Vigrid og *Soldiers of Odin* var aktuelle kandidater. *Soldiers of Odin* hadde nylig vært synlige i media, men fremstod som en utelukkende politisk gruppe som bare hadde benyttet en norrøn gud som del av sitt navn.³⁰

Jeg var mer usikker på hvorvidt Vigrid skulle inkluderes i mitt utvalg av deltagere dersom jeg skulle forsøke å følge mine nøytralitetsprinsipp. Vigrid blir beskrevet i Rein Tveits

³⁰ <http://www.dagbladet.no/nyheter/na-harodins-soldater-etablert-seg-i-norge---vi-er-snart-representert-i-hver-krik-og-krok-av-landet/60549312> . Utgitt 23.01.2016.

masteroppgave der han refererer til deres nettside hvor Vigrid påberoper seg å være et etnisk og religiøst fellesskap som er basert på Nordisk religion, og skriver videre at «... Vigrid ser ut til å vera det einaste uttrykket for rasistisk norrøn nyheidendom som har nokon form av organisering i dag.» (2016, s. 37). Da jeg gransket Vigrids nettside, fikk jeg for øvrig et annet inntrykk.³¹ Det stemmer at Vigrid, eller Vigrids leder Tore Tvedt, påberoper seg tilhørighet til norrøn religion, men resten av nettsidens innhold er dominert av Tvedts politiske filosofi og syn på historiske hendelser.³² Det er altså svært lite som gir inntrykk av religiøsitet, men heller at det det norrøne blir tatt i bruk som symbol på noe som skiller seg fra det Tvedt vil motarbeide.

Uldal og Winje sier at på tross av at koblingen mellom Vigrid og Det Norske Åsatusamfunn er marginal, har de valgt å beskrive Vigrid i sin artikkel. Det må nevnes at deres beskrivelse også får Vigrid til å fremstå som en politisk organisasjon. De har for øvrig hatt kontakt med Vigrids leder, Tore Tvedt, som påstår han at han har utført mellom 250 og 350 renselsesritual som gir individet retten til å kalle seg selv «skiri», eller menneske. (2016, s. 372f.). Tilstedeværelsen av riter og ritual er dog ikke nok til å kategorisere noe som religiøst, ettersom alt fra politikk til sport har riter eller seremonier av en eller annen form.

Selv om jeg har jobbet ut fra en generell forståelse av religion der deltagerne selv får definere hva de opplever som del av sin religion, vil det i denne sammenhengen være nyttig med en religionsdefinisjon. Dette begrunner jeg med at mitt syn på hva som faller inn under religion potensielt vil bidra til å ekskludere en gruppe fra mitt utvalg. Et viktig kriterium i valget av definisjon var at den ikke bør være lukket ved å ha en snever forståelse av tro i en vestlig forstand, men heller ikke være så åpen at politiske ideologier og sub-kulturelle strømninger kan inkluderes. Jeg støtter meg dermed til Armin Geertz sin definisjon av religion:

Religion er et kulturelt system og en social mekanisme (eller institusjon), som styrer og fremmer idealfortolkningen af tilværelsen og idealpraksis ved henvisning til én eller flere transempiriske magter. (1996, s.121)

Gilhus og Mikaelsson bruker også denne definisjonen i *Kulturens Refortrylling* (2005) der de forklarer at styrken til denne definisjonen er at den har et kulturperspektiv som tar for seg

³¹ <http://www.vigrid.net/> Sist lest 28.04.17.

³² <http://vigrid.net/maalkontakt.htm> Sist lest 28.04.17.

kulturelle fortolkningsstrategier og sosiale mekanismer, samtidig som det spesifikt religiøse blir inkludert via transempiriske makter. Gilhus og Mikaelsson legger dog vekt på at en del religioner gir disse transempiriske maktene en underordnet rolle, og heller fremmer mennesket som religionens ytterste referansepunkt, og mener dette er tilfelle i deler av nyreligiøsitet (2005, s. 19). Deltagernes religionsforståelse vil bli tatt opp under prosjektets funn, men det virker som at Gilhus og Mikaelssons tolkning av definisjonen til Geertz passer godt på den moderne åsatruen. Hva de opplever som transempirisk er sprikende, men det er et klart fokus på skikkelser eller krefter med en transempirisk dimensjon. Dette transempiriske virker på en annen side fraværende hos den aktuelle høyreekstre gruppen, på tross av at Tore Tvedt kaller seg åsatru. Jeg mener at man her må skille mellom å betegne seg selv som noe, og å demonstrere sin overbevisning, sitt verdensbilde om man vil, og Vigrid demonstrer et politifisert verdensbilde fremfor et religiøst. Selv om jeg vurderer dette som en nyttig avgrensing, så er jeg klar over at dette er en potensielt problematisk grensesetting ettersom jeg også har fokusert på den kulturelle dimensjonen av religion. Som et endelig argument vil jeg referere til Ammerman som skriver dette om hva religion inneholder:

I am well aware of the fuzziness around the edges of the category. It seems to me that religious activity is recognized as such because it has something to do with things that are sacred, transcendent or beyond the ordinary. (2007, s. 225)

I lys av disse vurderingene besluttet jeg, i samråd med veileder, å ikke ta kontakt med noen av disse gruppene ettersom deres religiøse motivasjon var uklar, om ikke fraværende. Vurderingen ble derfor at eventuell kontakt med høyreekstre element fikk oppstå som en eventuell del av min omgang med feltet.

Økologisk validitet

Jeg vil først legge frem mine refleksjoner rundt økologisk validitet, som er et begrep som brukes mest i kvantitativ forskning, men dette hensynet bør man også ta i kvalitativ forskning. I samfunns- og religionsvitenskap får økologisk validitet betydningen om hvorvidt informasjonen man har dokumentert ble samlet inn i det som kan regnes som naturlige omgivelser (Bryman 2016, s. 42). Mennesker kan påvirkes i stor grad av å tre ut av sine vante omgivelser, så dersom jeg, for eksempel, skulle intervju mine deltagere på et av UiBs grupperom ville det kunne påvirke hvordan de uttrykte seg om sin hverdagsreligion i stor grad. Det kunne også forsterket en eventuell opplevelse av hierarki mellom meg som

intervjuer, og deltagerens stilling som forskningsobjekt. Dette var grunnen til at jeg ville møte deltagerne på kafeer som de valgte ved innledende møter, samt at jeg ønsket å utføre intervju hjemme hos deltagerne i den grad det lot seg gjøre. Resonnementet var at deltagerne ville føle seg mest bekvem i egne hjem, og at de kunne vise meg forskjellige aspekt av sin hverdagsreligion fremfor å bare snakke om det. Dette viste seg også å stemme i stor grad, der jeg ble vist runer, trommer og religiøse symbol hos deltagerne jeg var hjemme hos. Jeg utførte også ett intervju på arbeidsplassen til en deltager, der rommene bar et tydelig preg av deltagerens religion. Min antagelse om at det ville dempe hierarkiet mellom intervjuer og forskningsobjekt i denne situasjonen virker også til å stemme, da deltageren blant annet rettet på en av mine mange uvaner under intervjuet, samt at jeg under deltagende observasjon ble satt i arbeid på lik linje som de andre som deltok på blot.

Intervju i deltageres hjem og arbeidsplass

Intervjuene jeg holdt var nok trolig på grensen til frie intervju med en lengde på mellom 1,5 - 2,5 timer hvor jeg forsøkte å holde intervjuet som en uformell samtale. Det som gjorde intervjuene semistrukturerte var tre faste spørsmål: Det første spørsmålet er «hvilket navn foretrekker du å bruke på din overbevisning, og hva foretrekker du å bli kalt?» Jeg så for meg at trolige alternativ vil være hedning, ny-hedning, åsatru, eller noe annet som en religiøs tittel. Dette første spørsmålet ble fulgt opp av om de kunne begrunne sin preferanse dersom dette ikke kom tydelig frem av deres innledende svar.

Det andre spørsmålet var: «Kan du fortelle om din opplevelse av å være [hedning, ny-hedning, åsatru, annet]?», og var ment å åpne opp for at deltageren selv kunne definere hva han/hun vil legge vekt på som del av sin religiøse hverdag.

Det siste faste spørsmålet er «hvilke ritual praktiserer du?», med påfølgende spørsmål om de kunne forklare meg ritualenes innhold og mening. Her valgte jeg å ikke definere ritual eller riter for deltagerne men ville etablere en åpen kategori som deltagerne selv kunne gi innhold. Ritual var altså en religiøst ladet praksis som kunne være organisert av et trosfellesskap, men også som en privat praksis med en form for signifikans. Dette siste spørsmålet førte i stor grad til fortellinger om blot, og kasting av runer, men også kortere fortellinger som viste til en flytende overgang mellom det hverdagslige og det signifikante. Dette kan illustreres med et bilde og et kort sitat fra en deltager:



EW: Kan ikke du fortelle om gudemasken som du har hengende utenfor ytterdøren din?

Deltager: Ægir ja. Han er jo den guden som passer på oss når vi skal ut og reise. Som passer på at det ikke blir for mye bølger og turbulens og faenskap. Så jeg sier hade til han når jeg går, og sier hei når jeg kommer hjem. Sier takk for reisen liksom, og det er bare noe jeg gjør. Men egentlig så burde han vendt ut mot havet, men det får han heller gjøre neste gang vi flytter.

Mine erfaringer med personlige intervju er at utviklingen av tillit er meget nyttig for å få deltagerne til å fortelle om sine erfaringer på en oppriktig måte. Særlig en deltager virket opptatt av å vise meg sine ritual og jeg opplevde at deltageren hadde et ønske om å fremstå som svært kunnskapsrik om en praksis. Det ble forøvrig raskt tydelig at deltageren var mindre fortrolig med denne praksisen enn hva som tidligere hadde blitt gitt uttrykk for. Dette førte til hva jeg tolker som en overrepresentasjon av hva som inngikk i deltagerens rituelle hverdag. Dette er dog den eneste gangen jeg opplevde en form for overrepresentasjon i mitt feltarbeid.

Intervju via Skype

Da jeg sendte ut en forespørsel til Bifrost om å henvise medlemmer som var interessert i å delta i dette prosjektet, fikk jeg kontakt med deltagere som var bosatt andre steder i landet. Dette førte til behov for å drøfte muligheten for å utføre intervju over Skype.³³ Jeg var innledningsvis skeptisk til om metoden ville gi gode nok samtaler uten det fulle spekteret av mellommenneskelig samspill som et personlig møte gir. Den åpenbare fordelene med Skype var at jeg ikke trengte lange reiser der jeg måtte planlegge møter med deltagere som hadde jobber og familier å ta hensyn til. Det var også et spørsmål om penger, ettersom det er begrensede midler tilgjengelig for en mastergradsstudent. Her kom min veileder med et argument som var avgjørende for avgjørelsen; ved å holde intervju over Skype ville jeg få et rikere spekter av metoder som jeg hadde utprøvd, noe som i verste fall ville gi verdifull erfaring om hva som ikke virker, og i beste fall ville det vise seg å være en god metode. I begge tilfeller hadde jeg mer kunnskap.

Ved å lese meg opp på intervjumetodikk fant jeg flere grunner til å prøve metoden, blant annet via Bryman som forklarer at det ikke er noe empirisk bevis som viser til at intervjuerens evne til å etablere tillit er minsket over Skype i vesentlig grad. Bryman viser faktisk til at terskelen for å delta på forskning senkes dersom den kan gjøres over Skype (2016, s. 492). Dette skyldes praktiske grunner som at Skype tilrettelegger for at deltageren kan velge tidspunkt helt fritt, og så bare sette seg foran en datamaskin i tryggheten av sine egne hjem. Deltagerne kan også diktere flere av omstendighetene selv, blant annet at de selv kontrollerer omfanget av innsyn forskeren får i deres privatliv siden forskeren bare ser personen og bakgrunnen, men ikke hele hjemmet eller arbeidsplassen. Dette var også min opplevelse, siden det var enkelt å finne et tidspunkt der det passet for begge parter å holde intervjuet. Jeg var litt usikker på om jeg klarte å holde en like flytende samtale over internett, så jeg bestemte meg for å prøve en form for «Photo elicitation» som helt enkelt kan beskrives som å innføre bilder i en intervjusituasjon (Bryman 2016, s. 476). I dette tilfellet dro jeg igjen inspirasjon fra Ammermans bok *Sacred Stories, Spiritual Tribes* (2014), der hun ber deltagerne ta bilder av tre ting som de finner betydningsfullt, og disse bildene blir brukt som samtalepunkt under intervjuet. Jeg ville slik prøve å få en viss innsikt i hvem deltageren var, samt at vi begge ble innstilt på intervjusituasjonen. I begge intervjuene jeg utførte over Skype, fikk jeg tre bilder et par dager i forveien, og bildene bidro til samtalen på en

³³ Skype er en nettbasert tjeneste som lar brukeren holde en videokonferanse med en eller flere andre personer.

meningsfylt måte. Det var også en måte der deltageren selv fikk definere hva som var betydningsfullt relativt fritt fra påvirkning fra min side som forsker ettersom deltagerne hadde fått all instruks over epost. Validiteten til bildene kan derfor argumenteres til å være høy i et kritisk perspektiv, samtidig som den påfølgende samtalen om bildene bidro til dypere innsikt i deltagerens hverdagsreligion. Jeg kan skyte inn at deltagerne naturligvis ble gjort oppmerksom på at samtalen ble tatt opp.

På tross av at jeg hadde en overraskende positiv respons til å bruke Skype, mener jeg fremdeles at man kan miste nyanser i intervjuet. I begge intervju fløt samtalen godt, og det ble lange intervju. Et intervju var for øvrig mer anstrengt enn det andre, og i mine feltnotat skrev jeg ned at denne samtalen trolig ville tjent på å ta form som personlig møte. På en annen side så vil det praktiske formatet og muligheten for å snakke med mennesker overalt der det er internett tillater en forsker å utføre et større antall intervju. Av andre praktiske fordeler kan det nevnes at programmet er gratis, og at jeg også fant et gratis program som tok opp samtalen og lagret den direkte på harddisk. Som svar på dette kan det nevnes at et praktisk hensyn man må ta til intervju over Skype er at man kan møte på deltagere som ikke er fortrolig med slik teknologi. Hos mine deltagere har ikke dette vært tilfellet, da deltagerne allerede var brukere av Skype, og ikke hadde teknologiske utfordringer som hindret deltagelse.

[Erfaringer og utfordringer med aktivt deltagende observasjon](#)

Deltagende observasjon var som nevnt ment som en triangulering til mine semistrukturerte intervju ved å bygge tillit og gi et sammenligningsgrunnlag på hva som ble formidlet i intervju, så vel som at jeg skulle etablere en bedre forståelse for individene og gruppen jeg studerte. Det økte innenfraperspektivet opplevde jeg som den mest gunstige delen av observasjonen.

Den deltagende observasjonen bestod av, som tidligere nevnt, to blot samt observasjon tilknyttet innledende møter med deltagere, forberedelser til blot og samtaler før og etter intervju der jeg fikk innblikk i deltagernes religiøse hverdag. Jeg fikk tillatelse til å filme det første blotet jeg deltok på, og ettersom dette blotet var lite kunne jeg få tillatelse av alle medlemmene til filmingen. For å minimere påvirkningen av opptaket satte jeg ut kameraet i god tid før seremonien slik at det forhåpentligvis ikke forstyrret deltagernes opplevelse eller utførelse. Jeg skulle også delta på Bifrosts årsting i 2016, men dette ble avlyst på grunn av en

hotellstreik den sommeren. Jeg søkte også om å få delta på et kurs i seid arrangert av Sjamanistisk forbund, men fikk ikke svar på min forespørsel fra kursholderne. Dermed deltok jeg derfor ikke på flere blot før solsnublotet 22. desember 2016. Siden jeg på dette tidspunktet hadde utført alle mine intervju, ble denne observasjonen mer å regne som en siste kilde til korrigerende inntrykk, og en avrunding av min feltdagbok. Det må nevnes at den deltagende observasjonen ikke bare omfattet deltagelse på blot, men også observasjon av deltagerens hverdagsliv ettersom jeg ofte brukte flere timer med dem i tiden før og etter intervju, eller i sammenheng med planlegging av gruppeaktiviteter.

På dette avsluttende blotet gjorde jeg for øvrig den største feilen i utførelsen av mitt feltarbeid; jeg antok at min rolle som forsker var kjent. Jeg hadde etablert en god relasjon med mine deltagere, som var sentrale medlemmer i dette blotslaget, og etter å ha møtt de flere ganger i forskjellige settinger var jeg blitt vant med å bli presentert på en løs og avslappet måte som ofte utspilte seg noenlunde slik: «Dette er Eivind. Han forsker på oss, men er en ok type likevel». Da jeg ble invitert på dette siste blotet antok jeg derfor at mine deltagere nok en gang hadde forberedt de resterende oppmøtte på min rolle, og gjorde derfor ikke det selv. Dette er selvfølgelig et grovt brudd på mine plikter som forsker, og trolig en konsekvens av å være for trygg på min rapport med deltagerne. I etterkant av seremonien var det sosial samling inne, der man snakket om alle ting åsatru så vel som andre emner. Da jeg på et tidspunkt sa at jeg var religionsviter ved UiB, spurte en av de oppmøtte om hva mitt felt var. Det ble umiddelbart klart for meg at her hadde jeg tilbrakt timer med en person som ikke var klar over mitt prosjekt, og forsøkte å rette opp dette ved å igjen være åpen om min rolle. Dette er naturligvis en uheldig situasjon, men ettersom Fangen beskrev et tilfelle der hun kom i en lignende situasjon (2004, s. 194), besluttet jeg å omdefinere dette til en lærings situasjon.

Sett bort fra denne uheldige situasjonen, tilsier min erfaring med aktivt deltagende observasjon at deltagende observasjon er en meget gunstig metode med tanke på å bygge gjensidig tillit til både individ og grupper, siden metoden unektelig gir en dypere dimensjon av innsikt i religiøs praksis og deltagerens hverdagsreligion. Med tanke på utførelse av intervju gav deltagende observasjon et økt referansegrunnlag som jeg opplevde berikende på intervjusituasjonen. Metodens ulempe er muligheten for å miste den kritiske distansen, eller slik som i mitt tilfelle, dårlig samvittighet som følge av å holde på en viss kritisk distanse.

Som vist tidligere legger både Kraft og Fonneland vekt på dette nærhetens problem i sine tekster, og det var nyttig å ha lest om problemstillinger rundt deltagende observasjon i forberedelse til gjennomførelse av feltarbeidet. Det kan hende at feilen min ligger i å forsøke å holde på en kombinasjon av innenfraperspektiv og kritisk distanse innenfor samme tidsramme, noe som gjorde at jeg forsøkte å omfavne innenfraperspektivet under gjennomførelsen av observasjon, for siden å benytte kritisk distanse i analysen av datamaterialet. Som en avsluttende bemerkning så har feltarbeidet som helhet vært meget givende i forhold til innsikt i feltet, samtidig som den bratte læringskurven vitner om stort forbedringspotensial hos meg som forsker.

Behandling av empirisk materiale - Koding og tematisering

Etter fullført feltarbeid var prosjektets neste steg å behandle materialet jeg hadde samlet inn. Som tidligere nevnt hadde jeg valgt ut tematisk analyse til å behandle materialet mitt, men jeg måtte fremdeles vurdere hvordan jeg praktisk skulle gjennomføre dette. Jeg var forberedt på å kode materialet mitt, men det er stor variasjon innenfor dette analytiske verktøyet, og jeg måtte velge en form som passet prosjektet. Det er en rekke måter å kode på, men siden jeg brukte tematisk analyse besluttet jeg å benytte litt grovere koder fremfor en rekke små koder. Mine koder er muligens å regne som underkategorier innenfor tematisk analyse, men jeg vurderte dette til å være gunstig ettersom det tillot meg å unngå at narrativet i intervjuet ble fragmentert, og dermed holde fokus på hva som ble sagt (Bryman 2016, s. 583). Det blir ofte hevdet at man skal transkribere hele intervju før man koder dem, men ettersom jeg hadde meget lange intervju ville jeg se på alternative måter å løse dette på. Harvey skriver at det ikke er nødvendig å transkribere alt materialet man har samlet inn, men at en fullgod metode er å notere seg ned tidspunktene noe ble sagt sammen med innholdet i det som ble formidlet, for så å danne seg en oversikt over generelle trekk i intervjuets innhold (2011, s. 238). Sett bort fra dette har jeg fulgt Brymans framgangsmåte til teoretisk analyse slik den er beskrevet i *Social Research Methods* (2011, s. 584-589).

Fremgangsmåten gikk ut på å behandle intervjuene i flere omganger. Først hørte jeg gjennom intervjuene umiddelbart etter de var gjennomført, og laget notat av det generelle inntrykket av intervjuet og grove tema som ble tatt opp. Jeg sammenlignet dette med mine inntrykk som var notert ned i feltdagboken, og sammen var dette med på å danne overordnede tema som

jeg brukte til å få en innledende oversikt over emnene i intervjuene. Dette endte opp med å bli tre hovedkategorier eller temaer:

1. Opprinnelse til tilknytting og legitimering
2. Tro og verdier
3. Religiøs praksis.

Ved andre gjennomgang av intervjuene hadde jeg laget et parallelt dokument hvor jeg noterte ned hva som ble omtalt på hvilken tid. Etter dette startet jeg den mer presise analysen av intervjuet. Dette tok ofte flere gjennomganger av materiale. Jeg merket fort at forskjellige narrativ, eller personlige religiøse historier, fikk flere koder som jeg egentlig ville skille med tanke på de overordnede temaene jeg hadde etablert. Dette var en god påminnelse på kritikken om at man potensielt kan miste oversikten over innholdet ved å fokusere for mye på presis koding, siden kodingen kan ende opp med å fragmentere innholdet som blir formidlet. Etter dette startet jeg prosessen med å fjerne mindre prevalente koder for å etablere de viktigste underkategoriene.

Repetisjon ble etter hvert avgjørende for avgrensning av innhold og etablering av underkategorier med teoretisk metning. Bryman kaller dette theoretical saturation, og er avhengig av hvilken type undersøkelse man har utført. Jeg har benyttet denne definisjonen: «(b) the category is well developed in terms of its properties and dimensions demonstrating variation» (2016, s. 412). For å ende opp med underkategorier med tilstrekkelig teoretisk metning la jeg altså vekt på repetisjon av temaer, samt likheter og forskjeller som ble ytret innenfor disse temaene. Det jeg så etter var narrativ eller holdninger som gikk igjen, og om det var likhet i innholdet som ble formidlet av de forskjellige deltagerne, eller om det var utpreget variasjon i meninger innenfor samme tema. To tidligere eksempel som kan vise til dette er at deltagerne forholder seg noe annerledes i forhold til hvordan de betrakter begrepet hedning, mens alle fremmet sterk avstand mot høyreekstremisme. Begge hadde teoretisk metning ettersom alle deltagerne hadde tatt opp begge temaene under intervju og observasjon, men en underkategori hadde variasjon i meningsinnhold, mens det var full enighet om den andre.

Etter at jeg hadde et klart overblikk over hvilke underkategorier som startet å få høy grad av teoretisk metning, startet jeg planleggingen av hvordan jeg ville legge frem mine funn. Jeg startet med del-transkribere intervjuene av deltagerne mine. Ettersom jeg hadde nøyaktig tidsavmerking på både innhold, koder og underkategorier var det relativt enkelt å navigere

lyd- og filmfilene. Jeg har valgt å utelate de fleste tenkelyder, gjentakelser av ord samt å konkretisere kontekst der det er nødvendig. Som tidligere nevnt vurderte jeg det også som nødvendig å ha et økt fokus på aidentifisering av deltagerne i prosjektet. Det ble sendt utkast av sitat til alle som ble sitert, og jeg har fått godkjenning på innholdet fra samtlige.

Kapittel 3: Funn og drøfting

Innledning til funn

Da jeg begynte arbeidet med å legge frem de viktigste funnene fra den tematiske analysen, ble jeg atter en gang møtt med utfordringer knyttet til kategorisering. Min innledende strategi var å legge frem de overordnede temaene jeg hadde etablert og deretter tilhørende underkategorier. Dette viste seg å ikke være så enkelt ettersom underkategorier og koder ofte hadde et meget bredt nedslagsfelt og var gjeldende på tvers av de overordnede temaene. Jeg kan legge frem et eksempel i form av symbolbruk: Som underkategori er det element av symbolbruk i nesten alle de andre underkategoriene, og koder som symbolbruk, eller koding av et spesifikt symbol som Torshammer, ender opp med å fragmentere temaene ytterligere. Jeg drøftet dette i samråd med veileder og vi konkluderte med at kategorisering i form av tema og begrep er et verktøy som er ment å gi forståelse av et fenomen. Når denne forståelsen begynte å bli etablert, opplevde jeg at for grov tematisering skjulte kompleksiteten i et emne, og for rigid bruk av koder og underkategorier fragmenterte narrativet og meningsinnholdet i det som ble formidlet. Det jeg derfor endte opp med var å legge frem prosjektets funn som en rekke mindre tema, der jeg forsøker å knytte disse temaene sammen slik at det er en progresjon i funnene uten repetisjon av emner. Jeg ønsker å legge frem funn i rangering av teoretisk metning, men må altså ta visse hensyn til hvordan funn forholder seg til andre funn for å oppnå best mulig flyt i fremstillingen og drøftingen.

Før oppgaven endelig beveger seg over på funnene, vil jeg kort presisere hva jeg ønsker å oppnå med dette prosjektet. Prosjektet har vært av etnografisk natur, og jeg vurderer det som sentralt å legge frem sitat fra deltagerne som viser til meningsinnholdet i deres religion. Jeg vil tolke disse sitatene for å vise til generelle likhetstrekk eller utpreget differanse i hva som blir ytret, og håper å vise til selvstendige funn som resultat av en grundig og reflektiv metodebruk i løpet av prosjektets gang. Man kan for øvrig stå i fare for at funn blir kontekstløse dersom jeg ikke kobler funnene opp mot teorier og sammenligner med funn fra andre forskere. Derfor vil jeg sammenligne mine funn der jeg vurderer det som nyttig, men ikke fortløpende ettersom jeg også ønsker å vise til prosjektets selvstendige natur. En endelig sammenligning med annen forskning vil komme til slutt, men ettersom Fredrik Gregorius har en særstilling i forskning på moderne åsatru i Skandinavia, vil hans forskning også være mest fremtredende i all sammenligning. Underkategoriene som hadde høyest grad av metning er:

- Opprinnelse til deltageres åsatru
- Legitimitet og identitetsskaping i en moderne religion med historisk rammeverk
- Den moderne åsatruen som opposisjonsreligion
- Forholdet til det høyreekstreme og retten på fortiden
- Ta tilbake symbolene fra nazistene
- Åsatruens syn på idealverdier
- Åsatruen som en seksuelt tolerant religion
- Verdensbilde i religiøse forestillinger: Kosmologi i form av forestillinger om etterlivet
- Verdensbilde i religiøse forestillinger: Gudenes natur og blot
- Verdensbilde i religiøse praksis: Hverdagspraksis

Opprinnelse til deltageres åsatru

I alle intervjuene som ble holdt, så vel som i samtaler under deltagende observasjon, var historier vedrørende opprinnelsen til deltageres tilknytning til den moderne åsatruen en fellesnevner. I starten av feltarbeidet undret jeg på om jeg skulle spørre om hvordan deltagerne endte opp med å bli moderne åsatruere, siden det implisitt betydde at de ikke alltid hadde vært det. Under utførelsen av feltarbeidet viste dette seg å ikke være et problem, siden ingen deltagerer var født inn i den moderne åsatruen, selv om de ofte refererte til en livslang tilknytning til norrøn religion.

Denne tilknytningen virker som en overgang på to hoveddimensjoner i deltageres opprinneshistorier; Et forhold til den norrøne historien, samt et behov og søken etter en religiøs dimensjon som deltagerne ikke fant i andre religioner. Det var andre dimensjoner også, men dette var to narrativer som gikk igjen, og som lesere kan bruke som fokuspunkt under presentasjonen av sitat vedrørende opprinneshistorier. Første deltager jeg vil legge frem har et tydelig syn på sin opprinnelse der alle hoveddimensjonene er representert, sammen med et fokus på eldre familiemedlemmer som et neksus til det norrøne:

Jeg har alltid vært hedning. Jeg vokste opp med en bestemor som har fortalt gode historier, om julebukken, om stjernene og lyn og torden og norrøne guder. Altså, min bestemor var hedning på sin hals. Hun var fødd i 1899, og bodde langt ute på en øy. Men hun var også en bærer av den kristne tradisjonen, for slik var det med den generasjonen, de kunne liksom være begge deler. Men jeg fant ingenting i kristendommen, der var det ingenting som stemte. Men så var jeg hos de indianerne i Sør Dakota, og der var det mye som stemte. Med naturreligion. Der fant

jeg noe, men det var enda ikke der jeg skulle være. Så var det en del omveier da, før jeg fant åsatrumiljøet her, og så tenkte jeg at dette skal jeg være med på. Men det var så mye som ikke stemte siden jeg var alenemor og student med dårlig råd, men de skulle ha et blot oppå [et lokalt fjell] som gikk ut på Balders begravelse. Og da kom disse høye herrer da liksom, som hadde vært i åsatrumiljøet lenge, for å holde dette blotet. Så dette måtte jeg være med på. Så var vi oppå en hytte da, og jobbet magisk som de kaller det. Og det er det ikke alle i Bifrost som syns man skal gjøre, men denne gruppen gjorde det. Med tromming og trommereise og så videre. Og jeg fikk jobbet med så mye, og lagt fra meg så mye den kvelden med de folkene at jeg tenkte at «her skal jeg være, og her fant jeg gruppen jeg vil fortsette å praktisere min religion med».

Deltageren mener altså at det har eksistert en tilknytning til norrøn religion fra barnsben, og det virker som at deltagerens søken var etter et passende religiøst rammeverk for sitt verdensbilde. Ved siden av hoveddimensjonene i opprinnelseshistorien vil jeg bemerke at deltageren trekker frem et religiøst forhold til naturen og gruppetilhørighet som viktige aspekt av verdensbilde, sammen med en rituell praksis. Som et siste aspekt vil jeg legge frem at deltageren synes å ha en kritisk holdning til kristendommen.

Hos en annen deltager blir nok en gang behovet og søken etter en religiøs dimensjon til livet lagt vekt på sammen med et forhold til den norrøne fortiden:

Jeg har merket opp igjennom livet at jeg er litt religiøs. Jeg har et visst behov for noe, hva skal jeg si, riter og noe som er hverdag og noe som er litt høytidelig utenom. Og i ungdommen så testet jeg ut å være kristen og så videre, og merket at det var mange fine folk som var det, men jeg var ikke kristen ... Jeg søkte litt høyt og lavt, skulle man til å si. Men når jeg ble introdusert for hedninger og Bifrost så kjente jeg at her var det god klaff. Jeg kjente meg igjen i ting fra jeg var liten og sagn og sagastoff. Så var det andre komponenter, at der var så bredt, og at det ikke var noen underkastelse og jeg kunne være så religiøs som jeg selv ville. Så det var en god match for meg, og litt en landing.

Denne deltageren har også en bestemor som hadde en rolle i å forme deltagerens tilknytning til det norrøne:

Deltager: Bestemor var en litt sentral person for meg. Hun hadde vel kanskje ikke noen religion i slik forstand, men brydde seg mye om det gamle og norrøne, og historien og eventyr. Samtidig hadde hun masse kunnskap om håndarbeid som hun leverte ned til meg.

Hun lærte meg også runeskrift, og dermed kan du si at jeg fikk en slags kick start på det norrøne via bestemoren min.

EW: Tror du hun hadde en religiøs tilnærming til dette her da eller var det mer en interesse?

Deltager: Jeg tror litt både og, men det var jo en annen tid. Det var nok vanskelig for henne å si at hun fant mening i dette.

Denne deltageren introduserer også en estetisk dimensjon i form av håndarbeid, som kombinerer det historiske og estetiske som noe religiøst og kulturelt meningsfullt. Av andre dimensjoner i opprinnelsehistorien vil jeg påpeke at gruppetilhørighet også er viktig for denne deltageren, sammen med frihet for underkastelse. Underkastelse ble jevnlig påpekt som et av de negative aspektene av kristendommen, og vurderes derfor som en kritikk mot majoritetsreligionen. Samtidig blir det ytret en mer forsonlig holdning til kristendommen ved at deltageren legger vekt på at det er gode personer i denne religionen, samt at deltageren ikke hadde motstand mot å søke etter religiøs tilhørighet i kristendommen.

Denne holdningen til det kristne hvor man ikke er kategorisk imot det kristne men har aversjon mot element av det som blir oppfattet som kristendom, finner man igjen hos en annen deltager som også søkte bredt etter et religiøst rammeverk for sitt verdensbilde:

Jeg har behov for å gi litt bakgrunn først. Jeg er nå [i trettiårene] og har vært medlem av Åsatrufellesskapet Bifrost [i rundt ti år]. Da hadde jeg i mange år lett etter noe å tro på. Det var ikke mye religion i min familie, det var ikke noe vi snakket om, men min bestemor var veldig bedehus-kristen. Så jeg vokste opp kristen, men forlot den i en alder av elleve-tolv da jeg begynte å lese Bibelen mer kritisk og fant alle hullene i den. Og jeg var innom og snuste på en rekke religioner i tenårene, og leste om hinduisme, buddhisme og var innom wicca. Og var innom kristendommen i to runder til tror jeg, uten at jeg følte at noe klaffet. Samtidig så innså jeg vel at jeg trenger noe å tro på, og har formulert en hypotese som jeg tror stemmer om de fleste. For jeg tror de fleste mennesker trenger noe som er større enn seg selv å tro på, men det trenger ikke være religion. Det kan være barna dine, eller miljøvern, eller jobben, eller et politisk parti, eller fotball-laget ditt, som det har vært gjort studier på, eller religion. Men at det er noe som er større enn det lille mennesket deg. Men jeg har ikke behov for en universal forklaringsmodell, og spør du meg de samme spørsmålene i morgen så vil du muligens få forskjellige svar. Fordi åsatruen er ikke dogmatisk. Det er ikke noen som står over meg og forteller meg hva som er riktig å tro. Og dersom Odin virkelig hadde skrevet Håvamål, noe han opplagt ikke har, så ville han nok ment at jeg kunne være uenig med ham. Fordi våre guder er ikke ufeilbarlige. De er akkurat som menneskene, bare mer.

Man kan legge merke til at familie ikke blir tatt opp som en aktiv faktor, men at gruppetilhørighet og verdier blir lagt vekt på. Dette er for øvrig den deltageren som legger minst vekt på det historiske aspektet av både moderne åsatru, og den historiske tilknytningen i sin egen opprinnelseshistorie. Det historiske kommer tydeligere frem i en større kontekst, samt i symbolbruk, men dette er vanskelig å vise til uten meget lange sitat. Hos en annen deltager blir det historiske lagt mer vekt på, sammen med markører på en langvarig motsetning mot det kristne:

Jeg er ikke døpt, og hadde livssyn på skolen, og ble konfirmert human-etisk. Men jeg har alltid vært fascinert av runer og vikinger og den siden av den norske kulturen. Og i forhold til at jeg har vært langt inne i black metal-kulturen også, men aldri på det Satan-laget, så har det på en måte vært mye mer norrønt som har vært for meg da. Og det samme med en virkelig kjærlighet for kunstuttrykket i det norrøne som er veldig, veldig viktig for meg.

Et siste aspekt som kan sees i sammenheng med det historiske, er den estetiske dimensjonen til fortiden og religionen, som her manifesterer seg i kunstuttrykk. Den siste opprinnelseshistorien jeg vil legge frem er fra en deltager som også var søkende, men bare innenfor polyteistiske religioner:

En ting med stedegne polyteistiske religioner som jeg var fascinert av tidlig var Santeria og sånt. Og når jeg skulle ha Gudinnen inn i huset så ser du hun der oppe: det er ikke jomfru Maria, men Ezili Freda som er en slags Venusfigur i Santeria. Og jeg syns hun er fin og ville henge henne opp som en av representantene for Gudinnen, også ser du de tre der de er mer wicca da, med Gudinnen i tre aspekter, den unge, den midt i livet og den eldre. Men det jeg tenkte på med Santeria var denne blandingen av det katolske og det stedegne, der jeg fikk beskjed om at du måtte ha katolsk bakgrunn for å drive med Santeria, så den døren var lukket for meg da. Og jeg ønsker ikke å fornærme noen ikke sant. Og jeg har alltid vært fascinert av det norrøne også. Helt siden jeg var 15 og leste Tor Åge Bringsværds *Det eventyrlige*, hvor han blant annet snakker om betydningen om å ta tilbake mytene fra idiotene, altså nasjonalistene. Men jeg tenkte at vi har jo en religion, et panteon og en mytologi som hører til her, så det var en av de tingene som ledet meg inn i åsatruen. Altså det stedegne panteonet. Vi har jo et panteon som ikke viker tilbake for noen av de andre. Og helt siden jeg begynte å tenke på dette her så har jeg følt at denne ene patriarkale guden ikke var rett. Denne strenge mannen som styrer hele butikken og har en oppfatning om at jeg synder grovt når jeg onanerte for eksempel. Dette gav jo ingen mening.

Deltageren praktiserer altså flere nypaganistiske religioner eller tradisjoner, men har et klart opposisjonsforhold til det kristne. Det som endte opp med å bli avgjørende for tilhørigheten til den moderne åsatruen, var en kombinasjon av en teologisk holdning om geografisk tilhørighet til det norrøne blandet med kulturell tilknytning til den norrøne fortiden. Jeg forsøkte også å nøste litt opp i deltagerens holdning til å praktisere flere religiøse tradisjoner, noe som endte opp med en humoristisk forklaring med implikasjoner til legitimering av den moderne åsatruen som offentlig anerkjent religion:

EW: [Ler] For det var en annen ting du sa; at Åsatru var religionen din, og at wicca var ditt «secret society» på samme måte som frimurerne.

Deltager: Ja det litt en vits da, siden frimurerne og wicca liksom skal være hemmelige, men i mitt «coven» er ikke det så viktig å være hemmelig. Det er litt som AKPerne på 70tallet som skulle være så hemmelige i leirene sine og drive med trening. Vi syns jo det er litt komisk, siden noen av de som startet wicca i England etter hekseloven i 59 var opptatt av å beskytte seg mot en ny hekseforfølgelse, og hemmelighetskremmeriet er noe som har hengt litt med da. Men det jeg tenker på helt konkret er at [wicca] ikke er en offisiell religion i Norge. Den har ikke offisielle medlemslister, ergo så tenker jeg litt praktisk også der det blir som en frimurertilknytning. Mens i Bifrost så står jeg registrert med dette som min religion i staten Norge, med navn, personnummer og full pakke. Men staten vet ikke om disse andre tingene.

Før oppgaven beveger seg over til legitimeringsstrategier, vil jeg først summere opp det generelle inntrykket. I forhold til teoretisk metning vil jeg påpeke tre hovedtendenser: Først at alle deltagerne har et uttalt behov for en religiøs og/eller meningsfull dimensjon i sine liv. Det andre er at det historiske blir nevnt som betydningsfullt av alle deltagerne, selv om det er stor variasjon i graden. Særlig en deltager har et pragmatisk forhold til det historiske, men refererer dog til historiske symbol, en historisk tradisjon og historiske myter som veiledende for en moderne tolkning. For de resterende deltagerne oppleves historien som mer aktuell, der det også er tilfeller av krysning med deltagelse i reenactment-grupper. Det tredje teoretiske metningspunktet er variasjonen i andre faktorer som oppleves som viktige. Dette spekteret viser til fleksibilitet for hva som er akseptabelt meningsinnhold innenfor den moderne åsatruen. Gregorius vektlegger også dette synet, og skriver at vikingtiden er av sentral betydning for den moderne åsatruen, og at religionen er bundet til forestillinger om epoken (2008, s. 133).

Jeg vil fremheve forholdet til det historiske som en naturlig overgang til legitimeringsstrategier i den moderne åsatruen, noe jeg vurderer som særlig relevant ettersom

forholdet til en norrøn fortid og tradisjon går igjen i alle opprinnelseshistorier. Det er dog andre tema fra opprinnelseshistoriene som må overføres til en drøfting om legitimering; forholdet til kristendommen og Bifrost og den moderne åsatruens rolle som offentlig anerkjent religion.

Legitimitet og identitetsskaping i en moderne religion med historisk rammeverk

Før jeg legger frem funn vedrørende konkrete legitimeringsstrategier vil jeg først legge frem noen sentrale teorier vedrørende legitimering av religioner.

I boken *Legitimizing New Religions* (2003) legger religionsviteren James R. Lewis tre strategier for legitimitet som man ofte kan observere i nye religioner, selv om det må nevnes at Lewis legger vekt på overlapp mellom disse kategoriene (s. 13-16). Formen for legitimering som Lewis legger mest vekt på i nye religioner er legitimering via «Charismatic Appeals», eller «karismatisk lederskap», der man viser til en leder med opphøyde evner, innsikt og kunnskap. Denne karismatiske lederen bidrar ofte til nye autorative tekster og lærer selv, eller i form av lederens tilhengere. Denne formen for legitimering virker ikke til å være prevalent i den moderne åsatruen. Skal man inkludere nyhedendom til å inkludere høyreekstreme grupper så kan det tenkes at karismatisk lederskap kan komme til syne i større grad, men i sammenhengen til skandinavisk moderne åsatru har jeg ikke funnet noen indikasjon på dette hverken i litteratur eller i mitt feltarbeid.

Den andre formen for legitimeringsstrategi som Lewis legger frem er «Rational Appeals», som best kan forstås som «rasjonelle begrunnelser» som bygger på vitenskap eller «sunn fornuft». Denne formen for legitimering virker heller ikke til å være sentral i den moderne åsatruen, men rasjonelle begrunnelser kommer frem i flere sammenhenger av mitt feltarbeid, hvor jeg hovedsakelig tenker på syn rundt miljøvern, verdier og hvem som har krav på fortiden i konflikten mellom de moderne åsatruerne og de høyreekstreme.

Den tredje formen for legitimeringsstrategi er «Traditional Appeals» eller strategier som baserer seg på tilknytning til en form for tradisjonell kontinuitet. Den moderne åsatruen virker på generell basis til å ikke knytte seg opp mot en ubrutt tradisjon (Gregorius 2008, s. 41), men heller at den har tilknytning til det Lewis beskriver som «a more ambiguous variation on this strategy is the appeal to an ancient wisdom or a primordial religiosity that antedates current religions» (s. 14). Lewis mener at dette er i grenseland mellom tradisjonell kontinuitet

og en egen form for legitimering. Jeg har besluttet å benytte meg av denne forståelsen som en form for legitimering i form av tilknytning til tradisjon, eller mer presist, en tolking av tradisjon. Denne forståelsen legitimering ved å knytte seg til en tradisjon deles av Torunn Selberg som skriver at:

Å være del av en tradisjon er positivt i den forstand at man er del av noe større. I den har tradisjon verdi i fortolkerens verden når man setter seg i sammenheng med en meningsfull fortid. Selv om tradisjon oppfattes som kontinuitet og arv, er fenomenet som blir gitt kvaliteten tradisjonell (på samme måte som kulturarv) både utvalgt og konstruert. Vi snakker om nye religioner, om nye ideer og praksiser som på mange måter oppfattes som brudd med tradisjonelle religioner. Likevel er det min oppfatning at ideer om både fortid, tradisjon og kontinuitet er til stede på ulike måter innenfor moderne religiøsitet; Fortellinger som inkluderer fortiden, er med på å skape klangbunn for å gi autoritet til moderne spirituelle ideer og praksiser. (2011, s. 130)

Jeg mener at dette i aller høyeste grad gjelder den moderne åsatruen, der formuleringen om at tradisjon som gir klangbunn og autoritet til moderne religion er særlig slående. Her vil jeg derfor legge frem funn som reflekterer hvordan deltagerne manøvrerer paradokset med å ville gi historisk legitimitet til en religion, samtidig som de er bevisste på at de skaper og former en moderne religion. Først kan jeg legge frem en deltagers syn som inkluderer en høy grad av legitimering i form av holdninger rundt tilknytning og refortolkning av synet på den norrøne historien:

På mange måter så kan man si at åsatruen er nyreligiøs, med påvirkningen fra wicca i blotet og så videre, men samtidig så prøver åsatruen også å være gammelreligiøs. Man har liksom de gamle kildene, og prøver å gjette seg frem til hvordan ting har vært.

En annen deltager snakker om forholdet til historien og forholdet mellom å praktisere reenactment og signalisering av moderne religion.

Det er ikke alltid så enkelt å holde adskilt. For det historiske blir en bit av religionen, fordi at måten de levde på blir sammenflettet. Men når jeg driver med reenactment så må jeg holde religionen utenfor selv om det er overlappende. For på tinget så er det folk som kler seg i vikingklær og har regalier og ritualklær og så videre. Men jeg går i moderne klær fordi det er en moderne religion, og slik skaper jeg et skille. Men folk får gjøre som de vil da. Men på reenactment prøver jeg å holde religion adskilt så lenge folk ikke spør meg, fordi vi er ikke en misjonerende religion ikke sant.

Man kan her også legge merke til at kravet om å ikke misjonere også blir lagt frem som en viktig del av deltagerens kompartmentalisering. Senere resonerer deltageren med seg selv om bruken av tromme innenfor den moderne åsatruen.

Egentlig så tror jeg ikke trommen hører hjemme [i åsatruen]. Det er mer en sjamanisme, wicca-ting som har kommet inn i åsatruen siden det virker. Der heller jeg veldig mot Einar Selvik altså.³⁴ Lutt og lyre var deres instrument. Og de hadde sekkepipe. Den svenske sekkepipen, den lille. De hadde nok tromming, men ikke slik vi tenker. Samene hadde tromming, men det var forbundet med magi, sant. Tror ikke det var mye tromming i vikingenes hverdag altså, der var det nok mer strengespill, men i den magiske verden brukte de nok tromme.

Men i den moderne åsatruen vi driver med nå, så er det jo en sammenblanding av ting som fungerer, men jeg tror ikke nødvendigvis denne trommingen hørte til det samfunnet på den tiden. Det er aldri nevnt noe sted at de trommer, så vidt jeg kan huske. Tror den trommingen har blitt inkludert siden vi liker det og den virker. Det er det jeg mener med moderne åsatru også, at vi tar de elementene som faktisk virker uten at vi prøver å gjenskape nøyaktig slik det var. Vi bruker det gamle for å skape vår egen religion, og noe må vi jo støtte oss på.

Her må det legges til at bruken av tromme synes å være uproblematisk ettersom den stammer fra en parallell religiøs tradisjon innenfor naturreligion, som denne deltageren også mener den moderne åsatruen er et uttrykk for. Det som blir ytret blir dermed forstått som hvorvidt man har hjemmel for å kalle bruken et autentisk aspekt av tradisjonen. Dette er noe deltageren kommer frem til er av sekundær viktighet ettersom den moderne åsatruen baseres på en rekke beslektede tradisjoner, hvor det norrøne har forrang, men ikke er en absolutt fortolkningsmodell. Dette er tydelig hos alle deltagerne og blir ytterligere eksemplifisert av en deltager med et moderat syn på historiefortolkning og legitimering av den moderne åsatruen:

EW: Men dersom det kom ny dokumentasjon på hva vikingene gjorde, ville det vært viktig å inkludere det i religionen?

Deltager: Ja det tror jeg vi ville sett på i hvert fall, og gjerne inkludert det dersom det var adekvat. Men som moderne religion som vi enda former, så driver vi og plukker litt. Akkurat som andre religioner gjør, så dropper vi gjerne de bitene vi ikke liker så godt, og forandrer litt slik som det passer oss.

³⁴ Se fotnotenote #20 om Wardruna og Einar Selvik.

Et siste sitat viser til et enda mer moderne syn på det historiske:

Deltager: For meg så er det norrøne ... vi vet jo så lite. Det er jo ikke en rekonstruksjon en gang, det er en «re-imagening».

EW: Ja, for er det en ny eller gammel religion?

Deltager: Å nei, det er en ny religion. Definitivt. Vi går rett inn sammen med wicca og Golden Dawn og nysjamanisme og alt annet sprøyt. Vi er ikke bedre enn noen av dem, selv om islendingene mener noe annet.

Denne deltageren er nok en gang den kritiske stemmen i et kor av stemmer som ellers taler for legitimering i form av tilknytting til en eldre tradisjon. Som kontrast til dette utsagnet vil jeg vise til den deltageren som hadde det religiøse historiesynet som et tettest på hva man hva James R. Lewis kaller Traditional Appeals til en «ancient» religiøs tradisjon. Jeg må legge vekt på at deltageren ikke referer til en ubrutt tradisjon, men at essensen i den moderne åsatruen er den samme som den historiske, norrøne religionen:

EW: Men her kan jeg skyte inn at du liker friheten til å tolke religionen i dagens samfunn, samtidig som du sier "den gang da" og snakker om fortiden. Så da er det kanskje naturlig å spørre om åsatru en gammel eller en ny religion?

Deltager: For meg så er det en gammel religion som har tatt seg en blund for en stund, og våkner mer til live igjen nå. For jeg tror det var in for mennesker i moderne tid å slutte å være spirituelle. Altså, når moderne tider begynte å komme så skulle man liksom være så fornuftig, og ha materielle ting. Man skulle ha fornuft men ikke være spirituell og tro på for mange ting. Selvfølgelig tro på kristendommen for det var stuerent å gjøre, men man skulle ikke ha for mye folketro, for da var du dum hvis du trodde på den type ting. Men nå tror jeg det er mange som savner det spirituelle i hverdagen sin, og dermed kommer tilbake til det nå. Så derfor tror jeg at åsatru er en gammel religion som har vært sovende, og ikke fått lov til å virke, men som nå kommer mer og mer tilbake.

Mine funn viser derfor til et gjennomgående forhold til en tolkning av den norrøne historien og religionene som klangbunn for danning av et meningsfullt verdensbilde. Det må for øvrig bemerkes at det er stor variasjon i denne tolkningen. De synene jeg har lagt frem fra mine deltagere, reflekteres i stor grad av Gregorius sine funn i avhandlingen *Modern Asatro* (2008, på den moderne åsatruens forhold til kultur og en eldre historie (s. 131-138).

Fredrik Gregorius tilnærmer seg til den moderne åsatruen fra perspektivet identitetskonstruksjon i *Modern Asatro* (2008) hvor legitimering legges frem som en viktig del av identitetsskaping. Identitetsskaping er et omfattende konsept, og jeg vil derfor legge frem Gregorius sitt syn på identitetsskaping og bruke dette som et som et analytisk verktøy av egne funn. Gregorius benytter modellen til sosiologen Manuel Castell på identitetsskaping, hvor det er tre idealformer for identitetsoppbygging; «prosjektsidentitet», «legitimerende identitet», og «motstandsidentitet» (s.35- 38). Den formen som relaterer mest til legitimering via tilknytting til «traditional appeals» er idealformen prosjektsidentitet. Prosjektidentitet skjer ved at aktørene skiller seg ut fra storsamfunnet på et vis, og skaper en egen kategori som de agerer innenfor. Gregorius mener at den moderne åsatruen hovedsakelig må forstås innenfor kategorien prosjektsidentitet ettersom det fremstår som at den moderne åsatruen har dannet en ny religion basert på historiske forestillinger. Selv om religionen ikke er isolert fra samfunnet, og heller ikke ønsker å være det, så er det tydelig at det blir lagt større vekt på visse aspekt i den moderne åsatruen som tillater moderne åsatruere å dra et skille mellom seg og storsamfunnet i visse sammenhenger. Hovedsakelig er dette danningen av et meningsfullt verdensbilde basert på en tolkning av det norrøne samfunnet. Denne tolkingen er ikke egenprodusert, men et resultat av samfunnet den moderne åsatruen eksisterer i, men ved å ha en tydelig forestilling av historien skapes en tydelig posisjon og relasjon til samfunnet (s. 46).

Det må presiseres at disse idealformene ikke er statiske former for identitetsskaping, men at det er situasjonsbetinget hvilken legitimeringsstrategi som blir benyttet. Gregorius legger også vekt på at prosjektidentitet må sees i sammenheng med, og ofte som resultat av de andre to idealformene til Castell. Den andre idealformen er legitimerende identitet, som skapes og oppmuntres av samfunnets dominerende institusjoner. Denne idealformen er i stadig endring ettersom samfunnets struktur er i stadig endring, og dermed også innholdet i legitimerende identitet. Et aspekt av legitimerende identitet som for meg fremstår som i sammenheng med James R. Lewis sine rasjonelle begrunnelser, er at det blir lagt vekt på viktigheten av å kunne tilby overgangsritual som er anerkjent av storsamfunnet, og som kan være et alternativ for moderne åsatruere som ikke vil delta i majoritetsreligionens ritual. Dette er et tema hvor jeg ikke hadde full teoretisk metning, så jeg vil omtale det kortfattet. Flere deltagere snakket om viktigheten av å kunne tilby vigsel og begravelse som del av åsatruens rolle som legitim religion. En av deltagerne hadde giftet seg i Bifrost, og la dette frem som svært meningsfullt. Ved å jobbe mot, og benytte egne, parallelle seremonier fra storsamfunnet, ser man også den

glidende overgangen til hva Gregorius mener med at prosjektsidentitet er et produkt av de andre idealformene for identitetskapning.

Den moderne åsatruen som opposisjonsreligion

Den tredje idealformen er motstandsidentitet, hvor en gruppe føler seg negativt behandlet av samfunnet og som konsekvens skaper en identitet som er i motstand til majoritetssamfunnet. Her vil jeg omformulere idealformen motstandsidentitet til *opposisjonsreligion* i forhold til den moderne åsatruen som blir fremstilt i denne oppgaven. Mine funn viser til klare trekk av opposisjonsreligion i den moderne åsatruen, og vil rangere disse etter teoretisk metning i intervjuene, kombinert med erfaring fra deltagende observasjon og annen forskning rundt emnet:

1. Den moderne åsatruen fremstår hovedsakelig som en opposisjonsreligion mot det høyreekstre, og da særlig høyreekstre element som benytter norrøn symbolikk. På dette temaet er det så høy grad av holdnings-homogenitet, at jeg tolker dette til å være den moderne åsatruens eneste klart formulerte dogme.
2. På et sekundært nivå fremstår den moderne åsatruen som en opposisjonsreligion mot kristendommen, men i dette tilfellet er det stor variasjon av grad og innhold. Når dette er sagt så er det to idealverdier som ble fremmet av samtlige deltagere, og som også er prevalent i litteraturen rundt både moderne åsatru og nypaganisme: motstand mot misjonering, og underdanighet.

Jeg vil først legge frem min drøfting rundt den moderne åsatruens forhold til det høyreekstre, sammen med et resonnement på hvorfor jeg oppfatter dette som religionens eneste klart formulerte dogme, samt en kortere drøfting av den moderne åsatruens syn på symbolbruk i forhold til det høyreekstre.

Jeg vil så gå over på en kort drøfting om hvordan den moderne åsatruen fremstår som en motstandsreligion mot kristendommen, men hovedsakelig på to verdier som er fellesnevnerne.

Forholdet til det høyreekstre og retten på fortiden

Påstanden om den moderne åsatruen som opposisjonsreligion mot det høyreekstre må ha kontekst før jeg kan bevege meg videre. Jeg vil her referere tilbake til kapittel 1, hvor generelle argument ble lagt frem om den moderne åsatruens motstand mot det høyreekstre.

Jeg summerer derfor bare opp med at de to hovedorganisasjonene for nyhedendom i Norge, Bifrost og Forn Sed, begge tar klare standpunkt mot rasisme og høyreekstremisme. Dette ser man igjen i utvidet skandinavisk forstand, og i stor grad også i Nord-Amerika. Det må nevnes at høyreekstremisme i USA har blitt godt dokumentert, men at dens utbredelse kan virke til å ha blitt overdrevet. Det er også rasistisk nyhedendom som bruker genetiske fortolkninger av nyhedendommen i Øst-Europa.

I forhold til mitt prosjekt, så må jeg gjøre det ettertrykkelig klart at motstand mot det høyreekstremer var funnet med høyest teoretisk metning, høyest grad av repetisjon, og høyest grad av homogenitet i hva som ble formidlet. Alle deltagere og personer jeg hadde omgang med under feltarbeidet ytret tydelig motstand mot det høyreekstremer, og opplevde det som nødvendig og viktig å endre på dette synet på den moderne åsatruen. I relasjon til en klassifisering som opposisjonsreligion, så påpeker jeg en klar sammenheng mellom akademisk og journalistisk forfatterskap som omtaler den moderne åsatruen som rasistisk og religionens rolle som opposisjonsreligion. Jeg vil også vektlegge at jeg ikke fremmer dette synet som hverken insider, eller forsker som føler forpliktelse for å stille sine deltagere i et godt lys. Det er en påstand som er fremmet som resultat av omgang med, og innsikt i feltet. Gregorius legger også frem at han gjennomgående i *Modern Asatro* (2008) har påpekt at et meget lite fåtall nyhedninger i Sverige har rasistiske tankemønstre, og skriver videre at tidligere forsknings fokus på et rasistisk kulturuttrykk innenfor nyhedendommen har påvirket hvordan åsatruere forholder seg til temaet, med økt avstand og økt varhet (s. 145f.).

Dette reflekteres i mine funn, nok en gang eksemplifisert ved sitat fra deltagere:

Deltager: Det er veldig viktig for meg at åsatruen og det vi gjør, er noe annet enn nynazistene og den dritten der. Og det er viktig for meg at det skillet kommer frem når jeg snakker med folk og forklarer hva det er vi driver med, og hvordan media fremstiller det og slike ting.

EW: Føler du at du blir møtt med skepsis og assosiasjoner med det høyreekstremer?

Deltager: Ja, av og til.

En annen deltager uttaler et lignende synspunkt, og forteller om sine møter med høyreekstremister utenfor Vesten:

Deltager: Kristningen av Norge skulle ikke skjedd. Men så ser jeg jo med min egen tro ... altså, nå som jeg reiser rundt i Øst-Europa [med jobben] så ser jeg jo at det norrøne er mye mer forbundet med det ekstrem nasjonalisme og med nazisme der. Og jeg syns jo på en måte at vi

som driver med den snille formen for norrønt har et ansvar for å luke ut hatet og ... og sånn. Men det er kanskje på siden av det du lurer på.

EW: Neida, vi kan godt følge den digresjonen altså. For en ting jeg lurer på er hvorfor tror du at det norrøne har blitt synonymt med høyreekstremisme?

Deltager: Det har vel mye med Hitler å gjøre for eksempel, og at han trakk inn runer og så videre. For der ble det jo brukt veldig mye symbolisme. Men det er vel også noe med det ariske, at det skal være i opposisjon til mørkhåret og brunøyd sant. Men jeg syns det er helt forkastelig! Jeg møter på [andre med mitt yrke] fra Kroatia, og de begynner jo å snakke politikk med en gang. Om Europa, og at det holder på å gå til hundene og at ingen tør å gjøre det som trengs. Så må jeg med en gang si klart ifra om hvor jeg står i forhold til det der. På Instagram har jeg også skrevet «no white supremacy» bare for å legge den ballen død med en gang.

Dette fremstår som et tydelig eksempel på en moderne åsatru som tar avstand fra det høyreekstre, men det er også andre utsagn som jeg vil løfte frem, hovedsakelig synet på symbolbruk. Synet på at den moderne åsatruen har blitt assosiert med høyreekstremisme som resultat av det tredje rikets symbolbruk har tidligere også blitt nevnt av Gilhus og Mikaelsson, men viser også til at deltageren ikke ser en sammenheng i lære eller idealverdier, men heller i bruk av symbol. Dette er for øvrig også interessant siden bruken av symbolene som er tilknyttet det norrøne verdensbildet også er en av de få tingene moderne åsatruere enes om som gruppe, og forvekslingen med andre som tradisjonelt sett deler denne symbolbruken er til en viss grad naturlig. På en annen side så kan denne logiske sammenligningen brukes mellom kristendommens bruk av korset som symbol, og det brennende korset til Ku Klux Klan: Det er åpenbart at symbolet er det samme, men konteksten og bruken er ikke vanskelig å differensiere. Slik jeg tolker det, er det en slik naturlig differensiering de moderne åsatruerne ser på som et mål. Dette kan jeg vise til ved å legge frem et sitat fra en tredje deltager som forsøker å vise til hvordan hans, og hans venners, tankegods skiller seg fra det han kaller «usunn nasjonalisme»:

Jeg tror det er greit å si at [panteonet] kommer herfra, for man må jo stå litt opp mot globalismen, særlig den kapitalistiske globalismen som bare skal generere penger til noen internasjonale korporasjoner som prøver å gjøre alt likt overalt. Man må liksom få lov til å forsvare det stedegne. Jeg hadde en diskusjon med en venn for litt siden, for det er jo litt betent. Hvor går grensen ved å forsvare det lokale og stedegne, og hvor glir man over i sånn usunn nasjonalisme. Og han hadde en veldig god definisjon ... Jeg har det på en tråd her. For denne grensen må settes ett sted. [Deltager refererer til hva som er skrevet i en chat] Her er det meg først: «hvor går forresten grensen mellom ønsket om å verne det stedegne mot kapitalistisk

globalisme? ... Det er litt uklart vann her, men uansett har man vel rasisme, antisemittisme og lignende som klare markører for former for nasjonalisme som er usunne og uakseptable».

Og her er han da med definisjonen som jeg var ute etter: «all nasjonalisme, som i selvpotatthet og storhets-vanvidd på vegne av den kulturen man tilfeldigvis tilhører melder seg ut av og/eller angriper mangfoldet, er negativt».

Det er en mengde andre utsagn av lignende karakter som kunne siteres, men disse er representative for det generelle meningsinnholdet. I min feltdagbok og i prosjektet generelt begynte jeg å omtale den moderne åsatruens forhold til høyreekstremer og rasistiske holdninger og personer som «det høyreekstremer spøkelset», og refererte til noe u håndgripelig og usynlig som hang over den moderne åsatruen. Jeg opplevde at det var en økt varhet til det høyreekstremer blant akademikere, det generelle samfunnet, men også blant åsatruere selv. Som gruppe er moderne åsatruere meget bevisste på viktigheten av å distansere seg fra det høyreekstremer, og det er et utpreget ønske om å endre meningsinnholdet i det norrøne bort fra en høyreekstremer tolkning. Som en konsekvens av dette virker det som at høyreekstremer element blir holdt i den kollektive bevisstheten ved historier om deres nærhet til miljøet. Dette var dog en nærhet jeg ikke fant noen hjemmel for, sett bort fra eksistensen av Tore Tvedt og Varg Vikernes. Sett bort fra den generelle holdningen, gikk denne bevisstheten for det meste ut på historier om møter med høyreekstremer personer. Et godt eksempel på dette kom fra en deltager som forøvrig var bevist på naturen av sitt utsagn:

Jeg har en venninne som møtte en fyr på vikingmarked som tydeligvis var opp den gaten der [høyreekstremer]. Han var veldig opptatt av Sverigedemokratene av en eller annen grunn, og da begynte det å lyse varsellamper for henne. Men i Bifrost, hvor det har vært i åsatrusammenheng liksom, har jeg aldri hørt om noen [høyreekstremer] som forsøker å involvere seg med oss. Jeg tror det kanskje er mer i reenactment, vikingmiljøet. Uten at jeg skal være helt sikker, jeg har bare anekdoter. Vi er jo ganske tydelige på nettet da. Vi er veldig obs på det, med Vigrid-historien og så videre, at dette driver vi ikke med.

Med Vigrid-historien refereres det til at Bifrost som organisasjon var nødt til å ta et klart definert standpunkt imot Vigrid ved etableringen tidlig på nittitallet, da Vigrid som bevegelse ser ut til å ha sin mest aktive periode. Som konsekvens av utsagn som fortalte om forbigående møter med høyreekstremer, som ofte ble kalt «brune», forsøkte jeg gjennom hele mitt feltarbeid å få konkrete eksempel på høyreekstremer personer innenfor det nyhedenske miljøet i Norge. Utenom Tore Tvedt var det bare en person som ble navngitt som potensielt

høyreekstrem hedning under mitt feltarbeid. Jeg tok kontakt med denne personen av en rekke grunner, blant annet for å klarhet i om personen var åsatru og/eller høyreekstrem. Jeg møtte denne personen og hadde en lengre samtale, hvor personen kunne meddele at han/hun ikke var ikke åsatru, men drev med reenactment slik at dette nok kunne misforstås. Videre var personen tilknyttet et heavy metal-miljø som tok i bruk provoserende symbolikk som muligens kunne bidra til et inntrykk av at personen var høyreekstrem. Politisk sett var personen for øvrig anarkist, og dermed å anse som på andre siden av det politiske spekteret. Resultatet er at prosjektets eneste potensielle kontakt med en høyreekstrem hedning, endte opp med å være noe helt annet.

Totaliteten av mine funn reflekterer altså en gjennomgående og klart uttrykt motstand mot alle former for høyreekstremisme, som også reflekteres på organisatorisk nivå. En av de få tingene man kan bli utvist fra Bifrost for er at man «håner andre fordi de har en annen tru eller herkomst».³⁵ I forhold til den moderne åsatruens stilling som opposisjonsreligion, så gjør dette gjennomgående aspektet av meningshomogenitet at jeg vurderer religionen til å hovedsakelig være i opposisjon til alle aspekt av det høyreekstre, hvor opposisjonen til kristendommen er i mye større grad variert og med færre nedslagsfelt. I denne sammenheng vil jeg problematisere et utsagn som jeg føler illustrerer en generell holdning blant åsatruerne jeg var i kontakt med:

Det er en kultur [i Bifrost] og en utveksling som jeg opplever som så viktig for utviklingen av, ja, en tro. Og det gjør at man står i fare for å danne noe nesten dogmatisk, ettersom man kan danne en klikkbasert kultur der alle mener det samme. Men det skjer ikke i Bifrost, fordi vi er så bevisste hele tiden.

Som senere funn vil vise så er åpenhet overfor verdier og tolkning av tro og lære en sentral verdi for deltagerne i prosjektet, og tilsynelatende for moderne åsatruere som gruppe. Det de overser, eller velger å overse, er at avstand fra det høyreekstre som verdi har blitt dogmatisk. Man blir ganske enkelt holdt utenfor felleskapet og praksisen dersom man har «feil» politiske holdninger. Det er åpenbar motsetning i deres syn på å være åpen og tolerant for alle individ, «sett bort fra personer som ikke er like tolerante som oss. De tolererer vi ikke». Uten å ta stilling til den moralske eller etiske verdien i deres tolkning av verden, så

³⁵ Åsatrufellesskapet Bifrost's Lover; 2.4 og 2.4.1. <https://www.bifrost.no/om-bifrost/lovsett> 05.05.17.

tolker jeg dette som en blindsoner i deres verdensbilde, og jeg tolker det til å kunne defineres som et dogme siden det fremstår det også som et sentralt definerende aspekt av den moderne åsatruen. Hvis motstand mot det høyreekstremer er et dogme innenfor den moderne åsatruen, så virker det også til å være åsatruens eneste dogme.

Moderne åsatru fremstår altså for meg som en religion med iboende element av opposisjonsreligion, men da primært som opposisjon mot det høyreekstremer, og i mye mindre grad som en opposisjonsreligion mot det kristne. Denne dimensjonen er også til stede, men ikke så gjennomgående som opposisjonen mot det høyreekstremer, som fremstår som dogmatisk.

Ta tilbake symbolene fra nazistene

Ser man tilbake til deltageren som uttalte seg om delt symbolbruk med nazismen, så fører dette over til utfordringer rundt symbolbruk. Dette kan eksemplifiseres ved to referanser til Gilhus og Mikaelsson hvor de først skriver at «Paganistiske gjenstander brukes som symboler for å knytte forbindelsen til en mer autentisk fortid» (2016, s.120), for senere å bemerke at «åsatrodyrkere» har blitt møtt med større skepsis siden den norrøne og germanske mytologien har blitt brukt, fremdeles brukes i nazisme (2016, s. 122). Dette er et problem som alle deltagerne fremmet synspunkt på, og det var en klar konsensus og teoretisk metning om at man som moderne åsatruer hadde et ansvar for å ta tilbake de norrøne symbolene fra nazistene. Det var dog variasjon på hvilke symbol som kunne, og burde reddes, der blant annet svastikaen ble vurdert som tapt, selv om noen hadde håp om å også ta dette tilbake i fremtiden. Et passende symbol å begynne med er derfor Torshammeren som er et vanlig symbol blant moderne åsatruere, så vel som nyhedninger i utvidet forstand. Gilhus og Mikaelsson beskriver også Torshammeren som et felles symbol for hedninger, og skriver at den signaliserer styrke og vitalitet som et maskulint symbol (2016, s. 107). Så hvordan stiller åsatruerne i mitt prosjekt seg til bruken av Torshammeren?

Deltager: Når du ser noen med en tatovert Torshammer, så er det tre ting, nei fire ting det kan være. Enten ramla de inn i sjappa og synes den har vært kul. Eller så er det en [som synes] «metal er fett», for det er en del av metal og bikerkulturen. Eller så er jeg en nynazist, eller så er jeg åsatru.

EW: Hva om man bare er historisk interessert i vikingtiden da? Interessert i kulturarven liksom.

Deltager: Jo for så vidt, men jeg føler det er en overlapp med en av de kategoriene likevel.

Det virker altså som deltageren opplever Torshammeren som et symbol med en rekke betydninger, hvorav noen er problematiske. En annen deltager har et syn på geografiske forskjeller i aksept av bruk av Torshammeren, samt et videre syn på symbolbruk:

I Sogn og nedover her har vi liksom lov til å gå med Torshammer og være stolt over vikinger og sånn, uten å være høyreekstrem. Men Vigrd for eksempel, som har et sterkere hold på Østlandet og inni dalene der ... jeg vet om folk som vil ha tatoveringer av Hugin og Munin for eksempel, men tørr ikke siden de vet hvordan det vil bli sett på. Og det er så grådig kjipt at det skal legge restriksjoner på hva de kan velge å ta på kroppen sin, så derfor lar de være. De lar det styre de alt for mye.

Disse korte sitatene er ment å illustrere holdninger innenfor den moderne åsatruen hvor man anerkjenner at bruken av historiske symbol kan bli tolket forskjellig, samtidig som det også er et gjennomgående syn på at disse symbolene bør bli tatt tilbake fra de høyreekstremer. Et interessant aspekt av denne holdningen er at alle deltagerne var fast i sitt syn på at de hadde et mer legitimt krav på denne fortiden enn de høyreekstremer, på tross av at man kan argumentere for at høyreekstremer og nasjonalister tross alt har en lengre tradisjon for bruk av de norrøne symbolene i moderne tid. Dette aspektet ble ikke tatt opp av noen deltagere, og det fremstår som naturlig at den moderne åsatruen har en mer legitim rett på bruken av symbolene i form av under- og overtoner av moralsk overlegenhet, samt legitimering i form av en riktig tolkning av fortiden.

Åsatruens syn på idealverdier

I *Myte magi og mirakel* (1999) blir en fleksibel og egendefinert tro nevnt som del av den uorganiserte nyreligiøsiteten. Forklaringen er at ettersom man ikke trenger å samsvare egen overbevisning med en åpenbaring, tekst eller religiøs kanon i uorganisert nyreligiøsitet, så er det åpning for at mennesker kan danne seg egendefinerte forestillinger om guder og krefter som er ment å fungere for det enkelte individ (Alver m.fl. 1999, s.11). Denne beskrivelsen passer godt på den moderne åsatruen, hvor alle mine deltagere la vekt på fleksibilitet innenfor verdenssyn, et ikke-dogmatisk forhold til lære, og egalitet som viktige verdier i religionen. Disse verdiene fremstår noen ganger som et resultat av det norrøne samfunnet, noen ganger som resultat av å leve i et postmoderne samfunn, og noen ganger som opposisjon til

kristendommen. Som et totalt inntrykk må man nok se på den moderne åsatruens syn på idealverdier som en kombinasjon av disse aspektene, hvor det er situasjonsbetinget hvilket aspekt man legger vekt på. I denne sammenheng vil jeg legge frem en av Bifrosts lover som viser til opposisjon til kristendommen som holdningsskapende, eller som legitimering for en holdning. Dette kommer tydeligst frem i opposisjonen mot misjonering:

2.2 - Medlemmer av Åsatrufellesskapet Bifrost er tillatt å informere andre om sitt åsatrulag og Bifrost, men en organisert form for spredning av trua, dvs. misjonering, er uønsket og bør ikke forekomme.³⁶

Det er altså en sentral holdning mot misjonering i den største organisasjonen, og en holdning som reflekteres hos deltagerne. Misjonering var det temaet hvor de fleste ytret en klar holdning mot en praksis, og som er den tydeligste markøren på en felles enhet som opposisjonsreligion mot kristendommen. Dette opposisjonselementet blir tydelig i dette sitatet:

EW: Ja, for det med misjoneringen virker du til å ta alvorlig.

Deltager: Det tar jeg alvorlig, for det er den tingen jeg kanskje liker minst med kristendommen. Det der å gå ut å gjøre alle til hans barn liksom. Ut og samle sjeler. Du skal overbevise alle om at dette er virkelig noe å tro på. For meg så funker det ikke slik. Hvis noen skal overbevise meg så rygger jeg med en gang. Jeg kan tenke selv, så vil heller ikke påføre dette på noen andre. Men hvis noen spør [om min religion] slik som du gjør nå, så kan jeg godt fortelle.

Her blir altså misjonering forbundet med verdier om fleksibilitet innenfor lære, og egalitet i form av at deltageren ikke trenger å bli fortalt hva som er best av andre. Denne holdningen gikk igjen i hele feltarbeidet, der man gjerne kunne diskutere hva som var rett og galt basert på forskjellige argumentasjonsmodeller, men der man alltid kunne enes om at temaet var åpent for tolkning. Unntaket var, som tidligere nevnt, høyreekstremisme. Det ble også ytret holdninger om legitimering i form av tradisjonell kontinuitet, som at «... Vikingene drev ikke med misjonering sant», og mer rasjonell legitimering ved at den moderne åsatruen har en fast etikk som skiller religionen fra andre nyreligiøse bevegelser. Denne etikken omfatter blant annet å ikke «loppe folk for penger» ved å ta betalt for kurs og deltagelse i rituell praksis, men også avstand fra misjonering. Holdningen til misjonering må derfor betraktes som en

³⁶ Bifrosts lovsett: <https://www.bifrost.no/om-bifrost/lovsett>. 09.05.17.

konsekvens av flere legitimerings- og identitetsskappingsstrategier, men hvor det opposisjonsreligiøse aspektet framstår som tydeligst.

Jeg vil også legge frem noen utsagn vedrørende det som blir kalt den moderne åsatruens etikk, eller «det hedenske æresbegrepet». Dette kommer tydeligst frem blant medlemmer som var aktive i Bifrost, og kanskje som resultat av større innsikt i Bifrosts lover, men det var klare undertoner av dette hos samtlige deltagere. Denne etikken er ikke helt tydelig i innhold, men det blir lagt vekt på forskjellige former for personlig frihet, i kombinasjon med toleranse for andres måte å leve og tolke livet på generell basis. Denne toleransen manifesterer seg, blant annet, i synet om at misjonering er å tvinge sitt verdensbilde på andre, og dermed feil. En deltager har noen generelle holdninger om æresbegrepet:

Men en ting som er fascinerende med åsatruen, og som jeg syns er viktig og ikke er inspirert av noen andre [religioner], er dette æresbegrepet. Det å være og vise at du har ære. At du prøver å vise at de tingene du sier er sant, å ikke være niding.

En annen deltager greier ut om at det også er en etikk og moral som gudene ikke er del av. Åsatruen har et samfunnsregulerende aspekt som deltageren mener ikke påvirker forholdet til gudene.

Jeg er rimelig overbevist om at etikk og moral som handler om samfunnets regulering og hvordan man er mot andre folk. [Religionen] kommer ikke bare med gudetroen, men også med en etikk om hvordan du behandler andre folk.

Her ser man at den moderne åsatruen kommer med et verdensbilde som altså inkluderer idealverdier som er parallelle med det transempiriske. Den samme deltageren forklarer også at:

Det er to ting som jeg syns er viktig med åsatruen, som skiller den fra de monoteistiske religionene. Det ene er at jeg er rimelig sikker på at man snakker om et syklisk verdensbilde, men på en enorm skala. Og for det andre så finnes det ingen dikotomi. Det er ikke noen snill og slem, godt eller ondt, det er bare «shades of gray».

Dette utsagnet er litt misvisende og trenger kontekst. Innenfor den moderne åsatruen er det en tydelig dikotomi på hva som er rett og gal måte å behandle andre, best sammenfattet i begrepene toleranse og egalitet. Som tidligere nevnt er det også en dikotomi overfor det

høyreekstremer. Derfor opplever jeg at hva denne deltageren formidler er todelt: Først at det ikke er en fast lære om gudene eller hvordan man skal leve livet sitt, men også at det ikke er klare tanker om synd, og da særlig seksualmoral. Dette er en naturlig overgang til en underkategori av idealverdier som hadde teoretisk metning og holdningshomogenitet blant alle deltagere som ble intervjuet, samt feltet for øvrig. At den moderne åsatruen er en seksuelt tolerant og inkluderende religion.

Åsatru som en seksuelt tolerant religion

Denne underkategorien av den moderne åsatruens idealverdier, kan vurderes som en implisitt opposisjon mot oppfatningen om kristendommens seksualmoral, samt at religionen ser ut til å verdsette sin stilling som tolerant mot seksuelle legninger, seksuell praksis og kjønnsidentiteter. Dette er trolig et aspekt hvor åsatruen slekter på andre nypaganistiske retninger, slik som de blir beskrevet av Gilhus og Mikaelsson:

Og når paganistene beskriver seg som talskvinner og –menn for gudinner, naturen og en sanselig livsutfoldelse, gjør de ofte dette i uttalt opposisjon til kristendommen og gir den skylden for undertrykkelse av kvinner, gudinner, naturen og det seksuelle. (2005, s. 120)

Et slikt syn blir tydeliggjort av den samme deltageren som innledet dette temaet ved å fremheve mangelen på dikotomi. Utsagnet blir trolig tydeligere i sammenheng med en annen uttalelse hvor deltageren snakker om sin familie og kjærlighetsliv:

Deltager: Jeg har lyst å si noen ting som er viktig, og er med på å definere meg. For sånn partipolitisk sett så er jeg ett sted mellom SV og Rødt. Trolig mer mot SV siden en del av de tingene Rødt driver med er uoppnåelige. For det er noe paradoksalt [i mine verdier] fordi jeg er [tilhenger av] samhold og de sosialistiske verdiene, men på en annen side er det viktigste med åsatru den individuelle friheten. Dette med at jeg kan tro, og mene, og tenke som jeg vil, og det kan du også. Så i motsetning til de helt på høyre så mener jeg at samfunnet trenger mekanismer for å regulere dette. Men det gjør også det at jeg ser på det å bryte med samfunnets normer som noe potensielt positivt. Ta det å være homofil da, for eksempel. Det burde man kunne være og få elske den man vil, uten at noen skal kunne mene noe om det. Så lenge det ikke går ut over noen. En slags kardemomme-lov kan man si. Så det er et skille der kanskje mellom hva jeg tenker politisk og religiøst, men et skille som gir mening for meg. Men dette påvirker også hvordan jeg lever mitt familieliv. Men vi er altså polyamorøse. [Vi mener] at kjærlighet ikke er noe som begrenser seg til ett menneske, så nå er jeg hos min

kjæreste. Men jeg er jo gift, og skal hjem til mannen min i kveld, og de vet om hverandre selvfølgelig. Mannen min har også kjæreste, som er en veldig hyggelig dame, og jeg har sittet barnevakt for henne mens de var ute på date for eksempel. Så vi er en stor, merkelig, slags familie. Men for meg så er det viktig å bli møtt med aksept og toleranse for disse valgene, og det føler jeg at jeg blir blant hedninger, og særlig i Bifrost.

EW: Tror du det er en kobling der med at du ble hedning?

Deltager: Nei, men jeg tror jeg har kobla det sammen i etterkant. Jeg hadde nok levd livet mitt på samme måte uten religionen, men nå som jeg først er religiøs så tolker jeg en del aspekt av livet mitt inn i den religiøse konteksten. Om det gav mening.

Denne holdningen om at det var positivt med aksept av alle seksuelle preferanser ble fremmet eksplisitt eller implisitt av alle deltagerne, men dette var et tema som kom tydeligere frem hos noen enn andre. Flere hadde nære relasjoner til homofile personer, og det var en tydelig aksept for dem i den moderne åsatruen. En deltager var også biseksuell, og praktiserte en form for magi som ble kalt «norrøn sjamanisme» eller seid avhengig av kontekst. De historiske mytene om maskulin seid har blitt forbundet med hamskifte og å være den passive parten i seksuelle relasjoner. Dette er særlig i tilfelle av Loke er mor til Sleipner. Flere av de andre mytene og sagamateriale ble også tolket til at vikingene hadde et mer avslappet forhold til seksualmoral, men også homofili og tvetydig kjønnsidentitet. Jeg vil ikke forholde meg til validiteten i slike tolkninger, men heller legge frem at slike holdninger ble diskutert åpent. Jenny Balin omtaler også dette i boken *Nine Worlds of Seid-Magic* (2002), hvor det, blant annet, blir referert til en deltager som ytrer at homofile menn har en fordel i å lære og praktisere seid (s. 127). Ettersom det bare var en deltager som aktivt praktiserte det som kan kalles for seid, må dette regnes som et eksempel som taler til en videre holdning om seksuell toleranse som får tradisjonell legitimering i tolking av historiske kilder. På mer generell basis ble det også brukt tradisjonell legitimering i form av at mytene og det førkristne verdensbildet ble tolket til å ha en iboende inkluderende seksualmoral. En vanlig og tradisjonell tolkning av de kvinnelige gudinnene Frøya, og til en viss grad Frigg, vil inkludere den som positive aspekt for kvinnelig seksualitet uten noen tilknyttet skam. En mer moderne og humoristisk tolkning som ble lagt frem var at Odin helt opplagt var guden for sadomasokisme siden han hengte seg selv og drev med selvpining. Det ble også fremmet tolkninger av vikingene som innehavere av et relativistisk, og dermed inkluderende syn på seksualitet og kjønn. I forhold til åsatruens moderne form, la en deltager frem dette:

Vi er for kulturelt mangfold og omfavner alle kjønnsidentiteter og så videre. I forhold til Bifrost så er det jo ganske klart når det kommer til kjønnsidentiteter. Vi var jo det første norske «kirkesamfunnet» som viet et samkjønnet par etter at Stortinget gjorde det mulig å gjøre det. Bifrost var det første. Og på tinget nå så var det morsomt å observere at vi tydeligvis også er det fremste trossamfunnet for unge transseksuelle. Vi har fått litt derfra inn i våre rekker, så vi er åpenbart en religion for de transseksuelle også.

På tross av at disse verdiene i varierende grad blir tolket i sammenheng med, og legitimert av en tolking av mytene og historien, så må dette trolig vurderes som et tydelig aspekt av en religion som stammer fra et postmoderne samfunn.

Verdensbilde i religiøse forestillinger: Kosmologi i form av forestillinger om etterlivet

Et annet tema som hadde høy teoretisk metning var forestillinger om etterlivet, men da i form av at forestillinger om etterlivet enten ikke ble tatt opp i det hele, eller at disse forestillingene ble tatt opp som uviktige. De hadde mer en funksjon som kontrast til det som deltagerne oppfattet som meningsfullt. Det er for øvrig ikke mange uttalelser, så jeg vil derfor legge frem de som kom frem i intervjuene mine:

Ett av de elementene som er viktig i min religion er at det er jordbundet, og her og nå. Vi snakker mye om å helliggjøre det fysiske og jorden vi trår på, plantene og ølet vi drikker for å si det slik. [I forkant av intervjuet hadde deltager flasket juleøl i forberedelse til juleblot] Vi snakker om å helliggjøre dette livet, ikke sant. Mens i andre religioner så er kjødet ikke noe verdt, det er bare ånden. Livet etter døden er ikke så viktig som livet før døden ... For meg så er det i hvert fall klart at jeg vet lite om livet etter døden, og tror vel mest at jeg bare går tilbake til den store atomiske haugen av byggesteiner. Så min religion handler i grunnen om det som er før døden stort sett. Dette har jo også med en åndelig og en spirituell verden å gjøre, men det som har tiltrukket meg med disse tingene er at denne jorden er hellig altså. Og at vi ikke bare kan misbruke Henne, for du ser jo hvor vi er på vei. Jeg tror den økokatastrofen vi er på vei mot blir veldig vanskelig for menneskeheten.

Utsagnet om at etterlivet ikke blir oppfattet som viktig, kan også tolkes til å være sekundært i forhold til implikasjonene til holdningen. Deltageren mener det er en spirituell dimensjon av å helliggjøre dette livet, og tingene som oppleves som meningsfulle i det hverdagslige så vel som i de religiøse feiringene. Synet på at utførelsen av religionen i dette livet er viktig, ser man også hos en annen deltager:

Jeg er egentlig mer opptatt med å gjøre og føle enn å tro så veldig. Så hvis folk spør om jeg kommer til Valhall når jeg er død så sier jeg at det vet jeg ikke. Det finner jeg vel ut av på en måte. På en måte så tenker jeg på det mer som en tradisjon eller noe jeg gjør og er, enn at «slik og slik tror jeg».

En tredje deltager kommer med nok et lignende utsagn:

Her snakker du jo om dødsforestillinger i historisk kontekst som om de skulle være viktige for oss i dag. Det er jo artig, men ikke så relevant. Fordi det som er viktig er hva man gjør her og nå. Hvordan lever du dette livet. Hva skjer før døden. Vi er jo ikke platonske liksom, og sitter i en hule og venter på den virkelige verden. Dette er den virkelige verden.

Jeg tok ikke opp syn på etterlivet med noen deltagere, og dermed tolker jeg at fraværet om refleksjoner rundt dette aspektet tilsier at det ikke blir vurdert til å ha stor betydning ettersom deltagerne hadde anledning til å ta opp tanker om et etterliv dersom de ønsket i løpet av de relativt lange intervjuene. Graham Harvey skriver om sin erfaring med hedninger, at polyteismen tillater dem å feire og finne mening i deres hverdagslige liv, fremfor å leve livet i forminsket forberedelse på etterlivet (1997, s. 55). Man finner også et lignende funn hos Rein Tveit som skriver at: «Felles for alle er likevel synet at det som er viktig eller signifikant, er korleis personar oppfører seg i dette livet, og at det er knytt til materielle omstende, medan kvar ein eventuelt havnar etter ein er daud ikkje er viktig» (2016, s.60). Dette kan også knyttes opp mot deltagerens syn på idealverdier og høvelig og ærefull adferd, men som funn tolker jeg det hovedsakelig til å vise til deltagerens verdensbilde og religionens funksjon. At religionen handler om dette livet gir også holdningen et preg av fruktbarhetsreligion, noe som er et aspekt jeg vil komme tilbake til i sammenheng med syn på blottingens funksjon, men for nå vil jeg bare gjøre lesere klar over holdningen.

Verdensbilde i religiøse forestillinger og praksis: Gudenes natur og blot

Frem til nå har oppgavens funn hovedsakelig omfattet tema hvor det har vært en viss grad av enighet om meningsinnhold. Det som nå følger vil være tema hvor det er spenn i hva som blir formidlet, men at den teoretiske metningen er å finne i hva som ikke blir formidlet. Gregorius avslutter sin artikkel «Modern asatro och dess historia» (2005) med at det går ikke å definere en spesifikk teologi innenfor den moderne åsatruen (s. 161), men legger frem en rekke forskjellige syn og forklaringsmodeller på panteon og gudenes natur i *Modern Asatro* (2008,

s. 194-206). Jeg vil legger frem en grov oversikt over disse kategoriene, og deretter vise til en rekke sitat om hvordan deltagerne tolker kreftene, eller gudenes natur. Disse utsagnene kan man forsøke å tolke i forhold til den polyteistiske forklaringsmodellen, hvor målet ikke er å definere deltagerens teologiske ståsted, men heller å vise til kompleksiteten i deres syn på det norrøne panteonet:

- Monistisk polyteisme; alle guder er manifestering av mystisk urkraft.
- Funksjonell polyteisme; Guder med lignende funksjon er den samme.
- Synkretistisk polyteisme; Det er ikke klare grenser mellom guder og panteon
- Arketypisk polyteisme; Gudene er arketyper for psykologiske fenomen, aka krefter i seg selv.
- Streng polyteisme; gudene er selvstendige skikkelser som eksisterer utenfor, og uavhengig av menneskers tro
- Geografisk polyteisme; Ulike panteon eksisterer på ulike plasser, og er avgrenset av disse.
- Kulturell polyteisme; gudene eksisterer i forhold til en kultur og dens innbyggere
- Genetisk polyteisme; Gudene eksisterer i mennesker, og gjennom slektskap og blod.
- Økologisk polyteisme; Gudene er i naturen

Jeg vil flere steder kombinere deltagerens syn på gudenes/kreftenes natur med uttalelser om blotene som ofte vil gi et enda mer nyansert syn på deltagerens holdning til potensialet for en magisk dimensjon. Jeg forsøkte konsekvent å aldri bruke betegnelser som magi dersom deltageren ikke gjorde det først. Magi ble ikke tatt opp av alle i denne sammenhengen, men det var ofte snakk om effekten av et blot, og effekten ble oftest omtalt som «krefter». Derfor spurte jeg heller om kreftene fantes inni, eller utenfor personen. Det kan nevnes at det er full teoretisk metning fra alle deltagere om at kreftene finnes i deltagerne. Krefter utenfor deltageren var det for øvrig varierte synspunkt på, der en fellesnevner var varierende grad av tvil. Av denne grunn har jeg vurdert det som nyttig å kombinere deltagerens uttalelser om gudenes natur med den rituelle praksisen rundt blot, ettersom disse to temaene ofte viste til samme aspekt av deltagerens verdensbilde.

Jeg vil begynne med deltageren som jeg vurderte til å ha det tydeligste synet på gudene og kreftene. I relasjon til Gregorius sin forklaringsmodell så ser denne deltageren på den moderne åsatruen som en naturreligion for å bruke deltagerens egne ord:

Åsatruen er et segment av naturreligionene, og grunnen til at jeg definerer meg som åsatru er fordi det er det som kommer opp av jorden her hos oss. Jeg kunne like gjerne vært noe indiansk religiøst, for det er egentlig de samme guddommene i andre klær, men her hos oss er det åsatruen. Jeg har vært hos indianerne i Sør Dakota og forstår deres religion, og de kan godt forstå åsatruen.

Dette fremstår som et tydelig eksempel på økologisk polyteisme, hvor deltageren er åpen for en spirituell dimensjon. I forhold til blot kan det kort nevnes at deltageren mener at det påkalles en kraft under blotet som stammer utenfra. Ettersom dette synet er nokså tydelig, går jeg videre til en annen deltager som har et mer blandet syn:

Deltager: For meg har blotene stor betydning som årstidsmarkører. Ja. Også er det ved å faktisk være til stede på blotet og delta på det som forgår der da, så ... På en måte er det en pust i bakken der jeg har en liten pause fra hverdagen. Og hvis jeg ofrer noe, for eksempel hvis jeg tar med en offergave til Frigg så kan jeg fokusere mot det målet som jeg ønsker meg. Slik at det er både en markør og en retningsviser mot noe.

EW: Ja du ofrer til Frigg sier du, men hva legger du i disse skikkelsene som Frigg og Odin og så videre? Kan du si noe om det?

Deltager: Ja, det er flere lag der også. På en måte så er Frigg en slags kraft i form av klokskap, som i form av mor, og en hustru som holder hoff nærmest. En arketype da, som jeg ønsker å fokusere mot, eller ønsker hjelp fra. Og så vet jeg ikke helt om jeg tror Frigg er noe sted, men tror kanskje Frigg er noen ting. Frigg er mer en kraft som kanskje er utenfor og kanskje er inni. Det blir litt abstrakt på en måte, men jeg vet at handlingen jeg gjør er viktig for meg i øyeblikket ... Men om Frigg er noe håndgripelig eller fins liksom, det vet jeg ikke. Og det er ikke så viktig for meg heller, for jeg merker at de tingene jeg gjør har mening for meg da.

Dette fremstår som en form for arketyrisk polyteisme, kombinert med en tvil rundt transempirisk kraft. Det viktigste å påpeke er for øvrig at deltageren ikke har behov for å definere hverken gudene eller kreftene for å finne mening i blotet. Det å markere årstiden er meningsfullt, det å blote til en kraft er meningsfullt, og deltageren legger også stor vekt på det sosiale som meningsfullt.

Neste deltager viser også til en kombinasjon av forskjellige syn på gudene. Først geografisk avgrenset polyteistisk religion, men også som en form for økologisk polyteisme i form av slektskap til amerikansk naturreligion:

For de norrøne gudene er jo Skandinavia deres område, og haida-gudene har sin greie og holder seg der borte. Altså nå blander jeg guder, og kultur og religion, men det viktige er liksom at de er spesielt tilpasset for sitt område, og var fornøyd med å være på sitt område.

Enhver form for kategorisering av deltagerens syn blir gjort enda vanskeligere ettersom deltageren senere kom med dette utsagnet:

Jeg merker at jeg ofte nøler med å definere gudene og jeg vet ikke om jeg har lyst til å vite [Gudenes natur]. For jeg ser jo at de gudene var fornøyd der, og de andre gudene var fornøyd der, men så ser man jo mange likhetstrekk mellom for eksempel gresk og norrøn mytologi. Det er mange av de samme tingene som går igjen, som dødsriket og se seg tilbake og så videre. Så dersom man plukker det helt fra hverandre så har mennesker kanskje spredd seg og tatt med små deler av gudene som har blitt forskjellige, men at de bare er de samme gudene eller kraften eventuelt. ... Men ja. Nei, jeg tror ikke jeg har lyst å definere det. Det er ett eller annet med å bevare ... La ting som man ikke forstår få være ting man ikke forstår.

Deltageren sier altså at det er viktig å holde på mysterier i religionen, og dermed blir det ikke så viktig å definere gudenes natur. Denne deltageren er medlem i Bifrost, men har bare deltatt på to blot i regi av Bifrost. Dermed er det ikke grupperitual som blir fremhevet som praksis, men mer private riter, symbolbruk og åsatruen som identitetsmarkør. Dette er for øvrig deltageren som ofret et maleri på et blot for å få en sunn utvikling av fosteret etter tre spontanaborter, noe som viser til at deltageren åpner for muligheten av en transempirisk dimensjon. En ytterligere indikasjon er at deltageren kaster/har kastet runer og viser til effekten av dette.

En annen deltager legger frem et kortfattet og tydelig syn på polyteisme:

Polyteistiske religioner er polyteistiske religioner liksom. Jeg kaller meg åsatruer, ja der sa jeg det igjen, fordi det er begrepet på religion i Norden. Men hadde jeg vokst opp i England eller Russland ville jeg kanskje kalt meg noe annet. Selv om trosgrunnlaget er mye av det samme. Oppfør deg bra mot andre, ikke ødelegg naturen, flere guder er fett, ikke ha dogmer. Nyreligion er nyreligion liksom.

Jeg tolker dette som en kombinasjon av synkretistisk polyteisme og geografisk polyteisme, men deltagerens syn blir ytterligere nyansert, eller komplisert, når deltageren greier ut om sitt syn på blotets funksjon, hvor det virker som arketypisk polyteisme er mest dekkende:

Deltager: Jeg pleier å si at jeg ligger i grenseland mellom hedning og agnostiker. For mye av tiden så føler jeg at jeg vet ikke nok til å si noe om hva som eksisterer og ikke. Men selv med det veldig agnostiske gudesynet, så har jeg fremdeles en hedensk etikk, moral, kultur som fremdeles er iplantet, selv med det agnostiske gudesynet. Hvor jeg da mener mytene fra sagaene er metaforer og bilder, og at gudene representerer krefter vi har i oss selv. Og at når jeg deltar på et blot, selv med dette agnostiske synet, kan be om hjelp dersom jeg er redd for noe. Jeg kan skåle til Tor og si høyt hva det nå er jeg trenger hjelp til, og så vil jeg klare å gjøre dette bedre enn jeg ville klart [uten hjelp av blotet]. Så er det en skeptisk del av meg selv som sier at dette er massesuggesjon og placebo. Og det er greit. Men når jeg har det vanskelig med meg selv, når det har skjedd noe kjipt med meg selv eller verden, så merker jeg at det er mye lettere å tro på krefter utenfor meg selv. Da tror jeg nok det er mer mellom himmel og jord da.

EW: har du hatt noen opplevelser som fører deg til å si dette?

Deltager: Mennesker er veldig flinke til å se symboler og sammenhenger der det bare er tilfeldigheter. Så jeg har hatt opplevelser, men regner med at jeg bare husker de siden det var tilfeldigheter som passet i kontekst.

Jeg vil også legge til at deltageren senere sier at blotene hovedsakelig har en gruppefunksjon:

Jeg utfører primært religion sammen med andre. Det gjennomsyrrer jo min hverdag også, men seremoniene, blotene er nesten utelukkende sammen med andre.

Her ser man virkelig kompleksiteten av utsagnene, og grunnen til at en gjennomgående kategorisering ikke bare er vanskelig, men trolig også ville gitt en uærlig fremstilling av den moderne åsatruen. Den religiøse praksisen vektlegges mot gruppen, men deltageren bærer åsatruen som en identitetsmarkør i hverdagen. Dette er trolig som del av en gruppe, som utøver av en praksis, og som grunnlag for et meningsfullt verdensbilde i form av verdier.

Den siste deltageren jeg vil legge frem sitat fra har muligens den mest filosofiske tilnærmingen til sin religiøse opplevelse, hvor det ikke bare blandes forklaringsmodeller, men også religiøse tradisjoner, til å konstruere en egendefinert trosforestilling og verdensbilde. Deltageren er dog meget klar på et at polyteisme er det religiøse rammeverket som brukes, hvor det legges vekt på det som kalles stedegen polyteisme, men som har et innhold som ikke kan summeres opp med en enkel kategorisering av geografisk polyteisme:

EW: Men hvis vi skal nøste opp i dette, så hvis jeg hadde kommet til deg og sagt at jeg er hindu; hva er du?

Deltager: Ja da ville jeg hatt et problem. Jeg aner ikke hva jeg ville sagt, kanskje til og med agnostiker til noen, men kunne godt kalt meg åsatroer, det kunne jeg godt gjort. Eller sagt at jeg er en tilhenger av stedegne polyteistiske religioner. Hvor de nå en måtte være og komme fra. Jeg er jo egentlig paganist, for jeg bruker jo forskjellige panteon i forskjellige sammenhenger. Wicca stammer jo fra det keltiske.

EW: Så hvis jeg kan prøve å forstå deg med dette stedegne; Du sa kraft eller energi, så mener du at det finnes en kraft, og den manifesterer seg i forskjellige religioner på forskjellige geografiske steder. Så det er en geografisk avgrensing?

Deltager: Ja det er ulikt men det ligner. Vi har guder som korresponderer med hverandre fordi de dekker samme funksjonaliteten. Du har liksom en kjærlighetsgudinne flere steder, en tordengud, fruktbarhetsgud. ... Jeg begynte kanskje å bruke åsatru på den måten, at Frøy, Morrigan og Venus har noen fellesnevner, og det har de nok også, men jeg har etter hvert begynt å tenke at [de norrøne gudene] er sine egne entiteter, de er ikke bare manifesteringer av noe universelt. Så jeg har blitt litt mer stedegen der. Men jeg kan ta på meg flere hatter, også tenker jeg litt ut fra hvilken hatt jeg går med. Er du snekker, så er du snekker, og er du maler så er du maler liksom. Jeg har ikke noen voldsom overbevisning om hva som er det rette, men bruker du et redskap så er du til stede der.

Dette var en deltager som jeg hadde god rapport med, og hadde etablert en dialog hvor jeg følte meg trygg nok til å innta en tidvis mer antagonistisk posisjon. Jeg inntok denne stillingen i dette neste sitatet, og ba deltageren på å si noe om hvor skillet mellom geografisk eksklusivt og genetisk eksklusivt var, og om deltageren i det hele tatt så et skille:

EW: Men hvis åsatruen da er stedegen, er den da også eksklusiv og ekskluderende?

Deltager: Nei jeg synes ikke det, for hvis det kom noen fra et helt annet sted i verden og mente dette var det rette for dem, så ville jeg jo spurt hvorfor i alle dager de mente det for det er jo veldig fjernt, men selvfølgelig ønsket de hjertelig velkommen. Heng deg på.

EW: Men hva om noen ville vært moderne hedning i Kina? Da er det jo ikke lenger stedegent?

Deltager: Ja, nei da er du inne på et landskap som er interessant å utforske synes jeg. Jeg vet ikke helt. Man kan jo ha ideen om at hvis du reiser dit så har du [gudene] med deg, akkurat som i *American Gods* av Neil Gaiman.

Deltageren opererer altså ikke med kategoriske absolutter, i tråd med den moderne åsatruens idealverdier, og viser til et fleksibelt syn på gudenes natur ved å skifte mellom inkluderende geografisk polyteisme, og inkluderende kulturell polyteisme. På dette tidspunktet kan jeg konkludere med at den moderne åsatruen ikke lett kan sammenfattes som å tilhøre hverken,

en to eller tre av kategoriene i den polyteistiske forklaringsmodellen. Det er derimot tydelig at på lik linje som legitimeringsstrategier, og identitetskonstruksjonsmodeller, så er det en kombinasjon av forskjellige tolkningsmåter som er karakteristisk, hvor det også er situasjonsbetinget hvilken/hvilke som benyttes. Den beste beskrivelsen av den moderne åsatruens syn på gudenes natur, så vel som åsatruens lære, er at den synes å være individuelt tilpasset, men alltid basert i hovedsak på norrøne symboler, som oftest i form av gudebilder og tilhørende symbol.

Symbolbruk er en håndgripelig del av blotene som rituell praksis, og man kan dermed se på deltagerens holdning til blotene for å få en økt innsikt i deres verdensbilde. Synet på kreftene blir også gjort klare i uttalelser om blot. En deltager sier dette om effekten av blot, som blir sammenlignet med en form for ritualmagi:

Deltager: Det har jo med at hvis du skal sette i verk noe, så må du kanalisere ... Det er vanskelig å bruke uttrykk her fordi new age-folk snakker jo om energier sant, og det er jo utenfor en naturvitenskapelig bruk av ordet. Men kan godt bruke energier egentlig, eller hva som helst, for hvis man skal kanalisere den mentale kraften din så det spørs jo hva man tror på sant, modulerer man bare sin egen psyke, eller manipulerer man krefter som når lengre ut i verden?

EW: Ja for det er jo et spørsmål jeg stiller flere; hvor kommer denne kraften fra?

Deltager: Ja hva er det man manipulerer sant? Det minste man kan si, og det tror jeg selv de som er 100% realister må godta, er at i flere former for okkultisme og religioner fins det i hvert fall metoder for å jobbe med sin egen psykologi og sin egen evne til å oppnå mål for eksempel, og analyse av din egen livssituasjon og så videre. Her kommer jo tarot inn i bildet for eksempel. Folk tror jo det kan brukes til å spå inn i fremtiden, mens jeg tror ikke det går an å spå inn i fremtiden, men jeg tror du kan bruke kortstokken til å finne ut hva er det jeg holder på med og hva er det som er sannsynlig at vil skje i fremtiden hvis jeg fortsetter å holde på slik jeg gjør.

For det er arketyper som er satt inn i en bildebok som du kan meditere over. I det minste fall

EW: I minste fall ja. Hva med utvidet forstand da?

Deltager: Jeg tror kanskje du kan påvirke mer enn bare din egen psyke, men det er en sfære hvor jeg er litt usikker. Det kan variere fra dag til dag hvor jeg har en indre monolog hvor jeg noen dager tenker at det er galskap av meg å tro på dette, og andre dager der jeg tror at ting skjedde fordi jeg aktivt prøvde å endre det.

EW: Ja for du har jo tidligere kalt blotet for ritualmagi, hvor du sa at alle ikke var enige i det, men at du så på det som det?

Deltager: Ja, det har i hvert fall et element av ritualmagi. Jeg vil ikke være så kategorisk at jeg sier at det er det, så i så tilfelle var jeg litt mer kategorisk enn jeg liker å være. Men jeg vet jo at

det er mange som er med i Bifrost som også er med i wicca, og det er kanskje noen som rynker litt på nesen til det. For jeg føler ofte at det kommer innspill fra bortenfor sløret for å si det sånn. Det kommer meldinger tilbake. Jeg skal ikke si at det er gudene det kommer fra eller hva det er, men i hvert fall i dag, så tror jeg at det er litt mer enn bare å manipulere sin egen psyke.

Det er variasjon i deltageres holdning til transempiriske krefter i synet på gudenes natur, der jeg benyttet en forståelsesmodell på forskjellige typer panteon hovedsakelig for å illustrere mangfoldet og kompleksiteten i form av situasjonsbestemte kombinasjoner av symbol fra det norrøne verdensbildet. Det denne forklaringsmodellen derimot viser, er hvilke aspekt som absolutt ikke blir tatt opp. Jeg kunne ikke identifisere noen form for monistisk polyteisme, og heller ingen streng polyteisme. Det er en del understrømninger av kulturell polyteisme, men sjeldent eksplisitt. Men hovedsakelig så er det absolutt ingen indikasjoner på tolkning eller forståelse for genetisk polyteisme. Nok en gang ser man at en klar grense mellom høyreekstremer tolking og den moderne åsatruen må trekkes. I forhold til ritual så blir den sosiale funksjonen lagt vekt på av fire av seks deltagere, mens de to andre ikke har det samme forholdet til den sosiale dimensjonen av den rituelle praksisen.

Dette fører meg over på spørsmålet om hvilken annen funksjon blotet har. Som jeg nevnte i starten av dette temaet så er synet på at man kan manipulere krefter i seg selv godt utbredt blant deltagerne, og ellers er det variasjon i deltageres holdning til transempiriske krefter generelt sett. Men uansett hvilket syn deltagerne har på det transempiriske, så blir det ytret holdninger om en effekt av å blote. I så tilfelle kan jeg referere til Gilhus og Mikaelsson som skriver at det ikke er entydig hvordan åsatruere tolker gudene, men at noen ser ut til å velge seg ut en viss gud som de forsøker å utvikle seg til, og dermed blir guden del av deres selvutviklingsprosjekt (2016, s. 106). For meg fremstår det som uklart hvor grensen mellom selvutvikling og fruktbarhetsreligion går, sett bort fra at fruktbarhetsreligioner ofte blir omtalt i et historisk perspektiv, og selvutvikling per definisjon, er et moderne uttrykk. Jeg har forsøkt å teoretisere rundt dette ved å bruke begrepene knyttet til legitimering og identitetsskaping, men føler meg egentlig ikke tryggere på å trekke noen slutning. Jeg kan også vise tilbake til utsagnene om at religionen handlet om å helliggjøre dette livet og denne verden, og funksjonen til både blotingen og forberedelsene til blot som en måte å oppheve en religiøs dimensjon i hverdagen. Så ser man i blotet et aspekt av en norrøn fruktbarhetskult, eller et postmoderne selvutviklingsprosjekt? Henvender man seg til et arketypisk panteon av iboende krefter som en form for oppbyggende praksis, eller ofrer man til transempiriske

krefter? Svaret er nok i aller høyeste grad preget av en kombinasjon, og en variasjon i form av forskjellige individ, men også av forskjellige situasjoner.

Verdensbilde i religiøs praksis: Hverdagspraksis

Hverdagsreligion er oppgavens teoretiske perspektiv, noe som i stor grad definerte en metodologisk tilnærming fra individnivå, samt en åpenhet om hvilke funn jeg ville ende opp med. I form av religiøs praksis så viste ikke funnene en tydelig tendens ved hverdagsreligion. Flere deltagere delte fortellinger om at det var en meningsfull del av deres religiøse hverdag å ha kontakt med naturen i form av gåturer hvor de fikk tid til å reflektere over sitt verdensbilde, eller en følelse av noe sakralt ved å sitte rundt et bål om kvelden og føle elementene. Slike opplevelser ble ofte kombinert med følelser om at man hadde kontakt med en levende historie ved å oppleve naturen på lik måte som mennesker i tidligere tider:

Det er noe med det å være til stede og ikke leve så fort. Hvordan levde de for tusen år siden, og hva er en religiøs opplevelse? Jeg tror det var mye tettere bånd mellom de tingene før i tiden. Der var ikke slik som nå, der man tenker «nå skal jeg gjøre noe religiøst på torsdag klokken seks» og resten av uken så tenker jeg ikke på det. Jeg tror det var mye mer sammenflettet før, og det prøver jeg å leve etter nå. Det er for eksempel en slags rituell handling å flaske juleølet. Det gir en forventning om hva som kommer, men det er hele tiden en opplevelse mens du holder på med det. Og denne forventningen vil jeg påstå er religiøs.

Her vil jeg resirkulere et sitat fra kapittel 1, hvor en deltager beskriver den religiøse delen av sin hverdag på en meget illustrerende måte:

Å være åsaturu er en slags identitetsmarkør som jeg har, og det er en ting jeg gjør. Jeg går på blot, jeg bryr meg om tradisjoner, også ... så er det den tingen som er «ikke hverdagslig». Det som å markere årshjulet for eksempel. Nå er det midsommer, nå er det midtvinters-blot og så videre.

Det å fremheve forberedelser til årstidsmarkeringene ser man igjen hos enda en deltager som mener at å «Brygge juleølet er også en slags sakral handling. Jeg liker det å følge årstidene, og følge tradisjonene som er naturlig i forhold til dem». Feiring og markering av årstider og årshjulet blir også omtalt av Graham Harvey som beskriver det som et sentralt aspekt av nypaganisters religion (1997, s.1-16). Videre beskriver deltageren at dagligmagi er symbolene som deltageren bruker. Et eksempel på dette var et smykke som deltageren brukte

med en Torshammer. For å gi denne talismanen et ekstra preg av vitalitet og livsenergi hadde deltageren også prydet smykket med grønne stener som var ment til å symbolisere Iduns epler.

Symbolbruk er for øvrig ikke uproblematisk ettersom det også kan tolkes som noe av kilden til en uønsket forveksling med det høyreekstre. Det ble tidligere i oppgaven sagt at moderne åsatruere ønsket å «ta tilbake» de norrøne symbolene fra de høyreekstre. En måte de gjør dette er ved å ganske enkelt forholde seg til symbolene på en meningsfylt måte, en annen er å bære symbolene på kroppen enten som smykke, talisman eller som tatovering. En siste måte jeg vil bemerke er redefinering av de norrøne symbolene i sammenhenger som er kjente for samfunnet, men som har en økt meningsdimensjon for åsatruere. Dette vil jeg eksemplifisere ved noen eksempler på forberedning til solsnublot. Jeg har allerede skrevet om deltagere som betraktet det å brygge juleøl som en religiøs eller sakral handling som del av det å markere årstidene. Juleøl er jo kjent for de fleste nordmenn, men de moderne åsatruerne jeg snakket med trekker linjer tilbake til den førkristne julefeiringen der brygging av juleøl eller mjød var del av forberedelsene til solsnublotet. Dette er et godt eksempel på både tradisjonell legitimeringsstrategi, samt en retolking, eller muligens refortolkning, av det allmenkjente juleølets betydning. Et annet interessant eksempel kommer fra en deltagers julebakst:

Det er ofte at man blander kortene med det sosiale. Selve blotet er jo ganske kort egentlig, og det er grillingen etterpå som er sosial på en måte. Men så er det en del ting som er religiøse med det også. For eksempel på midtvinters-blotet så pleier jeg og noen andre, å bake pepperkaker i solhjuls-form og sånn. Eller man har satt mjød da, og tar det med. Og jeg føler at slike ting også har et visst religiøst aspekt av seg. I tilberedelsen eller planleggingsfasen. Selv om det ikke er et fullt ritual liksom, men det blir forsterket da siden jeg kan servere mjød og solhjuls-pepperkaker til noen som ikke har den kulturelle bagasjen så vil de tenke «så koselig at det er bakt» liksom. Men åsatru vennene mine, eller hedninge-vennene, de vil gjenkjenne symbolbruken med en gang.



Aktiv bruk av norrøne symbol: På bilde ser man pepperkaker formet som Torshammer og solhjul i anledning forberedelsene og påfølgende gilde av solsnublotet. Jeg hadde fått beskjed om å lese opp noen vers fra den eldre Edda ved blotsilden, og fikk et glass hjemmebrygget juleøl til arbeidet.

Sitatet minner meg på et avsnitt fra Gilhus og Mikaelssons *Kulturens refortrylling* (2016), hvor de beskriver hverdagsmagi på denne måten:

Gjennom hverdagsmagi knytter man dagliglivets små ting og gjøremål til en fortryllet dimensjon. En slik hverdagsmagi kombinerer elementer fra folketro for eksempel med feminisme slik at det dannes et rikt meningsunivers rundt de daglige sysler, der stadig nye forbindelseslinjer og fortellinger oppstår. (2016, s. 115)

I forhold til å knytte sammen små religiøse fortellinger med de store religiøse fortellingene, er dette en passende forståelse av deltagernes symbolbruk. Udal og Winje skriver at det som synes å holde Bifrost sammen som et trosfellesskap var en felles religiøs praksis heller enn

felles trosforestillinger (2016, s.370). Dette var nok ment som et generelt utsagn som skulle gi en leser en viss oversikt over trekk i den moderne åsatruen. Jeg vil for øvrig nyansere dette synspunktet; I dette prosjektet har jeg hatt omgang med flere som identifiserer seg som (moderne) åsatru, men som ikke er medlemmer i Bifrost. Det er også en deltager som er medlem i Bifrost, men som ikke vektlegger deltagelse i felles praksis som del av sin hverdag. Symbolbruk ser ut for meg å være det aspektet av hverdagsreligion som alle deltagere og åsatruere jeg hadde kontakt med i løpet av feltarbeidet delte. Prosjektet hadde full teoretisk metning på at åsatruere aktivt brukte og tolket en form for symbol og symbolisme forbundet med det førkristne, norrøne verdensbildet til å etablere sitt eget meningsfylte verdensbilde.

Oppsummering av funn

Dersom jeg skal gjøre en generaliserende beskrivelse av moderne åsatruere i dagens Norge, så ville jeg bare følt meg trygg på å gi tre generaliserende beskrivelser. Først at de fremstår som en opposisjonsreligion mot det høyreekstreme, som de har en gjennomgående motstand mot. Det andre er at moderne åsatruere bruker norrøne symbol og myter til å danne sitt eget verdensbilde. Måten og graden de norrøne symbolene og mytene brukes, er varierende.

Kombinasjonen av disse to faktorene ser ut til å føre til en samling av verdier som potensielt kan bli sett på som en tredje karakteristikk. Disse verdiene består av egalitet og toleranse i form av lære, samt å være sosialt liberale. En siste verdi er et økt fokus på natur og miljøvern.

Kapittel 4: Oppsummering og tanker om videre forskning

Denne masteroppgaven er et resultat av en etnografisk studie der målet var å finne ut hvordan verdensbilde til moderne åsatruere i Norge kom til syne gjennom deres hverdagsreligion.

Hverdagsreligion ble forstått som et teoretisk perspektiv som fokuserte på en åpen tilnærming til hva prosjektets funn ville være, og etnografien bestod av seks semistrukturerte dybdeintervju med deltagere, samt deltagende observasjon av miljøet.

I oppgavens første kapittel ble det gitt en oversikt over den moderne åsatruen slik den fremstår i dagens Norge, og til dels også i Skandinavia. Det ble lagt frem en oversikt over forskning hvor jeg stilte meg kritisk til tidligere forsknings fokus på høyreekstreme tolkninger og element, basert på litteratur og egne funn, ettersom den moderne åsatruen fremstår som sterkt imot disse elementene. Siden tusenårsskiftet synes all forskning å vise til en generell motstand mot høyreekstreme uttrykk for nyhedendom i vesten, og uten tvil i Skandinavia. Det kan dog ha skjedd en endring i miljøet, men trolig ikke så drastisk som skillet i litteratur vil tilsa. Kapittelet endte med en problemstilling og påfølgende begrepsforklaring, der jeg så meg nødt til å etablere en egen definisjon for verdensbilde, som var problemstillingens sentrale begrep. Verdensbilde i denne oppgaven betyr derfor et system av trosforestillinger og verdier som individ og grupper bruker til å organisere, forstå og gi mening til verden.

Oppgavens andre kapittel omhandlet først teori i form av en tolkning av Nancy Ammermans tolkning av hverdagsreligion til et teoretisk perspektiv som la til rette for å tilnærme meg feltet fra et individnivå, fremfor et organisatorisk. Så gikk kapittelet over på en grundig gjennomgang av oppgavens metodologiske tilnærming. Ettersom oppgaven i stor grad baserer seg på egne funn var det viktig å vise til en grundig tilnærming for å gi prosjektets funn validitet. Dette inkluderte en rekke refleksive vurderinger med tanke på etikk og fremgangsmåte.

Det tredje kapittelet tok for seg prosjektets funn som resultat av den tematiske analysen av intervjuene og den deltagende observasjonen. Funn ble lagt frem ved å vise til sitat fra deltagerens intervju, som jeg drøftet ved bruk av en rekke analytiske forklaringsmodeller og sammenligning med andre forskere, så vel som min egen resonerende tolkning. Dette resulterte i tre hovedfunn:

1. At den moderne åsatruen fremstår hovedsakelig som en tydelig opposisjonsreligion mot det høyreekstre. Dette er gjennomgående i mine funn, samt i annen forskning på feltet i Norsk og Skandinavisk kontekst.
2. Det er også aspekt av en opposisjonsreligion mot kristendommen, men denne opposisjonen er langt fra entydig, og manifesterer seg bare enstydig i opposisjon mot misjonering og dogmatiske syn på teologisk lære. Dette er kvaliteter som den moderne åsatruen ofte tilskriver kristendommen, og fører til at deres verdensbilde, i generelle trekk, legger vekt på: Fri tolkning av lære, ingen misjonering og toleranse i form av et sosial-liberalt syn på andres livsvalg. Et natursyn som vektlegger miljøbevissthet er en verdi som også kan nevnes.
3. Selv om det er hovedtrekk i verdensbildet og praksisen til den moderne åsatruen, finnes det også stor variasjon. Et siste aspekt som man kan si at de enes om, er bruken av symbol og myter fra det førkristne, norrøne verdensbildet, som blir brukt til å danne deres personlige verdensbilde.

Selv om det ennå ikke er tilstrekkelig mengde studier på moderne åsatru i Skandinavia til å utføre grundig meta-etnografi, så vil jeg hevde at man kan se visse trekk komme til syne. Fredrik Gregorius sin doktorgradsavhandling sammen med mastergradsoppgaver fra Rein Tveit, Anne Marie Bolstad og meg selv, viser til en samling av data som stort sett peker i samme retning. Min oppgave skiller seg ved at den ikke har forholdt seg til en høyreekstrem tolkning av åsatruen i det hele, ettersom jeg ikke fant hjemmel for dette. Ser man på den moderne åsatruens historie, så vil det være naturlig å inkludere disse tidlige moderne tolkningene av det norrøne verdensbildet, men i postmoderne, eller samtidig, forstand har jeg ikke opplevd noe annet enn avstand fra høyreekstre tolkninger av religionen. Dette støttes av Fredrik Gregorius som skriver at det ikke finnes noen tegn overhode på at moderne åsatruere har fremmedfiendtlige holdninger (2008, s. 297). Jeg mener derfor at tiden er kommet for det akademiske miljøet å frigjøre seg fra å se det nødvendig i å inkludere disse perspektivene i en samtidig tilnærming til den moderne åsatruen. Ett spørsmål som oppstår er hvorvidt det har skjedd et skifte i miljøet fra tidlig nittital til nåtidens Skandinavia. Har de maskuline aspektene forsvunnet og åsatruen blitt mer feminisert i den grad at den nå ligner mer på andre nypaganistiske tradisjoner? Jeg har ikke nok innsikt i den moderne åsatruens

historie til å si noe konkret om det har skjedd en endring i det religiøse eller akademiske miljøet, så dette får bli et spørsmål for senere forskning. Jeg har dog et inntrykk av at det er en iboende maskulinitet, så vel som femininitet, i alle panteon. Trolig så har ikke potensiale for maskulin tolkning forsvunnet fra den moderne åsatruen, men heller at potensiale for feminin tolkning har blitt oppdaget. Dette er igjen en vurdering som jeg ikke har full hjemmel for, men som gjerne må plukkes opp av senere forskning.

Jeg har også behov for å nevne at mine funn samsvarer i stor grad med hva Fredrik Gregorius legger frem i sin *Modern Asatro* (2008), eller Rein Tveits masteroppgave. Dette er ikke et resultat av å forsøke å kopiere deres resultat, ettersom jeg ikke leste deres arbeid før mitt eget feltarbeid var tilnærmet ferdig, men må heller sees på som en indikasjon på en korrekt tolking av miljøet.

Jeg har nevnt noen forslag for videre forskning på moderne åsatru, og med en fremtidig meta-etnografi i tankene, så ønsker jeg å legge frem noen flere forslag:

For det første så begynner det å bli en viss teoretisk metning på Bifrost, og lignende organisasjoner i våre naboland, men tolkningen til tilhengere av Forn Sed har nå et økt behov for å bli studert for å få et godt overblikk over det nyhedenske miljøet. Til sist vil jeg nevne at de paganistiske religionenes forhold til pop-kultur også ser ut til å være viktig for etablering av deres identitetsskaping i form av å være en identitetsmarkør, men også som en inspirasjonskilde til tolkning av det norrøne verdensbildet. I sammenheng med den moderne åsatruen kan musikk med norrøne over- og undertoner nevnes, samt skjønnlitterære tolkninger av det norrøne verdensbildet og historien. Det samme gjelder en rekke andre kunstneriske fortolkninger av det norrøne verdensbilde. Er bruken av det norrøne i pop-kultur med på å "ta tilbake" symbolene fra de høyreekstreme miljøene? Vil oppblomstringen av vikingtiden som epoke i pop-kultur føre til en øking i tilhengere av moderne åsatru, eller er disse adskilt? Slike spørsmål rundt samspillet mellom pop-kultur og den moderne åsatruen vil trolig føre til interessante prosjekt.

Avslutningsvis vil jeg si at feltarbeidet og påfølgende arbeid med emnet har vært svært fornøyet og tilfredsstillende, men med en bratt læringskurve og ikke uten utfordringer på veien. Resultatet er et stykke arbeid som forhåpentligvis vil bidra til innsikt i moderne åsatru som religion, samt menneskene som lever den.

Litteraturliste

Alver, B. G., Gilhus, I. S., Mikaelsson, L., og Selberg, T. (1999) *Myte, Magi og Mirakel. I møte med det moderne*. Oslo: Pax Forlag A/S.

Ammerman, N. T. (2007) *Everyday religion: Observing modern religious lives*. Oxford, Oxford University Press.

Ammerman, N.T. (2014) *Sacred Stories, Spiritual Tribes. Finding Religion in Everyday Life*. Oxford: Oxford University Press.

Asprem, E. (2016) Rasekrig i Åsagard. *Humanist*, 14.mars 2016. Funnet: <https://humanist.no/2016/03/rasekrig-i-asgard/>. Sist lest: 10.05.17

Bell, C. (2009) *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford: Oxford University Press.

Blain, J. (2002) *Nine Worlds of Seid-Magic. Ecstasy and neo-shamanism in North European paganism*. London & New York: Routledge

Blain, J. (2004) Tracing the in/authentic seeress: From seid-magic to stone circles. Red. Blain, J., Ezzy, D., Harvey, G. *Researching Paganism*. Walnut Creek: Altamira Press. S. 171-187.

Bolle, K. W. (1985) COSMOLOGY: An Overview. *The Encyclopedia of Religion, vol. 4*. [Red]: Mircea Eliade. New York: Macmillian publishing company.

Bolstad, A. M. (2006) *Ásatrú på Island i dag: ei analyse av identitetskonstruksjon blant åsatruarar*. Hovedfagsoppgave i religionsvitenskap. Bergen: Universitetet i Bergen

Bremborg, A. D. (2011). «Interviewing». Red. Stausberg, M. og S. Engler. *The Routledge handbook of research methods in the study of religion*. London, Routledge

Bryman, A. (2016). *Social research methods*. Fifth edition. Oxford, Oxford University Press.

Campion, N. (2016) “Cosmos / Cosmologies”, funnet i: *Vocabulary for the Study of Religion*, Red: Segal, R. A. & Von Stuckrad, K. Lest online 13.04. 2017.

http://dx.doi.org/10.1163/9789004249707_vsr_COM_00000249

Caprona, Y. D. (2013) *Norsk etymologisk ordbok*. Oslo: Kagge Forlag AS.

Cavallins, C. (2006). «Forholdet mellom teori og metode». Red. Kraft, S.-E. and R. J. Natvig. *Metode i religionsvitenskap*. Oslo, Pax.

Fangen, K. (2004). *Deltagende observasjon. 2. utgave*. Bergen, Fagbokforlaget.

Fonneland, T.A. (2006). «Kvalitative metoder: intervju og observasjon». Red. Kraft, S.-E. og R. J. Natvig. *Metode i religionsvitenskap*. Oslo, Pax.

Fonneland, T. A. (2010). *Samisk nysjamanisme: i dialog med (for)tid og stad. Ein kulturanalytisk studie av nysjamanar sine erfaringsforteljingar – identitetsforhandlingar og verdiskaping*. Bergen: Universitet i Bergen.

Gardell, M. (2003): *Gods of the Blood. The pagan revival and white separatism*. Durham & London: Duke University Press.

Geertz, A. (1996): «Begrepet religion endnu engang- Et deduktivt forsøg», *Chaos* nummer 26. København: Københavns Universitet, Institutt for Religionshistorie. S. 109-128.

Gilhus, I.S. & Mikaelsson, L. (2016): *Kulturens Refortrylling. Nyreligiøsitet i moderne samfunn*. 2. utgave. Oslo: Universitetsforlaget.

Gregorius, F. (2005) Modern asatro och dess historia. I: Raudvere, C., Andrèn, A. og Jennbert, K. red. *Hedendomen i historiens spegel- bilder av det förkristna Norden*. Lund: Nordic Academic Press. S.133-163

Gregorius, F. (2008): *Modern Asatro. Att konstruera etnisk och kulturell identitet*. Lunds Universitet: Lund.

Harvey, G. (1997) *Contemporary Paganism. Listening People, Speaking Earth*. New York: New York University Press.

Harvey, G. (2004) Pagan studies or the study of paganisms? A case study in the study of religions. Red. Blain, J., Ezzy, D., Harvey, G. *Researching Paganism*. Walnut Creek: Altamira Press. S. 241-255.

Harvey, G. (2011) «Field research – Participant observation». Red. Stausberg, M. og S. Engler. *The Routledge handbook of research methods in the study of religion*. London: Routledge.

Kraft, S-E. (2006). «Kritiske perspektiver – etiske utfordringer ved samtidsstudier av religion». Red. Kraft, S.-E. og R. J. Natvig. *Metode i religionsvitenskap*. Oslo, Pax.

Lewis, J.R. (2003) *Legitimizing New Religions*. New Brunswick: Rutgers University Press.

Lewis, J.R. & Pizza, M. [red] (2009): *Handbook of Contemporary Paganism*. Brill, Boston & Leiden.

Mikaelsson, L. (1999) Selvbiografien som personlig myte. I: Alver, B. G., Gilhus, I. S., Mikaelsson, L., & Selberg, T. red. *Myte, Magi og Mirakel. I møte med det moderne*. Oslo: Pax Forlag A/S.

Natvig, R. J. (2006). «Religionsvitenskapelig feltarbeid». Red. Kraft, S.-E. and R. J. Natvig. *Metode i religionsvitenskap*. Oslo, Pax.

Pedersen, B. W. (2016): Paganism in Denmark. [Red]: Bogdan, H & Hammer, O. *Western Esotericism in Scandinavia*. Leiden: Brill. s. 350- 359

Stephenson, B. (2016) “Ritual”, I: *Vocabulary for the Study of Religion*, Red: Segal, R. A. & Von Stuckrad, K. Lest online 13.04. 2017.

http://dx.doi.org/10.1163/9789004249707_vsr_COM_0000097

Rosenkrantz, G. og Hoffman, J. (2016) “Ontology”, funnet i: *Vocabulary for the Study of Religion*, Red: Segal, R. A. & Von Stuckrad, K. Lest online 13.04.2017.

http://dx.doi.org/10.1163/9789004249707_vsr_COM_000717

Schnurbein, von, S. (1994) Fornyet naturreligion eller rasistisk kult? Moderne åsatro-grupper i Tyskland og Norden. *Chaos* nummer 22. København: Københavns Universitet, Institutt for Religionshistorie. S. 117-129.

Skott, F. (2000): *Asatro i Tiden*. Göteborg, Språk- och Folkminnesinstitutet.

Steinsland, G. (2005) *Norrøn Religion. Myter, riter og samfunn*. Oslo: Pax Forlag A/S

Tafjord, B. O. (2006). «Refleksjonar kring refleksivitet». Red. Kraft, S.-E. and R. J. Natvig. *Metode i religionsvitenskap*. Oslo, Pax.

Tveit, R. (2016): *Åsatru i dagens Norge*. Masteroppgave i norrøn filologi, Bergen: Universitetet i Bergen. Tilgjengelig via Bora.

<http://bora.uib.no/bitstream/handle/1956/12093/144675411.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

Uldal, G. og Winje, G. (2016): *Paganism in Denmark*. [Red]: Bogdan, H. & Hammer, O. *Western Esotericism in Scandinavia*. Leiden: Brill. S. 367- 379.

Internettartikler:

Asprem, E. (2016) Rasekrig i Åsgard. *Humanist*. Publisert 14. mars 2016. Tilgjengelig fra:

<https://humanist.no/2016/03/rasekrig-i-asgard/> Sist lest 05.05.17

Internettkilder

Åsatrufelleskapet Bifrost:

<https://www.bifrost.no>

Forn Sed Norge:

<http://www.forn-sed.no>

Wardruna:

<http://www.wardruna.com>

Om Kraviklyra, fra en eldre nettside til den historiska festivalen «Middelalderuka i Numedal»

<http://www.visitmiddelalderdalen.no/>

Om hov på Island:

<https://humanist.no/2016/03/et-omstridt-hov/>

Vedlegg

Temaliste til NSD

Det som følger er en kort forklaring på hvordan jeg vil utføre mine intervju og min deltagende observasjon, istedenfor en liste av spørsmål:

Metoden jeg har valgt for intervjuene mine er semi-strukturerte intervju som forhåpentligvis vil ta mer form som en samtale med en overordnet tematikk. I så måte kan jeg heller legge frem de overordnede temaene som jeg ønsker å ta opp:

Den delen av feltarbeidet som vil bestå av deltagende observasjon er også vanskelig for meg å formidle til dere, siden jeg kommer til å følge respondentenes rituelle praksis, som jeg naturligvis ikke kan legge føringer på. Det jeg for øvrig vil påpeke er at dersom de tillater at jeg filmer, vil alle de som eventuelt filmes ble bedt om tillatelse og tildeles informasjonsskrivet til prosjektet.

Jeg håper dette er tilstrekkelig informasjon til dere, da jeg går inn i dette feltarbeidet med en undrende innstilling til respondentenes religiøse hverdag, og derfor vil frastå fra låste spørsmål som kan være ledende på informasjonen jeg mottar.

Dersom det skulle være noen spørsmål eller tilbakemeldinger, så svarer jeg gjerne på mail eller mobil 41 444 274.

Mvh

Eivind Windsrygg



Richard Johan Natvig
Institutt for arkeologi, historie, kultur- og religionsvitenskap Universitetet i Bergen
Øysteinsgate 3
5007 BERGEN

Vår dato: 28.04.2016

Vår ref: 48060 / 3 / AGL

Deres dato:

Deres ref:

TILBAKEMELDING PÅ MELDING OM BEHANDLING AV PERSONOPPLYSNINGER

Vi viser til melding om behandling av personopplysninger, mottatt 22.03.2016. Meldingen gjelder prosjektet:

48060	<i>Levd religion bland ny-hedne i Norge</i>
Behandlingsansvarlig	<i>Universitetet i Bergen, ved institusjonens øverste leder</i>
Daglig ansvarlig	<i>Richard Johan Natvig</i>
Student	<i>Eivind Windsrygg</i>

Personvernombudet har vurdert prosjektet, og finner at behandlingen av personopplysninger vil være regulert av § 7-27 i personopplysningsforskriften. Personvernombudet tilrår at prosjektet gjennomføres.

Personvernombudets tilråding forutsetter at prosjektet gjennomføres i tråd med opplysningene gitt i meldeskjemaet, korrespondanse med ombudet, ombudets kommentarer samt personopplysningsloven og helseregisterloven med forskrifter. Behandlingen av personopplysninger kan settes i gang.

Det gjøres oppmerksom på at det skal gis ny melding dersom behandlingen endres i forhold til de opplysninger som ligger til grunn for personvernombudets vurdering. Endringsmeldinger gis via et eget skjema, <http://www.nsd.uib.no/personvern/meldeplikt/skjema.html>. Det skal også gis melding etter tre år dersom prosjektet fortsatt pågår. Meldinger skal skje skriftlig til ombudet.

Personvernombudet har lagt ut opplysninger om prosjektet i en offentlig database, <http://pvo.nsd.no/prosjekt>.

Personvernombudet vil ved prosjektets avslutning, 01.06.2017, rette en henvendelse angående status for behandlingen av personopplysninger.

Vennlig hilsen

Kjersti Haugstvedt

Audun Løvlie

Kontaktperson: Audun Løvlie tlf: 55 58 23 07

Vedlegg: Prosjektvurdering

Dokumentet er elektronisk produsert og godkjent ved NSDs rutiner for elektronisk godkjenning.