

Med Føttene på Jorden og Hodet blant Stjernene

Konstruksjoner av holisme i norsk initiatorisk Wicca



Therese Krzywinski

Mastergradsoppgave i religionsvitenskap
Institutt for klassisk filologi, russisk og religion
Veileder: Professor Ingvild Sælid Gilhus
Universitetet i Bergen
Høsten 2006

Takk

Først og fremst vil jeg rette en mektig takk til min veileder, Ingvild Sælid Gilhus, og hennes evne til å presse meg videre hver gang jeg trodde jeg hadde ytt mitt beste. Uten henne, ingen oppgave.

Jeg vil også rette en hjertelig takk til alle mine informanter som gjestfritt åpnet dørene sine for meg, svarte på de underligste og mest nærgående spørsmål, og viste meg full tillit. Jeg håper den blir ivaretatt på en god måte i oppgaven.

En stor takk går også til følgende personer for gode innspill, kommentarer eller støtte underveis: Bente Myrtveit og Anne Marie Bolstad for kommentarer, Janne Swint og Maria Stene Pettersen for generell sparring, Synøve Hallås for eksistensfilosofiske diskusjoner, Michael Stausberg og Stig Livolv Hausvik for å ha gjort meg oppmerksom på Gregory Batesons *framing* og Mihaly Csikszentmihalyis *flow*, Unn Krzywinski for kjærlig forpleining i innspurten av oppgaveskrivingen, Einar Selvik for ravnevinger, og Ellen Ryland for godt vennskap. Takk til Erik Hauke Tønnesen for kommentarer, samt en avgjørende pep-talk tidlig en morgen på fisketorget i Bergen!

Takk til Ask og Heidrun for å ha gjort veien mye mer kronglete, og derved mer utfordrende og spennende. Til sist en stor takk til Ove for god studie-’spirit’, og for hundrevis av kopper grønn te servert ved pc’en. Dere har alle vært veldig tålmodige!

Therese Krzywinski
Bergen, november 2006

Kapittel 1: Innledning	1
Problemstilling.....	3
Materiale.....	3
Paganisme.....	5
Forskningshistorie.....	6
Teori.....	10
Begrepsavklaring.....	12
Oppgavens struktur.....	24
Kapittel 2: Metode	15
Insider/outsider - eller et sted midt i mellom.....	15
Objektivitet vs. refleksivitet.....	17
Nærhet og avstand: observasjoner underveis.....	18
Kapittel 3: Presentasjon av Wicca og informantene	21
Wicca før og nå.....	21
Wicca i Norge og Skandinavia.....	22
Hovedtrekk.....	23
Erfaringsreligion.....	29
Informantpresentasjon.....	30
Kapittel 4: Jorden er min Kropp og Vannet er mitt Blod - eller hva er målet?	32
Feltarbeid revisited.....	32
Bakgrunn og motivasjon.....	33
Det overordnede målet.....	36
Forholdet natur, menneske og det guddommelige - et sammenvevningsprosjekt.....	39
Oppsummering.....	41
Kapittel 5: Mellom verdenene: Ritualer og det guddommelige i det hverdagslige	43
Ritualer.....	43
Foreløpig oppsummering.....	55

Det guddommelige i det hverdagslige.....	56
Materialitet.....	58
Diskusjon.....	61
Kapittel 6: ”Stig ned og ta bolig...”: Invokasjon.....	64
The doors of perception.....	65
Guddomskonstruksjon.....	67
Invokasjon.....	69
Gudenes anvendelighet.....	74
Diskusjon.....	76
Kapittel 7: Å veve lys og mørke.....	79
Lys og mørke.....	79
Mørket som kraftkilde.....	81
Den motkulturelle heksen.....	85
Diskusjon.....	87
Oppsummering.....	91
Kapittel 8: Wicca som senmoderne fenomen.....	92
Fra ytre til indre autoritet: Den kulturelle dreiningen mot selvet.....	92
Retradisjonalisering: Gud er død. Leve gudene!.....	96
Nyansering av begrepet livsspiritualitet.....	98
Oppsummering.....	100
Kapittel 9: Vevere av livets vev.....	102
We are the flow, We are the ebb, we are the weavers, We are the web.....	102
Fremover.....	106
Litteraturliste.....	108
Appendix.....	117

Kap. 1: Innledning

I 1900-tallets siste halvdel skjedde det noe i Vesten få hadde ventet. I en verden hvor moderne vitenskap tilsynelatende hadde overtatt religionens plass i et stadig mer sekularisert samfunn, nærmest som en nødvendig og logisk utvikling mot 'fornuftens samfunn', en del av den naturgitte evolusjonen, opplevde man en fornyet interesse for religion. Deler av den religiøse oppblomstringen de neste tiårene var en videreutvikling av møtet mellom den vestlige okkulte tradisjon og den motkulturelle nordamerikanske hippie-bevegelsen. Dette var ingen døgnflue, som enkelte antok. Det som først så ut til å bli en marginal religiøs oppblomstring i Vesten, viste seg snart å være et globalt fenomen. I dag har dette fenomenet nådd alle lag av befolkningen. Fra 1960-tallet har det vært forsket på årsakene til denne 'religionenes tilbakekomst'¹.

På bakgrunn av egne og andres undersøkelser mener de britiske religionsforskerne Paul Heelas og Linda Woodhead likevel ikke at man kan snakke om dagens religiøse utvikling som enhetlig. Først og fremst er det ikke utelukkende religiøse nyskapninger og 'immigranter' som blomstrer i Vesten, men også trauste, tradisjonelle religioner. Gamle og nye religioner lever side om side, det samme gjør sekularisering og sakralisering, og ikke minst er religionenes politiske betydning både økende og minkende (Heelas & Woodhead, 2000:2). Heelas og Woodhead kritiserer fremstillinger av et enhetlig religionsbilde i moderne tid, og fremhever isteden *variasjon* og *sameksistens* som dens særtrekk.

Basert på den enkelte religions oppfatning av forholdet mellom det guddommelige, mennesket, og naturen tilbyr Heelas og Woodhead følgende typologi² for dagens religioner:

¹ Se f.eks. Berger, Berger og Kellner (1974), Tipton (1983), Stark/Bainbridge (1985/87), Taylor (1991), Brown i Ellwood (1992), Stark (1996).

² Forfatterne påpeker at typologien ikke skal forstås evolusjonistisk, men understreker igjen en sameksistens, på et globalt, nasjonalt, lokalt og personlig nivå (Heelas og Woodhead 2000:3).

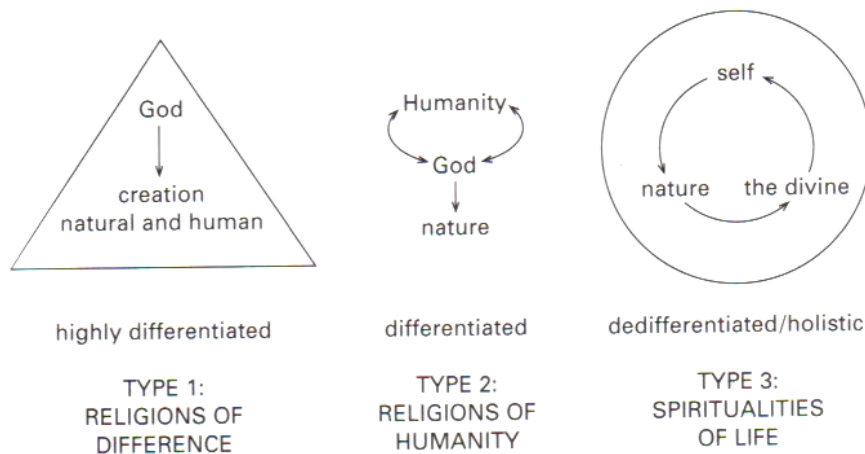


Fig. 1: "The spectrum of religion in modern times" (Heelas og Woodhead 2000:3)

Forskjellsreligioner (religions of difference) legger vekt på en transcendent virkelighet som ligger over og utenfor alt i den naturlige verden, inkludert mennesket. Konservativ kristendom, katolisisme, jødedom og islam er eksempler på dette. *Menneskehetsreligioner* (religions of humanity) opererer også med en transcendent guddom, men tillegger mennesket og fornuften størst autoritet. De liberale og feministiske utgavene av de ovennevnte religioner, 'rational faith' i India, Frimureri og Dalai Lamas liberale tibetanske buddhisme er noen eksempler på dette. *Livsspiritualiteter* (spiritualities of life) vektlegger det hellige i selvet og naturen, og avviser ideen om at det åndelige er vesensforskjellig fra tilværelsens naturlige orden. Eksempler her er bl.a. New Age, detradisjonisert hinduistisk mystikk, og paganisme (ibid: 15). Heelas og Woodhead påpeker at dette skal forstås som et spektrum, og ikke som gjensidig ekskluderende ståsteder. I mange tilfeller kan de tre religionstypene overlape hverandre. Dette kan føre til nye varianter av religiøse uttrykk, som f.eks. *experiential religions of difference*³.

I denne oppgaven er det en *livsspiritualitet* som står i fokus; religionen Wicca, som er en del av den paganistiske bevegelsen, som igjen hevdes å være den raskest voksende religiøse bevegelsen i Vesten i dag⁴.

³ Et godt eksempel på 'experiential religion of difference', som altså blander fokus på personlig erfaring med fokus på ytre, ofte skriftlig autoritet, er karismatisk kristendom.

⁴ Å fastslå hvor mange paganister som finnes er en tilnærmet umulig oppgave, ettersom bevegelsen er sterkt desentralisert; der finnes ingen øverste ledelse, organisasjon, medlemmer eller andre strukturer som gjør det mulig å telle antall utøvere. City University of New York utførte i 1990 og igjen i 2001 en undersøkelse av amerikansk religiøs identitet. Den siste undersøkelsen, *American Religious Identification Survey (ARIS)*, konkluderer med at Wicca er den prosentmessige raskest voksende religionen i USA. Undersøkelser i Australia viser et lignende vekstmønster, mens Canada viser den største veksten på 281% fra 1990 til 1991. I 1996 anslo

Problemstilling

I *Religion in Modern Times*, hvor Heelas og Woodhead presenterer sin religionstypologi, påpeker de selv en av manglene ved arbeidet sitt: De har ikke hatt anledning til å se på religion i en 'småskala' kontekst; religion i det personlige liv (Heelas og Woodhead 2000: 486). I følge dem fører mangelen på empirisk data fra livsspiritualiteter og menneskehetsreligioner til at vi rett og slett ikke vet så mye om hva folk tror (ibid:490). Med dette i bakhodet ønsker jeg nettopp å undersøke hva Wiccaheksene 'tror'; hva deres eventuelle hovedanliggende er, hvordan det arter seg og oppleves. I oppgaven vil jeg se nærmere på forholdet mellom natur, menneske og det guddommelige. Dette forholdet, som kan karakteriseres som holistisk⁵, blir beskrevet i større eller mindre grad i nær sagt enhver presentasjon av Wicca: Immanente guddommer, hellig natur, guddommelige mennesker, og en harmonisk balanse mellom de tre. Men hva betyr disse begrepene i en Wicca-sammenheng; hva vil det si at mennesket og naturen er hellig, at guddommene er immanente, og at en forening mellom de tre etterstrebes? *Hvordan oppnås en slik forening, og en opplevelse av alle tings sammenheng?*

Gjennom en analyse av forholdet mellom det guddommelige, mennesket og naturen, vil jeg vise hvordan heksenes holistiske verdensbilde konstrueres. Dette vil jeg gjøre med utgangspunkt i intervjuer og i den performative og materielle dimensjonen ved religionen. Jeg vil se nærmere på følgende bestanddeler i denne konstruksjonen; ritualer, materialitet, foreningen med guddommer gjennom påkallelser av dem, og heksenes arbeid med å integrere det de kaller 'skyggesider' ved livet. Deretter vil jeg diskutere Wicca som et senmoderne fenomen, i lys av Heelas og Woodheads livsspiritualitetsbegrep.

Materiale

I Norge er det pr. i dag initiatorisk Wicca som dominerer bildet⁶. Tradisjonen er en blanding av Gardneriansk og Alexandrisk, hvor de fleste vektlegger den Gardnerianske⁷. Materialet

den britiske historikeren Ronald Hutton antallet paganister i Storbritannia til å være mellom 110,000-120,000, hvorav 10 000 var innvidde Wicca-hekser (Hutton i Pearson, 2000).

⁵ Holisme (fra gresk *holos*; alt, total, fullstendig) er ideen om at virkeligheten består av organiske eller forente helheter som er større enn summen av dens deler. Således vil alle bestanddeler i et gitt system (biologisk, kjemisk, sosialt, mentalt, lingvistisk etc) ikke kunne bestemmes eller forklares ut fra summen av dets delkomponenter alene. I stedet bestemmer systemet som helhet hvordan delene oppfører seg. I en religiøs sammenheng beskriver holisme et verdenssyn hvor alt henger sammen og fungerer i et nødvendig samspill.

⁶ Eklektisk Wicca finnes også i aller høyeste grad, men denne er i hovedsak representert ved enkeltindivider og deres private praksis. Eklektisk Wicca synliggjøres først og fremst på internett. Her kan trekkes frem tre større diskusjonsforum hvor eklektikere 'møtes': akasha.no, hekse.net, og gaiaforum.com.

⁷ Begge tradisjonene har navn etter sine opphavsmenn, hhv Gerald Gardner og Alex Sanders.

mitt er i hovedsak basert på et feltarbeid utført i Norge. I utgangspunktet var tanken å gjøre feltarbeidet på en *sammenslutning* heller enn et avgrenset geografisk område. Jeg ønsket å si noe om den initiatoriske Gardnerianske *tradisjonen*; et fellesskap som går på tvers av landegrensener og språk. Initielt var derfor både Norge, England, Sverige og Danmark på feltarbeidslisten min. Av forskjellige grunner ble det imidlertid klart at det mest praktiske, ikke minst tidsmessig, ville være å konsentrere seg om Norge. Norge er i tillegg nærmest utforsket mark⁸ hva forskning på Wicca angår.

Mitt hovedmateriale er kvalitative intervjuer med ti informanter fra det initiatoriske miljøet, supplert med deltagende observasjon ved flere ritualer. Flere av disse foregikk ved interesseorganisasjonen Nordisk Paganistforbunds biennale sommertreff. Intervjuene var semistrukturerte og foregikk i samtaleform rundt tre-fire kjernesporsmål. Jeg brukte en sjekkliste tilslutt der hvor informanten ikke allerede hadde svart på alle spørsmålene. Intervjuene hadde en varighet på ca to timer. I tillegg til intervjuer benytter jeg meg av tekstmateriale fra sentrale organisasjoner eller personer med tilknytning til Wicca. Tekster eller personer er ikke autoritative innen Wicca på samme måte som en hellig tekst eller religiøs leder kan være det i enkelte andre religioner. Likevel er enkelte Wicca-forfattere mer representative for de generelle oppfatningene man finner blant utøverne enn andre. Det dreier seg om forfattere som tar del i det samme fellesskapet og den samme tradisjonen som blir undersøkt i denne oppgaven. Disse blir ofte referert til på representative hjemmesider, blant andre forfattere, og blant utøverne selv. De tekstene jeg vil legge mest vekt på er boken *A Witches' Bible - The Complete Witches' Handbook*⁹ (1996) av Janet og Stuart Farrar, og boken *Wicca - The Old Religion in the New Millennium*¹⁰ (1989) av Vivianne Crowley. Begge disse regnes som 'klassikere' og 'standardverk' blant heksene, og er blant de første bøkene en blir anbefalt å lese hvis man har en gryende interesse for Wicca¹¹. I tillegg vil jeg se på den norske interesseorganisasjonen Nordisk Paganistforbund (NPF) sitt introduksjonshefte til Wicca, *Heksekunstens Informasjonspakke* (HI), som er å finne på hjemmesiden deres www.paganistforbundet.org.

⁸ Noen av informantene for folkloristen Hilde Hauglids hovedfagsoppgave var norske Gardnerianske hekser. Det er ellers ikke utført noen forskning på dette feltet som jeg kjenner til.

⁹ Denne boken er tidligere publisert i to separate utgaver: *Eight Sabbats for Witches* (1981) og *The Witches' Way* (1984).

¹⁰ Denne boken ble oversatt til norsk av EutopiA forlag i 2001, men jeg forholder meg til den engelske utgaven. Boken ble forøvrig utgitt første gang med undertittelen "the old religion in the new age". At dette senere ble endret, markerer en avstandstagen til New Age bevegelsen forøvrig.

¹¹ I tillegg trekkes ofte den amerikanske feministheksen Starhawks *The Spiral Dance* (1989) frem, i hovedsak fordi den er spekket med praktiske øvelser.

Jeg har supplert intervjumaterialet mitt med en mengde kortere, uformelle samtaler. Dette har hovedsaklig vært samtaler med informantene mine. De har enten oppstått spontant ved tilfeldige møter, eller foregått i form av telefonsamtaler hvor jeg har bedt informantene utdype et emne eller stilt tilleggsspørsmål. Jeg har også samtalt med andre enn hovedinformantene mine, for å nyansere og for å vurdere om svarene jeg fikk kunne regnes som representative for et større miljø. Grunnen til at jeg valgte å supplere med slike samtaler var delvis generell nysgjerrighet, og delvis at jeg underveis i bearbeidelsen av intervjumaterialet oppdaget en enstemmighet blant informantene som gjorde meg skeptisk. Dette førte ikke bare til uformelle samtaler, men også til tilleggsintervjuer av kvalitativ art. Dette, sammen med metodiske problemer knyttet til feltarbeidet og intervjuene, vil bli behandlet i kapittel 2.

Paganisme¹²

Ordet 'paganisme' er utledet fra latin, *paganus*, og blir ofte tilskrevet betydningen *en som bor på landet*. Blant de norske Wicca-utøverne er dette den mest utbredte tolkningen. 'En som bor på landet' får derved samme betydning som *hedning*, dvs 'en som bor på hedene', og peker tilbake til kristendommens innvandring til Norden. I denne sammenhengen er de som bodde på landet/hedene også de som sist ble omvendt til kristendommen. Denne betydningen av 'paganisme' er senere blitt imøtegått. Den betydningen som står sterkest blant dagens forskere er: følgere av *pagus*-religionene; de *lokale*, stedbundne og gamle religionene, i motsetning til en universell religion (Chuvin 1990, Hutton 1993/1999, Pearson 2002)¹³.

'Paganisme' er betegnelsen på enkelte ulike nyere naturorienterte¹⁴ spirituelle praksiser. De karakteriseres av immanente guder, ofte en utpreget polyteisme og/eller panteisme, stor personlig autonomi i den religiøse tolkning og praksis, samt et magisk verdensbilde. Alle henter de inspirasjon fra førkristne religioner, og enkelte av dem søker å gjenskape noen av disse. Betegnende for flere av dem er en utbredt og kreativ bruk av riter og

¹² De fleste utøverne kaller selv sin praksis 'paganisme', mens særlig amerikanske forskere inntil nylig har foretrukket 'ny-paganisme' for å skille bevegelsen fra de gamle førkristne religioner. Ettersom termen 'paganisme' ikke eksisterte i før-moderne tid kan prefikset 'ny' virke misvisende, og ettersom 'paganisme' etterhvert har blitt den rådende termen på disse spirituelle praksisene både blant lekfolk og forskere, er det denne jeg vil anvende.

¹³ Historiker Ronald Hutton og religionsviter Joanne Pearson vektlegger to andre betydninger av ordet: 1) 'Country-dweller', altså den samme som heksene selv foretrekker. Denne betydningen er antatt utviklet under romantikken. 2) Ikke-kristen, i første omgang 'sivil' (i motsetning til 'militia Christi'), i andre omgang 'udøpt'. Termen antas brukt av de kristne som objektiv identifiseringsmarkør (Hutton 1999, Pearson 2002).

¹⁴ 'Naturorientert' og 'naturreligion' betegner her religiøse retninger som holder naturen for å være hellig i seg selv.

myter, en syklisk tidsforståelse med markeringer av årstidene og et aktivt forhold til immanente gudinner og guder. De ulike retningene kan grovt inndeles slik:

paganisme



heksekunst - nysjamanisme - druidisme - åsatru¹⁵ - gudinnebevegelsen

Under disse hovedretningene kommer andre undergrupper. Wicca, som er tema for denne oppgaven, vil således plasseres innunder 'heksekunst'.

Som *livsspiritualiteter* skiller paganistiske religioner seg skarpt fra *forskjellsreligioner* i menneske- og verdenssyn. Dette kommer særlig frem i det at de ikke søker *frelse fra* verden og det hverdagslige livet i den, men snarere å forsterke opplevelsen av menneskets integrerte liv *i* verden. Mens forskjellsreligioner vektlegger verdens og menneskehetens ufullkommenhet og syndighet, vektlegger paganismen verdens og menneskehetens iboende guddommelighet.

Forskningshistorie

Studiet av paganisme har vokst frem i takt med paganismen selv og dens økende popularitet over de siste 10-15 årene. Siden midten av 1990-tallet har "*Pagan Studies*" vært et eget begrep i Storbritannia og USA, og det er et felt som vinner stadig større anerkjennelse og popularitet¹⁶. Forskningens første år var preget av generelle oversiktsverk, mens den nå går i retning av mer spesifikke studier.

To særtrekk ved *Pagan Studies* er verdt å kommentere. Det første er at utøvende paganister og paganistiske akademikere fra starten av har deltatt i den faglige debatten. Dette har ført til at *metode* har vært et sentralt tema innen disiplinen, hvor insider/outsider-problematikken har vært diskutert. Det er allerede skrevet flere bøker og artikler om temaet¹⁷. Det andre er at mye av forskningen behandler paganismen under ett, som en enhetlig

¹⁵ Ikke alle forskere er villig til å plassere åsatru innunder paganismen fordi den på flere områder skiller seg vesentlig fra de øvrige (se f.eks. Harvey 1997:53). Åsatruere flest er selv ukomfortable med betegnelsen 'paganist', og foretrekker 'hedning', som mange opplever som mer autentisk.

¹⁶ Det akademiske initiativet www.paganstudies.org lister 119 bøker og artikler publisert mellom 1994 og 2005. Siden 1997 har *The Pomegranate* vært et ledende internasjonalt tidsskrift for Pagan Studies, og 2000-utgaven av DISKUS-the on-disk journal of international Religious studies, var dedikert i sin helhet til temaet "Pagan Identities".

¹⁷ Se Blain (2000), Pearson (2001), Reid (2001) og Harvey, Blain og Ezzy (2004).

bevegelse. Det første vil jeg komme tilbake til i mitt eget metodekapittel, det andre vil jeg kommentere her.

Avgrensning av feltet

En mye brukt definisjon av paganisme er 'a Nature-venerating religion which endeavours to set human life in harmony with the great cycles embodied in the rhythms of the seasons' (Jones og Pennick, 1995). Her defineres paganismen som *en* religion, noe som går igjen i mesteparten av forskningen på temaet, enten implisitt eller eksplisitt. Dette har ført til at Wicca som oftest har blitt behandlet sammen med andre paganistiske retninger og derved inngått som en del av et studie av et mye større felt. I tillegg er Wicca i seg selv inndelt i ulike retninger, men blir som oftest behandlet under ett.

Videre defineres paganismen som rettet mot å sette mennesket i harmoni med naturens sykluser. Dette stemmer godt overens med Wicca, men i flere andre paganistiske retninger ville det vært misvisende å fremholde dette som et hovedanliggende. Studier av de ulike retningene viser tvert i mot at hovedanliggendet kan være alt fra politisk til personlig frigjøring, å videreføre sine forfedres skikk eller å hjelpe andre. På grunn av at Wicca har vært utgangspunktet for paganismen som nyreligiøs bevegelse (Pearson 2000), har den også vært normsettende i definisjoner og beskrivelser av paganismen.

I sin artikkel *Demarcating the Field: Paganism, Wicca and Witchcraft* (Pearson 2000) poengterer den britiske religionsforskeren Joanne Pearson nettopp det problematiske ved å behandle Wicca, paganisme og heksekunst som synonymer. Hun tar særlig for seg Wicca og dens varianter. 'Wicca' er opprinnelig betegnelsen på en esoterisk religion som arbeider i små, lukkede grupper. Inngang til slike grupper kan bare oppnås gjennom innvielsesriter, som innebærer edsvoren hemmeligholdelse, og som er ment å iverksette personlig transformasjon (ibid). Interessen for Wicca synes derimot å ha eksplodert både innen sub- og populærkulturen i løpet av de siste ti-tolv årene. Grunnlaget for dette ble lagt da Wicca ble importert til USA på 1960-tallet, hvor den møtte den voksende New Age bevegelsen, feminismen og den amerikanske kulturen forøvrig. Den fikk derved et mer eklektisk og mindre okkult preg. Denne 'populærwiccaen' ble så tilbakeført til Europa. Filmer som "The Craft" og "Practical Magic", tv-serier som "Buffy the Vampire Slayer", "Charmed", "Sabrina the Teenage Witch" m.fl.¹⁸, samt en rekke 'how to' bøker om Wicca, har vært med på å

¹⁸ Populærkulturen de siste årene har vært spekket med magi forøvrig; Ringenes Herre, Harry Potter, Narnia og tegneserieheftet W.I.T.C.H er bare noen eksempler på dette. Mattell har også nylig kommet ut med en 'Secret Spells Barbie'.

popularisere og kommersialisere religionen. På bakgrunn av disse bøkene etablerer enkeltindivider sine egne, selvdesignede praksiser, uten den tradisjonelle innvielsen eller opplæringen. Ut fra den opprinnelig esoteriske Wicca har det altså sprunget en eksoterisk utgave¹⁹. Pearson hevder at det her er snakk om ”very different paradigms”, og at den eklektiske, eksoteriske Wicca heller burde kalles ’heksekunst’ eller ”non-aligned paganism” (ibid)²⁰.

Pearsons poeng er at det i forskningsøyemed er nødvendig med en felles terminologi og definerte grenser mellom forskningsfeltene. Som Pearson stiller jeg meg skeptisk til en ukritisk sammenslåing av et så bredt felt som paganismen utgjør. Jeg velger heller å se paganismen som en religiøs *bevegelse*, med ulike uttrykk, av hvilke noen kan kategoriseres som tydelige, avgrensede religioner. I utgangspunktet er jeg også enig med Pearson i at ’Wicca’ burde forbeholdes den opprinnelige, initiatoriske grenen. Spørsmålet er bare om ikke det toget har gått. Både for forskere, folk flest og endog mange innvidde hekser er ’Wicca’ en stor og romslig sekk. Det synes derfor mer nærliggende å sette skillet mellom ’eklektisk Wicca’ (selvkomponert) og ’initiatorisk Wicca’ (initiatorisk tradisjon). På grunn av deres ulike natur er dette skillet derimot helt avgjørende.

Tidligere forskning

Som en del av den større paganistiske bevegelsen er altså Wicca gjenstand for en utbredt forskning. Dette gjelder særlig i Storbritannia og USA. Forskning på norsk Wicca er derimot nærmest ikke-eksisterende. Jeg har funnet fire norske hovedfagsoppgaver om hekser, hvorav kun én tar opp det norske miljøet. I 1991 ble Jone Salomonsens bok, *Når gud blir kvinne. Blant hekser, villmenn og sjamaner i USA*, publisert. Den var basert på hennes hovedfagsoppgave i teologi ved Universitetet i Oslo. I 1993 skrev Asbjørn Dyrendal hovedfagsoppgaven *Hekseri og økologi. En tekstbasert analyse av naturoppfatningen hos Starhawk* ved Universitetet i Oslo. Jone Salomonsen videreførte sin forskning i doktorgradsavhandlingen *I am a witch - a healer and a bender* i 1997, som resulterte i bokutgivelsen *Enchanted Feminism. Ritual, Gender and Divinity among the Reclaiming*

¹⁹ Eklektisk Wicca har fått en kraftig oppblomstring via, og ikke minst *på*, internett, også i Norge. Hekser som utfolder hoveddelen av sin religiøse praksis på internett, og som finner sitt religiøse fellesskap der, har fått merkelapper som ’cyberwitches’ og ’technopagans’. Fenomenet har blitt diskutert av bl.a. Shawn Arthur (2002).

²⁰ Den norske folkloristen Hilde Hauglid gir eklektikerne enda en underkategori i *den kommersialiserte heksen* (Hauglid 2003). Denne illustrerer det religionshistorikerne Ingvild Sælid Gilhus og Lisbeth Mikaelsson kaller ’religion smurt tynt utover’ (Gilhus og Mikaelsson 2005), hvor de religiøse elementene blir noe man omgir seg med og flørter med, gjerne som en del av et image. Hvordan folks oppfatning av heksen har endret seg fra noe utelukkende negativt til noe som signaliserer feminin styrke og selvstendighet, har forøvrig blitt diskutert av Hanegraaff i Pearson (2002).

Witches of San Francisco i 2002. Både Dyrendal og Salomonsen tok for seg amerikanske Starhawks politisk orienterte Reclaiming-tradisjon. Folklorist Hilde Hauglid skrev i 2003 en hovedfagsoppgave kalt *Dansar med hekser*, den eneste oppgaven jeg kjenner til som omhandler (blant annet) norsk Wicca. Kjersti Hilden Smørvik skrev i 2004 en hovedfagsoppgave i antropologi; *Mano a Mano Formo Questo Cérchío/Hand in Hand I Form This Circle. A Study of Modern Witches in Italy and Creation of a Community*.

Temaene det fokuseres mest på i disse arbeidene er enten kjønn/feminisme (Hauglid, Salomonsen), økologi/politikk (Dyrendal, Salomonsen), eller religiøse valg i et postmodernistisk samfunn (Hauglid, Smørvik).

Foruten disse fire arbeidene har religionshistorikerne Ingvild Sælid Gilhus og Lisbeth Mikaelsson skrevet *Kulturens Refortrylling. Nyreligiøsitet i moderne samfunn* (2005). Dette er et oversiktsverk som også gir en kortfattet beskrivelse av Wicca. Sammen med folkloristene Bente Gullveig Alver og Torunn Selberg har de samme forfatterne også skrevet *Myte, magi og mirakel i møte med det moderne* (1999). Denne boken tar opp moderne magi som fenomen, men beskriver ikke Wicca eksplisitt.

Av internasjonale arbeider har det vært fokus på Wiccas historie og konstruksjon av autentisitet²¹. De senere år har identitet stått sentralt i forskningen, og i særlig grad feminisme og kjønnsidentitet²². Større oversiktsverk, hvor beveggrunnene for og fremtidsutsiktene til paganismen har vært i fokus, har også tatt for seg Wicca²³. I tillegg er det som nevnt skrevet en del om metode, samt om Wicca og natur-begrepet, økologi og internett. Det har blitt fokusert lite på det utøverne regner for å være den religiøse kjernen i Wicca; møtet med hellige krefter, fortrinnsvis i ritualer. Det er dette jeg vil se nærmere på. Antropolog Susan Greenwood har også skrevet om møtet med hellige krefter i ritualer. Hun snakker om de hellige kreftene som tilhørende 'the otherworld', og hvordan møtet med disse former forestillinger om kjønn, identitet og moral (Greenwood 2000). Selve begrepet 'the otherworld' er i min oppfatning problematisk. Det bekrefter en dikotomi mellom hellig og profan som heksene ikke forholder seg til. Materialet mitt viser at man blir nødt til å anta en dynamisk innfallsvinkel i studiet av Wicca-ritualene, for å kunne fange opp vekselvirkningen mellom ritualene og heksenes hverdag.

²¹ Se Greenwood (2000), Ramsey (1998), Wood (2001), Jones og Pennick (1995), Hutton (1999), York (1999), Magliocco (2004).

²² Se Greenwood (1998, 2000), Griffin (2000, 2002, 2005), Neitz (2000), Klassen (2001), Salomonsen (2002), Foltz og Griffin (1996), Bloch (1998), Luhrmann (1989).

²³ Se Harvey og Hardman (1996), Harvey (1997), Berger (1999), Orion (1995), Pearson, Roberts og Samuel (1998), Kelley (1992), Pike (2004), Heelas (1996, 2005, 2006).

I slutfasen av arbeidet med denne oppgaven ble jeg gjort oppmerksom på den amerikanske folkloristen og antropologen Sabina Maglioccos bok *Witching Culture* (Magliocco 2004), som blant annet tar for seg religiøs ekstase, "the *juice* in ritual" (ibid:9). Maglioccos fokus ligger likevel på paganisme og heksekunst som kunstformer, folkløse, og identitet- og fellesskapbygging. I tillegg har hun gjort sin forskning i USA, som ikke alltid er sammenlignbart med europeiske forhold. Magliocco er opptatt av hvordan amerikanske hekser bygger identitet og fellesskap på bakgrunn av en opposisjon til kristendommen og den dominerende kulturen forøvrig. Dette kaller hun "the romance of subdominance" (ibid:185-204). Mitt materiale fører meg til andre konklusjoner enn Magliocco. Det motkulturelle synes å være mindre fremtredende i norsk enn i amerikansk Wicca.

Teori

Jeg har valgt en eklektisk innfallsvinkel til teori (jfr O'Flaherty 1980, Klass 1995). For å plassere Wicca på det moderne religionskartet har jeg tatt utgangspunkt i Heelas og Woodheads sosiologiske analyse og religionstypologi. I bunnen av oppgaven ligger Berger og Luckmanns teori om det menneskeskapt samfunn (Berger & Luckmann 2004 (1966)). Det samme gjelder synet på religion som et kulturelt system; som ett kulturelt uttrykk blant mange andre (Geertz 1996), og på religion som et uttrykk for menneskets behov for å se seg selv i en større sammenheng. Jeg er klar over at religion har en rekke andre aspekter. I denne oppgaven ser jeg det derimot som nyttig å fokusere på religion som "a system of integration of the individual in the whole such as he knows it" (Goetz i Dhavamony, 1973:291). Religion er en meningsskapende aktivitet, et "dristig forsøg på at opfatte hele universet som noget for mennesker betydningsfuldt" (Berger 1974:38).

*Embodiment*²⁴ er et nøkkelord for denne oppgaven, både med hensyn til metode og teori. Embodiment har å gjøre med den menneskelige kroppen, nærmere bestemt "de kroppslige aspektene ved menneskelig subjektivitet"²⁵. Embodiment var også Maurice

²⁴ 'Embodiment' er et ord som vanskelig lar seg oversette. 'Kroppsliggjøring' er det nærmeste vi kommer på norsk. Dette viser derimot til noe som *gjøres* kroppslig, hvor embodiment viser til noe som *er* kroppslig. Jeg velger derfor å benytte meg av det engelske ordet, noe det er satt en viss presedens for (jfr Skårderud 2004).

²⁵ "(...) Embodiment is the central theme in European phenomenology, with its most extensive treatment in the works of Maurice Merleau-Ponty. Merleau-Ponty's account of embodiment distinguishes between the objective body, which is the body regarded as a physiological entity, and the phenomenal body, which is not just some body, some particular physiological entity, but my (or your) body as I (or you) experience it. Of course, it is possible to experience one's own body as a physiological entity. But this is not typically the case. Typically, I experience my body (tacitly) as a unified potential or capacity for doing this and that - typing this sentence, scratching that itch, etc. Moreover, this sense that I have of my own motor capacities (...) does not depend on an understanding of the physiological processes involved in performing the action in question. The distinction

Merleau-Ponty's filosofiske tradisjon som postulerte 'kroppssubjektet': at menneskelig væren-i-verden er fundamentalt kroppslig. Ingenting erfares, erkjennes, gjenkjennes eller prosesseres utenfor kroppen; det skjer *i* og *ved* kroppen. Vår bevissthet er grunnleggende influert av at vi er kroppslige vesener.

En slik filosofi utfordrer vestlig tanke og vitenskap. Den bygger bro mellom sinnet og materien i det den imøtegår den kartesianske subjekt/objekt dualismen som har dominert Vestlig tenkning de siste århundrene²⁶. Den biologiske kroppen, redusert av Descartes til en container for hjernen og sinnet, blir *det værende* selv. Sinnet er således ikke en sublimering av biologien, men en av dens arbeidsmetoder. Som Csordas har påpekt vil embodiment-studier ikke være "about the body per se, but about culture and experience insofar as these can be understood from the standpoint of bodily being-in-the-world" (Csordas 1999:143).

George Lakoff og Mark Johnson, professorer i henholdsvis lingvistik og filosofi, tar for seg både kognitiv vitenskap og filosofi i boken *Philosophy in the Flesh*. Her viderefører de Merleau-Ponty's embodiment-filosofi, og diskuterer hvordan vår kroppslige væren og vårt daglige møte med verden gjør oss til de vi er. I følge Lakoff og Johnson er sinnet *embodied*, og således en del av den levende kroppen, og avhengig av kroppen: "Our flesh is inseparable from what Merleau-Ponty called "the flesh of the world" (...). Our body is intimately tied to what we walk on, sit on, touch, taste, smell, see, breathe, and move within. Our corporeality is part of the corporeality of the world" (Lakoff & Johnson 1999:565).

Lakoff og Johnson hevder at konseptet 'spiritualitet' i vesten hovedsaklig har blitt definert ut fra ikke-kroppslighet (disembodiment) og transcending av verden. De stiller spørsmål til hva en *embodied* spiritualitet kan være: Hvilken *embodied* forståelse kan gjøres av *transcendens*; hvordan skal vi forstå menneskers opplevelse av å delta i et *større, altomsluttende hele*, av *ekstatisk* deltagelse i dette hele; hvor finner vi *mysteriet*; hva blir konseptet *gud* i en embodied spiritualitet (ibid:564)? "Embodied spirituality", sier Lakoff og Johnson, "requires an understanding that nature is not inanimate and less than human, but animated and more than human. It requires pleasure, joy in the bodily connection with earth and air, sea and sky, plants and animals – and the recognition that they are all more than any human beings could ever achieve (...) Such an empathic connection with the more than human world is seen in many religious traditions as an encounter with the divine in all things"

between the objective and phenomenal body is central to understanding the phenomenological treatment of embodiment. Embodiment is not a concept that pertains to the body grasped as a physiological entity. Rather it pertains to the phenomenal body and to the role it plays in our object-directed experiences." (The Cambridge Dictionary of Philosophy, 1999)

²⁶ "My mind, by which I am what I am, is entirely and truly distinct from my body, and may exist without it" (Descartes 1998 (1637)).

(ibid:566-567). Wicca er et godt eksempel på en slik religion, basert på 'empati med alle ting'.

Når jeg velger å ta utgangspunkt i den performative dimensjonen ved Wicca er det blant annet dette jeg har i tankene; at kroppen er stedet (the locus) hvor menneskelig erfaring, refleksjon og handling skjer, "the locus of our existence and identity" (ibid:562). En annen grunn er at det i det senmoderne, detradisjonerte vestlige samfunnet foregår en dreining mot selvet og subjektivitet i dagens religionsbilde, som i kulturen forøvrig (Heelas og Woodhead 2000:485). En del av denne selv-orienteringen er det økte fokuset på den kroppslige erfaringen og en økende bevissthet omkring dennes betydning i det levde livet. Wicca tjener som et eksempel på en *embodied* religion med mennesker som både ideologisk og rent faktisk tar det levde livets kroppslighet med i sin religiøse betraktning, som en bevisst handling.

I tillegg til teoriene jeg har nevnt her, vil jeg benytte meg av andre teorier der de kan belyse materialet mitt. Disse vil bli presentert i teksten.

Begrepsavklaring

To begreper som går igjen i denne oppgaven er verdt å kommentere: 'hellig' og 'mystikk'. Begge har blitt kritisert i anti-etnosentrismens ånd. I Wicca anvendes begge begreper som emiske kategorier. Jeg vil bruke dem i oppgaven, og vil derfor avklare begrepsbruken.

Det hellige

I Wicca er det hellige uløselig knyttet til naturen. Naturen åpenbarer ikke bare det hellige; den er hellig. Menneskets selv er ikke avgrenset mot naturen, men forbundet med den. I sin artikkel *Den hellige natur og religionshistorikerens ontologiske paradigmer* påpeker Ragnhild Bjerre Finnestad hvordan både natur- og hellighetsbegrepet innen religionsvitenskapen er preget av en vestlig dualistisk tankegang (Finnestad 1984). To ontologiske tradisjoner har påvirket religionsforskningen: den naturvitenskaplige (Bacon, Galilei, Descartes) som ser naturen som et mekanisk urverk, og den kristne der sjelen tilhører Guds åndelige (hellige) verden og legemet den materielle verden (naturen). Naturen identifiseres ikke med 'den ytterste virkelighet', og den har ingen egenverdi (ibid:19). Vår tids relasjoner til ikke-europeiske kulturer, sammen med fremveksten av et monistisk natursyn, har ført til en gradvis endring av denne påvirkningen (ibid). Begrepet 'hellig' har blitt diskutert innen religionsvitenskapen sammen med begreper som 'overnaturlig', 'gud', 'sjel', 'ondskap' og

religionsbegrepet selv. Det er først og fremst vestlige forskeres anvendelse av kategoriene på ikke-vestlige religioner som har vært problematisk. Vår religionsforståelse har vært så sterkt preget av vår egen kristen-kulturelle bakgrunn at vi har hatt vanskelig for å se andre kulturers måter å definere på. Når folk flest i Vesten snakker om 'religion', er det kristendommen som er referanserammen for begrepet, og når de snakker om 'guder', snakker de om transcenderende makter. Erkjennelsen av denne etnosentrismen har inspirert enkelte forskere til 'begrepsvasking' innen både religionsvitenskap og antropologi (jfr. Klass 1995), uten at vi har kommet til veis ende i prosessen. En pågående refleksiv holdning er påkrevd.

På tross av disse endringene vil jeg gjøre et poeng ut av den dualistiske tankegangen som preger hellighetsbegrepet. For å unngå etnosentrisme søker dagens religionsforskere å se de ulike religiøse systemer i deres kulturkontekst. Wicca er derimot ikke en 'eksotisk, etnisk religion', med klare forskjeller fra vår vestlige kulturs tanke sett. Wicca oppstod i en kristen kontekst og utøverne er i omfattende grad barn av den kristen-vestlige kultur. De anvender begrepet 'hellig' på samme måte som de kristne, og de skiller ikke mellom sin bruk av begrepet og de kristnes bruk av det. Felles er og en oppfatning av at 'det hellige' er noe som er fylt med guddommelig kraft eller tilhører en guddommelig sfære. Det ville vært enkelt å sette det kristne 'hellige' og Wiccas 'hellige' i samme bås. Det avgjørende skillet ligger derimot i synet på hva og hvor det guddommelige er og i tilgangen på dette.

I Wiccas tilfelle må vi derfor både forbli i det kristen-vestlige univers med dets begreper og kategorier, samtidig som vi er åpne for en annen tolkning av begrepene. 'Det hellige' og 'det guddommelige' betyr det vi her i Vesten tror det betyr; det er deres *konstitusjon* som er annerledes. Jeg bruker derfor 'det hellige' og 'det guddommelige' som emiske²⁷ begreper.

Mystikk

En sentral erfaring, og for mange Wicca-hekser også det primære målet med religionen, er en mystisk forening med guddommelige krefter.

Mystikk definerer jeg her som 'enhet med det guddommelige', i tråd med Gyldendals Religion/Livsanskuelse (1983:277-79). Her defineres mystikk som "en fællesreligiøs grundoplevelse af selvets forening med, opgåen i altet/guddommen" (ibid:277). Kategorien er

²⁷ Distinksjonen mellom emisk og etisk er i seg selv problematisk. 'Etisk' betegner våre analytiske redskaper, kategorier, i studiet av 'andre', mens 'emisk' betegner 'de andres' anskuelser og kategorier. Problemet ligger selvfølgelig i at våre etiske kategorier samtidig er våre emiske kategorier. Våre teorier og kategorier er ikke, og kan aldri bli, nøytrale og objektive. Isteden er de informert av vår særlige kultur og historie, og derved subjektive.

en av de gamle, store bautaer innen fagets fenomenologiske tradisjon. Den brukes om ulike religioners understrømmer av erfaringsorienterte tradisjoner, så som islams sufisme, jødedommens chasidisme, hinduismens tantrisme etc. *Mystiker* brukes også for å betegne enkeltstående individer som har uttrykt et fokus på 'enhet med det guddommelige'. Eksempler er Meister Eckhart og Hildegard von Bingen, og mer moderne navn som Thich Nhat Hanh og Aldous Huxley.

På lik linje med 'hellig' er også 'mystikk' et problematisk begrep. Det er farget av sin historie: av sin greske etymologiske betydning (stillhet, hemmelig, innvielse, uutsigelighet) og av den senere kristne betydningen 'kjærlig forening med Gud gjennom nåde' (Moore 2005:6355). Selv om mystikk er et etablert begrep innen religionsvitenskapen, overlapper bruken av begrepet med bruken innen bestemte teologiske kontekster. Det er særlig den kristne, eller nærmere bestemt den teistiske, formen for mystikk som har informert bruken av begrepet. Dette har ført til en kritikk av begrepet som en nøytral og krysskulturell kategori (ibid).

I denne oppgaven velger jeg likevel å anvende 'mystikk' som et emisk begrep. Dette gjør jeg av samme grunn som jeg velger å bruke 'hellig' som emisk begrep: Wicca, og dens terminologi, er selv informert av kristendommen. Heksenes bruk av mystikk-begrepet er informert av den teistiske mystikken. Hvordan man tolker den mystiske erfaringen avviker derimot, på grunn av at det helliges konstitusjon - hva og hvor det er, og tilgangen på det - er annerledes. Jeg kommer forøvrig tilbake til en nærmere diskusjon av mystikk-begrepet i kapittel 6.

Oppgavens struktur

Oppgaven er delt i tre. Kapittel 1, 2 og 3 fungerer som en innledning til teori, metode og forskningsfelt. I kapittel 4, 5, 6 og 7 presenterer jeg empiri og diskusjoner av denne. Kapittel 4 tar opp hva informantene betegner som det overordnede målet med Wicca. I kapittel 5, 6, og 7 viser jeg hvordan de når sine mål gjennom henholdsvis ritualer og materialitet, foreningen med guddommer gjennom påkallelser av dem, og det de selv kaller 'skyggearbeid'.

Kapittel 8 og 9 avrunder oppgaven med en diskusjon av Wicca som et senmoderne fenomen, samt en oppsummering. Jeg presenterer funnene mine på bakgrunn av informantenes uttalelser, men bruker gjerne bare en spesielt eksemplarisk fortelling eller utsagn for å illustrere. Dette betyr at når noen siteres, er sitatet også dekkende for andre informanternes holdninger og lignende uttalelser, med mindre noe annet er poengtert.

Kap. 2: Metode

Insider/outsider - eller et sted midt i mellom

Snevert definert er Wicca en innvielsesreligion (jfr Pearson 2000), noe som nødvendigvis skaper et skille mellom innvidde og uinnvidde. Selv om Wicca de siste årene har vært gjenstand for relativt stor interesse fra media, og tilsynelatende har truffet en trend i tiden, er den initiatoriske grenen av religionen likevel et relativt lukket system. Den har sitt eget symbolspråk, eget begrepsapparat, egen forståelsesramme og sjargong og sitt eget okkulte kosmos.

Jeg er selv involvert i religionen jeg har valgt å skrive om. Jeg er en av de innenforstående, som føler og tenker innenfor og på andre måter benytter meg av dette okkulte kosmos. Å skrive om sin egen religion har blitt gjort av teologer og kristne religionshistorikere gjennom hele fagets historie, men jeg synes likevel det er et ståsted verdt å problematisere²⁸.

Å være *innenfor* i forskningssammenheng er klart todelt. Fordelene ved å dele erfaringsfelt og tilhørighet med ens informanter er flere. I dette tilfellet er en av dem ganske opplagt: innpass i et relativt lukket miljø og informantenes *tillit*. Mange er negative til det de opplever som innblanding utenfra, og til offentliggjøring av den religiøse praksisen. Wicca har blitt mye omtalt i media, og det er først i de senere år at denne omtalen har vært positiv. Selv når omtalen *er* positiv, blir fremstillingen ofte opplevd av utøverne som lettvent, sensasjonell, latterliggjørende og misvisende. Med en intervjuer som var innenfor stolte informantene mine på at religionen ville bli behandlet med respekt, og mitt inntrykk var at skepsis var lagt bort²⁹. Selv om jeg ikke representerer offentlig media på noe vis, er selve intervjusituasjonen - og viten om at religionen deres skal fremstilles på en eller annen måte - blant mange assosiert med noe ubehagelig. Som helt utenforstående vet jeg også at jeg per idag ikke ville fått tillatelse til å være med som observatør ved ritualer.

²⁸ At paganister skriver om paganisme er en gjenganger innen Pagan Studies. Joanne Pearson, Michael York, Wendy Griffin, Sabina Magliocco, Adrian Harris, Jenny Blain, Chas Clifton m.fl. har alle omtalt sin insider-status i det paganistiske miljøet.

²⁹ Det er ikke dermed sagt at det å være innenfor er ensbetydende med å bli møtt med full tillit fra informantene. Nettopp innen en innvielsesreligion som Wicca, med sine hemmelige elementer, kan det tenkes at man møter skepsis mot å 'brette religionen ut' i offentligheten. En av grunnene til at jeg oppgav å gjøre feltarbeid i England, var nettopp skepsis fra mine kontakter der. 'My religion isn't for studying', var beskjeden jeg fikk.

Å være innenfor er også med på å tone ned eksotismen, ne som kanskje er særlig verdifullt i tilfeller der feltet er gjenstand for sensasjonisme og misforståelser. Jeg opplever ikke hverken religionen eller utøverne som veldig *annerledes*. Dette kan imidlertid få både positive og negative konsekvenser. Av denne grunn har det vært viktig for meg å være bevisst på at jeg kan akseptere for lett og stille for få spørsmål, at jeg kan være blind for elementer som er viktige for arbeidet mitt; at jeg kan gå glipp av det opplagte.

Som utenforstående er det likeledes en viss sjanse for at man går glipp av vesentlig informasjon, idet mangel på delt erfaringsfelt kan medføre at man undervurderer betydningen i uttalelser og gester, at man ikke forstår, at man ikke ser, at man bruker andre vurderingskriterier enn de som er best innenfor akkurat *dette* bestemte universet. Med felles referanserammer har man større tilgang på informantens tause kunnskap. Min tilgang, sett i sammenheng med det kvantitetsmessig mangelfulle forskningsmaterialet som foreligger på norsk Wicca, er en av grunnene til at jeg har valgt å skrive om noe som ligger meg så nær. For bedre å kunne ivareta den nødvendige analytiske distansen til feltet, har jeg derimot valgt å ikke delta i mitt ellers vanlige rituelle fellesskap under arbeidet på denne oppgaven. Jeg har også valgt informanter som ikke er meg for nære, men samtidig heller ikke helt fremmede.

I tillegg til den empatiske og den forklarende innfallsvinkelen til studiet av menneskers religiøse erfaringer og ytringer, vil jeg hevde at det er mulig å skrive om det religiøse universet en selv befinner seg i, uten å ende utelukkende i den empatiske kategorien. Dette krever en metodologisk agnostisisme (se senere) og en refleksiv holdning, men ikke bare hos forskeren. Foruten problemer knyttet til objektivitet og nøytralitet hos forskeren, dukker det nemlig også opp vansker i forholdet mellom forfatter og leser av forskningen. Som akademikere opplæres vi til å ha en kritisk holdning til vårt materiale. En slik kritisk holdning bør imidlertid appliseres til en selv som leser også. Som leser vil man automatisk vurdere en tekst ulikt ettersom hva man vet om forfatteren. For å være mest mulig ærlig og rettferdig overfor leseren, er det derfor god tone å angi hvilket ståsted man selv har i forhold til sitt studiefelt. Leserens er da selv i stand til å vurdere forskerens evne til refleksivitet, og være våken for eventuelle skjulte agendaer. Men hva forfatteren opplyser, vil selvsagt påvirke leseren. Opplyser forfatteren at hun/han har en kristen bakgrunn, vil leseren ubevisst vurdere teksten annerledes enn om forfatteren hadde oppgitt en muslimsk bakgrunn, eller en uttalt skeptisk holdning til religion. I en forskningstradisjon som i troen på objektivitet har vurdert alle uttalte perspektiver som subjektive og derved negative, vil en leser mest sannsynlig vurdere en tekst skrevet av en 'insider', om sin egen religion, fordomsfullt i den forstand at

leseren ubevisst vil lete etter forkynnelse/forherligelse av forfatterens religion. Det er noe jeg må ta med i betraktningen når jeg beskriver riter jeg har vært med på, folk og steder.

Kunnskapsformidling er subjektiv, kommunikasjon er subjektiv. Å yte en tekst rettferdighet vil derfor kreve en viss porsjon selvrefleksjon hos både forfatter og leser.

Objektivitet vs refleksivitet

Nærhet til feltet skaper forståelse, men har og sine klare ulemper. Den første vanskeligheten ligger i det vitenskapelige objektivitetskravet. Den nøytrale objektiviteten er i seg selv ikke et realistisk mål, hva enten man er innenfor eller utenfor. Ideen om en objektiv virkelighet som kan beskrives i sin rene form om man bare frigjør seg fra sine perspektiver, kalles naiv objektivisme (Öhlander 1999:19), og er i stor grad blitt diskreditert innen den humanistiske forskningen. Isteden har bl.a. den refleksive samfunnsforskningen kommet mer i fokus, hvor man søker å belyse hvordan forskeren selv, og forskerens forestillinger om seg selv, kommer til syne i det materialet hun/han produserer (Danielsen 1994:104). Med utgangspunkt i postmodernistisk teori hevder den refleksive forskningen at det finnes et selvbiografisk aspekt ved all forskning. Det som gjør det mulig å overkomme avstanden mellom utenforstående og innenforstående, er en projeksjon av forskerens egne erfaringer på informanten. Til grunn for dette ligger en antagelse av at det finnes fellesmenneskelige, og derved overførbare, erfaringstilstander (McCutcheon 1999:9). I boken *Etnologisk Fältarbete* hevder etnolog Magnus Öhlander også et refleksivt ståsted, idet han påpeker at forskerens teoretiske perspektiv ubønhørlig påvirker den empirien hun/han sammenstiller (Kaijser og Öhlander 1999:18-20). Derved blir all kunnskap perspektivbunden, men ikke desto mindre mulig å stille spørsmålstegn ved. Uansett hvem man er eller hvor man kommer fra, har man et *ståsted*, og objektivitet i denne sammenheng blir da å bevisstgjøre seg selv og leseren om dette ståstedet. De to mest opplagte problemområdene i så måte er ens emosjonelle investeringer i den gjeldende religion; sympati, antipati, og graden av disse, og uttalte interesser eller forestillinger. Med et ønske om å påvise eller avdekke noe bestemt, har man en forhåndsoppfattelse av noe, og bruker forskningen til å bekrefte denne. En slik agenda er ofte også skjult for forskeren selv. Et feltarbeid kan - eller bør - således noen ganger være like mye en selv-observasjon som observasjon av 'de andre'; det bør være *refleksivt*.

Både som innenforstående og utenforstående er man i tillegg nødt til å innta en metodologisk agnostisk holdning, hvor spørsmål om sannhetsgehalt legges vekk. Uten tilstrekkelig informasjon til å avgjøre spørsmål eller påstander om sannhetsgehalt, er det lite å

hente i å prøve å avvise eller påvise slike påstander. I mitt tilfelle er det en klar fordel at Wicca er en *erfaringsreligion* og ikke en trosreligion, åpenbaringsreligion eller frelsesreligion, hvor mange av utøverne ikke er opptatt av spørsmål om sannhet men mer av spørsmål om *effekt*.

Antropolog og folklorist Sabina Magliocco beskriver sin egen deltagende metode i boken *Witching Culture* (Magliocco 2004). Her tar hun opp problemet med kategoriene 'insider' og 'outsider'. Hun hevder at disse hviler på en antagelse om identitet som essensiell og fastlåst, i motsetning til kontekstuell og endrende. På spørsmålet om man som deltagende forsker er innenfor eller utenfor, må svaret bli 'ingen av delene' og 'begge deler'. Ens perspektiv er knyttet til kontekst, men som forsker og paganist besitter man begge perspektiver. Man opererer med flere, simultane referanserammer når man tolker opplevelser (ibid:15)³⁰.

Nærhet og avstand; observasjoner underveis

Det dukket ikke opp noen større problemer under feltarbeidet denne oppgaven er basert på, men en del verdifulle observasjoner og aha-opplevelser har det blitt underveis. En av de tingene som voldt litt hodebry i starten, var formen på selve intervjuet. For det første var en del av spørsmålene for grunnleggende, for 'store'. Jeg opplevde i enkelte tilfeller at de ikke alltid ble forstått, at de traff litt på siden og at informanten ble svar skyldig. I flere tilfeller ble det klart at jeg ba om svar på noe som ikke tidligere var formulert, noe som jeg derved var med på å initiere. Det er også sannsynlig at spørsmålene berørte grunnleggende antagelser informantene allerede hadde og kanskje hadde lenge før de ble med i Wicca, og derved ikke reflekterte over i så stor grad. Dette var dog svært individuelt.

Jeg opplevde også at enkelte følte at de måtte prestere noe under intervjuet; at det var forventet at de hadde gjort seg opp de helt store, grunnleggende filosofiske meningene omkring sin egen religiøse tilhørighet.

Jeg løste disse problemene ved å nærme meg 'de store' spørsmålene gradvis. Jeg fant raskt ut at det lønnet seg å legge bort arket med spørsmål, og innlede med enklere, mer generelle og praktisk rettede spørsmål, samt å ufarliggjøre situasjonen i så stor grad som mulig med ordvalg, kroppsspråk og hva jeg viste av eget kunnskaps- og erfaringsnivå. Noen ganger var det riktig å fremheve mangel på erfaring, mens andre ganger var det motsatt. Det viktigste var ofte at informanten følte seg *forstått*. Det ble også i enkelte tilfeller viktig å

³⁰ Også Jone Salomonsen tar opp temaet i sin *Enchanted Feminism*, hvor hun beskriver denne metoden som en *method of compassion* (Salomonsen 2002:4).

aktivt utvise nøytralitet overfor temaet - at det var greit for meg om man hadde den ene eller den andre holdningen til, eller erfaringen med, det jeg spurte om. Jeg ble fort klar over min rolle som medskaper i intervjusituasjonen, og over informantenes ønske om å tilfredsstille meg. Jeg valgte å utføre de første intervjuene med de informantene jeg kjente best. Fordi jeg manglet tidligere intervjuerfaring antok jeg at jeg lettere ville være i stand til å lese informantene om jeg hadde en viss kjennskap til dem utenfor intervjusituasjonen - en antagelse jeg følte jeg fikk bekreftet. I særlig ett av de første intervjuene var det tydelig hvordan vedkommende ønsket å være 'flink' ved å stadig sentrere rundt kroppslighet som et hovedinteressefelt, noe jeg av tidligere erfaringer med vedkommende visste ikke var helt representativt. Uttalelser som "Siden du skriver om kropp, så kan jeg jo nevne..." og "Her er en historie som handler om kroppslighet..." fungerte som varselplamper. Informantens uunngåelige antagelser om forskerens motiver spiller en vesentlig rolle i svarene man får, og understreker intervjuet som en felles konstruksjon. Et intervju er ikke en objektiv *representasjon*, men en felles konstruksjon (Kaijser og Öhlander 1999:59), eller det folklorist Bente G. Alver kaller *intern kilde*; en kilde "hvor der ikke bare tages et initiativ for at hente dem frem, men hvor forskeren aktivt tager del i skabelsesprosessen" (Alver og Selberg 1990:24-39). Dette var noe jeg merket meg ganske fort, og kunsten å intervju ble plutselig mye mer utfordrende enn jeg på forhånd hadde antatt. Det utviklet seg til å bli en fin balansegang mellom å lokke, åpne, og holde tilbake - både hos meg selv og informanten.

En annen måte å løse startvanskene på var bl.a. ved å sørge for en stor grad av *intimitet* tilstede under intervjuet. Her kom min egen tilhørighet sterkt inn, ettersom jeg ikke tror jeg kunne oppnådd en slik atmosfære som utenforstående. Det er en uuttalt samhørighet mellom mennesker som deler samme innvielse og tradisjon. Intimiteten bestod i fysisk nærhet - sitte i samme sofa, bena krøllet opp, halvt vendt mot hverandre - nært, men ikke invaderende. Den bestod også i forståelsen jeg kunne utvise under intervjuet³¹.

Et annet problem hang direkte sammen med min egen tilhørighet; *jeg forstod informantene for lett*. De behøvde ikke anstrenge seg for å forklare seg overfor en som delte religiøs bakgrunn, symbolspråk og kanskje erfaringer med dem, noe som førte til at jeg

³¹ Fokus på denne dimensjonen ved intervjuet som metode kalles for 'embodied methodology', og finnes særlig innen antropologi og folkloristikk, bl.a. hos Thomas Csordas og Meredith B. McGuire. McGuire beskriver et intervju hun gjorde, hvor både hun og kvinnen hun intervjuet var mødre. McGuire ammet barnet sitt mens de snakket, og beskriver hvordan hun følte slektskap med den andre kvinnen. Hun følte 'the sheer physicality of our mutual understanding. We understood each other, not only cognitively or emotionally, but also with our bodies...I remember this moment now with my body/mind, not just mentally...' (McGuire 2002).

sannsynligvis gikk glipp av en del informasjon. Det kunne for eksempel vært interessant å se på metaforer brukt under beskrivelse av møter med det guddommelige, noe informantene antageligvis ville anvendt overfor en utenforstående, men som ble utelatt med meg. Nettopp under spørsmål om mystiske erfaringer kom det felles erfaringsfeltet tydeligst frem; halve setninger, gester og mimikk var ofte nok til at jeg forstod et helt bilde. Etterhvert tillot jeg meg å risikere litt av den tilliten jeg ble vist ved å noen ganger late som om jeg ikke forstod.

Det hendte også noen ganger at informantene ble for åpne rundt enkelte temaer og at de snakket om hendelser eller personer på en måte de neppe ville gjort overfor en utenforstående. Det var derimot ikke problematisk å skille ut hva jeg kunne sitere og hva som måtte beskyttes, ettersom det siste ofte dreide seg om personlige opplysninger om andre mennesker, eller forhold mellom felles bekjente.

Jeg fant etterhvert ut at å intervjuer ikke bare involverer menneskekunnskap og empati, men og en viss grad av skuespill. Ikke fordi jeg ville lure svar ut av informantene, men fordi det var min jobb å få situasjonen til å virke så normal og avslappet som mulig, og sørge for at informanten følte seg komfortabel og trygg. Jeg måtte ta de grepene som krevdes av meg i hvert enkelt tilfelle, om det var å underspille mitt eget kunnskapsnivå eller tvert imot å fremheve det, om det var å holde fysisk avstand eller være nær. Jeg erfarte at hvem man er som person er avgjørende for resultatet av intervjuet.

Kap. 3: Presentasjon av Wicca og informantene

I dette kapittelet vil jeg kort gjøre rede for hovedtrekkene i Wicca, samt presentere informantene mine.

Wicca før og nå

Wicca er en ung religion som ble til i England på midten av 1940-tallet. Religionen er på mange måter et resultat av de kulturelle strømningene som oppstod ved *fin de siècle* med sin okkulte opplomstring (Pearson 2002). Briten Gerald Brousseau Gardner (1884-1964) anses for å være opphavsmannen til Wicca. På midten av 1940-tallet skapte han en syntese av folklorist Margaret Murray's teori om en overlevd førkristen heksekult i Europa, britisk folklore, gamle greske og egyptiske mysteriekulturer, ideer om tidlig gudinneskult, vestlig okkultisme, en dose tantrisme samt sine egne møter med sjamanistiske ritualer i Malaysia. Gjennom sitt medlemskap i The Fellowship of Crotona³² hevdet han å komme i kontakt med tradisjonelle hekser. Han ble innviet i det han hevdet var restene av en overlevd heksekult, noe som har vist seg umulig både å av- og bekrefte³³. At han kom i kontakt med en liten gruppe kvinner som praktiserte en eller annen form for ritualmagisk heksekunst, antas derimot som sannsynlig (Hutton 1999, Pearson 2002).

Gruppen påla Gardner å holde ritualene hemmelig. Han opplevde forøvrig disse ritualene som svært ustrukturerte og skisseaktige (Lamond 1997:89). Et av Gardners viktigste motiver for å gi denne angivelig overleverte heksekulten en ny, strukturert utforming, var ønsket om å ivareta og spre den gamle skikken med 'spellcasting' (magi, ofte i form av et verserim, jfr det gamle norske 'galder'), som han mente var i ferd med å dø ut (Lamond 1997:80, Pearson 2002:33). I mangel på autentiske ritualer lånte Gardner materiale fra okkulte, magisk orienterte grupper han selv var medlem av, så som Frimurerordenen, Rosenkorsordenen og Ordo Templi Orientis, sammen med materiale fra antikkforskningen. Dette ble så bearbejdet av Gardners Yppersteprestinne Doreen Valiente (1922-1999), som gav

³² En avdeling av Frimurerlogen som også tillot kvinnelige medlemmer.

³³ Historier om angivelige tradisjonelle heksers negative reaksjoner på Gardners 'populærutgave' av heksekunsten finnes, men håndfaste bevis for en pre-gardneriansk Wicca finnes ikke. Gardners samarbeidspartner Doreen Valiente forteller at det var en slik tradisjonell heks som oppfant benevnelsen 'gardneriansk', som et skjellsord (Pearson 2002:34).

ritualtekstene i Skygeboken³⁴ den utformingen de har i dag. Wiccas opprinnelse og historie har vært mye diskutert. I 1999 ble dette temaet utførlig behandlet av historiker Ronald Hutton i hans bok *The Triumph of the Moon*.

Fra å være en lukket undergrunnsbevegelse lik sine okkulte inspirasjonskilder, ble Wicca raskt kjent og etter forholdene populær. Dette skyldtes Gardners, og i enda større grad den selvutnevnte 'heksekongen' Alex Sanders (1926-1988), ofte kalt Wiccas andre grunnlegger, sans for media. Siden Gardners dager har Wicca utviklet seg i mange ulike retninger ('tradisjoner') og spredd seg til de fleste europeiske land samt Australia og USA. Tradisjonen angir en gruppes foretrukne stil, og foreslår en ramme for den rituelle praksis. Det første tradisjons skillet i Wicca gikk mellom Gardneriansk og Alexandrisk Wicca, hvor de Alexandriske³⁵ heksene hadde større fokus på vestlig okkultisme og seremoniell magi (som f.eks. bruken av kabbalah og tarot) enn de Gardnerianske. Idag er forskjellene mellom disse to tradisjonene små og minkende (Hanegraaff 1998:88, Pearson 2002:35), fordi innvielser har foregått på kryss av dem. Det har senere oppstått et stort antall andre tradisjoner, motivert ut fra ulike interessefelt og behov. Eksempelvis kan nevnes Dianic Wicca, som er spesifikt feministisk og ofte har ett-kjønns grupper; Greencraft Wicca, som har utviklet sin egen keltiske form for kabbalah og tarot; og Faery Wicca, som er en eksplisitt ekstatiske tradisjon med stort fokus på naturånder. I tillegg kommer de eklektiske heksene; de som står utenfor de initiativiske tradisjonene, og som ofte er alenepraktiserende. Selv disse har begynt å bli omtalt som en egen 'tradisjon'.

Det er få hekser i dag som hevder at Wicca står i en ubrutt tradisjonslinje fra neolittisk tid. Moderne forskning har bidratt til en endring i synet på Wiccas historie og opprinnelse. De fleste hekser i dag er seg bevisst sin rolle som medskapere av sin egen religion.

Wicca i Norge og Skandinavia

Wicca kom til Norge på slutten av 1980-tallet. En liten gruppe mennesker fikk høre om Wicca og dannet en heksesirkel. En av dem dro litt senere til England og kontaktet Vivianne Crowley, som så kom til Norge for å foreta de første initieringene her. Vivianne Crowley representerer en syntese mellom Gardneriansk og Alexandrisk Wicca. Det er likevel den Gardnerianske tradisjonen som blir vektlagt av de fleste norske utøverne. I 1992 ble Nordisk Paganistforbund (NPF) startet av en liten gruppe norske hekser, med internasjonale Pagan

³⁴ Skygeboken er en slags oppskriftsbok med ritualer, 'spells' m.m., som overleveres hver ny innviet heks. Selve navnet på boken, Skygebok, henviser igjen til det sterke fokuset på erfaring: ord er bare skygger av virkeligheten.

³⁵ Etter opphavsmannen Alex Sanders.

Federation som inspirasjonskilde. De første 6-7 årene var preget av et lukket, forholdsvis lite tilgjengelig miljø og hemmeligholdte identiteter, men dette endret seg etterhvert som interessen for paganisme og Wicca økte i samfunnet forøvrig. I 2004 talte NPF rundt 170 medlemmer og det initiativiske miljøet ca 80 innvidde hekser (Krzywinski 2004).

I motsetning til i Norge har ikke Gardneriansk Wicca fått det samme fotfestet i resten av Skandinavia. I Sverige finnes det en liten håndfull Gardnerianske hekser, de aller fleste med tilknytning til Norge, mens Faery Wicca derimot har stor utbredelse³⁶. Også i Danmark finnes det pr. idag en knapp håndfull Gardnerianske hekser, likeledes med tilknytning til Norge, mens det eklektiske miljøet er stort og aktivt, både på nett³⁷ og ellers. I dag pågår en helt ny nettverksbygging på kryss av de skandinaviske landegrensene.

Hovedtrekk

Initiativisk Wicca omtales som en moderne mysteriereligion³⁸. Det vil si at den karakteriseres av ytre trekk som innvielser og hemmelige ritualer, og av indre trekk som personlige erfaringer av det guddommelige. Der opereres med tre innvielsesgrader, hvor utøverne innvies til heks og Prestinne/Prest ved første grad, og Yppersteprestinne/Yppersteprest ved andre, mens tredjegraden ikke har noen spesiell benevnelse. Som i paganismen forøvrig, finnes der intet sentralt styringsorgan i Wicca. Man utøver sin religiøse praksis i små autonome grupper, *coven*, med et maksimum deltagerantall på tretten personer. Et *coven* har en Yppersteprestinne som øverste leder, ofte støttet av en Yppersteprest. Wicca er en religion med et verdenssyn basert på en kreativ polaritet mellom maskulint/feminint, lys/mørke, liv/død, skapelse/ødeleggelse, dag/natt, gud/gudinne etc. Naturen ses som en manifestasjon av det guddommelige, og mennesket er en del av dette. Man opererer med en syklisk tidsforståelse, hvor både naturens og livets sykluser, knyttet til fødsel, død og gjenfødelse, feires.

Religionsutøvelsen i Wicca kretser rundt åtte store årstidsfeiringer, samt tretten mindre fullmåneritualer. Magi er en sentral praksis. Det guddommelige personifiseres i en gudinne og en gud. Disse anses å representere allverdens gudinner og guder, og derfor benytter også heksene seg av mange ulike pantheoner. Gudinnen fremtrer i tre hovedformer: Jomfru, Moder

³⁶ Se Matilda Kästel (2006) for en sammenligning mellom norsk (Gardneriansk) og svensk (Faery) Wicca.

³⁷ Se nettstedene hedenskabet.dk, cyprianus.dk, wicca.dk og troldmosehus.dk for et innblikk i aktiviteten.

³⁸ Wicca omtales både av forskere og utøvere som en moderne mysteriereligion (se f.eks. Adler 1986, Hutton 1999, Crowley 1995), en betegnelse som vanligvis begrenses til en gruppe synkretistiske religioner under hellenismen. Ordvalget begrunnes i at Wicca, i tillegg til å være sterkt inspirert av de hellenistiske mysteriereligionene (som f.eks. de Elevisinske Mysterier og Isis-kulten), viser en del karakteristiske fellestrekk med dem, så som død-og gjenoppstandelsestemaer og innvielse.

og Volve, og kalles da også Den Trefoldige Gudinne. Guden er likeledes tre i én; Den Hornede, Solguden og Underverdenens Hersker. Han fremstilles noen ganger også todelt, som Eikekonge (den voksende solens Gud) og Kristtornkonge (den avtagende solens Gud). Den vanligste fremstillingen av Guden er likevel som Den Hornede, og som Gudinnens gemal. De kan fremstilles som å stå i forhold til hverandre som det guddommelige til det menneskelige; Gudinnen (som det guddommelige) er den evige, mens Guden (som mennesket) dør og gjenoppstår i en årlig syklus.

Mytologien og Årshjulet

Wiccas mytologi er løselig basert på folkløse og myter fra hele verden³⁹. Den forteller en historie om Guden og Gudinnens forhold til hverandre gjennom årets gang. Det sykliske tidsperspektivet gjenspeiles, hvor Guden og Gudinnen står i et evig sirkelforhold til hverandre. I takt med årstidene endrer Gudinnen ansikt fra Jomfru til Moder og Volve, og Guden fra Solbarn til Eikekonge og Kristtornkonge. De to forholder seg til hverandre som mor og sønn, elskere og ektemaker. Eksempelvis kan det nevnes at Guden besvangrer Gudinnen på Beltane, ofres til Landet ved Lughnasadh, og gjenoppstår som Gudinnens barn ved Vintersolverv.

Mytologien er således uløselig knyttet opp mot naturens sykluser, billedgjort i *Årshjulet*. Årshjulet omtales og fremstilles som et hjul med åtte eiker, hvor hver eik representerer en av årets åtte store feiringer, kalt sabbater. Det kan fremstilles slik:

³⁹ Underliggende i Wicca er en universalistisk tankegang omkring alle religioners samme kjerne. Både J.G.Frazer's *The Golden Bough* og arbeidene til Mircea Eliade har inspirert utformingen av Wicca. Det keltiske folkløse- og mytestoffet har likeledes hatt stor innflytelse.

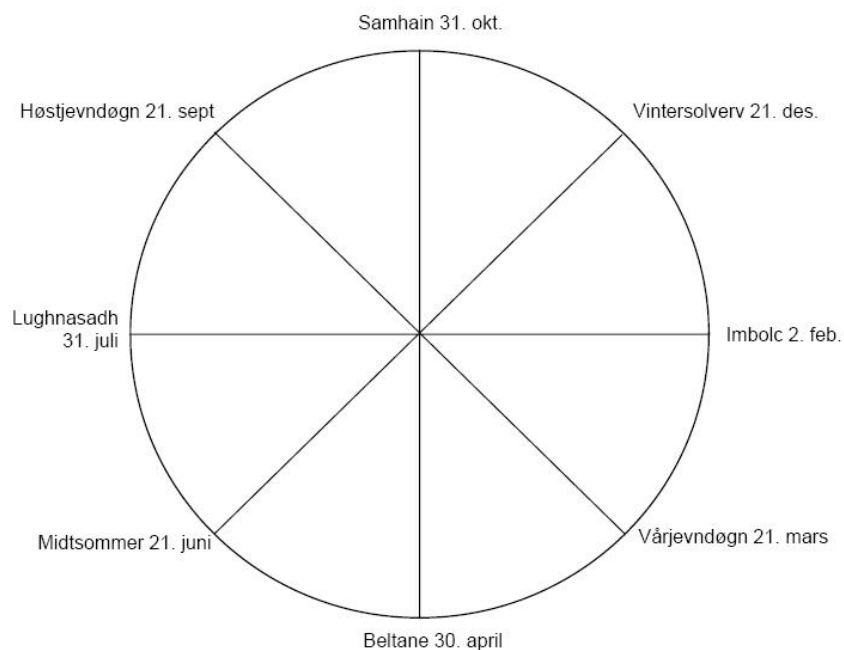


Fig. 2: Årshjulet.

Sabbatene er årstidsfeiringer. De har som formål å ”sette en i kontakt med naturens mysterier” (www.paganistforbundet.org). I sabbatene symboliserer Gudinnen og Guden både årets og livets gang. Disse ritualene bærer preg av festlighet og glede og inneholder ofte rituel drama. En sabbat avsluttes alltid med en fest, ofte med tromming og sang ut i de små timer.

Måneriter og overgangsriter

I motsetning til sabbatene fortøner måneritene (esbater) seg derimot mer som ’arbeidskvelder’, og har sjelden det samme festlige preget. De er riter knyttet til månefasene, først og fremst til fullmånen, noe som gir 13 esbater i året⁴⁰. Da samles man for å utføre magisk arbeid⁴¹; det som Farrars refererer til som ’craft’: ”As a Craft, its purpose is to achieve practical ends by psychic means, for good, useful and healing purposes” (Farrars 1996:12). Eksempler på slikt arbeid kan være å utforske nye teknikker sammen, å hjelpe en venn eller et medlem av covenet, eller å hjelpe seg selv. Sabbatene og esbatene er sykliske, mens overgangsriter og andre *ad hoc* ritualer inntreffer ved behov og ved større samlinger.

⁴⁰ Esbater kan også utføres etter behov, hvor behovet bestemmer månefasen: Magi for vekst (å tilegne seg eller oppnå noe) utføres på voksende måne, magi for å avslutte eller kvitte seg med noe utføres på avtagende måne. Sortmånen anvendes ofte i innvielsessammenheng.

⁴¹ Utøverne omtaler selv det de gjør som ’arbeid’.

Overgangsriter er, som det ligger i ordet, knyttet til livets overganger. Et barn ønskes velkommen til jorden gjennom en *wiccaning*; et ritual hvor det bes om Gudinnens, Gudens og de fire elementers velsignelser, og hvor det ønskes for barnet at det skal finne sin egen spirituelle vei ved moden alder. Ved overgangen til puberteten utføres et *coming of age-ritual*⁴², som i de fleste tilfeller skreddersys ungdommen det gjelder. Et gjennomgående element er et innslag av utfordring, følelsesmessig eller fysisk. Inngåelse av ekteskap markeres med en *håndfestelse*, som enten kan gjelde for et år og en dag, eller for livet ut. Det finnes også riter for overgang til moderskap (*blessingway*), alderdom⁴³ og død⁴⁴. Den siste av Wiccas overgangsriter er *innvielsene*, som det finnes tre av⁴⁵. Ved en innvielse får man del i tradisjonens overleverte materiale, *Skyggeboken*, samt covenets felles *gruppebevissthet* (www.paganistforbundet.org).

Magi

Sentralt for religionsutøvelsen i Wicca står magi. Magisk tenkning hviler på en antagelse om at der finnes skjulte forbindelser i universet. Gjennom disse forbindelsene kan mennesket, som mikrokosmos, påvirke kreftene i universet, makrokosmos. Magi defineres av heksene som ”kunsten å frembringe forandringer i overensstemmelse med de guddommelige krefter i universet” (www.paganistforbundet.org), og ”magi involverer den bevisste styringen av viljen for å oppnå et mål uten direkte manipulasjon av den materielle verden” (ibid). I oppgaven vil jeg bruke begrepet ’magi’ som en emisk kategori.

En heks er per definisjon en utøver av magi. Selve ordet ’wicca’, som ’witch’ er utledet av, er gammelengelsk av uklar etymologisk opprinnelse⁴⁶. Heksene gir selv ordet en

⁴² Det er ikke alle Wicca-hekseser som oppdrar barna sine innenfor en paganistisk ramme. I Norge er miljøet i tillegg såpass lite at det er få barn som har rukket å nå puberteten, og det er derfor liten erfaring med denne type riter. Dette er også grunnen til at det ikke finnes gode norske benevnelser på slike overgangsriter. For unge jenter utføres ritualet ofte i forbindelse med at de får menstruasjon, og ritualet kalles da også ofte *menarche* på engelsk.

⁴³ Dette er mest utbredt blant kvinnene i Wicca, noe som kan henge sammen med statusen den vise kvinnen, ’Volven’ eller ’the Crone’, har. Et slikt ritual for kvinner kalles *croning*, og gjennomføres som oftest når overgangsalderen inntreffer.

⁴⁴ Det er skrevet flere bøker om døden fra et paganistisk perspektiv, bl.a. *The Pagan Book of Living and Dying* (Starhawk m.fl., 1997), men også her er erfaringene sparsomme. I 2005 døde forfatteren og Wicca-presten Dalua. Hans bisettelse ble forrettet av Åsatrufellesskapet Bifrost i et kapell i Oslo, med de fleste av de elementer et Wicca-ritual pleier å inneholde, inkludert forsamling i sirkel og påkallelser i de fire himmelretningene. Bifrost er et av to offisielt godkjente paganistiske trossamfunn i Norge.

⁴⁵ I tillegg til disse tre finnes det innen den Alexandriske tradisjonen en *neofyttinnvielse*, som markerer starten på en læreperiode opp mot førstegradsinnvielsen. Denne praksisen er og utbredt i Norge, men regnes ikke som en egentlig innvielse.

⁴⁶ Middle English *wicche*, from Old English *wicce*, *witch*, and *wicca* (*The American Heritage*[®] *Dictionary of the English Language: Fourth Edition* 2000). Hutton mener at *wicca* var det anglo-saksiske ordet for en mannlig heks, hvor en kvinnelig heks benevnes *wicce* (Hutton 1993;xiv).

av to mulige betydninger. Den ene har opprinnelse i den indoeuropeiske roten *wik* og *weik*, norrønt *veikja*, som betyr å bøye eller vende. Heksen blir da en som kan 'bøye virkeligheten' gjennom magi. Den andre tolkningen er at *wicca* betyr vis eller klok. Det norske 'heks' stammer fra oldhøytysk *hagazussa*, et ord som er knyttet både til gjerde, skog og kvinne (Falk & Torp 1999). Dette tolkes av enkelte som *den som sitter på gjerdet* - altså mellom verdenene; mellom menneskenes kultur og den utemmede natur. Alle tolkningene viser til heksenes selvforståelse som en som er i kontakt med naturens krefter, og som kan manipulere disse på en klok og vis måte.

Den moderne magiske tenkningen heksene står for er basert på den naturvitenskapelige antagelsen om at alt består av energi. Når prinsippene i magi skal forklares, siterer hekser verden over ofte Barry Commoners *Four Laws of Ecology*: Everything is connected to everything else; Everything must go somewhere; Nature knows best; There is no such thing as a free lunch (Commoner 1971). Heksenes oppfatning skiller seg derimot fra termodynamiske lover og alminnelig økologi i synet på at de via sin kropp og vilje kan få energien til å 'go somewhere'. Gjennom kroppen mener heksene å kunne trekke energi, eller kraft, fra jorden, himmelen, gudene og seg selv, og med viljen styre denne i ønsket retning.

Nøkkelsymboler

Foruten Guden, Gudinnen og Årshjulet fremtrer en rekke symboler i den religiøse praksis. Sirkelen er et nøkkelsymbol. Ritualene foregår i en sirkel. Sirkelen representerer det uendelige, det sykliske, det sammenhengende. Viktige symboler er også heksens åtte personlige våpen, eller redskaper: sverd, athame (svartskaftet kniv), hvitskaftet kniv, stav, pentakkel (pentagram gravert på en plate), røkelseskar, pisk, snorer. I tillegg kommer redskaper som heksekosten, gryten, og begeret. Treet, solen og især månen kan også trekkes frem som viktige symboler. Som sammenbindende faktor finner vi et magisk korrespondansesystem⁴⁷ som 'limer' det hele sammen. Disse korrespondansene tar utgangspunkt i de fire klassiske elementene jord, ild, luft og vann, og ligger i bunnen av alt magisk og rituellet arbeid i Wicca. Det femte elementet, ånd, er ikke nevnt i dette skjemaet. Det forklares med at ånd blir sett på som et resultat av at de fire andre elementene er integrert.

⁴⁷ Korrespondansesystemet står i den vestlig-okkulte tradisjon (noen ganger kalt den vestlig-esoteriske tradisjonen), men har blitt tillempet fra dennes sterkt kosmiske orientering mot den mer jordnære orienteringen man finner i Wicca. Se Yates (2001) for en grundig innføring i den vestlig-okkulte tradisjon, særlig hermetismen, og dennes bruk av korrespondanser.

'Ånd' er lik Gudene og det guddommelige mennesket. De fem elementene er gjennomgående i den vestlige okkulte tradisjonen⁴⁸, og ses som byggesteiner i kosmos.

Skjematisk kan korrespondansene fremstilles slik⁴⁹:

Element:	<i>Luft</i>	<i>Ild</i>	<i>Vann</i>	<i>Jord</i>
<i>Retning</i>	Øst	Syd	Vest	Nord
<i>Tidspunkt</i>	Morgen	Middag	Kveld	Natt
<i>Årstid</i>	Vår	Sommer	Høst	Vinter
<i>Temperament</i>	Aktiv	Aktiv	Passiv	Passiv
<i>Farge</i>	Gul	Rød/oransje	Blå	Grønn/brun/svart
<i>Våpen/redskap</i>	Kniv/sverd	Stav	Beger/gryte	Pentakkel
<i>Egenskap 1</i>	Å kunne	Å ville	Å våge	Å tie stille
<i>Egenskap 2</i>	Tanke/kunnskap	Energi/lidenskap	Følelser	Visdom/utholdenhet
<i>Egenskap 3</i>	Utforsker	Skaper/bygger	Vedlikeholder/ nærer	Ødelegger
<i>Alder</i>	Barndom	Ungdom	Voksen	Alderdom/død
<i>Aktivitet</i>	Sang	Dans	Bønn	Meditasjon
<i>Sans</i>	Hørsel	Syn	Smak	Berøring
<i>Kjønn</i>	Mannlig	Mannlig	Kvinnelig	Kvinnelig
<i>Vekst</i>	Frø	Plante	Frukt	Kompost

Fig 3: Wiccas magiske korrespondansesystem (kursmateriell fra NPF).

Alle disse korrespondansene er tilstede i Wiccas hovedsymbol, pentagrammet⁵⁰, der de fem spissene representerer hvert av de fem elementene. Som helhet står pentagrammet for det

⁴⁸ Fem elementer som symbol- og korrespondansesystem er også kjent i det innfødte Nordamerika, India, Kina og Japan, hvor de to sistnevnte opererer med metall og tre istedenfor luft og ånd.

⁴⁹ Dette systemet er i prinsippet uendelig, og hver heks vil ha sine egne preferanser for hva som skal inkluderes her. Stikkordet er, igjen, egen erfaring. Det som er inkludert her er nokså faste innslag, et slags minste felles multiplum.

⁵⁰ Pentagrammet som magisk symbol har særlig tilknytning til pythagoreerne, men har en historie på flere tusen år som strekker seg over Babylonia, Sumer, Egypt, Hellas og Roma. Dets magiske betydning er knyttet til ulike forhold som astrologi (særlig planeten og gudinnen Venus), matematisk perfektjon (det gyldne snitt), menneskekroppen (de fem sanser, fem fingre), de fire himmelretningene samt retningen 'opp', de fem elementene, og den greske Pentemychos-doktrinen (da med to spisser opp). I kristen sammenheng har pentagrammet vært knyttet til bl.a. Kristi fem sår. Idag assosieres pentagrammet hovedsaklig med Wicca og Satanisme. Satanistene har tatt i bruk en variant av det pythagoreiske Tartaros-pentagrammet (to spisser opp), som fikk betydningen 'helvete' innen kristendommen. Dette s.k. 'opp-ned'-pentagrammet brukes også innen Wicca i forbindelse med 2.grads innvielsen, men da med en annen, ikke-kristen/satanisk betydning.

guddommelige mennesket, med alle elementene integrert. Denne illustrasjonen fra renessansemagikeren Cornelius Agrippas bok *Libri tres de occulta philosophia* illustrerer dette, og viser samtidig pentagramposisjonen; en positur som noen ganger brukes i Wiccas ritualer:

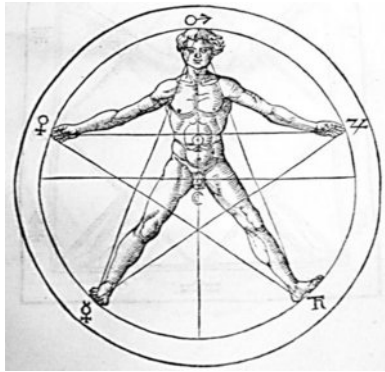


Fig 4: Pentagram fra Heinrich Cornelius Agrippas *De Occulta Philosophia*

Erfaringsreligion

Ifølge Frederic Lamond, Wiccaprest gjennom femti år og tidligere medlem av Gerald Gardners første coven, peker Wicca seg ut for sine uvanlige holdninger til mye av det som ofte regnes for å være religioners hovedtrekk⁵¹; den har ingen dogmer eller trosartikler, den har ingen hellige skrifter, og den anerkjenner ingen levende eller døde mestre. I korte trekk anerkjenner ikke Wicca noen autoritet foruten den enkelte utøvers direkte, personlige erfaring (Lamond 1997:ix).

Nøkkelbegrepet her er derimot *erfaring*. 'Erfaring' må ses i motsetning til 'tro' i den kristne betydningen av ordet, og dette erfaringsfokus er også grunnen til at jeg velger å kalle Wicca-hekser 'utøvere' heller enn 'troende'. I sentrum av heksenenes delte erfaring står ritualet. Ritualet fungerer som det praktiske uttrykket for det magiske verdenssynet heksene deler.

På grunn av dette store fokuset på erfaring, fremstår ikke Wicca som en homogen størrelse, selv ikke innenfor den enkelte tradisjon. Ved intervjuer av utøvere, er det vanlig å høre 'dette er bare *min* mening', 'jeg kan kun snakke for meg selv', 'det finnes like mange svar som det finnes hekser' etc. Det anses som en styrke at hver og en bringer med seg sitt

⁵¹ Lamond sikter her til jødisk-kristne religioner. Påstanden blir selvfølgelig feil mht 'religioners hovedtrekk'. De fleste religioner kan neppe sies å dele likhetstrekk med monoteistiske religioner som kristendom, jødedom og islam. Tvert i mot må disse tre fremheves som spesielle, ikke generelle. De fleste religioner vier erfaringsdimensjonen større plass enn trosdimensjonen, er polyteistiske, og praktiseres heller enn å leses. På den annen side har han rett med tanke på at Wicca, i forhold til mange andre livsspiritualiteter, utmerker seg som en klart avgrenset religion (jfr Gilhus og Mikaelsson 2005:102). Som en vestlig *religion* blant andre vestlige religioner (dvs jødisk-kristne) utmerker den seg dermed som uvanlig.

eget inn i religionen, og man er åpen for kombinasjon av teknikker og praksiser, i moderate mengder. F.eks. er flere av de norske heksene også innvidd i OTO⁵², mange er medlem i Åsatrufellesskapet Bifrost, og noen kombinerer Wicca med elementer fra buddhisme, hinduisme og nysjamanisme.

Informantpresentasjon

Jeg har utført dybdeintervju med ti personer. Som det fremgår av metodekapittelet er jeg kjent med det norske Wicca-miljøet. Jeg kontaktet derfor selv informantene på bakgrunn av mine egne bekjenskaper.

Mitt opprinnelige informantutvalg var dominert av kvinner med høy utdanning innen fag som psykologi og kultur/samfunnsvitenskap. Dette prøvde jeg å balansere senere ved å utføre flere intervjuer, både dybdeintervjuer og kortere samtaler. Det totale antall utøvere jeg har snakket med er derfor høyere enn ti. Det er derimot ikke alle informantene jeg siterer i oppgaven, og derfor vil jeg her kun presentere dem jeg siterer direkte.

Hanne er en kvinne i starten av tyveårene og studerer helsefag på universitetet. Det er seks år siden hun ble innvidd i Wicca, og hun arbeider sammen med en løselig sammenslutning av Wicca-interesserte mennesker.

Susanne er i begynnelsen av tredveårene, med høy akademisk utdanning. Hun har vært innvidd i nærmere femten år, og arbeider i et fast coven med andre innvidde.

Kjersti er en kvinne på rundt tredve år. Hun er utdannet innen kunstfag. Kjersti har vært innvidd i tre år og tilhører ikke et coven.

Sara er i slutten av tredveårene, utdannet innen design. Hun har vært innvidd i ti år. De siste årene har hun bodd slik at hun har måttet praktisere mer eller mindre alene, men er nå i ferd med å opprette et coven sammen med to andre innvidde i samme region.

Hilde er i starten av førtiårene. Hun er utdannet innen et praktisk fag, men er nå i ferd med å utdanne seg på nytt, også innen et praktisk fag. Hun har vært innvidd i fem år, arbeidet fast i

⁵² Ordo Templi Orientis, en okkult magisk orden med Aleistar Crowley som det mest kjente overhodet.

et coven i alle de årene, til hun nylig trakk seg ut. Idag praktiserer hun løst sammen med en håndfull andre innvidde enkeltpersoner.

Nora er i midten av førtiårene. Hun har ingen formell utdanning. Helseplager har ført henne inn og ut av yrkeslivet, og hun er i dag ufør. Hun har vært innvidd i Wicca i seksten år, og er tilknyttet et coven.

Jan er rundt femti år, har ingen formell høyere utdanning men arbeider i kommunen. Han har vært innvidd i femten år, og er tilknyttet et coven.

Linda er i slutten av tredveårene. Hun har vært innvidd i elleve år og er tilknyttet et fast coven. Hun har høy akademisk utdanning.

Eva er i starten av førtiårene, og tilknyttet et coven. Hun har vært innvidd i seksten år, og har akademisk utdanning innen samfunns- og kulturvitenskap.

Randi er i midten av førtiårene. Hun har laveregrads utdanning fra universitetet, og er fremdeles under utdanning. Hun har vært innvidd i tolv år og er tilknyttet et coven.

Kap. 4: Jorden er min kropp og vannet er mitt blod

- eller, hva er målet?

What comes around goes around and everything is connected. There's no deferring of power or responsibility upward, no linear plane to transcend, no getting off the wheel. Instead of working toward transcendence, the goal is to accept where in the cycle you are and really BE there. You might as well. After all, this is it folks! (prestinnen Mageara i Griffin, 1995:39)

Feltarbeid revisited

Jeg innledet de fleste intervjuene med å spørre om det fantes et overordnet mål med den enkeltes religiøse praksis. Mesteparten av den Wicca-litteraturen som går litt videre enn 'how to make a love spell' etc, tar for seg menneskesyn, verdenssyn, etikk og moral. I disse bøkene blir Wicca gjennomgående presentert som en homogen religion med et endelig mål; foreningen med det guddommelige. Noe av det jeg ønsket å undersøke, var om dette stemte, og i så fall, hvordan denne foreningen ble oppnådd. I og med at Wicca er en svært individualistisk religion hvor den enkelte heks ofte understreker at hans/hennes mening kun er hans/hennes og ikke nødvendigvis deles av andre hekser, forventet jeg meg ulike svar, men var likevel forberedt på at en del ville bekrefte det bøkene sa. Etter fem dybdeintervjuer med nesten helt enslydende svar, ble jeg skeptisk. Jeg måtte se kritisk på hvordan jeg hadde foretatt informantutvalget mitt. Jeg var klar over at jeg hadde valgt mennesker jeg ville føle meg noenlunde komfortabel og kommunisere godt med, både for å få flyt og forståelse i samtalene men også for å vinne den tilliten en slik forståelse for informanten kan gi. Ved nærmere ettersyn viste det seg at langt de fleste enten var akademikere eller sosialiserte med akademikere. Det var mennesker som hadde fått god anledning til å tematisere sin egen religiøsitet, og noen av dem hadde i tillegg vært intervjuet i forbindelse med sitt valg av religion tidligere. På grunn av dette valgte jeg å foreta ytterligere fem tilleggsintervjuer av helt andre mennesker under skrivingen av oppgaven. Dette har nyansert bildet betraktelig.

Jeg hadde som nevnt en antagelse om at en del ville svare 'forening med det guddommelige' på spørsmålet om der fantes et overordnet mål. I disse tilfellene var jeg ute etter beskrivelser av den mystiske foreningen som skjer under en invokasjon (dette vil bli

behandlet i kapittel 6), men svarene jeg fikk var mye mer omfattende enn som så. 'Forening' strakte seg langt utenfor ritualets rammer, og hadde en videre betydning enn det rent tekniske 'mystikk'.

For å belyse informantenes svar på hva de søker i Wicca, kan det være nyttig å se på hva som trakk dem dit i utgangspunktet.

Bakgrunn og motivasjon

Flere av informantene mine valgte Wicca som vei på grunn av tidligere spirituelle erfaringer av mystisk karakter, eller en interesse for slike opplevelser. Hanne utviklet tidlig en slik interesse. Hun forteller at hun er oppdradd paganistisk. I det legger hun en familie med et aktivt friluftsliv, kontakt med dyr, og interesse for folketro og heksekunst i form av pendulering og urtekunnskap. Hun sier at hun hadde et rikt indre liv, og at hun tidlig

(...) forkastet troen på at vi vet noenting. Vitenskapen gav ikke fullstendig svar, religionen gav ikke fullstendig svar, så jeg begynte å bli østlig rettet og tenke at det eneste som egentlig kan fortelle meg noen ting om hvordan verden egentlig er, er min egen erfaring. Da hadde jeg en vag ide om det som jeg nå kaller transe, eller den dypeste meditasjonen, hvor du føler du er i kontakt med alt og ting faller på plass. Så jeg var ute etter den mystiske veien, og jeg lette etter en lærer. [...] Det var mysterieveien som var greia for meg. Men det at det var en naturreligion spilte og en veldig stor rolle. Det var det som gjorde at jeg var tiltrukket av Wicca, og ikke - jeg kunne jo f.eks. gått på Tashi Ling, det buddhistiske tempelet i Oslo. Det var jo mange mysterieveier, og jeg hadde jo litt oversikt over dem allerede da.(...) Og så var jeg veldig interessert i magi, og (...) så var det jo det her med kroppen. (...) Kroppen var utgangspunktet for den mystiske opplevelsen og det religiøse arbeidet. Og det her med at i Wicca så sa man at vi er gudenes barn, og det at det ble lagt veldig stort fokus på at det som er viktig og det som er verdifullt det er her og nå, og ikke i et liv etterpå eller oppi der eller nedi der, men akkurat her og nå - det var noe som tiltrakk meg enormt mye. (Hanne)

Susannes familiebakgrunn er ateistisk, men "open-minded". Hun forteller om besteforeldre med vardøger, sterke naturbånd, og en følelse av nær kommunikasjon med dyr. Hun begynte tidlig å lese om verdens religioner, og særlig om mystikk og okkultisme. Som de fleste andre innen Wicca har hun en universalistisk holdning til religion: "Jeg skjønnte ganske tidlig at det var en kjerne av utøvere i alle religioner som snakket om det samme. Og den kjernen var jeg interessert i". Hun sier at det var mystikken som trakk henne til Wicca, og at det ikke kunne blitt en annen mystisk tradisjon fordi:

(...) i alt det andre jeg leste var der forbud og påbud. På de mest underlige ting. Og som spesielt gikk på kjønn. Og da detter jeg bare helt av lasset. At jeg skal ha et spesifikt forhold til det guddommelige for det at jeg har innover eller utovertiss, det syns jeg høres helt fullstendig weird ut. Og ihvertfall at jeg skal ha forbud og påbud, her i verden, i forhold til det. Mens Wicca følte jeg var mer interessert i å åpne opp mulighetene heller enn å sette begrensninger for hvordan du skulle kunne utfolde dem. (Susanne)

Kjersti hadde hørt om Wicca noen år før hun ble innviet, men trodde ikke det var noe for henne fordi hun var ”en veldig ensstreber, gikk min egen vei, jeg var veldig opptatt av at det ikke fantes noe system som jeg kunne ta til meg, for jeg gikk min egen vei liksom. Plukke litt her og der, jeg må skape mitt eget system, ikke følge noen andres”. Videre forteller hun at hun alltid har hatt en sterk relasjon til:

(...) Moder Jord, og jeg har jobbet med elementene på min måte. Og så kom jeg til et punkt når jeg kjente at nå kommer jeg ikke lenger selv. Og jeg gikk ut i skogen og ’åh, gi meg et språk! Jeg vil kunne kommunisere!’ For hele min tilnærming til det spirituelle har jo vært veldig - ikke med ord, men veldig sånn - det er følelser, en indre greie. Men jeg ville kjenne at jeg kunne integrere det mer i mitt liv og at jeg kunne snakke med Moder Jord, at jeg kunne snakke i det hele tatt, ’gi meg et språk’. (Kjersti)

Sara forteller at hun kommer fra en ”naturfamilie” med foreldre som interesserte seg for ”astrologi og lignende”. Hun valgte Wicca på grunn av magien og mystikken, på grunn av kontakten med naturen, og fordi ”(...) Wicca handler mer om livsnærvær, og (...) hvordan man selv kan oppnå å ha kontakt med gudene”. Eva hadde som barn en sterk opplevelse av forbindelse til naturen. ”Jeg gikk mye for meg selv i naturen, og gråt når jeg så trær ble felt og sånne ting. Jeg så på meg selv som en heks, og var opptatt av å (...) overkomme dualismer”. Da hun hørte om Wicca ble hun ”(...) sjokkert over å finne noe sånt i våre dager”. Det som motiverte henne var nærheten til naturen og økologi. Når Nora snakker om hva som trekker folk mot Wicca, sier hun også noe om hva som trakk henne selv: ”De fleste kommer inn [i Wicca] fordi vi kjenner igjen, vi er glad i naturen, i urter, vi ser på naturen som ånd, vi sanser verden veldig direkte. Vi ser at det går an å oppleve åndelige ting via naturen”. Det å oppleve naturen som hellig, en kontakt med denne helligheten, og et ønske om en følelse av helhet som menneske var noe som gikk igjen hos alle informantene.

Folklorist Hilde Hauglid skriver om den paganistiske *omvendelsen* i sin hovedoppgave *Dansar med hekser* (2003). Hun påpeker at det er problematisk å bruke begrepet ’omvendelse’ på paganister, men begrunner dette mest med at informantene hennes reagerer

negativt på begrepet. Den paganistiske omvendelsen sammenlignes av Hauglid med en kristen og en New Age omvendelse, og hun påpeker ulikhetene. Hauglid går selv til Gyldendals Religion og Livsanskuelse (1998) og finner definisjonen ”anger” og ”radikal nyorientering av tilværelsen”. I tråd med definisjonen skjer ”Omvendinga i ein kristen- og new age-diskurs (...) ofte plutselig og dramatisk. (...) Dei fleste av mine informantar sine omvendingsforteljingar er ikkje prega av dei store dramatiske og mirakuløse hendingana. Dei skildrar ein årelang, *indre* prosess som tilslutt kulminerer i poenget med forteljinga: sjølv omvendinga” (Hauglid 2003:50). Hun mener å kunne forsvare bruken av begrepet fordi informantenes bakgrunnshistorier oppfyller kriteriene for en ”god forteljing” (ibid:43). Disse innebærer en begynnelse, en midte og en avslutning, med en eller annen form for endring i midten. ”Hendingar som i røynda føregår hulter til bulter, vert soleis sett i system slik at ein veit at ein kan venta seg eit *poeng* på slutten. I denne samanhengen vert poenget omvendinga” (ibid:42).

Som jeg har påpekt tidligere, er ikke et intervju en objektiv re-presentasjon, men en felles konstruksjon. Intervjuerens spørsmål er nødt til å tvinge frem setninger som sammen danner en historie, med en begynnelse, midte, avslutning og et poeng. Stiller man spørsmålet ”Hvordan ble du medlem av Wicca?”, så vil informanten nødvendigvis fortelle hvordan, hvor sluttpoenget er gitt. Med utgangspunkt både i Hauglids og mine informantsvar vil det være en feilslutning å si at sluttpoenget innebar en ’radikal nyorientering av tilværelsen’. I langt de fleste tilfeller gjorde det nettopp ikke det; Wicca *bekreftet* heller det informanten selv bar med seg av erfaringer, verdier og tankegods.

På midten av 1900-tallet ble omvendelsesbegrepet utvidet til å gjelde både plutselig og gradvis omvendelse (Harrington 2000). Gyldendals definisjon kan således kritiseres. Det er likevel liten tvil om at begrepet er ladet med kristent tankegods og kristne verdier. I sitt arbeid med å utvikle en oversikt over omvendelsesmotiver tar religionssosiolog Melissa Harrington utgangspunkt i Lofland og Skonovds arbeid (Harrington 2000). I sin forskning på Wicca stiller hun spørsmålsteget ved bruken av begrepet i en paganistisk kontekst, og konkluderer med at ”Wiccans do not convert, they come home” (ibid). Hennes bidrag til Lofland og Skonovds liste over omvendelsesmotiver er ’gjenkjennelse’, i og med at informantene hennes så ”(...) initiation (...) as a confirmation of an identity they already had; a consolidation rather than a conversion. All had had to quest for Wicca and one described his initiation as ’an encounter with the same power which had started me on this journey’” (ibid). ’Omvendelse’ er et begrep som i min oppfatning bør forbeholdes religioner som selv opererer med begrepet, eller et tilsvarende. Som Harrington påpeker, blir det direkte misvisende å referere til

heksenes valg av religion som en omvendelse. Begrepet blir en prokrustisk seng, som heller enn å belyse, kapper av mulige måter å forstå heksene og livsspiritualiteter på.

Det overordnede målet

Flere av informantene valgte Wicca på grunn av tidligere spirituelle opplevelser. Wicca ble oppfattet som en vei å gå for å utforske tilsvarende opplevelser, for å lære mer om kreftene i kosmos og seg selv. På NPF sine websider kan vi lese at heksens mål er å leve i ”harmoni med naturens og tilværelsens rytmer og sykluser”, i ”kontakt med det guddommelige senteret i oss selv”, og med ”forening med det guddommelige” som det endelige målet. Mange av informantene gav eksplisitt uttrykk for at deres overordnede mål var forening med det guddommelige, om enn beskrevet med ulike termer. Foruten ”kontakt med naturen” søkte Sara ’opplysning’:

Opplysning blir å forsøke å integrere gude- og gudinneprinsippene i seg selv. Det handler jo om en form for forening inni seg selv som kan gjøre at man kommer videre. At man finner meningen med livet sitt, sin sanne vilje, og klarer å leve med hele seg. En forening mellom det maskuline og feminine, med helheten. Jeg tror man er inkarnert for å lære å ta den utfordringen. Uten å gå inn i noen form for eskapisme, det er nettopp det Wicca ikke er. (Sara)

Også Hilde bruker dette begrepet når hun sier at ”[Målet] må være å oppnå opplysning. I kontakt med det som er ’gud’ inni seg, ett med det guddommelige”. Hanne beskriver hvordan hennes mål er å kunne ha en kontakt til det guddommelige til enhver tid:

Ja, jeg har et mål, men det er ikke et sånt mål som jeg skal nå, og så blir alt bra, men målet mitt er å klare å få kontakt, eller erkjenne min egen guddommelige kjerne, som jeg tror alle har. [...] Sånn jeg ser for meg å ha nådd målet, er rett og slett at man har klart å akseptere sin menneskelighet og sine følelser, og på en måte kunne være tilstede hele tiden og stå i sin egen kraft og sin egen integritet, og ha en ro, en kontakt med det som jeg ser på som det guddommelige, i alle slags gjøremål og alle slags situasjoner. Så det er absolutt noe man når gradvis, men når man har nådd dette målet, og føler denne kontakten, og man har klart å akseptere seg selv og erkjenne seg selv, så ser jeg ikke for meg at verden da plutselig blir fylt av lys og alt ordner seg og sånn. Da ser jeg for meg at livet er ganske mye det samme, bare at du reagerer mye bedre på det. (Hanne)

Kjersti forteller at for henne blir det ”møtet med det guddommelige som er hovedsaken i Wicca”. Susanne sier at det er en utviklingsvei, et ”arbeid med mysteriene” hvor målet er

”ukjent, bak sløret”, men at ”hovedmålet er jo definitivt forening med det guddommelige, det er jo det en jobber med”.

”Mål meg her og mål meg der”

Flere av informantene besvarte spørsmålet om det overordnede målet uten å nøle, mens andre måtte tenke seg litt om først. Noen ble derimot både overrasket og betenkt over ordvalget mitt. Nora satt tydeligst ord på det hun tenkte: ”Mål? Nei, tvert imot! Det er ikke noe overordnet mål med Wicca i seg selv, det er en form for eksistens. Det er *veien* som har trukket meg. For ved å *gjøre*, så er du egentlig i målet.” Og her berører Nora et av kjernepunktene ved Wicca; målet er her og nå, å leve livet, å ’koble seg inn på’ de guddommelige kreftene og leve i samsvar med dem, falle ut og koble seg på, igjen og igjen, hvor alt ses som en del av en nødvendig og harmonisk helhet. Kjersti beskriver bl.a. hvordan hun i perioder føler seg ”totalt uguddommelig”, ”frakoblet”, og hvordan hun ser dette som en viktig del av det hele: ”Det er viktig at det finnes sånne perioder også, for da skjer det andre ting, ubevisst, når den biten får hvile”. Nora utdyper synet på veien som målet:

Målet er der hele tiden, for vi gjør det hele tiden. Det er konstant, det er ikke noe sånn at om tre år så når jeg det guddommelige. Altså jeg er i kontakt med det guddommelige nå. Når jeg gjør en sirkel så bare forsterker jeg det veldig ved at alle symbolene er der, pluss at jeg gjerne begynner å åpne opp chakraene mine på et litt annet vis enn jeg gjør akkurat nå. Fordi jeg tror at det kan gjøres, jeg tror at den menneskelige bevissthet er mye større enn den dagligdagse bevissthet. (Nora)

Linda beskriver hvordan målet for henne er ”å oppleve det guddommelige. Å komme i kontakt med den delen av det guddommelige som er en del av meg, rett og slett. Ja, den delen som er en del av alt, og en del av meg – det vil jeg si er mitt mål med det”. For henne var dette noe som skjedde gang på gang, gjennom ritualer, bestemte aktiviteter og sinnstilstander, og ikke noe som lå frem i tid.

Et par av informantene uttrykte motvilje mot at Wicca ble omtalt som ’religion’. ’Livsfilosofi’ og ’livsvei’ ble foreslått som bedre alternativer. Dette viser hvordan religionsbegrepet for dem er farget av en kristendom hvor fokuset ligger på det hinsidige, og understreker fokuset utøverne har på handling og dennesidighet. For mange av dem som blir tiltrukket av Wicca er det den dagligdagse, ’livsstils-faktoren’ som appellerer. Når Kjersti sier at møtet med det guddommelig for henne er det viktigste, sier hun samtidig at:

Urtemagi og alle de andre gavene, eller begavelsene, blir noe som integreres i livet. Det blir noe som har å gjøre med hele det organiske livet.(...) Om jeg driver med urtemagi, så blir det også en måte å ha det guddommelige med i hverdagen. Å leve det, om du skjønner. (Kjersti)

Hun påpeker viktigheten av sammenhengen mellom hverdag og guddommelighet:

Min søken, quest, er å utvikle meg selv på en måte så jeg til hverdags klarer å ha det her 'både/og'-fokus. Det er det som er min... å kunne leve et guddommelig liv, å kunne puste magi - puste magisk, i hverdagen. Det er mitt mål. (Kjersti)

Mitt materiale støtter det antropolog Susan Greenwood hevder i sin forskning på hekser, nemlig at "the idea of feeling connected to nature, feeling energy 'pulsating through blood and body' as a spiritual experience, is the very essence of witchcraft" (Greenwood, 2000: 111). Det guddommelige selv er et selv i kontakt og harmoni med 'den naturlige orden'; den guddommelige naturen og kosmos i sin helhet. Målet dreier seg altså om å bli bevisst, erkjenne og etterhvert anvende (gjennom magi) den sammenhengen som man antar allerede finnes i verden. Det er et her-og-nå prosjekt, og mitt spørsmål om 'mål', et begrep som for mange oppfattes å peke frem i tid, ble forvirrende eller misvisende for noen av informantene. Nora sier hun hadde forstått spørsmålet bedre om jeg hadde sagt 'til hvilken hensikt' (som for øvrig er en ofte anvendt formulering i Wiccas ritualer). Selv om flere av informantene svarte reflektert og uproblematisk på spørsmålet mitt, fikk jeg inntrykk av at dette ikke var noe som opptok dem noe videre i det daglige. I den grad det endelige målet ble beskrevet som en opplyst tilstand eller en fullstendig guddommeliggjøring av mennesket, altså noe som lå frem i tid, oppfattet jeg det som et ideal, og gjerne et fjernt ideal. Det var definitivt ikke en streben eller noe som opptok informantene i videre grad. Disse tingene ble klare for meg ved nærmere gjennomgang av intervjuene, hvor jeg så at denne type svar ofte ble innledet med 'Målet må være...', 'Det må jo bli å...' etc. Jeg følte at svaret ble fremprovosert av mine spørsmål og antagelser, og var en styring fra min side, jfr. intervjuet som felles konstruksjon. Informantene var 'flinke' og svarte på det de opplevde de ble spurt om. Det var derfor nødvendig for meg både å gå gjennom intervjuene med skjerpet blikk for å se etter hva som *egentlig* ble sagt, samt å gjennomføre nye intervjuer med nye informanter.

Når Hanne snakker om hva målet hennes er, understreker hun også at dette innebærer å *forene* og *integre* alle sider av seg selv, og at det krever at en jobber seg igjennom ulike deler av en selv og ens liv, som kanskje ikke er integrert. Også Hilde snakket om å "integre det hele mennesket, å bli hel". Ved nærmere gjennomgang av intervjuene ble jeg

oppmerksom på at informantene stadig vendte tilbake til 'det integrerte mennesket' på spørsmålet om det overordnede målet. Hvor jeg forventet svar i retning av religiøs ekstase og mystikk, fikk jeg til svar at hele det magiske systemet, og hele livet, skaper forening. Prinsippene om balanse, helhet og forening med det guddommelige krever et nødvendig 'arbeid' for å oppnås. Man søker å 'forene alle sider ved seg selv', integrere dem og derved 'endre sinn og sjel'. Erfaringene og kunnskapen man erhverver appliseres på ens eget liv. Hverdagsspiritualitet og hva 'det integrerte mennesket' innebærer, vil bli nærmere behandlet i kapittel 5 og 7.

Forholdet natur, menneske og det guddommelige

- et sammenvevningsprosjekt

Det guddommelige er, som vi har sett, immanent, og kan også beskrives som 'helheten i alt'. I heksenes polariserte univers innbefatter denne helheten bl.a. skapelse og ødeleggelse, natt og dag, måne og sol, liv og død, mørke og lys. Det ene forutsetter alltid det andre; ingen sommer uten vinter, intet liv uten død. For de fleste av oss som lever i en urbanisert, globalisert og høyteknologisk verden bør det påpekes at dette ikke utelukkende skal leses som metaforer. 'Natt og dag' skal forstås som det naturlige kretsløpet natt og dag, det samme gjelder 'liv og død' og 'skapelse og ødeleggelse', som refererer til naturens egen evne til å ta hånd om og regulere seg selv som økosystem. Naturen ses som grunnleggende harmonisk og balansert. Polaritetsprinsippet besørger en evig, pågående skapelse, og derved en evig forandring; selve universets karakter er forandring.

I tillegg fungerer disse begrepsparene også som metaforer for indre og ytre prosesser i menneskelivet. Her kommer det okkulte aksiomet 'As above, so below' til uttrykk; mikrokosmos (mennesket) speiler makrokosmos (universet). Naturens iboende harmoni er eksemplarisk for mennesket. Det antas at ved å observere og anerkjenne alle sider i naturen, observerer og anerkjenner man også alle sider av seg selv. I *Heksekunsten Informasjonspakke* (HI), som er NPFs introduksjonshefte til Wicca, finner vi en fremstilling av Årshjulet som beskriver denne oppfatningen tredelt. Hvert årstidsritual opererer på tre plan; et mytologisk, et psykologisk, og et naturlig (HI). De kreftene og prosessene som anses å finne sted i verden, gjenspeiles på alle disse tre planene⁵³.

Det eksisterer altså et levende samspill mellom virkelighet og metafor. Man kan ikke uten videre fremheve den ene fremfor den andre. Innenfor Wicca finner man mennesker som

⁵³ Dette vil bli nærmere behandlet i neste kapittel.

forholder seg til natur først og fremst som virkelighet⁵⁴, mennesker som forholder seg til natur først og fremst som metafor, og alt der i mellom.

Et spørsmål om frelse?

Som vi kan lese av det ovenstående, finner vi i heksenes beskrivelse av virkeligheten en antagelse om 'den naturlige orden' og menneskets plassering i denne. Som en del av naturen innehar også mennesket en mulighet for en naturlig orden eller *tilstand*, som kan betegnes som 'harmoni', 'samleverskap' eller 'integrasjon' med naturen og tilværelsen; å arbeide *med* universets krefter og ikke *mot* dem; 'going with the flow' etc. Dette kan belyses ut fra M. Dhavamony's religions-typologi. Ifølge ham kan religioner klassifiseres etter deres hovedanliggende, noe han på generelt grunnlag kaller 'frelse'⁵⁵ (Dhavamony, 1973:291). Han skiller mellom to typer religioner: Kosmologiske religioner og frelsesreligioner. Frelsesreligioner er basert på ideen om at mennesket befinner seg i en eller annen form for spirituell krise eller fordømt situasjon det trenger å reddes fra, som f.eks. ideen om 'synd' innen kristendom. Dette samsvarer med Heelas og Woodheads *forskjellsreligioner*, hvor frelsen inntreffer ved ytre, guddommelig inngripen. De kosmologiske religionene, som Wicca representerer, er ifølge Dhavamony opptatt av forholdet mellom menneskets verden og resten av kosmos, de prøver å forstå universets fundamentale karakter, og dreier seg om *individets harmoniske deltagelse i universet som helhet*. Myter og riter gjenspeiler, og er strategier for å uttrykke og erkjenne, denne harmoniske deltagelsen⁵⁶ (ibid). Informantenes fortellinger understreker denne 'harmoniske deltagelsen'.

Hvis man skal snakke om 'frelse' i denne sammenheng, blir det som Dhavamony påpeker å *tas opp i denne harmoniske helheten*; å smelte sammen med den. Dette er også noe Ragnhild Bjerre Finnestad belyser i sin artikkel *Den hellige natur og religionshistorikerens ontologiske paradigmer* (Finnestad 1984). Med utgangspunkt i egyptisk religion vil Finnestad vise at 'frelse' i en slik sammenheng må forstås ut fra egypternes naturforståelse, som var radikalt annerledes enn vår vestlige naturforståelse er. Også hun anvender frelsesbegrepet

⁵⁴ Jeg forholder meg i denne oppgaven til Heelas og Woodheads typologi, hvor natur-begrepet ikke problematiseres. Det bør likevel påpekes at kategorien er problematisk. Den har vært behandlet i forhold til paganisme av flere forskere (se f.eks. Bowman 2000, Greenwood 2000, Arthur 2002, Furney 2005).

⁵⁵ Uten å ta hensyn til politiske, økonomiske og kulturelle forhold, hevder han også at den 'levende kjernen' i religioner er "that which existentially signifies man's relation to the sacred", og at ulikheter i religioner har sin bakgrunn i ulike syn på hva den enkelte religions hovedanliggende (målsetning), altså frelsesoppfatningen, er (Dhavamony 1973:291-3). Det må her tas med i betraktningen at Dhavamony skrev på 1970-tallet, og at man i dag i stor grad forlater en slik universalistisk anvendelse av kategorier som 'frelse'.

⁵⁶ I 1973 var det tydeligvis, ifølge Dhavamony, hovedsaklig 'primitive religioner' som kom innunder denne klassifikasjonen (ibid).

generelt om ”den situasjon eller tilstand som man ønsker realisere gjennom religionen: målsettingen, om man vil” (ibid:35). Selvoppfatningen er grunnet på at menneskets ytterste identitet ligger i naturen (ibid:32). ’Frelse’ for en egypter var en opptagelse i denne helheten. Finnestads poeng er at vi må være oss bevisst våre ’kulturelle briller’, vår forståelse av begreper og fenomener, og være i stand til å ta disse brillene av ved studiet av andre religioner.

Både Dhavamony og Finnestads tekster kan være nyttige til å belyse vesentlige aspekter ved Wiccas natur-menneske-guddomsoppfatning. De er også nyttige fordi de åpenbarer noe som kanskje kan sies å ha vært en svakhet ved faget vårt: en evne til å tilpasse begreper og kategorier etter de endringene som hele tiden finner sted i samfunnet. Religionsforskningen, og religionskategorien selv, er vestlige fenomener. Manglene ved å anvende vestlige kategorier på ikke-vestlige kulturer har blitt ettertrykkelig påpekt. Med den religionsutviklingen vi ser i Vesten i dag, med pluralisme som kanskje fremste kjennetegn - en immigrasjon, adopsjon og integrering av tankegods, atferdstradisjoner og begreper - er det også nødvendig å se kritisk på bruken av vestlige kategorier på vestlige religioner. Både ’gud’, ’frelse’, ’omvendelse’, ’hellig’ og ’natur’ er problematiske når de anvendes på Wicca, på grunn av den kristen-vestlige bagasjen som ligger i begrepene.

Oppsummering

Heksene slår fast at det endelige målet med Wicca er forening med det guddommelige. De ser dette som et universelt mål, gjeldende for alle religioner til alle tider og steder. Både informantene og bøkene jeg har forholdt meg til virker enige om dette. Dette enkle og greie svaret viste seg derimot å være mer komplisert. På den ene siden uttrykkes det et ’langsiktig mål’, en endelige guddommeliggjøring av mennesket. Menneskets liv oppleves som en reise mot denne guddommeligheten, livet er en prosess: ”Jeg tenker likevel at en eller annen gang så skjer det en større forening, noe en kan jobbe gradvis mot. (...) Jeg tror det er det vi gjør i Wicca på en måte... Alt det der arbeidet vi jobber med hele tiden, det tror jeg gjør at vi gradvis går den veien” (Susanne). Hilde uttrykker lignende tanker når hun sier at ”Før man oppnår full opplysning tror jeg man kan oppleve det i glimt. Man må utvikle alle aspekter av seg selv helt og fullt før man kan oppnå den tilstanden”. I svarene sine vektla likevel informantene i mye større grad et ’kortsiktig mål’ som nås hele tiden; å bli hel, dvs. i kontakt med naturens harmoniske orden og ens guddommelige kjerne, igjen og igjen og mer og mer. Denne midlertidige foreningen er en tilstand som tilstrebes og oppnås via ritualer, men vi ser også at

den ikke begrenses utelukkende til det rituelle rom eller uttalte religiøse sammenhenger. Refleksjon og en tilstand av tilstedeværelse i hverdagen spiller en stor rolle. Et 'her-og-nå'-fokus er like mye et ledd i prosessen som prosessens endemål; en forbindelse til alt rundt og i seg selv, i 'kontakt med himmel og jord og hele universets krefter'. Susanne forklarer:

Vi snakker jo om å utfolde vårt potensiale på en måte, altså utfolde vårt guddommelige potensiale, jobbe med de ulike sidene i seg selv som en gjør og forsøke å integrere alle de her tingene. Jeg tror på sett og vis at det vi i veldig stor grad gjør når vi jobber i Wicca er egentlig å bli mer og mer *oss selv*. Og at det er det som egentlig også nettopp er guddommeliggjøringen av mennesket. (Susanne)

Blant informantene er det stor enighet om at guddommeliggjøringen av selvet er ensbetydende med å *bli seg selv*, mer, fullt ut og helt - og iboende guddommelig. I Wicca er målet noe som nås gjennom å leve det menneskelige livet, og innvielsene og ritualene tolkes som igangsettere og dynamoer for spirituell vekst. Det er ingen higen etter en transcendent virkelighet eller en ny tidsalder. "No getting off the wheel", som prestinnen Mageara sier innledningsvis. Inntrykket mitt var at det var få, om noen, som hadde fokuset fremover i tid, på det som skulle skje når de var 'mer utviklet', 'mer guddommelig' etc. Fokuset var her og nå, på kontakten med naturens orden og dens energigjennomstrømninger i kroppen. Alt i alt dreier det seg om å føle seg som en del av en større, harmonisk helhet, gjennom riter og hverdagsmystikk.

Kap. 5: Mellom verdenene:

Ritualer og det guddommelige i det hverdagslige

Jeg tror at det som skjer i naturen skjer i oss og. Jeg tror at jo mer man kommer in tune med sabbatene, med månen og jorden sine sykluser, jo mer kommer vi i kontakt med det som er naturlig og ekte inni oss selv. (Hilde)

Som Fred Lamond og andre har påpekt er det erfaring som binder heksene sammen, og ritualer er den arena hvor denne erfaringen først og fremst uttrykkes og genereres. Som vi har sett, uttrykker heksene et ønske om en dypere kontakt med det hellige, naturen og seg selv, og ritualene er med på å bevirke dette. For å bruke Dhavamony's typologi, dreier Wicca seg om *individets harmoniske deltagelse i universet som helhet* (Dhavamony, 1973:291). Ritualene, og det mytestoffet som er knyttet til dem, gjenspeiler dette. De er strategier for å uttrykke og erkjenne denne harmoniske deltagelsen.

I dette kapitlet vil jeg se nærmere på hvordan heksene når sitt mål om forening med det guddommelige. Jeg tar først og fremst utgangspunkt i ritualene, men ser også på andre, utenomrituelle måter heksene nevner som veier til målet. Til sist vil jeg diskutere funnene mine i lys av teorier om *innramming* (framing).

Ritualer

Feltarbeidsnotat, NPFs sommertreff, Juli 2005

Vi er samlet til ukens tredje kveldsritual. Sammen med sine covenmedlemmer leder Yppersteprestinnen Gro oss inn i et ritual hvor målet er å sette oss i kontakt med naturkreftene på stedet. Det er et enkelt ritual, som tar høyde for at der er mange uerfarne mennesker tilstede. Sirkelen trekkes, retningene kalles. To par bestående av en mann og en kvinne begynner i hver sin ende av sirkelen og går rundt til hver enkelt deltager. Rollene er fordelt på forhånd: kvinnen står foran deltageren med sine remedier, mannen står bak med sine. De fleste deltagerne lukker øynene sine. Med en skinnrasle som ser indiansk ut rasler den ene mannen rundt hodet og kroppen på en spinkel, mørkhåret kvinne. Jeg kjenner henne, og vet at hun er innviet i Wicca. Presten med raslen tar seg god tid, vel vitende om at effekten

sannsynligvis vil være en endret bevissthetstilstand hos kvinnen. Når presten er ferdig, stryker prestinnen en fjær over øynene til kvinnen, og hvisker: "Føl Gudinnens pust".

Heksene forteller at det i Wicca anvendes en rekke metoder som tar sikte på å 'vekke mennesket spirituelt' og forene det med 'det guddommelige senteret i seg selv'; å vekke dets erkjennelse av sin egen guddommelighet og alle tings innbyrdes sammenheng. Hanne ønsker å 'erkjenne sin egen guddommelige kjerne', 'akseptere sin egen menneskelighet' og 'være tilstede hele tiden'. Sara søker å 'integrere gude- og gudinneprinsippene i seg selv'. Kjersti ønsker å kunne 'puste magisk i hverdagen', Susanne ønsker å 'utfolde sitt guddommelige potensiale'. De øvrige informantene kom med lignende beskrivelser, som pekte mot det samme; en bevisstgjøring av sammenhengene i universet. Metodene det henvises til er først og fremst ritualer. I bunnen av alt ligger det magiske korrespondansesystemet og 'limer' tilværelsen sammen til en guddommelig helhet, en 'kosmisk dans'. I det følgende vil jeg vise hvordan ritualene er med på å befeste og bevirke korrespondansene; hvordan de er med på å levendegjøre dem og gjøre dem anvendelige også utenfor ritualene, og slik være med på å filtrere utøvernes virkelighet og påvirke deres opplevelser av verden og seg selv i den.

Ritualstruktur

Forskning har vist at hekser er kreative mennesker og glad i ritualer, en kombinasjon som fører til en mengde ulike rituelle uttrykk og anledninger⁵⁷. Ritualene innenfor den Gardnerianske tradisjonen kan likevel grovt deles inn i tre: årstidsritualer (sabbater), måneritualer (esbater), og overgangsritualer. Blant overgangsritualene er innvielsene de klart viktigste og mest fremtredende. I tillegg kommer ulike *ad hoc* ritualer som finner sted ved behov og på større samlinger. Ritualer som er beskrevet over er et eksempel på dette. Det fant sted på en festival med mange ulike paganister tilstede. Jeg har likevel valgt å ta det med fordi ritualer viser et av de mest grunnleggende aspektene ved heksenes ritualmagiske arbeid: evnen til å kontakte guddommelige krefter. Dette ritualer hadde som eksplisitt mål å sette deltagerne i kontakt med naturkreftene på stedet⁵⁸, noe heksene mener skjer gjennom en endret bevissthetstilstand. Tilstanden ble fremkalt ved bruk av rasle rundt hver enkelt deltagers hode, hvisking og stryking med en fjær. Men i tillegg til dette, spiller hele ritualstrukturen inn som en bevissthetsendrende faktor⁵⁹.

⁵⁷ Se f.eks. Adler 1986, Magliocco 2001 og 2004, Luhrmann 1989, Orion 1995 Pearson 2002.

⁵⁸ Tatt omstendighetene i betraktning kan dette ritualer kanskje betegnes som et *pedagogisk* ritual.

⁵⁹ Endrede bevissthetstilstander er utgangspunktet for all ritualaktivitet i Wicca. Dette vil bli behandlet i kap. 6.

I Wicca består ethvert ritual av følgende tre deler: å entre/skape et hellig rom, å utføre arbeidet, å tre ut av/oppløse det hellige rommet. Av disse tre er den første og siste delen de minst foranderlige, med faste elementer og ordlyder. Man er likevel ikke låst til formen, men lar den gitte anledning farge utførelsen av den. Den midterste delen, selve 'arbeidet', er den mest eksperimentelle og kreative delen av ritualen. Denne delen varieres og fornyes kontinuerlig, avhengig av anledningen.

Å skape et hellig rom består i Wicca av å *åpne sirkelen*. For heksene representerer sirkelen en mengde ting, som helhet, evighet, naturens syklus, sammenheng, gjøfødelse og balanse. I Wicca fungerer sirkelen som tempel; ved begynnelsen av hvert ritual skapes et avgrenset, hellig rom. Sirkelen anses å eksistere på grensen til vanlig tid og sted; mellom verdenene av det sette og det usette, mellom ordinær og utvidet bevissthet. Den blir et sted hvor tidens begrensninger opphører, hvor både fortid og fremtid blir tilgjengelig for utøverne. I motsetning til i seremoniell magi, hvor den magiske sirkelen primært er en beskyttelse mot uønskede krefter, er Wiccasirkelens funksjon mer å holde energi *inne* enn å stenge noe ute. Sirkelen blir en energibeholder som gjør det mulig å reise kraft effektivt; "man kan ikke koke vann uten å ha det i en gryte" (NPFs kursmaterieil).

Sirkelåpningen innledes med noe som kalles 'sentrering'. Her tar hver enkelt seg tid til å fokusere på øyeblikket, kroppen sin, forbinde seg med jord og himmel og hverandre, og til å samle seg om det som skal gjøres. En ofte brukt øvelse for å oppnå dette er *Tremeditasjonen*. I denne forestiller heksene seg kroppen som et tre, med røtter dypt ned i jorden og grener høyt opp i himmelen. Ved hjelp av pust, visualisering og konsentrasjon trekker de kraft opp fra jorden gjennom røttene, og ned fra himmelen gjennom grenene. Denne kraften sendes så rundt i sirkelen og forbinder dem. Informantene mine beskrev hvordan denne øvelsen gjorde at de følte seg forbundet med omgivelsene og hverandre, hvordan den gjorde dem ett. En av de mange sangene heksene synger illustrerer dette: *Vi er en sirkel/inni en sirkel/uten begynnelse/og uten ende*.

Deretter begynner ritualen formelt med en renselse av stedet og de tilstedeværende. Sirkelens ytterkant og alle deltagerne renses med røkelse, som representerer ild og luft, og saltvann, som representerer jord og vann. Deretter *trekkes sirkelen*: en sirkel tegnes opp rundt deltagerne. Til dette brukes en *athame*, en rituell kniv. Redskapene som brukes under ritualen hentes fra alteret, som står som et visuelt sentrum i ritualen. De fire elementene er representert ved en skål med vann (for vann), en skål med salt (for jord), og røkelse (for ild og luft). Disse representeres dobbelt, idet man finner de samme korrespondansene mellom heksenenes øvrige magiske 'våpen' som også ligger på alteret: athamen eller sverdet representerer øst og luft;

pentakkelet (et pentagram i en sirkel, risset inn i en plate) representerer nord og jord; staven representerer syd og ild; og begeret representerer vest og vann. To lys representerer Gudene og Gudinnen. Alteret har et fast oppsett og disse faste elementene som skal være tilstede, men endrer utseende og innhold i takt med årstidene og de tilstedeværendes behov. For eksempel legger heksene ting på alteret som de ønsker å ha tilstede under det gitte ritualet, som årstidspynt, blomster, krystaller eller andre objekter av betydning for den enkelte heks. Det kan være objekter som symboliserer det fokuset heksen har i sitt liv på det gitte tidspunkt, eller det kan være objekter som skal 'lades' med ny kraft fra ritualet. Alteret reflekterer således de tilstedeværende og årssyklusen til enhver tid, og trigger emosjoner igjennom det. Symbolene på alteret er en del av de mange bevissthetsendrende faktorene som er tilstede i et Wicca-ritual. Når deltagerne renses med salt, vann og røkelse ved starten av ritualet, er det ikke bare saltvann og røyk de eksponeres for. De renses og velsignes i de fire elementene og alle de assosiasjoner de hefter ved dem. Det er en balanserende handling, hvor utøveren ikke bare forberedes til ritualet men også *gjøres hel*.

Både treameditasjonen og renselsen er myntet på å la utøverne få samlet seg og lagt vekk alt det dagligdagse 'plunderet' som okkuperer tankene mesteparten av folks våkne tid. Å trekke sirkelen skiller det kommende fra det foregående: ritualet foregår *mellom verdenene*, mellom menneskenes (og derved den dagligdagse) verden og gudenes verden.

Inn i sirkelen påkalles så elementkreftene⁶⁰. En prest eller prestinne vender seg mot de fire himmelretningene og kaller luft, ild, vann og jord, med alle de assosiasjoner som er heftet til dem. Ofte tegnes pentagrammet i luften også. Selv om det er en enkelt person som fremsier påkallelse, er det en handling som deles av alle i sirkelen. Man skaper indre bilder av elementets antatte egenskaper, og trigger emosjoner man har knyttet til disse.

På dette stadiet i sirkelåpningen er en mengde assosiasjoner vekket fysisk og emosjonelt i deltagerne. De er klare for å *reise kraft*, noe de gjør ved å chante⁶¹ og bevege seg energisk rundt i ring. Dette gjør de fortere og fortere inntil et høydepunkt nås, og den energien de har reist ved dette frigjøres og sendes ut. Dette er både et visualiseringsarbeid og noe man antar skjer rent fysisk.

Når deltagerne rituel og emosjonelt er adskilt fra den dagligdagse verden, kan gudene inviteres inn i sirkelen. Invokasjon av guddommene er fast del av alle Wicca-ritualer, men er

⁶⁰ Dette er krefter knyttet til de fire elementene luft, ild, vann og jord. Disse korresponderer igjen med de fire himmelretningene, samt til årstider, farger, sanser, dyr, redskaper, menneskets livssyklus m.m.

⁶¹ En *chant* kan på norsk best oversettes med *å messe*. Som *messing* er chanting repeterende og monotont, men skiller seg likevel oftest fra *messingen* ved at den er melodios. I mangel på et mer dekkende ord velger jeg derfor å bruke 'chante' fremfor 'messe' her.

såpass betydningsfull og innebærer et helt bestemt type 'arbeid' som gjør at jeg vil behandle dette mer utførlig i kapittel 6.

Innholdet i ritualets midterste del, selve 'arbeidet' eller kjernen i ritualet, er avhengig av intensjonen med ritualet. Den kan bestå av dramatisering av en myte, øvelser, sang, dans, 'transereiser' og magi i et utall varianter.

Når arbeidet i ritualets midterste del er utført, velsignes kaker og vin som sendes rundt blant deltagerne. Er det en sabbat som feires, markerer dette starten på festen, som anses for å være en likeverdig del av ritualet. Like viktig som adskillelsen fra den dagligdagse verden er, er integrasjonen i den igjen. Heksene kaller dette 'jording'. For heksene er det å spise, feste og på andre måter 'jorde' seg helt avgjørende for den emosjonelle og mentale sikkerhet og helse. Uten skikkelig jording er det utrygt å forlate ritualet, fordi man mener man kan bli hengende i et ingenmanns-, eller mer korrekt, mellomverdensland. Dette anses som usunt og forvirrende, til og med farlig. Hekser har et uttalt ønske om å leve fullt tilstede i 'denne verden', og bestreber seg på dette.

Helt til sist i ritualet reverseres sirkelåpningen - de påkalte maktene ønskes 'takk og farvel', og ritualet er over.

Magliocco beskriver hvordan ritualenes klare begynnelse og slutt utgjør en 'container' for ekstatisk religiøs praksis; den markerer klare rammer rundt aktivitetene, noe som gjør heksene i stand til fullt og helt gi seg hen til dem, i et trygt rom (Magliocco 2004:141). Når Kjersti forteller meg at hun før hun kom til Wicca var redd for hva som ville skje hvis hun bare 'gav seg over til kreftene', illustrerer hun dette:

Jeg tenker at, for min del handler det om at vi er vesener som kan bevege oss mellom ulike bevissthetstilstander, og sirkelen er en forberedelse til å kunne gå inn i den åndelige sfæren, på et vis hvor vi helt og fullt kan slippe det hverdagslige. (...) For å kunne kle av meg, legge av meg det hverdagslige, ikke tenke på å hente barn i barnehagen eller at jeg kanskje har sagt noe som såret kjæresten min, liksom - legge av meg alt det der. Og for å få rett fokus. Tidligere så trakk jeg ikke sirkel. Men da kunne jeg heller ikke gå så langt som jeg klarer nå. [...] For jeg har også vært veldig redd for å hengi meg spirituelt, under alle de her tidligere årene i min søken. Jeg har gått til en viss grense, jeg har lagt meg ned på jorden, bare forsøkt å gi meg hen, og så har jeg kjent at det skjer noe, og da blir jeg bare redd og så drar jeg meg unna, og nei, jeg må holde fast i bevisstheten min, tenk om jeg blir gal, tenk om jeg aldri kommer tilbake, tenk om jeg går i transe og aldri kommer tilbake... Så jeg har hatt en veldig redsel. Og da har jeg kjent at, i Wicca har jeg kjent at jeg er helt trygg. På grunn av rammen, og på grunn av hvordan vi åpner sirkelen og sånn. For jeg har jo gått og ønsket at jeg kunne finne en vei som passet for meg, der jeg kan være delaktig

på begge plan, ta et steg inn i noe som er grenseløst, men samtidig kunne velge å gå ut igjen. Finne en passasje der i mellom. Og det har jeg funnet i Wicca. (Kjersti)

Heksenes ritualer er transformerende. Gjennom effekter som påvirker sansene og sinnet endres bevisstheten, og en mengde assosiasjoner heksen har lært gjennom sin opplæring i Wicca vekkes. Disse er prøvd gang på gang gjennom utallige ritualer alene og sammen med andre. I en opplæringsfase blir neofyttene bedt om å gjøre øvelser hvor de bruker korrespondansesystemet, og de blir bedt om å finne sine egne tolkninger og erfaringer. Nora forteller at i hennes opplæring av andre er den første oppgaven ”å lage seg en sirkel, meditere på elementene, og finne ut hvilke elementer som representerer deres sterke sider og hvilke som representerer de svake”. Gjennom å danne sine egne, høyst personlige oppfatninger og opplevelser av det magiske systemet Wicca er, og gjennom å identifisere seg med dette og guddommene blir det levende og virksomt. Emosjoner, intellekt og ikke minst kropp aktiveres. På spørsmålet om hvorvidt den rituelle rammen er viktig for å oppnå den ønskede følelsen av forening, svarer Jan:

Ja, jeg kunne gjort det uten, men det setter ting inn i en sånn syklus og – ting blir sykliske og man er ikke løsrevet fra alle hele tiden. Og det gir jo en slags identitetsfølelse. Du kjenner igjen ting. (...) Jeg tror jo det går an å gjøre det meste som man kan bruke en hel dag på for å forberede, et rituale, tror jeg nok egentlig man kan gjøre *sånn* [knipser med fingrene] også, men ikke uten kanskje *og* ha gjort det – altså jeg tror du først må ha gjort det i det fysiske også for at det egentlig skal bli negativer i alle virkelighetene, for å si det sånn. Da har du på en måte vært igjennom den prosessen og du har akkumulert den prosessen i deg, og du skal da kunne ta hele den prosessen i løpet av en tiendedels av et sekund, som du kanskje har brukt mange måneder på å generere. (...) En annen ting med praksis over tid er at man da programmerer, sant. Og underbevisstheten tar over. Det sitter i ryggraden og du trenger ikke tenke på det. (Jan)

Når systemet ’sitter i ryggraden’ på heksen, kan lukten av røkelsen på begynnelsen av ritualet være nok til å sette vedkommende i en endret bevissthetstilstand. Det noen hevder er en ’rutinisering av spontanitet’ (Berger 1999), må heller ses på som skjelettet som holder religionen og tradisjonen oppreist. Innenfor et magisk system som Wicca er, er det nettopp repetisjonen av handlinger som gjør dem effektive for utøveren. Repetisjon skaper forbindelser, oppretter og trigger assosiasjoner, skaper bånd og identitet. Korrespondansesystemet fungerer som poster i et terreng. Jo oftere man går mellom postene, jo tydeligere blir stiene mellom dem. De blir lette å se, kjenne og følge, og man kommer

fortere frem i terrenget. De blir effektive. Mange av heksene er bevisste sin egen rolle i konstruksjonen av assosiasjoner, noe Susanne illustrerer med følgende historie:

Da jeg ble med i Wicca, brukte jeg en del år på å klare å lære meg symbolsystemet. Det gjør jeg jo enda. Det er vel en pågående prosess tror jeg som aldri tar slutt. Jeg brukte iallefall ganske mye tid på å få det inn, hodet ble jo opptatt med det, sant, sånn at det tok en del år før ting liksom begynte å falle såpass på plass at jeg begynte å se hvilke veier – at det åpnet for ting. Jeg måtte liksom få språket på plass – jeg måtte få bygge huset før jeg kunne bruke dørene i det til å gå ut av. Og jeg er fortsatt der at jeg går og åpner dørene og jeg ser at der er noen veier, men jeg er ikke helt sikker på hvor de fører hen. Men jeg vet at folk har gått der før meg. (Susanne)

For heksene er ritualets innledende fase en 'vandring i terrenget' langs velkjente stier fra post til post, som skal forberede dem og lede dem inn til kjernen i ritualet; magi.

I det følgende vil jeg se nærmere på den midterste delen av ritualet med utgangspunkt i årstidsritualer og esbater.

Årstidsritualer

Feltarbeidsnotat, NPFs sommertreff, Juli 2005

Sabbat: Midtsommer

I underkant av åtti mennesker går i prosesjon mot en stor, åpen gresslette. Det er sent på kvelden; solen har gått ned og skumringen anes. På plassen venter en håndfull kappekleddede mennesker ved et stort alter. Høye fakler står ved alterets begge sider. I midten av sirkelen står en ca fem meter høy pøle, besmykket med tre blomsterkranser i toppen og fargerike silkebånd som henger ned mot bakken; maistangen.

Vi befinner oss i midt-Norge, og det er Nordisk Paganistforbunds biennale sommertreff. I løpet av en uke møtes mennesker fra hele landet for å utveksle erfaringer, teknikker og kunnskaper, delta i ritualer og fester, samt knytte bånd med andre med samme livssyn. Kveldens rite er ukens hovedrite, og nesten alle deltagerne er kommet for å delta, store som små. De fleste har fargerike kapper eller kjortler, også enkelte av barna. Noen har i tillegg ansikts- eller kroppsmaling.

Ritualet starter med en klassisk sirkelåpning med påkallelser av elementkreftene og trekking av sirkel, men endrer deretter karakter og blir et svært dramatisk rite. Hovedhandlingen er bryllupet mellom Guden og Gudinnen, som innledes med at Gudinnen utfordrer Guden og ber om hans erstatning. Ifølge mytologien i Wicca er det denne natten Eikekongen dør, og Kristtornkongen gjenoppstår. Eikekongen, som representerer den

stigende solen, er ikke villig til å påta seg ansvaret som ektemann og far. Gudinnen trenger en konsort, og utfordrer folket. "Hvem vil påta seg ansvaret?" roper hun utfordrende mot den store sirkelen av mennesker rundt seg. Kvinnen som innehar rollen som Gudinnen er kledd i lang kjole i middelalderstil, i sorte og røde farger. Sammen med det lange sorte håret med intrikate fletninger, den stolte kroppsholdningen og myndige tonen, gir det et dramatisk inntrykk. Eikekongen er til gjengjeld kledd i en enkel grå fotsid kappe.

Ingen fra sirkelen svarer Gudinnen. Plutselig lyder et brøl fra skogholtet, og en tromme høres. Et følge på 5-6 personer trer frem, anført av to flammeblåsende, sortkledde kvinner. Brølene fortsetter fra den bakerste trommeren i følget, og det hele gir et ganske voldsomt inntrykk. Foreldrene sørger for å ha barna sine i nærheten. Følget ligner villmenn, eller krigere, og de er dertil opphisset. I midten av følget går hovedpersonen; Kristtornkongen, den synkende sols Gud. Rollen innehas av en engelskspråklig mann i midten av førtiårene, med mørke øyne og mørkt, halvlangt hår i hestehale. På seg har han en slags rustning i svart skinn, og skulderkappe i svart pels. I hånden har han et sverd, og når han når sirkelens ytterkant brøler han "I'll take fucking responsibility!" med sverdet hevet. Menneskemassen er revet med og ler, klapper eller kommer med tilrop. Etter en del verbale fornærmelser og oppvisning av overlegenhet fra Kristtornkongens side, følger en dramatisk sverdkamp mellom de to kongene, til gisp og tilrop fra publikum. Kampen resulterer selyfølgelig i Eikekongens død, noe som blir behørig sørget over av et knippe jomfruer i lyse kjoler. Sorgen forsvinner derimot fort i gleden over bryllupet mellom Gudinnen og den nye Guden, som feires med jomfruenes dans rundt maistangen.

Jeg har aldri tidligere vært vitne til et ritual med så dramatiske virkemidler, da det er den felles opparbeidede energien som pleier å stå i fokus blant disse Wicca-heksene⁶², og ikke ytre drama. Men det slår meg hvor godt det fungerer i en så stor sirkel av folk, og hvor effektivt drama på nært hold er.

Dagen etter får jeg vite at presten som hadde rollen som Eikekongen faktisk ble skadet under kampen. Han brukte krykke i tre dager etterpå.

⁶² De amerikanske heksene i Reclaiming-kollektivet i San Fransisco derimot, har gått langt i å utvikle en dramatisk rituell stil. I en årrekke har de utført offentlige sabbatsritualer i San Fransisco Bay Area, enkelte med flere tusen deltagere. Når elementkrefte her kalles inn, fremstilles de ofte av personer, gjerne dansende eller gående på stylder og med fargerike kostymer. Elementer i ritualen kan være dansere, kor, flammeslukere, og kunstverk i form av bilder, tekstiler og konstruksjoner. Forarbeidet involverer alt fra rekvisitører, skreddere, koreografer, komponister, musikere og maskelagere til annonsører og barnevakter (Salomonsen 1991:43, Magliocco 2004).

Årstidsritualene (sabbater) er kanskje den fremste strategien man har i Wicca for å forene seg med naturen som helhet. Årssyklusen beskrives som "et fantastisk skuespill" (HI) og for heksene er dette et dramatisk skuespill: Natt og dag, lys og skygge, kampen mellom årstidene, død, forplantning, forråtnelse og fødsel, alt i et nødvendig samspill. Naturens syklus "åpenbarer (...) det skjulte som likevel alltid er tilstede, nemlig gudenes mysterier" (ibid).

De kreftene som finner sted i dette dramaet gjenspeiles som tidligere nevnt på tre plan; et mytologisk, et psykologisk (indre) og et naturlig (det som skjer i naturen, det ytre). En feiring som Lammas (1.aug) vil således *mytologisk* leses som den første innhøstingen hvor Guden, i form av Kornkongen, ofres til Landet. *Naturlig* vil den vise til solens gradvise tilbaketrekning, samt innhøstingens første gaver i form av bær og korn. *Psykologisk* markerer den tiden for menneskenes nødvendige offer: "Vår egen "innhøsting" er nå avhengig av hva vi velger å fjerne og hva vi velger å beholde. Akkurat som plantene må tynnes ut for å vokse, må også vi kvitte oss med det vi ikke lenger har behov for for å sikre vekst i oss selv" (HI). Imbolc (1-2. febr.), lysfesten som samsvarer med den katolske kirkens Kyndelmesse, markerer lysets tilbakekomst. Solen 'snudde' ved vintersolvervet, men lyset merkes ikke ordentlig før nå. Hilde forteller hvordan hun bruker sabbatene til refleksjon, noe hun deler med de andre informantene:

Sånn som nå når det er Imbolc. Da kunne jeg kjenne at plutselig var det noe som skjedde. Akkurat som noe som våknet, begynte å bli litt mer levende. Jeg måtte ha nye gardiner på vinduene, jeg måtte gjøre en del slike ting, ble veldig revet med av den energien, og kunne ikke skjønne hva som skjedde, før det gikk opp for meg at det var Imbolc-tid. Kostet utenfor og ryddet i skapet, måtte få vekk juletreet som hadde lagt utenfor på trappen, sånne ting. Jeg så at snøklokkene stod langt over jorden. Og da kunne jeg kjenne at den innadvendte perioden nærmer seg slutten, nå begynner energien å ville gå utover. Kunne kjenne inni meg at frøet, knollen hadde sprukket og strakte seg. Dette er ting som jeg har lagt merke til har skjedd med meg gjennom arbeidet med sabbatene. Jeg føler at gjennom det arbeidet så har jeg kommet i kontakt med det, med den universelle energien (...) det som driver alt. Jeg er en del av det. (Hilde)

Som Hildes historie demonstrerer her, søker hekser en dypere forbindelse med det hellige gjennom naturen. Sabbatene representerer en sakralisering av denne og av tiden. De er kilder til deltagelse i naturen; den naturlige helhet. De åpenbarer den sykliske tiden, og gjennom den, det sykliske livet. Årstidsritualer åpenbarer livets faktum; endring, vekst, modning, formering, tilbaketrekning, og død (Harvey 1996). Gjennom rituelt drama gir de heksene mulighet til å delta i en mytisk virkelighet og identifisere seg med denne syklusen, slik den kommer til syne i mytene.

På et helgeseminar i regi av NPF, hvor temaet var Wicca, var Høstjevndøgnseritualet helgens høydepunkt. Foruten en håndfull drevne hekser, var deltagerne i hovedsak mennesker som hadde liten eller ingen erfaring med å gjøre ritualer sammen med andre. Aktivitetene både før og etter ritualen hadde som hensikt å sette deltagerne i kontakt med årstiden og det hellige heksene mener åpenbarer seg gjennom den. Høstjevndøgn er en markering av at natt og dag er like lange, av at den lyse og varme delen av året unektelig er forbi, og at den mørke årstiden står for døren. I tillegg er det en høsttakkefest. Ved denne spesifikke anledningen var åstedet en hytte i skogen uten strøm og vann, og bød på rikelige anledninger til faktisk nærkontakt med naturen og elementene. I løpet av helgen ble det bakt brød i en gammeldags vedovn, og det ble laget soppstuing av sopp fra skogen. Dette utgjorde viktige ingredienser i det rituelle festmåltidet etter Høstjevndøgnseritualet. Alteret ble pyntet med frukt, grønnsaker og urter deltagerne hadde vært og sanket i hagen til en av seminarlederne.

Selve ritualen var inspirert av De Eleusinske Mysterier, med myten om Demeter og Persephone i sentrum. Deltagerne entret ritualrommet utenfra. Ved inngangen måtte de passere mellom to prestinner som holdt hver sin fakkell. Prestinnene bøyd seg frem og hvasket henholdsvis 'Du er sønn/datter av jorden og den stjernestrødde himmel' og 'Det er ingen del av deg som ikke er av gudene'. Demeter, Persephone og Hades ble påkalt, og myten om dem ble fortalt under ritualen. En kvinne hadde blitt tildelt rollen som Demeter, og satt stille ved alteret med slør foran ansiktet og kornkrans på hodet. På fanget holdt hun en korndukke som representerte Persephone. Dagen etter gikk alle i prosesjon ned til et vann, 'Demeter' først, hvor både dukken og kransen ble kastet i.

Når årstidsmarkeringene kommuniseres slik gjennom myter, gir det deltagerne anledning til å delta i en mytisk virkelighet på flere plan. De kan både identifisere seg med spesifikke guddommer og de hendelsene mytene beskriver at guddommene deltar i, og de kan overføre tematikken til sine egne liv. I dette tilfellet kan deltagerne i ritualen identifisere seg med Demeters sorg, eller tilbaketrekning, som Hilde er inne på her:

Jeg kan merke om høsten hvordan energien min forandrer seg, når det blir mørkere går jeg innover, og vil egentlig bare ligge under dynen, gjerne med en bok, og driter i hva som skjer i verden. Kjenner at jeg trenger mye mer søvn, har lyst på en annen type mat. Og dette er en del av min naturlige syklus, den er en del av meg, jeg vil ha den. Det skal være slik. Den tiden føler jeg er til... da skal ting integreres, dø vekk, alt skal være sånn. Det er nødvendig. Man kan ikke bare være på topp hele tiden, man må ha hvile, man må ha den balansen der. (Hilde)

Myten gir deltagerne anledning til å ta farvel med den lyse årstiden og forberede seg på høstmørket, symbolisert i korndukken som kastes i vannet. En av deltagerne beskrev det som at de 'druknet sommeren'. Ritualet gir dem samtidig anledning til å takke for det de har 'høstet' i løpet av året, symbolisert i overfloden på alteret. Helgen i sin helhet gir dem også anledning til å fysisk delta i den 'naturlige' årstiden, gjennom innhøsting av sopp og brødbakst.



Fig. 5: Høstjevndøgnet.



Fig. 6 og 7: Persephone-dukken og Demeters krans som kastes på vannet.

Esbater

Magi er en sentral aktivitet i Wiccans ritualer. Ritualene innebærer en henvendelse til guddommelige krefter i et sammenvevd univers, og en anvendelse av disse kreftene. Å åpne sirkelen involverer derved magiske handlinger. Man skiller likevel mellom magi som *kunst*, hvor man påvirker den ytre verden, og magi som *spirituell disiplin*, hvor målet er "forandring av heksens sinn og sjel" (HI). Hvor sabbatene dreier seg om en feiring av mysteriene i naturen og en dyp kommunikasjon med kreftene som bebor denne, dreier esbatene seg om å utøve magi til fordel for andre eller en selv i det praktiske liv. Eksempler på dette kan være lysmagi, heling, å lage amuletter, eller på andre måter benytte seg av pregnante symboler for å fremkalle en ønsket effekt. Heksene mener magi virker "gjennom benyttelsen av krefter vi mener gjennomsyrrer verden og universet, og som også er underlagt visse naturlover - magiske lover som heksen lærer å arbeide i samsvar med" (ibid). Man anser magi for å gå *med* naturen, ikke *mot* den. Dette betyr at man kan sette fortgang i naturlige prosesser, og til og med bevirke dem, men man kan ikke oppnå resultater som er naturstridige.

Korrespondansesystemet er aktivt i bruk i utførelsen av magi. Avhengig av formålet velger man ut farger, objekter, elementkraft, aktiviteter etc som kan forbindes med det

ønskede resultatet, og derved forsterke magien. Årstiden, månefasen og tid på døgnet kan også inngå som elementer for å gjøre magien så potent som mulig.

Et eksempel på en slik anvendelse av korrespondanser finner vi i et esbatritual covenant til Susanne utførte. Magien hadde som formål å hjelpe en kvinne å bli gravid⁶³. Esbaten ble utført på fullmåne, som anses som det magisk sett mest potente tidspunktet. Fullmånen er også knyttet til den gravide Modergudinnen. Kvinnen som trengte hjelp var ikke selv et medlem av covenant, og derfor ikke tilstede. Den som kjente henne best utførte selve arbeidet i midten av sirkelen, mens de andre *chantet* rundt henne. En chant er en repeterende og ofte monoton sang som oftest synges med det formål å sette sangeren i transe, eller, som her, 'lade' magisk arbeid med kraft. Sangen er derfor i seg selv magisk. Den utvalgte chanten for anledningen var satt sammen av to ulike chanter hvor tekstene var avgjørende. Den første lød: *We are alive as the Earth is alive/We have the power to fight for our freedom/If we have courage we can be healers/Like the sun we shall rise*. Den andre: *She changes everything She touches/Everything She touches changes*. Den første er klar i sitt budskap: hvis heksene har mot til å stole på egne evner, kan de helbrede, i overensstemmelse med naturen. Den andre henviser til Gudinnens karakter av forandring, og hennes evne til å skape forandring der hun vil. Sangene fremkaller heksenes verdens- og verdisyn, samtidig som den gir kraft til den som utfører arbeidet i midten og til de objektene hun lager. I dette tilfellet ble det samlet en rekke urter som alle hadde magiske eller medisinske forbindelser til graviditet. Disse ble lagt i en liten pose i grønn ull. Grønt er en farge heksene knytter til fruktbarhet og overflod. I tillegg ble det risset inn ulike symboler i et rødt stearinlys - rødt, fargen for Modergudinnen. Symbolene var en nymåne, som symboliserer nye begynnelse; en bindrune satt sammen av runer for fruktbarhet, bevegelse, og syklus; og tilslutt en fullmåne, igjen symbolet for Modergudinnen assosiert med graviditet, og symbolet for fullendelse. Lyset skulle kvinnen brenne, og på den måten mener heksene at kraften i magien frigjøres. Rekkefølgen på symbolene var derfor ikke tilfeldig; først frigjøres den nye begynnelsen, deretter bindrunen for selve graviditeten, som kulminerer i symbolet for fullendelse. Amulletten i form av ullposen skulle bæres av kvinnen, nært inntil kroppen. Siste hånd på verket ble lagt ved at lyset og posen ble lagt i midten av sirkelen sammen med et foto av kvinnen, mens alle chantet og beveget seg energisk i ring for å reise kraft, for så å lade objektene med denne kraften. Selve overføringen av kraft skjer når chanten når sitt høydepunkt. Alle bøyer seg da ned mot

⁶³ Kvinnen strevde med å bli gravid etter flere underlivsoperasjoner som hadde etterlatt seg arrev på eggstokkene. Kvinnen hadde egg, men arrevet stoppet dem i egglederne. Dette er et eksempel på hvordan heksene mener å jobbe *med* naturen - hadde ikke hun hatt egg, ville de ansett magien for å være bortkastet.

objektene og berører enten selve objektene, eller, som i dette tilfellet, den personen som kjente kvinnen best, som igjen berørte objektene. Kraften anses da for å gå gjennom denne personen og inn i objektene.

I dette eksempelet ser vi hvordan heksene tar i bruk en rekke korrespondanser og symboler og på den måten vekker en mengde assosiasjoner, og - i deres oppfatning - gjør magien så virksom som mulig. Hvor elaborert og avansert det magiske arbeidet er, varierer derimot fra heks til heks og fra coven til coven. Det avhenger både av den enkelte heks' preferanser og kunnskapsnivå. Et avansert magisk arbeid krever betydelige kunnskaper om urter, oljer, planeter, materialer, symboler, og ikke minst om mytologier og guder fra ulike verdenshjørner. Noen mener slik kunnskap er avgjørende for å gjøre magien effektiv, mens andre mener at det kun representerer en ytre hjelp, noe å holde fokus på, mens det egentlige arbeidet ligger i heksens sinn og kropp. De fleste vil likevel mene, som Jan nevnte tidligere, at ritualene og magien er mest effektive om man kjenner kartet; om strukturen, korrespondansene, og assosiasjonene 'sitter i ryggraden'.

Foreløpig oppsummering

Å skape et hellig rom innebærer en sakralisering av tid og sted. Heksene anser verden og alt i den for å være hellig, men i ritualene setter man tilside en tid og et sted som gjøres ekstra hellig. Foruten anvendelse av korrespondansene er en mengde andre ting med på å skape den bevissthetsendringen deltagerne her er ute etter: Det brukes aldri klokker i en sirkel. Klærne skiftes ut med rituelle kapper eller kjoler, eller man er naken - *skyclad*; kledd i himmelen. De fleste liker å dusje først, som en del av forberedelsene, og gjerne skifte alminnelige smykker ut med mer symbolladde smykker. I selve ritualet er chanten, dansen og invokasjonen av gudene enda sterkere virkemidler for å oppnå og bevare en endret bevissthetstilstand. *Alle handlinger er med på å skape en opplevelse av helhet*; av kontakt med en guddommelig sfære, av forbundethet med jorden, himmelen og resten av universet, med andre mennesker, med krefter som lever usett i verden, med sin egen indre guddommelige kjerne. Alle handlinger er symboltette, og korresponderer med en rekke andre handlinger.

Det guddommelige i det hverdagslige

Men hva er religion, da? Er ikke religion å lage mat? (Hilde)

Wicca handler om å delta i en guddommelig, harmonisk og naturlig orden. Opplevelsen av denne sammenvevningen er derimot ikke forbeholdt ritualer alene. Det eksisterer et kontinuum mellom hverdagsbevissthet og 'magisk' bevissthet, mellom 'denne verden' og 'ånde verden'. Verdenene griper inn i hverandre som osmose. 'Det hellige' nås også gjennom heksens daglige gjøremål. Kjersti poengterte et både/og-fokus da hun ble spurt om sitt mål; å nå det guddommelige i det hverdagslige. For henne blir det å være mor et ledd i denne prosessen:

Det er så lett at man blir stresset i hverdagen. Det blir så påtagelig når man har barn at hvordan man møter sine medmennesker - å forsøke å ikke være en sånn persom som dras med av sin egne bekymringer, men heller se på helheten, f.eks. hvorfor sutrer barnet, er det fordi jeg prøver å skynde på henne? Å forsøke å se hva det er som skjer i henne. Det å være mor er veldig bra for meg å bruke til å huske hva slags fokus jeg *vil* ha. Barnet kan være et måleapparat for hvor jeg befinner meg i det hverdagslige. (Kjersti)

Hun påpeker også at opplevelsen av et guddommelig nærvær ikke nødvendigvis krever et ritual eller annet forarbeid:

Som jeg ser det er det ikke noe man egentlig behøver å gjøre så veldig mye hokus pokus for å nå, for å åpne opp. Det kan iblant holde å... jeg kan iblant kjenne at i møtet med mennesker så kan det der oppstå spontant. At i en samtale eller i en situasjon, så behøver jeg ikke slå sirkel for at jeg skal kjenne et nærvær. (Kjersti)

Hun forteller videre at "selv om jeg ikke slår sirkel hver dag, så prøver jeg i hverdagslige gjøremål å finne kontakten med elementene, med det guddommelige". Å oppleve hverdagen som guddommelig er et mål hun deler med flere av informantene. Susanne mener at "det er helt greit at ritualene er meningsfulle og setter deg i kontakt med ting", men at:

Det er først når du klarer å gjøre hverdagen din til ritualer at du faktisk har en connection. Hvis du klarer å gjøre de dagligdagse gjøremålene som å dusje, sitte på bussen osv, hvis du gjør ting og er tilstede og oppmerksom, og gjør det meningsfullt - så vil du ha den opplevelsen i mye større grad overalt. Hvis man

faktisk kunne spist maten sin og vasket huset på den måten der, så slipper man plutselig å kave. Da slipper man å streve etter ting, for da er du der allerede. (Susanne)

Den mystiske foreningen, som heksene sier står sentralt i ritualene, er heller ikke en opplevelse begrenset til rituelle situasjoner. Susanne forteller at hun kan oppnå denne ved å jobbe teknisk med det, men at det er sterkest om det skjer helt av seg selv: ”Altså nesten uten at jeg griper inn eller at jeg forsøker – og det trenger ikke å være i et ritual engang. Det kan bare dukke opp. Men det innebærer nesten alltid en eller annen form for transestilstand”. Hanne forteller at hun ikke føler at hun må slå en sirkel for å kontakte det guddommelige, at ”det kan skje når som helst og hvor som helst”, og særlig når hun jobber kreativt med tegning og skriving. Hilde sporer opplevelser av det guddommelige tilbake til en transeopplevelse i barndommen:

Min første spirituelle opplevelse hadde jeg da jeg var fem år. Da satt jeg utenfor huset vi bodde i, en søndags ettermiddag, og rotet med noen steiner... var helt oppslukt. Og så skjedde det noe. Jeg vet ikke helt hva det var. Etter en stund var jeg ... det var akkurat som om jeg forsvant, mistet meg selv, det var en helt utrolig, det var en følelse av noe. Som jeg senere prøvde å finne tilbake igjen til, men jeg klarte det aldri, selv når jeg var så liten så prøvde jeg å gjøre akkurat det samme... leke med steinene. Jeg hadde ingen tanker, ingen.... Idag kan jeg jo beskrive det, men den gangen skjønnte jeg ingenting. Det som skjedde var jo at gjennom totalt fokus så var jeg plutselig i kontakt med noe inni meg. Noe åpnet seg der. Idag kan jeg oppleve det gjennom å gjøre noe med hendene, det er akkurat som en bevissthetstilstand som kommer, en meditativ følelse. En helt total tilstedeværelse akkurat i øyeblikket, der alt det andre forsvinner. Det er ingenting annet enn akkurat der og da. Og det skjer ofte når jeg jobber med hendene. Noe som får meg tilbake til øyeblikket – jobbe i hagen, spesielt grave i jorden, men og vaske opp, det er akkurat som noe som bare flyter. Jeg mister meg selv, glemmer meg selv, glemmer tankene mine og er akkurat tilstede i det jeg gjør, og da spiller det ingen rolle hva jeg gjør. Før, da jeg bodde i det store huset, kunne jeg oppleve mens jeg gjorde husarbeid at det var akkurat som om jeg rommet hele huset. Der husarbeidet ikke var arbeid, men meditasjon. (...) For meg handler det om å komme ut av hodet, ut av tankene, og inn i kroppen, inn i meg selv, gjennom hendene ofte. (Hilde)

Her beskriver Hilde hvordan hun kan nå den samme mystiske opplevelsen også gjennom helt alminnelig husarbeid, som å vaske opp el.l. Nora beskriver hvordan hun føler seg ”åpen for det åndelige hele tiden”, men at hun er blitt flink til å sortere verdenene fra hverandre; hun vet hvordan det materielle planet fungerer og hva som forventes av henne der:

Ved å gjøre ritualer og de metodene vi har i tradisjonen, så forsterker vi på en måte, vi lager en slags dynamo på en måte, som forsterker og setter fart på den kontakten med det åndelige, og vi skaper et rom

for dette så vi kan spille det ut mye mer enn vi kan i det dagligdagse. (...) Men ved å gjøre disse tingene så blir jo bare kanalene åpnere og åpnere med årene. [...] Jeg kan oppleve det guddommelige både i og utenfor ritualene, men i et rituale, hvor vi ser ut som guddommene selv, så forsterker det fokuset mitt og gjør det lettere å 'ta meg med' enn det gjør i husarbeid for eksempel. Men når man har holdt på en stund så merker man jo at dette utvikler seg og utvikler seg og utvikler seg, man blir jo åpnere som kanal for disse kreftene som man har sagt ja til. (Nora)

Det er her både snakk om mystiske opplevelser i hverdagen, som utløses av repeterende, monotone, og ofte fysiske aktiviteter. For Linda kan det å gå tur være en utløsende faktor for slike mystiske opplevelser, og for Hilde fungerer hage- og husarbeid på en tilsvarende måte⁶⁴. I tillegg er det også snakk om å bære med seg kontakten over fra det rituelle rom til hverdagen, via meningstette symboler og handlinger. Sara påpeker dette: ” (...) ved en esbat eller en sabbat, at man søker hele tiden inn i den sfæren for å huske, for å ta det med seg videre ut igjen når man stenger sirkelen, og lar det få lov å virke i hverdagen også”.

I det følgende vil jeg se på hvordan konstruksjonen av det sammenvevde universet er en prosess som fortsetter også utenfor ritualets rom, med utgangspunkt i den materielle dimensjonen.

Materialitet

Mye kan leses ut av de objektene heksene omgir seg med. Antropolog og folklorist Sabina Magliocco hevder at man gjennom å studere en gruppes ekspressive kultur og estetikk kan lese mer om gruppens holdninger og verdier enn man kan gjennom statistikk og psykologiske analyser (Magliocco 2004:9). Magliocco deler den paganistiske materielle kulturen inn i fire kategorier: altere, magiske våpen, kostymer og smykker (ibid:7). Til denne inndelingen kan vi legge en femte kategori som innlemmer utenomrituell materialitet; den overfloden av *kraftobjekter*, spirituell og symbolsk kunst man finner i heksenes hjem, arbeidsplasser, biler etc. Jeg vil her kort se på et utsnitt av den spirituelle materielle kulturen heksene omgir seg med i sin hverdag.

Å veve verdenene sammen

Det første som møter en besøkende hos Susanne er et symbol hengt på utsiden av inngangsdøren. Symbolet er en rune som står for beskyttelse og åndelig kontakt. Susanne forklarer at den henger der ”for å sortere fra uønskede energier som kommer inn gjennom

⁶⁴ At det forutsetter en transetilstand, er noe som går igjen. Dette vil jeg komme tilbake til i kapittel 6.

døren. Det gjelder både energier folk har med seg når de kommer på besøk, og energier jeg selv bringer med meg”. Over døren på innsiden henger det et pentagram med den samme runen hengt på. Frasorteringen av uønskede energier skjer altså også når Susanne går ut av døren og skal møte verden. Det samme symbolet henger over det ene stuevinduet hennes.

Inne i leiligheten finner jeg flere steiner med påmalte symboler. Den ene står foran alteret hennes i nord, dekorert med en stilisert bjørn. Som korrespondanseskjemaet i kapittel 2 viser, er nord blant annet knyttet til jord, natt, død, vinter, formødre/fedre, stillhet og visdom. Den er også knyttet til materie, praktiske ting, og kropp. Mange knytter også en vokter eller personifisering av elementkreftene til retningene. Dette kan være spesifikke guder og gudinner, mytiske vesener, dyr, eller de fire greske *anemoi*⁶⁵. Bjørnen er Susannes ’elementvokter’; hun forteller at når hun påkaller elementkraften i nord, er det ”bjørnen som kommer”. For Susanne fungerer steinen først og fremst som en påminnelse om nord/jordkraften i verden og i henne selv.

Plassert ved en plante finner jeg en annen stein med et månegudinnesymbol på. Over alteret henger et bilde av Isis, som er den gudinnen Susanne sier hun forholder seg mest til. For Susanne fungerer steinen både som en evokativ påminnelse om henne og alt det hun står for, som med bjørnen, og som en hyllest til henne.

Disse gjenstandene er symbol- og/eller energiladete objekter, som fungerer som påminnelser eller formidler en tilstedeværelse. Hver gang Susanne utfører et ritual, inne eller ute, tar hun med seg bjørnesteinen og plasserer den i nord. Månegudinnesteinen får likeledes sin plass på alteret ved fullmåneesbater. Susanne omtaler dem selv som symboler. De er ikke hellige i seg selv, med formidler en hellig kraft gjennom å minne henne på denne kraften. På den ene siden er det pynt, på den andre siden er det ladete symboler hun har følt en forbindelse til da hun laget dem. ”De er jo ikke tilfeldige”, sier hun, ”det er ting som har med meg og hvor jeg selv befinner meg å gjøre, hvilken prosess jeg befinner meg i og hva jeg jobber med”. Gjenstandene speiler Susannes egne ’spirituelle prosesser’. Hun forteller at hun har planlagt å lage en stein for hvert element, men at ”det var jo ikke tilfeldig at jeg begynte med jord. Jeg har jo jobbet med jord de siste to årene, med å jorde meg”.

Private altere er vanlig å finne i de fleste heksers hjem. Alteret er et sted man kan utføre private ritualer, samle seg til en meditasjon, daglig lystenning m.m. Hva man gjør ved alteret og hva man gjør ut av det er høyst individuelt. Alteret blir et fokuspunkt og et

⁶⁵ *Anemoi* er de fire greske vindgudene Eurus, Notus, Zephyrus og Boreas, som er knyttet til hver sin himmelretning. I den greske mytologien fremstilles de som vindkast, bevingede menn, eller hester i stormguden Aeolus’ stall.

kraftsenter; et sted å plassere meningstette symboler og hellige gjenstander som medierer mellom verdenene og mellom utøvernes bevissthetstilstander. Disse gjenstandene kan være de samme tradisjonelle objektene man finner på alteret under ritualer utført i fellesskap i et coven, men mange nøyer seg med enkle representasjoner av de fire elementene. Et skjell kan representere vann, en fjær luft etc. Alteret kan også være dekorert med naturobjekter som speiler årstiden eller bare representerer naturen som helhet og symbol, så som steiner, krystaller, blader og blomster, frukt, kvister, fjær eller rester fra dyr man føler en spesiell forbindelse med. På Lindas alter finner jeg for eksempel et bein fra en elg. For henne representerer elgen en kraft hun identifiserer seg med, og beinet fungerer som en påminnelse om og en representasjon av denne forbindelsen.

Private altere er mye løsere i form og innhold enn fellesaltere. De er mer kreative, og de speiler eieren og dennes personlige prosesser i mye større grad.



Fig. 8: Susannes bjørn ved alteret i nord.



Fig. 9: Månegudinnen.



Fig. 10 og 11: Pentagrammet med runen over døren til Susanne skal sortere fra uønskede energier som kan komme inn og ut av leiligheten. Det samme gjelder runesteinen på utsiden av inngangsdøren.

Susannes leilighet er et eksempel på hva man kan finne i de fleste heksers hjem. Hos noen er det en diskret tilstedeværelse, mens hos andre kan leiligheten fremstå som et overflødigshorn av mening. Det gjengse er likevel at man tydelig kan se at man befinner seg i hjemmet til en paganist av et eller annet slag.

Objekter som private altere, spirituell kunst og kraftobjekter er et uttrykk for spiritualitet integrert i dagliglivet, men de er samtidig med på å *muliggjøre* en slik integrering. De muliggjør det å overkomme dikotomien mellom spirituell og materiell, mellom hellig og mundan. Når Susanne dekorerer hjemmet sitt med bilder av gudinner og personlige elementvoktere, som er krefter hun først og fremst møter i endret bevissthetstilstand i ritualer, er dette et ledd i å *trå stien mellom postene i terrenget*. De hjelper henne med å opprettholde nærheten hun opplever i ritualene gjennom å fremkalle følelser og minner knyttet til guder og andre krefter, og til erfaringer hun har gjort seg sammen med disse kreftene.

Nora, som er sanger, beskriver kontinuiteten mellom verdenene slik:

Uansett hva jeg gjør og hva jeg påkaller er hensikten for meg å se et aspekt av mitt guddommelige selv. Jeg har kommet dit hvor jeg egentlig kunne sisset og sagt 'OM' døgnet rundt i et kloster. Alt jeg gjør ender opp i det samme. Mer og mer. Det samme med musikken min, jeg synger jo tekster som alle har et dypere innhold. Så det overføres ut i det 'vanlige' liv også. Det samme gjelder jo krystaller, healing og sånn. Jeg gjør ting for andre folk, ikke-hekser. Grunnen til at jeg gjør dette er samme grunn som jeg gjør alt det andre; for å være i connection [med det guddommelige]. Jeg tror at når jeg utøver slike ting så kobler jeg meg på der, akkurat som jeg gjør i et ritual. (Nora)

Ved å se den materielle verden som uløselig knyttet til den åndelige, knyttes dagliglivets gjøremål opp mot en hellig dimensjon. Å dekorere leiligheten med symbolladete objekter er med på å gjøre leiligheten til en del av et religiøst meningssystem. Tilværelsen refortrylles ved at man ser det hele i en magisk sammenheng. Man jobber mot en økt bevissthet omkring hele livets hellighet, både i og utenfor ritualets rammer.

Diskusjon

Med dette kapittelet har jeg ønsket å vise hvordan et blikk på Wiccas performative og materielle dimensjon kan fortelle oss om heksenes helhetsskapende prosjekt. Ritualets start med sine bestemte bevegelser og formuleringer; symboler som pentagrammet, sirkelen, himmelretningene; måltidet og festen som deles med guddommene på sabbatene; fremstillingen av magiske lys og amuletter under esbatene; fremførelsen av myter gjennom rituelt drama; alt er der for en grunn, og grunnen er å *gjøre hel*.

Verdenssynet i Wicca er basert på en kommunikasjon med guddommelige krefter. Denne kommunikasjonen får sin overordnede form og uttrykk i ritualene, men finner også sted i det daglige livet. For å kunne integrere spiritualiteten og det daglige livet, må heksene først avvise den kristne, vestlige dikotomien mellom det hellige og det profane. Denne dikotomien er ikke bare normgivende for hvordan moderne, vestlige mennesker oppfatter 'religion', men har også - derved - vært normgivende for det religionshistoriske studiet av ritualer. Ritualer har blitt konseptualisert som en avgrenset størrelse, hvor 'innenfor' (hellig) og 'utenfor' (profan) er vesensforskjellige. Dette ligger til grunn for den britiske antropologen Gregory Batesons begrep *innramming* (framing) (Bateson 1972). Rituelle *rammer* er meta-kommunikasjon, i den forstand at de kommuniserer et meta-budskap. Budskapet kan f.eks. være "Dette er ritual" eller "La oss tro". Meta-budskapet gjør deltagerne i stand til å endre persepsjons-modus, kognisjon og følelser i forhold til det som er innenfor ritualens ramme. Med andre ord kommuniserer rammen en underliggende forståelse av hva som skal skje, og hvordan det skal oppfattes. Denne forståelsen er klart definert, og deles av deltagerne. I sin artikkel *Re-Framing Ritual*, kritiserer Don Handelman (2004) Batesons ramme-begrep for å være for hierarkisk. I følge Bateson er det rammen som kommuniserer hvordan dens innhold skal oppleves av deltagerne. Dette innsnevrer muligheten for interaksjon mellom det som er utenfor og det som er innenfor rammen, og mellom rammen og dens innhold. Rammen blir statisk.

Denne statiske måten å se ritualer på speiler fagets tidligere forståelse av ritualer som preserverende og repeterende. I den forstand er ritualer kun utsatt for endring utenfra, gjennom politiske, økonomiske eller historiske stimuli (Handelman i Kreinath et al 2004:11).

I stedet foreslår Handelman begrepet *mobius innramming* (moebius framing). Mobius-ringen vrenger seg inn i seg selv, slik at overflatens innside kontinuerlig blir til sin egen utside. En enkelt overflate er både ekstern og intern, både sitt eget ytre og indre. Brukt som ramme viser mobius-modellen en dynamisk ramme som kontinuerlig relaterer ytre til indre, indre til ytre. Der finnes ikke lenger et rigid skille mellom 'ramme' og 'innhold'. Rammen blir fleksibel og kontekst-*sensitiv*, heller enn kontekst-avhengig (ibid:15).

Denne modellen kan med fordel anvendes på Wicca-ritualer. For det første er heksenes ritualer influert av en pågående interaksjon deltagerne i mellom, og mellom deltagerne og antatte hellige krefter som for eksempel guder. Disse er alle med på å bestemme ritualens gang, intensitet og utfall. Wicca-ritualer er *eksperimenterende*, ikke repeterende. For det andre kan modellen anvendes i utvidet forstand på forholdet mellom ritualer og hverdag. De to er ikke gjensidig ekskluderende eller skarpt adskilt, som den durkheimiske distinksjonen mellom

hellig og profan skulle tilsi. Den britiske antropologen Susan Greenwood har antydnet at den guddommelige sfæren man entrer via ritualer, *the otherworld*, for magikere og hekser blir et sted hvor man kan ta "(...) temporary leave of everyday concerns within an adventurous alternative symbolic universe" (Greenwood 2000:26). Mitt materiale viser derimot at det spirituelle og det materielle er deler av et kontinuum i Wicca; de to planene griper inn i hverandre. Dette fører til at det materielle og kroppslige får status som hellig, men også til at hverdagen gjennomsyres av magi og mystikk. Gjennom det magiske verdenssynet resakraliseres hverdagen, og utgjør en kontekst hvor ekstraordinære opplevelser blir del av det ordinære. Ritualet fungerer som en 'dynamo' for å generere, eller vekke, en erkjennelse av universet som sammenvevd og hellig. Private altere, kunst, naturlige objekter, symboler, smykker og annen kroppskunst, er med på å muliggjøre og vedlikeholde kommunikasjonen med det hellige i hverdagen. Ifølge embodiment teori kan ikke kognitive prosesser adskilles fra kroppslige prosesser. Minnet om ritualet, den rituelle erfaringen, er ikke kun mentale bilder, men sitter i kroppen. Kroppen er hvor riten finner sted, og blir således bærer av rituell kunnskap (Gilhus og Mikaelsson 2001: 138). Den bærer derimot ikke bare med seg kunnskap om gester og ord, men også om interaksjon med guddommelige vesener. Heksens umiddelbare omgivelser, inkludert kroppen, blir områder å evokere en guddommelig sfære. Verden blir full av mening og, i en Webersk terminologi, fortryllelse.

Kap. 6: ”...stig ned og ta bolig...”: Invokasjon

Wicca fostrer den spirituelle utviklingen til dem som følger denne stien gjennom utøvelsen av meditative teknikker og gjennom påkallelser - det å invitere guder og gudinner til å manifestere seg i ritualene, og kanskje i en spesiell prest eller prestinne. Gjennom påkallelser kan vi oppnå en dyp bevissthetstilstand hvor vi kan oppleve enhet med det guddommelige. (www.paganistforbundet.org)

I dette kapitlet vil jeg se nærmere på det heksene betegner som 'den religiøse kjernen' i Wicca; foreningen med det guddommelige gjennom invokasjon av guddommelige krefter og vesener. Denne fremgår som et ledd i heksenenes helhetsskapende prosjekt. Jeg vil først se på transen, som informantene fremhever som grunnleggende for å oppleve gudene. Deretter vil jeg se på heksenenes oppfatning av gudene og tilslutt på invokasjonen av dem.

Feltarbeidsnotat, NPFs sommetreff, juli 2005

Rundt 70 mennesker, store og små, vandrer i prosesjon opp mot en skjermet plass i skogbrynet. Vi stiller oss i ring på en sirkelformet slette omgitt av en lav voll. Ritualet innledes som alle Wicca-ritualer; røkelse og saltvann bæres og spres rundt sirkelens ytterkant for å rense stedet og folkene tilstede, og sirkelen trekkes på samme måte med en stav. To prestinner trer frem fra hver sin kant av sirkelen, den ene går medsols og den andre går motsols rundt sirkelens innerkant. Dette gjør de mens de påkaller: ”Pan i Skogen! Hekate under Jorden! Njord fra Havet! Oya i Vinden! Havet, menneskenes Mor! Som hjulet snurrer kaller vi deg frem. Vi spinner hjulet med evig kjærlighet. Jorden er hennes kropp, Luften er hennes pust, Ilden er hennes Ånd og Vannet hennes blod. Vi er som Ham, vi er av Henne, og det er ingen del av oss som ikke er av Gudene”. Inn i sirkelen kalles elementkreftene, som - til enkeltes overraskelse - stiger frem fra skogbrynet og over vollen rundt oss i form av fire kvinner. De er halvnakne, kun kledd i lendekleder og kroppsmalte i de respektive elementfargene. De representerer hvert sitt element, men ikke bare i symbolsk forstand.

Elementene er påkalt i dem, de er elementet. De kroppsliggjør elementkraften, utstråler den idet de beveger seg inn mot sirkelens midte og danser; tilsynegjør sin tilstedeværelse, manifesterer den, både for seg selv - i sine egne kropp - og for alle andre tilstede.



Fig. 12: Fire kvinner opptrer som elementkrefter i ritualen. Dette bildet er tatt like før et annet ritual enn det som er beskrevet over, og er arrangert. (Foto: hentet fra omslaget til *Wicca - den gamle religionen i det nye årtusen* (Crowley 2001)).

The doors of perception

Transefremkallende teknikker er basis i Wicca. Noe av det første man lærer som innvidd, hvis man ikke kan det fra før, er å endre bevisstheten. Ritualenes oppbygning og innhold har til hensikt å frembringe en slik endring. Fra start til slutt er ritualen spekket med visualiseringer og 'energiarbeid' som fremkaller transetilstander. Informantene opplever at det er den endrede bevissthetstilstanden, transen, som gjør dem i stand til å kontakte guddommelige krefter. Hanne forteller at hun ønsker "å se virkeligheten, og jeg tror at den virkeligheten kan ses gjennom transe, eller gjennom den mystiske erfaringen".

Det jeg opplever som skiller meg fra bevisstheten om det guddommelige, er 'blablabla', tanker, alle slike ting som jeg er opptatt av hele tiden, den indre dialogen. Jeg tror ikke man absolutt må gå helt i stillheten i den ytterste ytterste transen for å oppleve kontakt med det guddommelige, men jeg tror man må stilne sinnet og man må stilne kroppen, og så må man ta imot. Så det gjelder bare om å sette seg selv i en situasjon eller tilstand hvor man klarer å ta imot, egentlig. Og evnene til å gjøre dette utvikler jeg gjennom transeteknikker, spesielt som går på bruk av kroppen og bruk av stemmen, og dermed lure

hjernen til å åpne et rom for det jeg vil oppleve. (...) Det går rett og slett på å først gjøre avslappingsteknikker, så gjøre ulike former for transeinduserende teknikker som chanting, tromming, dansing. (Hanne)

Hanne er her inne på noe Wicca har til felles med mange andre mystiske tradisjoner; at den fulle og hele virkeligheten kun kan oppleves om man fjerner det illusoriske sløret som gir en inntrykk av at tingene i verden er fragmenterte, at menneskene er adskilt fra det guddommelige. Mystikk, definert som enhet med det guddommelige, ble fremhevet som den viktigste spirituelle opplevelsen av de fleste informantene. Linda sier at ”Det er det det handler om. Det er det som har vært jaget gjennom det hele, å få en opplevelse av guddommene. Det er ikke noe annet som er viktig”. Når jeg spør Jan om mystikk har vært en bi-ting ved religionen, sier han at ”Nei, det er alt. Det er det hele”. Også Sara er enig: ”[Den] mystiske opplevelsen er ikke noen bi-ting, det er den opplevelsen man hele tiden lengter etter i den praksisen man har”. ”Mystikk er alfa og omega”, og ”Jeg hadde ikke giddet å hatt en religion eller gjort noe spirituelt arbeid hvis ikke det var for den mystiske unionen”, var andre uttalelser.

Å få tilgang til guddommene og den mystiske opplevelsen innebærer, som Hanne nevner, det å kunne sette egoet sitt til side og slippe den inviterte kraften til. Å få dette til krever en viss innsats fra utøverne: ”Jeg beveger meg på en måte litt etter intuisjonen, men noen ganger kan det være vanskelig å skille intuisjon fra illusjon. Jeg må forsøke å få hodet mitt til å holde kjeft, sånn at jeg kan prøve å høre på resten” (Susanne). Kjersti sier at ”Det er jo (...) et arbeid i seg selv, å jobbe med å virkelig kunne legge bort seg selv. Det tar jo tid, det har jo ikke kommet spontant til meg i denne settingen, men det er noe jeg har jobbet med, å kunne legge av, legge bort meg selv. Så jeg kan oppleve det guddommelige”. Som i ritualet beskrevet på begynnelsen av kapittel 5, handler det også her om å kunne endre perspektiv og *åpne seg* for andre krefter i tilværelsen: ”Det som skjer mentalt er, om jeg blir påkalt i, at jeg åpner, overgir meg på en måte, til det fokuset som den gudinnen representerer. At jeg legger bort det som er jeg, på en måte” (Kjersti). I tråd med et holistisk verdensbilde oppfatter informantene at verdenene - den åndelige og den hverdagslige - ikke er adskilt, men ett. Begge er tilgjengelig hele tiden, men hvilken man ser er avhengig av hvilke øyne man ser med. Hilde forteller:

Jeg opplever at de verdenene er der alltid men at vi ikke alltid er i stand til å kommunisere med dem. (...) Det handler jo om bevissthetsendring, man kan jo oppnå det gjennom ritualer, gjennom dansing, løping,

pusting, dop, whatever – og det er jo noe vi gjør fysisk med kroppene våre som gjør at vi kommer i en annen bevissthetstilstand. (Hilde)

Overskriften på dette avsnittet henviser til Aldous Huxleys bok med samme tittel, inspirert av den engelske dikteren William Blake: "If the doors of perception were cleansed everything would appear to man as it is, infinite. For man has closed himself up, till he sees all things through' narrow chinks of his cavern" (Blake 1997 (1793)). Heksene utviser den samme universalismen som Huxley gjør i sin *Perennial Philosophy*; oppfattelsen av at den mystiske foreningen er den samme på kryss av kulturer og tidsepoker.

Embodiment teori viser at den menneskelige kognisjon er med på å konstituere kroppen som adskilt fra sinnet. I dette ligger kimen til dualismen mellom kropp og sjel (Børtnes et.al 2004:14). Heksenes streben handler om å overkomme det de mener er en, biologisk og kulturelt sett, illusorisk dualisme som skiller sjel fra kropp, ånd fra materie: "Det er jo det at vi har skapt en dualisme. For de grensene finnes jo egentlig bare inni en selv. Det er en kontakt hele tiden, bare at... (...) det handler om å gå ut av den lineære tenkningen, så kommer det. Men det er der jo hele tiden, det er bare opp til oss å connecte med det" (Sara).

I følge heksene er ritualenes funksjon nettopp å overkomme denne illusoriske dualismen mellom det mundane og det spirituelle; å entre et sted mellom verdenene, hvor kommunikasjon med guddommelige krefter kan oppstå. Gjennom å påkalle guddommelige krefter - det være seg gudinner, guder, elementkrefter, mytiske vesener eller dyreskikkelser - kan heksene oppleve en dyp identifisering med disse, og, i følge dem selv, erkjenne sin egen guddommelighet. Før jeg ser nærmere på invokasjon av guddommer, kan det være oppklarende å se på hvordan heksene forholder seg til gudene sine.

Guddomskonstruksjon

Blant heksene er det stor variasjon i guddomsoppfatningene. En vanlig oppfatning er som tidligere nevnt at det guddommelige er én, altgjennomstrømmende kraft. Universets karakter er endring, og dets prinsipp er kreativitet og mangfold. Allverdens gudinner og guder blir derved ulike aspekter av det guddommelige. Gudesynet i Wicca og paganismen forøvrig blir ofte fremstilt som polyteistisk og panteistisk. I mange tilfeller ville betegnelsen pan-en-teistisme vært mer treffende; det guddommelige er alt i verden, *er* verden, men likevel mer enn den. Definisjonen på holisme kan brukes her; ideen om at virkeligheten består av organiske eller forente helheter som er større enn summen av dens deler. Det guddommelige er immanent, men antar på denne måten også en transcendent karakter.

Noen opplever at gudene eksisterer som reelle, faktiske størrelser i kosmos, andre opplever dem som menneskeskapte symboler på naturkrefter. Blant mine informanter var den sistnevnte holdningen mest utbredt. Men det ble også understreket at den ene holdningen ikke nødvendigvis utelukker den andre. Susanne forteller:

For min del er det guddommelige, sånn som jeg forestiller meg, noe som er hinsides enhver tanke- og fatteevne. Og at de gudene og gudinnen vi forholder oss til er aspekter av det. Bildene som eksisterer på det er bilder og erfaringer som menneskeheten har gjort seg med disse kreftene opp gjennom årtusenene. [...] I wicca så sier en at gudene er like avhengige av menneskene som menneskene er av gudene, for formene kunne ikke eksistert uten oss. Formene vi gir gudene tror jeg blir like mye farget av vår erfaring med dem, og vår menneskelig erfaring. Gudebildene er på en måte delvis menneskeskapte og delvis guddommelige i seg selv. Kraftene ville eksistert uansett, [gudeformene] er på en måte bare kanaler vi bruker [for å nå dem]. (Susanne)

Hun beskriver videre hvordan hun nærmer seg en ny guddom og lærer om den ved først og fremst å lese om den. Hun leser til hun kommer så langt at hun synes det hun leser blir for detaljert og innfløkt. I det øyeblikket mister de sin hjelp for henne:

For da blir sannheten plutselig for fastlåst igjen. Jeg må ha nok kunnskap til at jeg har et fundament å stå på, men det må ikke bli for innfløkt, for da blir det fastlåst. Det må være akkurat nok til at der er et utgangspunkt og en port. [...] Men kreftene *er* der. Kjære vene, kosmos har eksistert lenger enn oss. I hvor stor grad de faktisk sammenfaller med våre bilder av dem, det aner jeg ikke, men de bildene vi har av dem fungerer ihvertfall godt som døråpnere. (Susanne)

Susanne beskriver her hvordan hun skaper et guddomsbilde ved å prøve å 'tune seg inn på' den energien guddommen sies å representere. Hun er klar over at hun konstruerer, eller i allefall er en medskaper, av guddomsbildet, men er ikke i tvil om at kreftene eksisterer i kosmos.

Kjersti forteller at hun tidligere var monist, og hadde problemer med å forholde seg til de personifiserte guddommene hun ble presentert for i Wicca. Det var vanskelig å sette navn og form på det hun opplevde som én altgjennomstrømmende kraft:

Men så på det siste har jeg kjent at det blir mer og mer viktig å GI det navn. Å definere det, for da blir - kanskje det er egoistisk, men da blir det rikere - min opplevelse av hva, av det, som jeg omgir meg med, blir mye rikere om jeg kan gi det navn og definere .. og etterhvert så blir det jo veldig naturlig, når man følger Guden og Gudinnen i årssyklusen, at man har ulike ansikter og sånn. (Kjersti)

Jan deler også en slik oppfatning når han sier at ”Å sette gudenavn på kreftene er vel først og fremst for å identifisere dem, kreftene i kosmos”.

Invokasjon⁶⁶

I følge heksene er den dypeste formen for magi i Wicca *teurgi*⁶⁷; det å invitere guddommer til å ta bolig i en prest eller prestinnes kropp og sinn. Dette er en fast bestanddel i sirkelåpningen, men gjøres noen ganger også til hovedhensikten med ritualet. Som beskrevet i kapittel 5, er invokasjonen den siste delen i åpningen av sirkelen, og foregår typisk ved at en prest og en prestinne kneler foran hverandre og fremsier en poetisk påkallelse⁶⁸. Når gudene invokeres i bestemte personer slik som dette, anses disse som kanaler for gudene, og uttrykker gudenes kraft gjennom en *erklæring*; en spontan eller forhåndsskrevet tilkjennegivelse eller budskap. Når jeg spør Hilde hva hun tror skjer i en påkallelse, svarer hun:

Jeg tror at når man påkaller en gud eller gudinne inn i sirkelen eller inn i en annen, så kaller vi på noe som er dypt inne i oss selv, samtidig som det er utenfor. Jeg tror jo disse tingene er der alltid, men at det bare er i noen tilstander at man er i stand til å føle, fatte, fange det opp. I en rituell setting der man skaper en sirkel, påkaller elementene og (...) skaper en ramme rundt det, så skjer det, man går inn i en meditativ tilstand, det oppleves slik for meg, og da kan jeg sense ting som jeg vanligvis ikke kan gjøre, fordi jeg vet ikke, jeg er ikke like åpen, eller... Og det tror jeg er fordi det er så mye greier som svirrer rundt og gjør at vi ikke er i stand til å fange opp dette, det guddommelige, til vanlig. (Hilde)

Sara svar reflekterer et lignende syn:

Det jeg opplever er på en måte å gi plass i meg selv for noe som er større enn meg selv. Og hente frem noe mere - innerste innerste som man ikke alltid når til daglig. Det begrepet med dualistisk, innenfor utenfor, det er veldig vanskelig å si. For jeg tenker det her med 'det du ikke finner inni deg selv, finner man heller ikke utenfor'. Det guddommelige finnes jo, it's accessible, det er tilgjengelig både her og der. (Sara)

⁶⁶ Invokasjon, av lat. in-vocare; å kalle inn. Informantene bruker 'invokasjon' og 'påkallelse' om hverandre. Jeg har valgt å bruke invokasjon, fordi det dreier seg eksplisitt om å kalle guddommer inn i en person, mens påkallelse kan være å kalle noen inn i sirkelen. I seremoniell magi kalles dette sistnente *evokasjon*.

⁶⁷ Teurgi er en praksis heksene har fra nyplatonismen, hvor det å trekke kosmos' guddommelige krefter ned i mennesker eller statuer ble sett på som en vei til enhet med det guddommelige. Denne praksisen finner vi i flere okkulte ordener. Heksene bruker derimot sjelden selv begrepet.

⁶⁸ I noen sammenhenger kan guddommene påkalles inn i sirkelen som en helhet, istedenfor i en spesifikk person. Noen ganger trekkes guddommer inn i et objekt, f.eks. mat eller drikke, som så inntas av deltagerne.

Sara refererer her til en passasje i Gudinnens erklæring: ”Og du som gjerne vil søke Meg, Vit at all din søken og higen vil være forgjeves om du ikke kjenner Mysteriet: At om du ikke finner det du søker i deg selv, vil du aldri finne det utenfor deg selv”. Det er dette som ligger i å ’erkjenne sin guddommelige kjerne’. Heksene opplever at noe ’her inne’ resonnerer med noe ’der ute’, og i en dyp transetilstand kan de oppleve hvordan de to er ett. I sin ypperste form innebærer en invokasjon noe som tolkes som en kanalisering av den påkalte guddommen. Sara forteller at ”Under påkallelsen er det en transetilstand man går inni, og man kjenner at kroppen begynner... den vanlige bevisstheten man har blir skjøvet tilside. Det blir noe annet som kommer frem i en selv og forsøker å tale gjennom en selv”. Avhengig av hvor dyp transen er, kan personen oppleve å bli mer eller mindre overtatt av guddommen, og kan ha problemer med å huske hva hun/han har sagt eller gjort. Det er derimot mer vanlig å oppleve invokasjonen som en *sameksistens* mellom person og guddom. Når jeg spør Susanne om hva som skjer under en invokasjon, fremhever hun en sameksistens, og fravær av ’ego-bevissthet’:

Men det føles som om jeg går inn mot et eller annet type kjernepunkt hvor ego-bevisstheten min er veldig svak. Den *er* der – jeg har aldri opplevd å miste den totalt i en påkallelse, det er ikke en besettelse. Det er mer som at hvis jeg sier en påkallelse eller erklæring, så er det som om jeg hører min egen stemme langt bortenifra, og av og til kan den stemmen gjøre ting som jeg ikke hadde trodd den skulle gjøre, for eksempel. (...) Jeg kan ha en liten sånn egobevissthet sittende på et annet sted, så jeg nesten kan observere det som skjer under påkallelsen. Samtidig som jeg gir en påkallelse eller erklæring kan jeg ha en liten stemme langt bak i hodet som sier ’oj, det var uventet!’ for eksempel. Men da er selve kjernebevisstheten min sentrert såpass godt et annet sted at den der lille egostemmen kan brukes som observatør, uten at det blir forstyrrende. (Susanne)

Susanne sier videre at dette er under optimale omstendigheter, og slett ikke skjer hver gang. Transen er gradert, fra en lett transe til en fullstendig overtagelse. Nesten alle informantene understreket likevel at følelsen av kontroll var viktig, at det ikke dreide seg om en besettelse. Jan uttrykte dette sterkest: ”Jeg føler meg aldri besatt av en guddom – det er jo jeg som bestemmer. Det du gjør under en påkallelse er å bruke den kunnskapen du har, til å være åpen og skape kontakt og – å bestemme. For meg er det viktig å bestemme der. Jeg vil ikke påkalle noe som tar over meg”. Hanne er mer åpen for overtagelse, og sier at sameksistensen og overtagelsen har fellestrekk:

Stort sett føler jeg at det er en sameksistens, og at jeg er i en lettere transe fordi jeg faktisk må utføre en del ting ofte. Men jeg har egentlig på følelsen at jeg kan kontrollere det litt selv, fordi hvis jeg ikke har noe mer rituellet arbeid å utføre, hvis målet er å påkalle denne guden, og jeg er i en sirkel med folk som jeg stoler på, så har jeg opplevd at det blir en fullstendig overtagelse. Men da husker jeg ingenting etterpå. Da har jeg egentlig bare referater fra andre. Da har jeg fått tilbakemelding om at 'det er ikke meg', det er ikke jeg som er der, det jeg sier er annerledes, måten jeg fører meg på er annerledes. Men det opplever jeg egentlig også selv om det bare er en halvovertagelse, eller sameksistens. At jeg fører meg annerledes. (Hanne)

Hanne kommer her inn på det fysiske aspektet ved invokasjonene, noe som gikk igjen i informantenes fortellinger. Heksene jobber med 'energi', og som Greenwood har påpekt, finner man noe av essensen i heksekunst i "the idea of feeling (...) energy 'pulsating through blood and body' as a spiritual experience" (Greenwood, 2000: 111). Hanne forteller at det første tegnet på at det 'skjer noe' under en påkallelse, er en intens kribling i huden, etterfulgt av "en veldig strøm av energi i kroppen som går rundt, med blodet, litt som i tai chi eller i chi gong, hvor du virkelig kan føle den fysiske energien som pulserer i kroppen". Sitring, varme og 'endret energiopplevelse' var andre beskrivelser. Hilde forteller:

Noen ganger har jeg kjent at kroppsholdningen har endret seg, når jeg blir påkalt i, eller om vi er flere som påkaller sammen med armene opp. Jeg kjenner en energi som noen ganger legger seg som en sky rundt meg, andre ganger går inn i meridianene og går gjennom. Jeg kan kjenne det helt fysisk i meridianene i kroppen. Noen guddommer kjenner jeg kommer fra beina, andre kommer andre veien. (Hilde)

Noen av informantene beskrev hvordan de følte at kroppen endret fasong under en invokasjon, mens andre vektla en karakterendring. "Når vi påkaller Gudinnen kan jeg noen ganger kjenne at brystene blir større eller hoftene blir rundere, og jeg kan kjenne meg selv som en del av den gudinnen", sier Linda. Hanne forteller at hun i sitt arbeide med en bestemt egyptisk gudinne "føler (...) meg nesten som en slags dronningaktig skikkelse, hvor jeg kneiser med hodet og blir veldig rett i kroppen og får veldig sånn - mye mer elegante bevegelser, og mye kraftfullere bevegelser, og uttrykker meg mer". Kjersti sier at hun ikke har jobbet så mye med invokasjon av bestemte guddommer, men heller "tappet inn på Gudinnen i sine ulike årstidsansikter". Hun opplever disse 'ansiktene' ulikt:

Når gudinnen stiger ned i underverdenen opplever jeg den kraften som veldig mye mer langsam. Det er tungt, men ikke ubehagelig tungt. Pusten blir mye mer langsam, opplever jeg [trekker pusten dypt]. I

visse tilfeller kan jeg virkelig kjenne at pulsen nesten kommer fra jorden. En langsom, seig puls, nede fra jorden. Mens i andre tilfeller kan jeg oppleve at energien er mye mer dansende, lett, fra det laget som er i jordflaten, altså ikke spesielt høyt opp i luften, men et sted her - og da er det kanskje en mer vårenergi, at det er som noe som danser like over jordflaten. (Kjersti)

Jan forteller hvordan han blir 'helt sitrete' og kjenner gudene veldig fysisk under en invokasjon, og at "av og til blir jeg helt sånn - litt kaotisk, og jeg blir helt blank. Og da er det fordi kroppen min er så opptatt med andre ting – med å sanse, med å føle, med å ta imot eller, ja den er så opptatt av noen ting at det å tenke iallefall ikke blir særlig interessant". Susanne forteller at hun ikke opplever at kroppen endrer fasong, men at hun opplever å overta den gjeldende guddommens attributter. Når hun invokerer Isis, opplever hun å få en "enorm vekt på hodet":

Under et stort Isisritual vi gjorde var den følelsen så sterk at jeg måtte snu meg for å se om det var noen som drev og køddet med meg og la hånden på hodet mitt, før jeg plutselig skjønnte at det jeg kjente var den tronen Isis har på hodet. Og vingene kjenner jeg også. Jeg får energivinger, for å si det sånn. (...) Hvis jeg påkaller Cernunnos, for eksempel, så får jeg jo horn. Da har jeg gevir. Men det er stort sett bare guddommer som jeg har et veldig nært forhold til at jeg får den type fysiske opplevelse av. Det er ikke hvem som helst, liksom. (Susanne)

Invokasjonene avstedkommer fysiske opplevelser, men informantene fremhevet også hvordan aktivisering av kroppen var viktig for å i det hele tatt nå transen. Alle teknikkene som nevnes av mine informanter som veier til enhet, som iverksetter den mystiske opplevelsen, er i hovedsak fysiske. Sang, tromming, chanting, dansing var noe som gikk igjen hos de fleste. Hilde sier at hun når en endret bevissthetstilstand, og derved gudene, gjennom kroppen "fordi jeg tror bevisstheten er i kroppen vår", og at "for meg er den [opplevelsen] ikke virkelig hvis jeg ikke kan relatere den til kroppen". Kjersti sier at "Å gå i sirkel kan fort bare bli en mental greie om ikke jeg har aktivert hele kroppen, og (...) det kan være så mye mer". Videre sier hun at "Når jeg blir påkalt i, etterstreber jeg at det skal være i hele meg, at det skal kjennes i hele meg. (...) Det kjennes ikke helt når det bare er mentalt. Men min opplevelse blir en rikere, mer helhetlig opplevelse når jeg kjenner at hele min kropp er med, hver celle er med". Også Linda hevder dette når hun sier at "å være i et ritual hvor jeg bare snakker (...) er ikke like kraftfullt". Hun fremhever kroppens rolle i ritualen som grunnleggende:

Men det vil si at kroppen faktisk manifesterer den energien som er. Kroppen er det instrumentet man bruker for å oppleve ritet [...] Kroppen er det instrumentet du bruker for å oppleve ting – for å oppleve guddommene. (...) Det er kroppen du bruker, det er din ressurs, for å oppnå guddommen. (Linda)

Jan har en treffende kommentar til temaet: ”For meg er kropp viktig. Men det er jo fordi at *jeg* er viktig for meg. Og jeg er kroppen min”.

Informantenes fortellinger her og i kapittel 5 demonstrerer det psykologer og nevrologer har funnet i sin forskning på bevissthetsendring, transe og mystikk. Det er påvist at visse områder i hjernen har forhøyet aktivitet under mystiske, eller ’unitary’, opplevelser⁶⁹. Områdene det dreier seg om styrer bl.a. vår opplevelse av ’jeg’ i kontrast til ’omgivelsene’. Man har funnet at bestemte aktiviteter fremkaller forandringer i disse områdene, og endrer vår opplevelse av hvor kroppene våre slutter og hvor omgivelsene våre begynner (Ramachandran 1998, Newberg & D’Aquili 2001). Rytmiske og repeterende fysiske aktiviteter er i særdeleshet med på å frembringe slike endringer i hjerneaktiviteten, og religiøse ritualer viser seg ofte å inneholde slike aktiviteter (Newberg & D’Aquili 2001). I Wicca ser vi en sterk tilstedeværelse av bevissthetsendrende teknikker. Informantene selv fremhevet repeterende, fysiske aktiviteter som transefremkallende. Heksenes Skyggebok nevner åtte veier til ’senteret’; religiøs ekstase, ofte referert til som Den Åttedelte Vei (Farrar & Farrar 1996:52). Alle disse teknikkene involverer sansene, noen av dem ganske eksplisitt. Å bruke kroppen og sansene som transefremkallende ligger derved i den Gardnerianske tradisjonen.

Endrede bevissthetstilstander er en del av den menneskelige opplevelsesbredde, og er ikke spesielt uvanlige eller vanskelige å frembringe. Hvor den religiøse transen i Vesten lenge har vært marginalisert (jfr Motz og Foucault i Magliocco 2004:163), er det i dag en økende tendens til å se endrede bevissthetstilstander som et allmennmenneskelig fenomen. De tilhører ikke lenger kun religiøse virtouser eller psykopatologien, og må ikke være informert av guddommelige makter. *Flyt* (flow) er et nyttig begrep her. Flyt refererer til det å bli oppslukt av en handling, og blir beskrevet som en ekstaselignende mental tilstand. Der finnes ingen regler for når flyt inntreffer, men felles er en tilstand av fullstendig konsentrasjon og av mestring. Utfordringen må stemme overens med kompetansen. Bevisstheten endres,

⁶⁹ Nevrologen V. Ramachandran mente å kunne påvise at ett bestemt område i hjernen, frontallappene, i særdeleshet ble påvirket under mystiske opplevelser (Ramachandran 1998). Området fikk tilnavnet ”God spot”, men senere forskning har vist at flere områder enn dette påvirkes.

opplevelse av tid, sted, ego og dualismer forsvinner - altså en form for transe⁷⁰ (Csikszentmihaily 1975, 1997).

Endrede bevissthetstilstander kan derved inngå både i *flyt*-begrepet og i *innrammings*-begrepet (framing). I *innramming* kan den endrede bevisstheten være en del av meta-budskapet som ligger i rammen: '*Dette er transe*'. Som beskrevet i kapittel 5, gjør rammens meta-budskap deltagerne i stand til å endre persepsjons-modus, kognisjon og følelser i forhold til det som er innenfor ritualets ramme. Endrede bevissthetstilstander er eksempler på en slik endring i persepsjons-modus.

Gudenes anvendelighet

Alle påpekte at de ulike guddommene hadde ulike 'energier' og kjentes forskjellig ut. Jan sier at han "opplever absolutt ulike guder på forskjellige måter. Det er jo det de identifiseres gjennom, på at de oppleves forskjellig". Å identifisere seg med disse ulike 'energiene', guddommene, gir en opplevelse av kontakt med det guddommelige og av aktivering av egen guddommelighet. Men, som vi har sett i forhold til sabbatene generelt, gir de også en ramme og en bakgrunn for å tolke og ordne ens eget liv. Mytene og guddommene som opptrer i dem blir en dimensjon man spiller seg opp mot, og et verktøy for å utforske ulike sider ved seg selv og det å være menneske. Gjennom Wicca søker man å 'få hjertet til å banke i takt med naturens hjerte', å få ens egen syklus til å samsvare med naturens og gudenes. I den spirituelle utviklingen heksene mener at Wicca fostrer, er det å bli kjent med sine ulike sider som menneske en viktig del. Noe av dette arbeidet skjer gjennom invokasjoner av guddommer. Når Sara snakker om invokasjoner, sier hun at "det er forskjell på jord- og himmelgudinner, og de mørke og de lyse gudinnene. De mørke kan få en til å gå inn i dypere skyggeaspekter ved en selv, som handler om liv og død, mens himmelgudinner går mer på det kosmiske, som omfatter alt det igjen". Når Susanne snakker om sitt arbeid med den keltiske gudinnen Brid, som blir sett på som en gudinne med tre aspekter, viser hun hvordan hun identifiserer ulike krefter i henne som hun selv kan overføre og 'bruke' på sitt eget liv:

⁷⁰ Csikszentmihaily skriver: "These exceptional moments are what I have called *flow experiences*. The metaphor of "flow" is one that many people have used to describe the sense of effortless action they feel in moments that stand out as the best in their lives. Athletes refer to it as "being in the zone," religious mystics as being in "ecstasy," artists and musicians as aesthetic rapture. Athletes, mystics, and artists do very different things when they reach flow, yet their descriptions of the experience are remarkably similar" (Csikszentmihaily 1997:29).

Hun også har den der type moderlig, omsorgsfulle, litt sånn lyse, ivaretagende kraften, og jeg føler også at ilden hennes kan være en type ilden i hjemmet, i arnestedet. Men det er samtidig en veldig transformerende ild. Den brenner vekk ting. Det er en sånn type i smien, her står man med ilden og blir foredlet. [...] Det var smiens ild og poesiens ild og inspirasjonens ild, og alle tre er på en måte en type ild som er smertefull når den transformerer. Men som gir veldig rike gaver. Det var først da jeg begynte å jobbe med Brid at jeg opplevde, eller la merke til, en kraftig fysisk manifestasjon i livet mitt. Jeg fikk plutselig veldig mye inspirasjon. Jeg begynte å skrive ting jeg ble fornøyd med, lagde masse ritualer og ting som jeg selv syntes var bra. Det manifesterer seg fysisk på andre måter enn bare i kroppen og. (Susanne)

Gjennom gudene kan heksene identifisere seg med krefter som helliggjør livet, og som i deres oppfatning bevirker en spirituell utvikling. Flere beskrev hvordan de opplevde å åpne en port til noe både utenfor og inni seg selv under en invokasjon, som så kunne ta bolig og virke i dem. Hilde illustrerer:

Gjennom en vellykket påkallelse i meg, på en guddom som har kvaliteter jeg søker, så kan jeg føle at de kvalitetene kommer. Men de varer ikke evig, så for meg virker det som om de skaper en åpning for å finne de kvalitetene i meg, og så må jeg gjøre den prosessen for å vedvare de kvalitetene i meg. (Hilde)

Denne opplevelsen av identifikasjon gjør det også mulig å be om guddommelig assistanse ved utfordringer i livet. En av informantene fortalte hvordan hun hadde gjort en ”intens påkallelse av Merkur” like før en matematikkeksamen. Merkur er en guddom som informanten knytter til kommunikasjon, så hun invokerte ham ”for å vekke evnen til å få frem, artikulere, kunnskapen min, og ikke bare ’fryse’ i eksamensangst” (Randi). Hilde beskrev hvordan hun hadde invokert Tyr for å hente styrke når hun skulle et sted og ”gjøre en sosial greie som jeg syntes var helt forferdelig, så jeg påkalte Tyr, og kjente at jeg ble helt sånn sint...”. Dette er klassiske eksempler på magi som ’kunst’; ”Gudenes krefter kan påkalles for å hjelpe i det magiske arbeidet, og man påkaller dermed gjerne en guddom knyttet til legekunst og helbredelse i et helbredelsesrituale eller en guddom knyttet til kunnskap og intellekt i forbindelse med forbedring av studier” (www.paganistforbundet.org).

At heksene har et aktivt forhold til gudene sine kommer ikke bare frem i enkeltes bevisste medskapning av dem. De distanserer seg fra den kristne underdanigheten som kommer til syne gjennom bønn og tilbedelse. Heksene henvender seg til gudene på måter som i noen tilfeller kan ligne tilbedelse, men denne tilbedelsen må nødvendigvis få andre tolkninger når heksen anses å kunne smelte sammen med gudene selv. En av utøverne uttrykte dette som å ’bade i Gudinnen’. I termen ’heks’ ligger det også implisitt en selvstendighet og styrke som

påvirker de moderne heksenes forhold til både omgivelsene og gudene. En 'heks', som informert av historien og dens ulike definisjoner av heksen, kjenner urtenes medisinske og magiske virkninger. Heksen kan helbrede og forbanne, hjelpe og ødelegge. Heksen kjenner vindens og skogens krefter, og kan anvende disse i sin magi. Heksen er en aktiv og sterk figur, og ikke underlagt hverken samfunnet eller dets guder. Gudene kan kontaktes gjennom naturen, i kosmos, men og i ens egen kropp og sinn. Den naturlige orden heksen søker opptak i, er gitt, men ikke upåvirkelig. Heksen er en magiker, en som bøyer og vender. Forholdet er preget av gjensidighet og *interaksjon*. Man arbeider sammen med gudene, istedenfor å underkaste seg dem.

Diskusjon

Gjennom ritualet entrer heksen en annen, eller utvidet dimensjon, hvor det mystiske møtet med guddommelige krefter står i fokus. Mystikk finner vi i jødedommens chasidisme og kabbalisme; i islams sufisme; hos kristendommens munk og nonne; i hinduistisk og buddhistisk tantrisme; i taoismen, og en rekke andre religioner verden over. Tidligere diskusjonen rundt mystikk har i stor grad handlet om den mystiske opplevelsens ekthet, dens ulike former, *pure consciousness*⁷¹ og perennialisme⁷². I de senere år har det blitt stilt spørsmålsteget ved anvendelsen av mystikk som en nøytral og krysskulturell kategori. Begrepet er farget av den komparative religionsvitenskapens forsøk på å finne fellestrekk, og er som vist i stor grad informert av kristendommens teistiske mystikk. Det er særlig den mystiske erfaringen som har stått i sentrum for forskningen, og antagelsen om at man kan si noe generelt på bakgrunn av studiet av denne⁷³. Disse fremstillingene av mystikk antar en universalistisk karakter i sin stereotypisering; mystikk fremstilles som "otherworldly", samt kropps- og tradisjonsuavhengig (Moore 2005:6357). Idag fremheves heller den kulturspesifikke mystikken. I tillegg til å se på mangfoldet av mystiske erfaringer, ser forskere i dag også mystikk i en bredere kontekst enn kun den erfaringsmessige⁷⁴.

I de senere år har det også blitt stilt spørsmålsteget ved androsentrismen i mystikkstudiene. Det påpekes at forskere har ignorert eller marginalisert mye av kvinners mystiske opplevelser (Jantzen 1995). Det hevdes også at den tradisjonelle, mannsskapte 'Gud'

⁷¹ Pure consciousness refererer til oppfattelsen av at det går an å tømme sinnet fullstendig for alle fenomenologiske kvaliteter som konsepter, tanker og sanseinntrykk.

⁷² Perennialisme refererer til antagelsen om at mystisk innsikt og erfaring er en universell menneskelig egenskap, uavhengig av ulike kulturer og tidsepoker.

⁷³ Jfr William James 1958 (1902), R. C. Zaehner 1957, W. T. Stace 1960.

⁷⁴ Blant annet fremheves doktriner, tekst, praksis og sosiale kontekster som en del av mystikken (Moore 2005).

har farget forskeres tenkning omkring teistisk mystikk. Innvendingen er at menn forstår teistisk erfaring som menneskets møte med et radikalt annerledes, fjernt og overveldende vesen (Raphael 1994)⁷⁵. I stedet for å fokusere på dikotomien mellom menneske og guddom, har feministiske forskere tematisert guddommens immanente karakter i den teistiske mystiske opplevelsen. De fremhever kvinners opplevelse av guddommens tilstedeværelse i sin egen kroppslighet, en opplevelse de mener er nedvurdert i et studie preget av androsentriske holdninger.

Mystikk i Wicca både arter seg, tolkes og praktiseres annerledes enn 'tradisjonell mystikk' som den blir beskrevet, med transcendens av materien i fokus. I Wicca er kvinner, seksualitet og jord helliggjort, men i kraft av seg selv, og ikke gjennom mannen. I mystikkstudiene beskrives mystiske erfaringer ofte som innblikk i en verden som er mer virkelig enn den umiddelbare, sansbare verden; som innsikter i "the realest reality" (Carmody & Carmody 1996:11). I Wicca er derimot ikke kroppen, sansene og den materielle verden veier mot målet, noe som skal sublimeres og transcenderes, men en integrert del av målet selv. 'Gudeverdenen' er ikke mer betydningsfull eller mer ekte enn den hverdagslige verden. Den er betydningsfull først og fremst ved dens *interaksjon* med det 'jordiske', kroppslige livet.

Men å se Wicca i et feministisk lys ville ikke fange opp helheten ved den mystiske praksisen. Gardneriansk Wicca er ikke utpreget feministisk. Den kroppslige opplevelsen av gudene er like mye tilstede og vektlagt hos mannlige hekser som hos kvinnelige⁷⁶. Det er mer fruktbart å se mystikk i Wicca i lys av livsspiritualitetsbegrepet til Heelas og Woodhead; som et uttrykk for senmoderne, erfaringsorientert spiritualitet. Dette må igjen ses i lys av en generell kulturell dreining mot *selvet* og *erfaringen* som autoritetsgivende⁷⁷. Senmodernitetens pluralisme - dens mangfold av sosiale verdener - har medført en relativisering og påfølgende dreining mot subjektivitet og individualitet. Den britiske religionshistorikeren Graham Harvey har i tråd med dette påpekt viktigheten av *intimitet* i paganismen: "(...) (relationship or neighbourliness) with the various realities and experiences of embodied life" (Harvey 1996). Intimiteten med guder er autoritativ i den forstand at ens (emosjonelle og kroppslige) erfaringer av dem både bekrefter og muliggjør opplevelser av anti-dualisme, av sammenheng i verden. "The divine", skriver Harvey, "is met within matter

⁷⁵ Et eksempel på dette er Rudolf Otto's 'numinøse opplevelse' (Otto 1957).

⁷⁶ Man kan kanskje til og med hevde at det finnes flere maskuline forbilder for fysisk utfoldelse i Wiccas pantheon enn kvinnelige, med Den Hornede Guden, Dyrenes Vokter og 'skogenes ville kraft' i fokus. For en behandling av Wicca og kjønnsstereotyper, se Hauglid (2003).

⁷⁷ Dette vil bli nærmere behandlet i kapittel 8.

and the ordinary manifests the sacred” (ibid). Møtet med guddommene er like betydningsfull for heksens ’mundane’ liv som for hennes/hans ’spirituelle’. Hverdagslivet kan, som vi har sett, også fungere som en arena for møter med guddommene.

Harvey påpeker også intimiteten med ”the embodied self” (ibid). I Wicca sies det ofte at kroppen er heksens viktigste redskap. Det er gjennom kroppen at energi genereres og frigjøres under magi. Vi ser også at kroppen spiller en fremtredende rolle i invokasjoner av guddommer. Gudene ’tar bolig’ i den fysiske kroppen i mer eller mindre grad, og det fremheves også at opplevelsen ikke fortoner seg som virkelig om den ikke kan relateres til kroppen. Den mystiske opplevelsen er først og fremst en kroppslig opplevelse; heksene erfarer guder ved og i kroppen. Den kroppslige virkeligheten er autoritativ fordi kroppen, som embodiment teori viser, er det ’stedet’ vi opplever virkeligheten: Kroppen er ”the locus of our existence and identity” (Lakoff & Johnson 1999: 562). I Wicca er interaksjonen mellom det fysiske og gudene avgjørende. Gudene, som de fremtrer i mytene, deler menneskers kroppslige liv gjennom seksualitet, fødsel og død. De deler også menneskers liv via sine ulike kvaliteter: Merkur som gud for kommunikasjon, Frøya som gudinne for krig og kjærlighet, Odin som gud for visdom, Kali som gudinne for raseri, Loke som gud for lureneri, Demeter som gudinne for moderskap og sorg, Brid som gudinne for kreativitet etc.⁷⁸.

Invokasjon er en del av heksenes helhetsskapende prosjekt idet den iverksetter en opplevelse av heksen som guddommelig: heksen manifesterer guddommen. Opplevelsen er fysisk, og derved effektiv. Invokasjon av guddommer muliggjør også en helliggjøring av menneskelige kvaliteter og egenskaper. Den kan brukes i hverdagen, og derved være med på å helliggjøre denne.

⁷⁸ Denne listen viser kun noen av disse gudenes kvaliteter, som heksene ser dem. De poengterer at gudene er mangesidige og sammensatte.

Kap. 7: Å veve lys og mørke

En heks omfavner livet som det er, ikke som hun skulle ønske det var; det idealiserte livet, uten smerte og forandring.

(Sara)

Som vist i kapittel 4, var 'integrasjonen av hele mennesket', 'balanse' og 'helhet' tilbakevendende svar på mitt spørsmål om det overordnede målet. 'Mørke' og 'skygge' dukket opp som viktige begreper i forhold til dette. I dette kapittelet vil jeg ta for meg hva informantene legger i dette, hvordan de nærmer seg disse menneskets og tilværelsens 'mørke sider', og hvordan disse sidene tillegges et selvutviklingspotensiale og et grunnlag for holistisk erfaring.

Lys og mørke

Gardneriansk Wicca er som vist en tradisjon som vektlegger balanse og helhet. Dette vil blant annet si å 'ta for seg naturen og mennesket i alle dets aspekter og ulike lag'; mennesker og natur er deler av en helhet, og naturen er forbilledlig for hva som skjer i menneskelivet. Når naturens prosesser involverer mørke, død, forråtnelse, ødeleggelse og kanskje først og fremst *endring*, så speiles dette i menneskenes liv også. Det ligger mer i utøvernes bruk av kategorien 'naturorientert mysteriereligion' enn økologisk tankegang og å ære naturkreftene, eller kommunikasjon med de guddommelige kreftene for kommunikasjonens skyld. Som en av informantene poengterte: "Det handler om en åndelig utvikling som menneske, ikke bare å løpe rundt i fine kapper" (Sara). Hilde berører temaet 'mørke' når hun begeistret forteller at hun "endelig [har] funnet en bok som tar for seg Den Mørke Gudinnen". Når jeg spør henne hva hun legger i det, forteller hun:

[Det mørke i oss er] de skjulte og undertrykte sidene av vår personlighet. Det som Jung kaller skyggen. Ting vi har blitt fortalt ikke er bra ved oss selv. Hun [forfatteren] snakker om kvinners undertrykte seksualitet, kvinners undertrykte kraft, alt vi er blitt fortalt ikke er passende som kvinne, sånne ting. En kvinne skal ikke være kraftfull, stolt av sin seksualitet, alle disse tingene. Hun skal inn i dette faste rollemønsteret, som mor, hustru osv. Hvis hun tar et valg om ikke å få barn, leve såkalt utradisjonelt, så blir hun skyggesatt og stemplet som demon eller forføreriske og alle sånne ting - ja det er noe i veien med henne. Hun [forfatteren] tar for seg ting som det i utgangspunktet ikke var noe negativt ved, ting som ligger i vår natur. Disse tingene blir negativt og pervertert hvis de blir undertrykt istedenfor at de kommer opp og blir integrert. (Hilde)

Sara understreker viktigheten av det å 'leve med hele seg' flere ganger i løpet av intervjuet:

(...) det overordnede målet for meg handler mye om det her med å 'strive ever towards.'⁷⁹ at man på en måte - ja man blir liksom aldri ferdig utviklet, på den måten at det er så mye å innse med verden, og det her å lære å leve fullt og helt med hele seg, å oppleve med hele kroppen, sinne og... Samfunnet er jo lagt opp så man skal gjøre alt for å hindre sterke opplevelser. Man kan jo ikke unngå her i livet at man opplever sorg og død og smerte. Det er en del av livet, men det er det her med å kunne gå inn i slike ting i livet uten å bli redd. (Sara)

Susanne snakker om hvordan hun opplever at vår kultur er en 'strutsekultur', som stikker hodet i sanden når ting blir for vanskelige:

Det er veldig sjeldent vi går inn i smerte. Vanligvis går oppmerksomheten opp i hodet og ut i noe annet hvis vi har vondt et sted. Det gjelder uansett om man har fysisk, psykisk eller emosjonelt vondt. Bare det er noe som er ubehagelig så er vi vant til å fjerne oppmerksomheten fra det. (Susanne)

En anerkjennelse og integrasjon av den *menneskelige* helheten er viktig for heksene, og er med på å muliggjøre en erkjennelse og opplevelse av en sammenvevning mellom mennesker og makter. Hilde forklarer:

Det overordnede målet er en guddommeliggjøring, og det oppnår jeg ved å jobbe med meg selv. Ikke nødvendigvis kvitte meg med ting, men mer integrere og balansere ting, la tingene falle på plass i det puslespillet som utgjør meg. Jeg tror at når alle de bitene er på plass så er jeg den jeg skal være. (Hilde)

Sara understreker denne menneskelige helheten når hun sier: "Det handler jo om å bli hel som menneske, og da må man våge å ta de utfordringene livet byr på". 'Balanseringen av mennesket' blir beskrevet som en individuell prosess som fører til forening med det guddommelige. 'Mørke' er et nøkkelord i denne prosessen. Heksene hevder at 'mørke' i vår kristen-vestlige kultur har blitt sidestilt med 'ondt', mens det i Wicca ses som den ene halvdel av det hele mennesket. Det totale mennesket er en blanding av feminitet og maskulinitet, mørke og lys, aktiv og passiv energi. Dette menneskesynet er en forlengelse av

⁷⁹ Sitatet er hente fra Gudinnens Erklæring, en sentral poetisk tekst som anses å uttrykke "Wiccas essens" (Heksekunstens Informasjonspakke). Den fulle setningen lyder "Keep pure your highest ideal; strive ever towards it, let naught stop you or turn you aside".

synet på verden som bestående av polariteter. Farrar & Farrar beskriver det slik: "The Theory of Polarity maintains that all activity, all manifestation, arises from (and is inconceivable without) the interaction of pairs and complementary opposites" (Farrar & Farrar 1996:107). De understreker at denne polariteten ikke er en konflikt mellom godt og ondt, som i kristendommen, men en kreativ spenning lik den mellom den positive og negative polen på et batteri (ibid). Mørket er den naturlige og nødvendige motparten til lyset.

Men hva er så dette mørket? I denne sammenhengen representerer mørket det ukjente; det *skjulte*. 'Skyggearbeid' er et viktig begrep hos heksene. I følge de fleste innen Gardneriansk Wicca kan 'de mørke sidene i mennesket' sidestilles med Jungs 'skygge', den delen av vår bevissthet som vi enten ikke kjenner til eller vil vedkjenne oss. Innenfor Jungiansk psykologi innbefatter dette blant annet undertrykte følelser og minner, og sider ved vår personlighet som vi ikke synes om og gjerne vil holde skjult for omverdenen. *Prosess* og *spirituell utvikling* er viktige begreper her. Både ut i fra det som er å lese om Wicca, og ut i fra det informantene fortalte meg, kan man slutte at en form for selvutvikling er viktig for heksene og en sentral del av religionen deres. Heksene har alltid et 'arbeid' på gang, noe de strekker seg etter, noe de retter magien sin mot. Det kan være å jobbe med å bli modigere, sterkere, mer ydmyk, mer utadvendt, mer mottagelig. Det kan være å jobbe med å få styring på eget liv, å hele seg selv fra vonde opplevelser eller utslitthet, å få energi til å gå løs på nye oppgaver. I magi, både som *kunst* og *spirituell disiplin*, tar man i bruk krefter i verden som skal hjelpe en på vei i sin utviklingsprosess.

Mørket som kraftkilde

I am about to give you a great gift, my beloved - the gift of darkness. You have lived with it all of your life, yet you have ignored it, feared it, shunned it, or in some way denied it. But it has never gone away; gifts from the Gods rarely do. And oh, what great treasures the dark holds - treasures beyond your imagining.
(*The Sage* i Roderick, 1999:3)

'Mørke' fungerer altså som en metafor for de skjulte og undertrykte sidene i mennesket. Det hviler en antagelse hos flere av informantene og forfatterne at det en ikke våger å møte, eller det en fokuserer ensidig på, vil kontrollere en. I sin bok *Your Dark Side* beskriver den Gardnerianske Wiccaprestinnen Vivianne Crowley hvordan skjulte følelser som undertrykkes

og ignoreres, vokser seg mektige i mørket inntil de eksploderer (Crowley 2001:5). Møter man mørket, derimot, finner man ubenyttet kraft. Hilde illustrerer dette med historien om den sjokkerte reaksjonen hun hadde da eksmannen hennes fikk seg ny kjæreste:

Det trigget alle mine mørke sider. Hat, sjalusi, mord, jeg hadde lyst å drepe begge. Jeg hadde fantasier der jeg hadde lange negler og der jeg reiv ut tarmer. Det trigget sånne dype, godt undertrykte ting, jeg var helt sjokkert første gang det der kom til overflaten. Men fordi jeg hadde gjort terapi, mye meditasjoner, så kunne jeg se på at dette skjedde. Jeg kunne la det komme, gjøre dynamisk⁸⁰ og få ut energien. Slåss med puter, hyle og skrike, og dermed så drepte jeg ham ikke. Men jeg kunne gjort det! (...) Det jeg lærte gjennom det er at slike følelser er naturlige, de kommer. Men det som er såkalt farlig og skummelt med det er hvis det blir undertrykt, for da lekker det ut sidelengs og blir pervertert og sykt. Jobber man med energien rundt det og får frigjort den, så kan det for det første skape styrke, og så blir ikke det så farlig. (Hilde)

Også Susanne snakket om å møte mørket i form av å ta tilbake og integrere vanskelige sider ved seg selv, og derved finne kraft og styrke:

Hvis du idealiserer en egenskap hos en annen så projiserer du egentlig kraft over på en annen person, så da fratar du deg selv kraft og makt over eget liv. Og det samme hvis en går og dytter masse drit over på en annen, 'uff, det er hans feil at sånn-og-sånn', så gir du også fra deg makt. Hvis det er en annen persons feil at life sucks, så kan ikke du gjøre noe med det. Det er noe med å ta tilbake de tingene og integrere dem. (Susanne)

Susanne sier videre at man godt kan være klar over flere av sine dårlige sider og integrere dem godt, mens skyggesidene er de sidene en ikke vil vedkjenne seg, og som en ofte bare ser hos andre: "Og det er disse sidene en skal skjønne, og 'hei, ser ikke du at det der gir en gjenklang hos deg'. Ta det tilbake og integrer det, for hvis ikke så vil du bli dominert av det i stor grad".

I sin bok *Dark Moon Mysteries* beskriver Wiccapresten Timothy Roderick mørket som skatter innelåst i et kammer; forbudt, gjemt og glemt, men ikke tapt: "(...) demons exist on either side of that locked door. It is when you no longer have passage to the other side that you are truly trapped in the chamber with a dangerous thing" (Roderick 1999:4). Nøkkelen til

⁸⁰ Her refererer hun til Dynamisk Meditasjon, som er en aktiv meditasjon utviklet av Osho (tidligere Bhagwan Shree Rajnesh). Hovedpoenget med denne meditasjonen er en fullstendig, følelsesmessig katarsis, og det oppstår ofte sterke fysiske uttrykk under utførelsen.

dette kammeret ligger ifølge Roderick i “the arts of the dark moon”⁸¹. Vi skal se eksempler på anvendelsen av denne senere.

I en artikkel i Ny og Ne finner man følgende sitat tillagt Jung: ”Man blir ikke opplyst av å forestille seg det lyse, men derimot gjennom å gjøre det mørke bevisst. Den siste metoden er imidlertid ubehagelig og derfor ikke så populær” (Ny og Ne, 2003, nr 4:18). Det er derimot nettopp denne metoden heksene aktivt bruker, enten magisk eller som en reflekterende holdning til livet og seg selv. Et eksempel på en slik ’bevisstgjøring av mørke sider’ finner vi hos Sara, som befinner seg i et samlivsbrudd:

Man beskytter seg fra livet og våger ikke se hvordan andre og en selv er. Vi lever etter ferdigtygde, nesten ubeviste sett med normer, og det som kan oppleves skremmende er når ens egen sannhet kommer i konflikt med det som er akseptert ellers i samfunnet rundt deg. F.eks. sliter jeg med dette flytteprosjektet, hvor jeg praktisk sett burde la datteren min bli igjen hos faren til jeg har funnet hus og jobb i [den nye byen]. Jeg kommer i en konflikt mellom det og redsel for hva andre måtte tenke. Er jeg en dårlig mor? En mor forlater ikke barnet sitt. Men som mann er det helt greit. Jeg må våge å se på hva som er bakgrunnen for vegringen min, og så handle deretter. (Sara)

At frykten inneholder kraft og vekstpotensiale, var noe som gikk igjen hos flere av informantene. Hos Hanne dukker dette temaet opp mens vi snakker om forholdet til kroppen:

Det synes jeg også er utfordringen med å holde på med disse tingene her sammen med andre, at kroppen rett og slett er noe av det skumleste, det er noe av det mest kraftfulle - det er da du får opp folks sanne jeg, og følelser - som kan være veldig skummelt. (...) Det er nettopp derfor jeg er veldig opptatt av å jobbe med det, for det må jo være der det ligger - Starhawk sier det bra, ’where there’s fear there’s power’⁸². Hvis det er noe som virkelig får meg til å føle ubehag, så må jeg være i kontakt med et eller annet. Og da er det bare å gå på. Men det er ikke lett. (Hanne)

Også Susanne påpeker mørket som kraftkilde:

Og i frykten ligger det jo så mye kraft, der ligger jo vekstpotensialet. Det er det jeg mener med skyggearbeid. Jeg brukte veldig lang tid på å skjønne det der. Jeg tror det var i en av Carlos Castaneda sine bøker, tror det var Don Juan som sa ’feed your demons’. Jeg skjønnte overhodet ikke hva han mente. Helt til jeg plutselig forstod at de demonene, eller den frykten, den er virkelig din beste allierte, hvis du

⁸¹ Både den avtagende og den sorte månen, billedgjort i det tredje månegudinne-aspektet (Den Mørke Gudinnen, Den Gamle Volven) er symboler for det heksene kaller skyggearbeid; det å arbeide aktivt med sine egne mørke sider.

⁸² Hanne refererer her til en av sangene heksene synger: “Where there's fear there's power, passion is the healer. Desire cracks open the gate - If you're ready it'll take you through” (Starhawk).

vet hvordan du skal bruke den. Den viser deg neste skritt på veien. Hvis du er interessert i å møte det som ligger på den mørke siden, så er du nødt til å gå gjennom den frykten, for den dukker opp - egoet bruker den frykten som forsvarsmekanisme for å ikke bli demontert, for å sitte og beholde de strukturene som er der, uansett hvor jævla destruktive de er for deg. (Susanne)

Et eksempel på anvendelsen av den tidligere nevnte 'mørke månes kunster' finner vi hos Varga, norsk Wiccaprestinne og skribent for bladet I Ny og Ne. En av de magiske teknikkene hun anvender er *lucid dreaming*, eller 'bevisste drømmer'⁸³. I sin artikkel *Mareritt* (Ny og Ne, 2003, nr. 4:18-20) tar hun for seg hvordan skremmende drømmer kan anvendes i selvutviklingsøyemed. Hun presenterer marerittet som et møte med Jungs *Skygge*, "vår mørke, grusomme Tvilling", men presiserer at marerittene i denne sammenheng skal tolkes magisk og ikke psykologisk (ibid). Ifølge Varga kan marerittene våre fortelle oss mye om "vårt sinn, vår frykt og våre seire, fremganger og muligheter" (ibid). Artikkelen er en praktisk beskrivelse av teknikken, som bl.a. kan innebære å visualisere fryktede hendelser eller skapninger i rommet før en sovner. Når man så møter disse igjen i drømmen, går man aktivt inn for å enten bekjempe eller 'åpne seg' for frykten, dvs. spørre eventuelle skikkelser om deres grunnlag for å vekke frykt:

Selv om marerittene kan virke som de er imot deg, kan de faktisk være hjelpere som prøver å utfordre deg for å få deg videre i læringen din. F.eks. kan den egyptiske guden Anubis se skremmende og voldsom ut om man møter ham. Drømmen går derfor gjerne over til mareritt idet han viser seg for deg. Men han er vokteren av Dødens portal, og vil avsløre noen av Dødens mysterier. Selv skapninger som prøver å drepe deg oppleves gjerne som hjelpere; de utfordrer deg til å bli sint og slå tilbake, ikke til å forbli et svakt offer. (Varga, 2003:19)

At Varga aktivt søker skyggearbeid kommer også frem i det følgende:

Drømmefangere er også populære drømmetalismaner. Disse skal fange de dårlige drømmene i nettet sitt, og kun sende de gode gjennom til deg. Selv synes jeg dette blir meningsløst da jeg gjerne vil ha både gode og vonde drømmer. Jeg ønsker ikke å sile ut noe som kan være viktig læring for meg. (ibid)

Heksene fremhever altså 'mørket' som noe positivt, et ubenyttet potensiale og en 'gudenes gave' som venter på den som er rede til å ta imot den. Det er et uttalt ønske om å lære så mye som mulig om det å være menneske, eller kanskje mer korrekt, om det å være menneske i

⁸³ 'Lucid dreaming' er betegnelsen på en bestemt type 'drømmemagi', hvor man oppøver en evne til å aktivt gå inn og ta kontroll over drømmene sine.

samspill med guddommelige krefter. Heksene opplever å gjenfinne tapt kraft og tapt helhet ved å våge å gå problemer og utfordringer i møte. Det man vegrer seg mot, det som fortøner seg som ubehagelig og skremmende, vil for heksen være et signal om at 'her er det noe å jobbe med'.

Den motkulturelle heksen

Sarete liberi dalla schiavitù!

E cosi diverrete tutti liberi!

Pero uomini e donne

Sarete tutti nudi, per fino.

(Ye shall be free from slavery!

And thus shall ye all become free!

Therefore, men and women, ye too shall all be naked.)

(Aradia: Gospel of the Witches 1974:6)

Ideen om det guddommelige mennesket, om helhet, balanse, og transformasjon av det personlige livet, er ideer Wicca deler med andre livsspiritualiteter. Det som blant annet skiller Wicca fra flere av disse, er et uttalt og aktivt forhold til, og en omfavelse av, livet i alle sine kompliserte, forstyrrende, upassende, utfordrende, sanselige og muligens tabubelagte sider. Hvor New Age har en tendens til å vektlegge ånd (som i motsetning til materie), 'kosmiske energier' og 'hvitt lys', vektlegger Wicca samspillet mellom lys og mørke (York 1995). Som en heks har uttrykt det:

Altså det handler ikke bare om å endre bevissthetstilstand eller å bli åndelig orientert. Det handler like mye om fändenivoldskhet, om å arbeide med sine skyggesider. Om å inkludere noe (...) ikke farlig, men det er noe opprørsk over det. Også inkludere seksualitet og kropp i Wicca. Det synes jeg er viktig. (Björg i Hauglid, 2003:88)

'Mørke' kan således også referere til det som samfunnet ikke aksepterer. I sitt arbeide med mørket blir heksen derved en motkulturell skikkelse. I Farrars *Bible* og Crowleys *Wicca* kommer det frem et tydelig motkulturelt preg, i første omgang mot det Farrars beskriver som 'det patriarkalske regimet' (Farrars 1996:160). Både det å ha en kvinnelig covenleder, samt rituell nakenhet, kan leses som en kritikk av patriarkatet, og i 'Wiccas ånd': "Witches, too, refuse to play the patriarchal game. And taking off their clothes for their rituals is one sign of that refusal" (ibid:194), og videre: "(...) the Craft is intimately concerned with the very

aspects which have been (and still are being) suppressed, and with restoring the balance (...)” (ibid:160)⁸⁴.

Susanne forklarer bakgrunnen til noen av Wiccas motkulturelle trekk på følgende måte:

Jamen det ligger jo litt i, altså heksen som symbol har jo alltid vært sånn. Heksen står jo i motsetning til det bestående. Veldig mye av den Gardnerianske Wiccaen er jo også tufta på det. Med Lelands *Aradia, the Gospel of the Witches*, hvor Aradia, som heksedronningen, nettopp er den som er frigjørende, som kommer ned til undertrykte mennesker og lærer dem å forgifte sine undertrykkere. Det er jo det som ligger i mytologien. Aradia er jo egentlig en slags luciferiansk skikkelse, som går mot alle tabuer, mot alle stengsler og begrensninger som hindrer menneskelig lykke og utfoldelse. (Susanne)

To trekk ved Wicca som særlig kan fremheves som motkulturelt er en helliggjøring av beruselse og av seksualitet. Til en hver sabbat hører *feiring* med som et viktig aspekt ved ritualet, en feiring som i de fleste tilfeller involverer dans, sang, tromming, spising og drikking. Festen foregår innenfor den magiske sirkelen, som vanligvis ikke lukkes før det hele er over. Dermed blir festen en del av ritualet, og et sakrament i seg selv, en ’kjødets og åndens fest’. Heksene anser både beruselse i seg selv, og det å feste sammen med sine guder, som hellige handlinger. Seksualitet er også noe som i Wicca fremheves som hellig, og som et middel til å nå spirituelle mål. Dette kan ses både i praktiseringen av sexmagi, og i den enkelte heks’ holdninger og handlinger. Som nevnt tidligere er seksuell forening mellom Guden og Gudinnen en del av mytestoffet, og blir således paradigmatisk for heksene. Sex ses som tilhørende *det naturlige*⁸⁵. Sex anses også som en av veiene til enhet med det guddommelige. Vivianne Crowley skriver i *Paganism Today*: “In Wicca, sexuality is not viewed as contrary to spirituality. Indeed, sexuality may be harnessed to achieve spiritual ends. (...) Sexuality is also found in the higher initiation rites of the Wiccan tradition, which involve the enactment of the sacred marriage” (Crowley 1996:85). Her refererer Crowley til tredjegradsinnvielsen, som innebærer en symbolsk eller reell seksuell forening mellom initiator og initianden. Denne symboliserer en endelig, indre forening mellom maskulint og feminint, mellom Gudinne og Gud, mellom alle polariteter Wicca opererer med⁸⁶.

⁸⁴ Det skal derimot poengteres at dette ikke er den eneste grunnen til at det i Wicca praktiseres rituell nakenhet.

⁸⁵ Den britiske Wiccapresten Adrian Harris skriver i sin artikkel ‘Sacred Ecology’ i boken *Paganism Today*: “Sex, food and music all have a sacredness, but in our society they are pre-packaged and freeze dried. Fast food, muzak and pornography are all expressions of our consumerist mode of being” (Harris i Harvey og Hardman 1995:154).

⁸⁶ Den nakne, seksuelle (og selvstendige) kvinnen har dog andre konnotasjoner. Et utdrag fra den nevnte innvielsen viser dette: “Assist me to erect the ancient altar, at which in days past all worshipped, The Great Altar of all things; For in old times, Woman was the altar” (Farrar og Farrar 1996:36). Et viktig poeng her er at kvinnen ikke ligger *på* alteret, som f.eks. i OTO, men at hun *er* alteret.

Wiccapresten Roderick hevder at våre vestlige kulturelt aksepterte religiøse tradisjoner ikke oppmuntrer til å ta de mørke sidene i nærmere øyesyn. Han hevder videre at dette også gjelder for en mengde New Age retninger, som anvender positive affirmasjoner og 'hvitt lys' for å slå ned på mørke spøkelser. Dette etterlater et menneske med følelsen av at det aldri kan bli perfekt, ettersom "you can't hold on to the white light forever. Nobody can. The world we live in is not complete happiness, rainbows, sunshine, and unicorns" (Roderick 1999:6-7). Han hevder videre at vestlige religioner har lært oss at perfektjon er uoppnåelig i jordelivet, noe som kan føre til en følelse av at ens personlige mørke er en feil, noe å gjemme både for deg selv og omverdenen. Men å slå ned på mørket vil i en heks' oppfattelse være det samme som å slå ned på seg selv, sin iboende guddommelighet. Det motsatte vil være å styrke seg selv, hvor man ikke gir fra seg kraften sin og ser til andre for lederskap og frelse (ibid:7). De norske heksene jeg snakket med deler som vist denne oppfatningen av mørket som et grunnleggende og vesentlig aspekt ved det å være menneske, og ved sin religion. Hvorvidt Wicca virkelig kan presenteres som en motkulturell religion, er noe jeg vil ta opp i den følgende diskusjonen.

Diskusjon

I denne diskusjonen vil jeg ta opp motkulturelle og opposisjonelle aspekter ved norsk Wicca, spesielt sett i forhold til kristendom og kroppslighet.

En avvisning av dikotomien hellig/mundan

En viktig side ved tilværelsen er den såkalte 'mørke' siden; ifølge heksene en ofte ignorert eller undertrykt side, av en selv eller av samfunnet. Frykt og andre 'skyggesider' ved personligheten skal tas vare på og skattes, for de er døråpnere til ny kunnskap og uante krefter. Undertrykt seksualitet og 'kvinnekraft', sinne, å oppleve med hele kroppen, sorg, død og smerte, er sider ved livet og den menneskelige natur som i følge heksene ikke vinner plass og oppmerksomhet i vår kultur. Flere av informantene var opptatt av å ta tilbake og omfavne livet i all sin menneskelige 'skjønnhet og gru'. Dette prosjektet er en del av avvisningen av dikotomien mellom hellig og mundan. Implisitt i denne ligger nemlig en bredere dikotomisering, nedarvet gjennom kristendommens historie, med motsetningspar som kultur/natur, mann/kvinne, ånd/materie, lys/mørk, tanke/kropp, himmel/jord, ut/inn etc. I Wicca fremhever og helliggjør man det som i kristen tradisjon har blitt nedvurdert, så som det kvinnelige, det kroppslige, seksualitet, naturen og hele det menneskelige følelsesspekteret. I

den forstand representerer Wicca en kulturkritikk, med særlige spark til kristendommen og moderniteten, idet den løfter frem tradisjonelt nedvurderte og demoniserte kategorier i kristen-vestlig og moderne kultur. I så måte bærer heksene likhetstrekk med *de moderne primitive*; urbane mennesker som praktiserer grensesprengende former for kroppsmodifikasjon.

En avvísning av en vestlig og kristen kroppsdiskurs

Religionsviter Siv-Ellen Kraft har vist hvordan de moderne primitives kulturkritikk ” (...) skiller seg fra andre former for kulturkritikk ved at budskapet både praktiseres (gjennom innskrifter på kroppen), og verbaliseres (gjennom tidsskrifter, bøker og på Internett-sider)” (Kraft i Børtnes et.al. 2004:305). Dette kan også sies om heksenes kulturkritikk; budskapet praktiseres, i form av sexmagi, seksualisert symbolikk, magi, dyre- og dødsorientert ikonografi, kvinnelige guddommer og kultledere, og rusrelatert, religiøs utfoldelse. Det verbaliseres også, på samme måte som hos de moderne primitive. Hos disse er det *kroppen* som er et offer for den jødisk-kristne tradisjonens kontroll over sivilisasjonsprosessen (ibid:306), mens det hos heksene er hele livsanskuelsen hos det moderne mennesket som blir forstyrret. En følge er at både kropp og sjel lider. Hos begge settes likevel kroppen i sentrum, om enn i ulik grad, og man ”benekter åndens suverenitet og insisterer på kjødets relevans for utviklingsprosjektet” (ibid:307). ”De moderne primitive”, skriver Kraft, ”presenterer en overdrevet versjon av de etablerte institusjonenes kropps- og stammeffientlighet. Men tolkningene er ikke uten referanse til virkeligheten (...)” (ibid). Det samme kan sies å gjelde for heksene. I den grad et virkelighetsbilde og en selvoppfatning konstrueres i motsetning til noe annet, er det kristendommen som blir den naturlige motpol. Man kan kanskje snakke om heksenes konstruksjon av kristendom, idet den ofte blir fremstilt som kvinne-, kropps- og naturfiendtlig. Om kristendom i dag ikke kan fremstilles så ensidig, er heksenes fremstilling likevel ikke uten referanse til den historiske virkeligheten. Men på tross av alt fokuset på det som måtte tas tilbake, gis ny kraft og opphøyes, var kristendommen forbausende lite tilstedeværende som tema i samtalene med informantene. Det er det moderne, vestlige samfunnet som helhet som kritiseres, ikke kristendommen. Kristendommens bidrag til utviklingen av det moderne samfunnet og dets verdens- og menneskesyn er derimot underliggende i heksenes kritikk.

Kulturkritikk eller ei; Wicca kan ikke sammenlignes med en ’venstrehåndstantrisk Kali-kult’. Det er ikke slik at man aktivt oppsøker det forbudte eller tabubelagte for å oppnå frigjøring. Wicca er heller ikke et ’freak-show’ bestående av mennesker med ekstreme

livsstiler eller holdninger. Man søker å omfavne det som oppleves som tilsidesatte sider ved livet, på samme måte som man tar i mot livets andre, 'lyser' sider, for å oppnå en følelse av helhet og balanse. Susanne sier at:

I Wicca føler jeg at det er integreringen av ting, i personligheten, som er veien å gå; det er ikke fornektelsen av ting. [...] Wicca gir like mye rom til vinter, natt og skyggesider som til lyse sider - det er en gjensidig avhengighet. Jeg tror at nettopp den vektleggingen som Wicca har av at man må ha med begge deler, gjør at en vil være i stand til å favne livet på en bedre måte. (Susanne)

Dette illustrerer heksenes vektlegging av livet her og nå. Det er livet i 'denne verden' som gjelder. For informantene dreier Wicca seg i stor grad om å oppleve seg selv som en integrert del av en helhet. Å være rustet til dette livet gjennom selvutvikling er et ledd i dette.

Wicca som motkulturell religion

I særlig amerikansk forskning fremheves Wiccas motkulturelle trekk. Magliocco velger å definere paganismen, herunder Wicca, som en opposisjonell religiøs bevegelse per se (Magliocco 2001, 2004). Hun hevder at paganister og hekser konstruerer sine identiteter i kontrast til den dominerende amerikanske kulturen, og særlig til en puritansk form for kristendom som historisk sett har betraktet den legemlige verden og dens nytelser som syndig (Magliocco 2001:2). Dette kaller hun "the romance of subdominance" (Magliocco 2004:185). En del av denne identitetskonstruksjonen innebærer å omfavne nettopp de stereotyper som er ekskludert fra det dominerende paradigmet, i dette tilfellet romantiske ideer om det naturlige, det feminine, det primitive, det legemlige og det ville (ibid). Den feministiske kritikken av den jødisk-kristne tradisjonen har vært en viktig medspiller i utviklingen av den amerikanske heksebevegelsen. Selv om den senere er blitt kritisert, er ideen om en matriarkalsk gullalder (som fremstilt av bl.a. arkeolog Marija Gimbutas og sosiolog Riane Eisler) fremtredende som en kraftfull hellig narrativ og inspirator. Ideen om det hellige feminine, om Gudinnen, har vært motivasjonsskilde for mange kvinner i Wicca, uten tvil også den europeiske grenen. Men tidene endrer seg, og med dem, motivasjonsfaktorer. To av de eldste, kvinnelige informantene mine nevnte det feminine guddommelige som medvirkende motivasjonsfaktor for valg av religion. Bortsett fra dette, var opposisjon som tema nokså fraværende i de øvrige intervjuene.

Identitetskonstruksjon har ikke vært temaet for denne oppgaven. Jeg kan derfor ikke avvise Maglioccas påstand vedrørende en motkulturell identitetskonstruksjon blant hekser, selv om jeg vil anta at fraværet av motkulturelle motiver og narrativer blant mine informanter

sier noe om identitetsbygging og personlige myter hos dem⁸⁷. Jeg vil derimot, med bakgrunn i mitt norske materiale, imøtegå det som kan synes som en generell amerikansk definisjon av Wicca som en opposisjonell religion (se f.eks. Magliocco 2001, 2004; Pike 2001; Orion 1995, Adler 1986). Det er liten tvil om at Wicca oppstod i opposisjonens ånd. Det er også liten tvil om at det å kalle seg heks, ære seksualitet, død, gudinner, kvinner, fruktbarhet og destruksjon, også i dag kan ses som å stå i opposisjon til en kristen verdensforståelse. Det motkulturelle er likevel generelt sett langt mindre fremtredende i norsk enn i amerikansk Wicca. Norsk Wicca kan, i min oppfatning, ikke beskrives som en uttalt opposisjonell religion⁸⁸. Forklaringen på dette må ligge i at Norge for det første er et land med en sterkt demokratisert kristendom, hvor det jobbes hardt med å henge med i de senmoderne svingene. Norge er også et land som er kommet langt i sitt arbeid for likestilling mellom kjønnene. Å erstatte 'Gud' med 'Gudinnen' er ikke lenger like grensesprengende for norske kvinner. I tillegg er hele Skandinavia farget av et relativt avslappet forhold til seksualitet og nakenhet. Å oppleve naturen som kilde til kontakt med noe større enn en selv, uansett hvordan dette tolkes, og som kilde til rekreasjon og glede, er heller ikke noe som kan sies å være spesielt for hekser og andre paganister. Norge er et land av turgåere, og naturen rangeres fremdeles høyt på listen over rekreasjonsalternativer.

Likevel kan det å kalle seg 'heks', 'paganist', og la seg inspirere av førkristne polyteistiske religioner være problematisk og føre til misforståelser blant utenforstående. Begrepsapparat, symbolbruk, ikonografi og rituelle uttrykk har til tider skapt skepsis⁸⁹. I den grad Wicca fremstår som aparte i norsk sammenheng, er det først og fremst i de utenforståendes øyne, fordi den blander nettopp sex, nakenhet, og alkohol med *religion*. Religion er en folkelig kategori, og sidestilles som sådan i Vesten med 'åndelighet', et kristent farget begrep. Kristendommen har fra senantikken av vært den viktigste leverandør av etikk og moral i Vestens kultur (Børtnes et.al. 2004:18). Å drikke seg beruset er - idémessig og kulturelt sett - ikke forenlig med åndelighet. Det samme gjelder fysisk begjær, kroppslige prosesser (menstruasjon, fødsel, død), og følelser som sjalusi og sinne. Når kristendommen

⁸⁷ Den britiske sosiologen Kenneth Rees anvender begrepet 'personlig myte' (noen ganger 'styrende myte') i sin forskning på identitetskonstruksjon i paganismen. En personlig myte defineres som noe som "(...) explain one's world to one self, guide personal development, provide social direction and address spiritual longings. They organise one's sense of reality and guide one's actions" (Feinstein og Krippner i Rees 1996:17). En personlig myte er i dette tilfellet altså noe som ubevisst er med å styre valg av religion.

⁸⁸ Om en opposisjon ikke er uttalt, er det likevel en viss fändenivoldskhet å registrere hos enkelte norske hekser, som f.eks. hos Varga når hun sier: "(...) ved å modig møte det man frykter mest, vil man kunne temme demonen, og få et nytt syn på sin egen frykt. For dersom man 'vet' at noe fryktelig skal skje, kan man ikke da bare ha det gøy mens man venter?" (Varga 2003:18-19).

⁸⁹ Viser til min egen kronikk i Bergens Tidende 28. desember 2004, som tar for seg en barnevernssak.

videre har vært vår viktigste leverandør av myter og teologisk spekulasjon (ibid), kan man ane en potensiell problematikk i å forholde seg positivt til hornede guddommer, 'dyriske drifter' og en mytisk underverden bebodd av dødsguder.

Oppsummering

"Kjenn deg selv" stod å lese over døren de innvidde entret tempelet til de Elevsinske Mysterier i Delfi. Dette er blitt en klassisk rettesnor innen mange okkulte tradisjoner, også innen Wicca. Vi har sett at en viktig side ved Wicca dreier seg om å integrere alle livets sider; å gå inn i livet uredd, omfavnende, og bruke 'alt som kommer' som en kilde til dypere forståelse av seg selv. 'Lys' og 'mørke' er metaforer heksene bruker på aspekter ved livet. Heksene er særlig opptatt av å integrere de 'mørke' sidene ved tilværelsen, noe de kaller *skygearbeid*. Kroppslighet, død, feminitet, ødeleggelse og seksualitet er noen av disse. Hele det menneskelige følelsesspekteret inneholder også 'mørke' sider. Heksene opplever disse sidene som undertrykt i vår kultur, som igjen er farget av kristendommen. De mener det er mye kraft å hente ved å 'ta tilbake' og ære disse sidene. På denne måten arbeider heksen seg mot et balansert selv, som også innbefatter en harmoni med naturen og gudene. Dette arbeidet ender i erkjennelsen av sin egen guddommelighet; en forening med det guddommelige.

På grunn av dette fokuset på aspekter som har vært uglesett i kristendommen og derved i den vestlige religiøse diskurs, blir Wicca ofte fremstilt som en opposisjonell religion. Min oppfatning er derimot at dette er noe som slår ulikt ut i ulike land, og at norsk Wicca er preget av å ha vokst frem i en kultur hvor spenningen mellom det heksene definerer som 'lys' og 'mørke' ikke er særlig høy.

Kap. 8: Wicca som senmoderne fenomen

Og du som gjerne vil søke meg,
Vit at all din søken og higen vil være forgjeves
om du ikke kjenner mysteriet:
At om du ikke finner det du søker i deg selv,
vil du aldri finne det utenfor deg selv.
For vit; Jeg har alltid vært med deg,
Og jeg er den du møter ved alle lengsles slutt.
(Fra Gudinnens Erklæring)

Wicca er som vist en *livsspiritualitet* ifølge Heelas og Woodheads religionstypologi. I det følgende vil jeg diskutere Wicca i lys av livsspiritualitets-begrepet. Jeg vil se nærmere på den generelle dreiningen mot selvet i Vesten, på fenomenet retradisjonalisering, og til sist på en nyansering av selve begrepet 'livsspiritualitet'.

Fra ytre til indre autoritet: Den kulturelle dreiningen mot selvet

Sitatet over er hentet fra Gardneriansk Wiccas mest sentrale poetiske tekst, Gudinnens Erklæring. Den beskriver for heksene 'mysteriet': at man aldri vil finne det man søker utenfor seg selv. En slik oppfatning ser vi komme tydelig til uttrykk i de ritualene og intervju-sitatene som er gjengitt i denne oppgaven. *Selvet*, ens indre erfaring, er kilden til kontakt med gudene, til spirituell vekst, og til erkjennelse av ens egen guddommelighet. Den ytterste autoritet ligger i ens egne erfaringer av det hellige; i den sanselige opplevelsen av ens umiddelbare omgivelser, deriblant gudene, og en selv. Dette ser vi tydelig demonstrert i informantenes fortellinger om deres bakgrunn og motivasjon for å bli med i Wicca i kapittel 4.

Dette speiler det flere forskere har kalt en *generell kulturell dreining mot selvet* i Vesten, eller "the massive subjective turn of modern culture" (Taylor 1991:25-7). Jeg vil her vise hvordan dette kommer til uttrykk i Wicca, ved å se på to faktorer som særlig demonstrerer dette: Heksenes oppfatning av kroppens rolle, og av etikk.

En mengde faktorer har vært med og svekket samfunnets posisjon som ekstern autoritet. Influert av arbeidene til religionssociologene Robert Bellah og Steven Tipton

beskriver Paul Heelas dette som en prosess som startet allerede i renessansen⁹⁰, og som fikk fart på seg under opplysningstiden og i moderniteten (Heelas 1996:77-8). Denne selvorienteringen bygger på 'det tradisjonelle selvets fall'; en dreining fra tradisjoner og overordnede institusjoner, fra ytre autoritet, fra et kollektivistisk, sosiosentrisk selv mot et individualistisk selv (ibid:77). Når individets spørsmål 'hva kan jeg vite om verden?' ikke lenger objektivt kan besvares av samfunnet, vender individet seg innover for å finne svaret, til sin egen subjektivitet (Berger 1979:20-1). Hanne demonstrerer dette tydelig når hun i kapittel 4 sier at hun har forkastet troen på at vi vet noen ting, og at det eneste som kan fortelle henne noe om hvordan virkeligheten egentlig er, er hennes egen erfaring (s. 33). En økende opplevelse av individet som en autonom agent i forhold til sine omgivelser har også medvirket til dette, sammen med en voksende kulturell pluralisme. Folk har i økende grad, og særlig i løpet av de siste århundrene, sluttet å se seg selv som tilhørende, eller informert av, overgripende systemer (ibid:78). Denne detradisjonaliseringen kommer også til uttrykk i religionsbildet. Heelas og Woodhead viser hvordan detradisjonalisering medfører en kursendring bort fra Bergers hellige baldakiner og mot en spiritualitet som er integrert i selvet, dets relasjoner og den naturlige orden (Heelas & Woodhead 2000:485). Det er snakk om en individualisert og subjektivisert form for religiøsitet. Det er en dreining fra det gitte til det valgte, fra det ytre til det indre, fra det transcendentale til det immanente. Denne internaliseringen av autoriteten kommer til syne i flere av dagens religioner, og forklarer utviklingen av for eksempel karismatisk kristendom, hvor den personlige erfaringen er sentral. Den forklarer også den demytologiseringen som har funnet sted innen kristendommen siden opplysningstiden (jfr Bultmann 1964), hvor hellige tekster og tradisjoner vurderes ut i fra menneskelig fornuft, og hvor denne fornuften er autoritativ fremfor skriften og tradisjonen. Skriften retolkes i jakten på dens 'dypere mening' (Bultmann 1964:18). Kristus' oppstandelse kan således retolkes fra en 'historisk' hendelse til en referanse til eksistensielle eller psykologiske fenomener i den troendes bevissthet (Berger 1974:166). Det er likevel fremveksten av menneskehetsreligioner og livsspiritualiteter som best synliggjør den kulturelle dreiningen mot selvet. I sistnevnte fremheves selvet som signifikant, i noen tilfeller hellig, indre kilde og autoritet.

⁹⁰ Denne oppfatningen er utførlig behandlet av Frances A. Yates i hennes *Modernitetens okkulte inspirasjon*. Her argumenterer hun for at renessansemagien var starten på moderniteten idet den satte magikeren i en posisjon som autonom agent med påvirkningskraft i forhold til sine omgivelser (Yates 2001 (1964)).

'Embodiment'

Som vist i kapittel 6 fremhever religionshistoriker Graham Harvey det han kaller *intimitetens autoritet* i paganismen (Harvey 1996). Dette må ses i lys av den ovennevnte dreiningen mot selvet. "One aspect of the great modern transformation [of religion]", skriver religions sosiolog Robert Bellah, "involves *the internalization of authority* (...) and this has profound consequences for religion" (Bellah 1991:223).

Denne dreiningen mot selvet innebærer også en dreining mot kroppen. Kroppen blir en del av den indre autoriteten, av erfaring som autoritet, fordi det er gjennom og ved kroppen vi erfarer virkeligheten. I sin artikkel *The Authority of Intimacy in Paganism and Goddess Spirituality* (1996) beskriver Harvey hvor han mener autoriteten ligger i paganismen, med utgangspunkt i hvor den *ikke* ligger: Autoriteten ligger ikke i guddommelig åpenbaring, skrifter eller dogmer, prester, guruer, det overnaturlige (eller 'utenfor/ovenfor naturen'), i en antikk fortid eller i å imitere guddommer (Harvey 1996). Autoriteten ligger derimot i *intimitet*; med naturen og dens årstider, med landet, med naturånder, med 'all our relatives', med gruppen, med 'the embodied self' (ibid). Materialet mitt støtter det Harvey sier her. I dette utsnittet av Gardneriansk Wicca vektlegger man i særlig grad intimitet med årstidene, og med kategorien 'the embodied self'. Med denne kategorien legger Harvey særlig vekt på feministisk gudnespiritualitet, hvor 'gudinnen' representerer " 'the innermost being of women' " (ibid), og hvor denne holdningen medfører en helliggjøring av kvinners kroppslige liv og sykluser. Kategorien er også overførbar til resten av den paganistiske bevegelsen, og er i stor grad tilstede i Gardneriansk Wicca. 'The embodiment self' reduseres derimot ikke til kvinners kroppslige prosesser og selvforståelse. 'Embodied' virkelighet er autoritativ fordi det er gjennom den vi utforsker og opplever hele virkeligheten. "Models of divinity", skriver Harvey, " 'the meaning of life' and religion are worked out in everyday life" (ibid). Det er i og ved kroppene sine at heksene erfarer sine liv, årstidene, og gudene som bebor universet, noe de er svært bevisst. Dette ser vi i informantenes vektlegging av kroppen, samt i utsagnet 'kroppen er heksens viktigste redskap'. "Kroppen er ritens sted", skriver Gilhus og Mikaelsson i *Nytt blikk på religion* (Gilhus & Mikaelsson 2001:138). "Det er den menneskelige kroppen (...) som posisjoneres og beveger seg gjennom ritualets ulike faser" (ibid). I Wicca bygger man aktivt bro mellom 'verdenene', også utenfor ritualene. Som bærer av rituell kunnskap er kroppen med på å mediere mellom verdenene. "Kroppen manifesterer den energien som er", sier Linda på side 73, "kroppen er det instrumentet man bruker for å oppleve guddommene. (...) Det er din ressurs". Det fysiske er viktig som uttrykk for livet, som i seg selv er hellig. "For meg er kropp viktig", sier Jan på side 73, "men det er jo fordi at jeg

er viktig for meg. Og jeg er kroppen min”. Harvey beskriver de paganistiske årstidsritualene som åpenbaringer for de som er villig til å engasjere seg i intimitet med omgivelsene: ”The seasonal festivals reveal the facts of life: change, growth, maturity, breeding, decline, decay. They provide the context for explorations of the joys and sadness of embodied life (eating and being eaten, for example)”. Paganister er et ’lyttende folk’ som lever med, og som en del av, en ’talende jord’ (ibid).

Etikk

Wiccas eneste etiske regel er ‘Gjør hva du vil, men ei til skade’. Dette er et relativt åpent utsagn som har vært gjenstand for diskusjon innad i Wicca-miljøene, men mest av alt utenfor. Grunnen til dette forklares med at utenforstående feiler i å se dybden i denne regelen. Slike diskusjoner dreier seg som regel om hva slags magi man kan utføre og hvem den kan rettes mot, og ender ofte opp i filosofiske betraktninger over begrepene ’vilje’ og ’skade’. Det vil sprengte rammene for denne oppgaven å gå inn i en analyse av etikk og moral i Wicca⁹¹. Det viktige her er hva denne regelen sier om ansvars plassering. Fra NPF sine nettsider:

(...) uten regler for skal/skal ikke; ansvaret gis til den enkelte. Hvert individ står ansvarlig for sine egne handlinger, for å utvikle seg selv og sine muligheter, for å sette sine egne grenser overfor omverdenen - og for de innvirkninger egne handlinger har på omgivelsene og medmenneskene (www.paganistforbundet.org).

I sin bok *Getting Saved from the Sixties. Moral Meaning in Conversion and Cultural Change* (1984), skiller religions sosiolog Steven Tipton mellom fire former for etisk vurdering innen religion. De fire er autoritær (*authoritarian*), vanlig (*regular*), konsekvensorientert (*consequential*) og ekspressiv (*expressive*). I den *autoritære* stilen retter man seg etter tro, hva Gud befaler, skriften, og at lydighet mot Gud og skriften gjør en person verdifull. I den *vanlige* stilen retter man seg etter rådende regler og prinsipper i samfunnet, den rådende fornuften, og at rasjonell anvendelse av rådende moralske prinsipper gjør en person verdifull. I den *konseskvensorienterte* stilen retter man seg etter ønsker om personlig vinning/’gode konsekvenser’, hva som mest effektivt kan oppnå personlig vinning, og at effektivitet i å maksimere tilfredsstillelsen av ens behov gjør en person verdifull. I den *ekspressive* stilen

⁹¹ Det bør kanskje påpekes at man i Wicca har en oppfatning av at ’det man sender ut, får man trefold tilbake’. Dette er ikke ment å tolkes bokstavelig, men i den Gardnerianske tradisjonen ligger det klare føringer på hva som er ’passende’ magi og ikke. Å utføre magi for å skade, eller for å påvirke noen uten deres viten og samtykke, anses som uetisk.

retter man seg etter følelser og intuisjon, den mest passende responsen i en gitt situasjon, det mest ærlige uttrykket av ens selv, og at situasjonsfornemmelse og sensitivitet gjør en person verdifull (ibid:282-4).

Wicca faller her innunder den ekspressive stilen. Tiptons punkt C, 4, viser hva som informerer denne formen for etikk: "Right-making characteristic of an act: an act is right because it constitutes the most fitting response to the situation and the most appropriate or honest expression of one's self" (ibid:283). Også i punkt A, 4 ser vi heksenes 'gjør hva du vil...' komme til syne: "The expressive style is oriented toward the quality of personal feelings and of situations known by intuition" (ibid:282). 'Gjør hva du vil...'-regelen er et eksempel på en sterk form for indre autoritet, idet den overlater individet til seg selv i vurdering av moralske spørsmål og hva som er 'rett handling' ellers i livet. Dette kommer særlig til syne i kapittel 7 i denne oppgaven, hvor heksene snakker om balanseringen av lys og mørke. Individet har en forpliktelse til å finne sin plass i 'livets vev', og til å ta ansvar for eget liv. Det er overlatt til hver og en å finne sin 'sannhet', og ta ansvaret for realiseringen av denne.

Retradisjonalisering: Gud er død. Leve gudene!

I samsvar med Heelas og Woodheads analyser av livsspiritualiteter har Wicca så langt i denne oppgaven blitt fremstilt som en detradisjonalisert religion. En sterkt *tradisjonalsert* religion er en religion hvor kunnskap og visdom anses å være overlevert fra en transcendent og autoritativ fortid. Fortiden informerer nåtiden og fremtiden og peker ut veier å gå for å oppnå det perfekte samfunnet eller frelse for det falne selvet (Heelas & Woodhead 2000:343). Detradisjonaliserte religioner avviser derimot fortiden, tradisjonene og institusjonene som autoritative. Kunnskap og visdom er tilgjengelig for den enkelte, sannhet finnes i en direkte opplevelse i motsetning til annenhånds overlevering (ibid). Heksene kommer ofte med utsagn som 'dette er bare min oppfatning', 'vi har ingen dogmer/guruer/forbud/påbud/autoriteter', 'egne opplevelser er alt', eller som Susanne på et tidspunkt sier - "om det bare er et triks i våre hjerner spiller ingen rolle så lenge det funker". Slike utsagn, sammen med en utbredt dekontekstualisering av myter, en sterk relativisering av autoriteter og en underliggende universalisme, er med på å plassere Wicca i kategorien detradisjonalisert religion. Det tradisjonelle, institusjonaliserte, autoritære og transcendent konseptet 'Gud' er for heksene dødt og begravet. Isteden fremtrer det guddommelige i all verdens immanente gudinner og guder, i årssyklusen, i jorden, i dyrene og plantene, i menneskets relasjoner og i dets

kroppslige selv. 'Gudene' er guder som bebor naturen, men derved også alt i naturen, herunder det kroppslige mennesket. 'Gudene' er i alt, og i aller høyeste grad i den menneskelige erfaring. Vi får en gudinnen/guden-i-meg, her-og-nå erfaring til bruk i et her-og-nå liv.

Ekspressiv spiritualitet er et begrep Heelas og Woodhead også bruker om livsspiritualiteter (Heelas & Woodhead 2000:113). Dette begrepet er ment å fange opp nettopp livsspiritualiteters indre søken etter frihet og "self-expression; to expressing what one truly is; to living life as the expression of one's authentic nature; to affirming oneself as bound up with the natural or authentic order as a whole" (ibid:113). Dette sammenfaller igjen med Tiptons ekspressive etikk, hvor en handling er 'riktig' når den "constitutes (...) the most appropriate or honest expression of one's self" (Tipton 1984:283). Kjersti illustrerer dette når hun sier at "Wicca er et system der man, opplever jeg - det er et slags skjelett og så fyller man på med det man selv kan vekke i seg selv av kjøtt og blod. Det blir jo at man skaper ut ifra sine egne forutsetninger". Detradisjoniserte religion appellerer til og ivaretar det detradisjoniserte, frihetselskende, autoritative selvet, og religionen blir en "articulation of themselves" (Heelas & Woodhead 2000:377). Det er dette som ligger i Heelas begrep *self-religion* (Heelas 1996).

Fremstillingen av Wicca som detradisjoniserte må likevel nyanseres noe. En viktig identitetsmarkør innen initiatorisk Wicca er nemlig nettopp *tradisjon*. Tradisjon kan beskrives som noe som knytter fortid til nåtid og skaper en opplevelse av kontinuitet med historien og en meningsfull plassering i den. Den britiske sosiologen Kenneth Rees definerer tradisjon som "the corpus of belief, knowledge, symbols and behaviour which is embodied in a particular outlook or world view and congealed through time within a localised culture" (Rees i Hardman & Harvey 1996:26). Gardneriansk Wicca, sammen med flere andre Wicca-retninger, representerer i så måte klare tradisjoner, hvor åpne de enn måtte være for tolkning og innovasjon. Tradisjonen, med sine tilnærmet uforanderlige innvielsesritualer i sentrum, er en sterk identitetsmarkør og sammenbindende faktor innad i miljøet. Wicca blir dermed ikke en detradisjoniserte, men en *retradisjoniserte* religion. Rees påpeker hvordan Wicca i starten var et godt eksempel på detradisjonisering (ibid:16-31). Gardner dekontekstualiserte myter fra førmoderne samfunn og vevde dem sammen med moderne forskning på hekseforfølgelsene, renessansemagi, frimureri, keltisk folklore og tantrisme. Senere har det kommet nye tilføyelser som kabbalisme (via Alex Sanders), jungianisme (via Vivianne Crowley), referanse til chakraer samt annet tankegods fra New Age miljøet. Ulike elementer tas fra et bredt utvalg av kulturelle og filosofiske referanserammer og veves sammen til et for

utøverne meningsfylt hele (ibid:28). Selv om der ikke finnes noen skrift el.l som fungerer som øverste autoritet i Wicca, har noen trekk likevel blitt stående som normgivende for den gitte tradisjonen. Dette gjelder blant annet innvielsesritualene, som avgjør om man er innenfor eller utenfor tradisjonen, og Skyggeboken, heksenes 'oppskriftsbok'. Der finnes noen få 'hardgards' (hekser som sverger til kun å bruke det materialet Gardner overleverte, uten endringer) i Gardneriansk Wicca. Dette er klassisk i mange former for bevegelser der opphavspersonen fremstår som en rebell. Opprøret blir autoritativt, og former en ny 'tradisjon'⁹². I de fleste tilfeller er det derimot ikke slik i det Gardnerianske miljøet. Det eksisterer et nøye avpasset samspill mellom tradisjon og innovasjon. Det er ens egen, indre erfaring som avgjør hvorvidt en teknikk eller et ritual er effektivt eller ei, men eksperimenteringen skjer likevel innenfor en gitt ramme. Poenget for mange hekser, og for Gardner også, er at autoriteten ligger i en selv, noe informantene mine stadig vender tilbake til. Selv om det er pågående debatter rundt tradisjon og innovasjon innad i miljøet, er tradisjonsbevissthet- og troskap fremtredende og viktig i Wicca. Tradisjonen brukes som et rammeverk, men et skattet og beskyttet rammeverk.

Nyansering av begrepet 'livsspiritualitet'

I sin karakteristikk av livsspiritualiteter trekker Heelas og Woodhead som nevnt frem detradisjonalisering og indre autoritet. Fokus på verden her og nå, samt en indre informert spiritualitet, blir resultater av dette. Selv om paganismen (og herunder Wicca) defineres innen livsspiritualiteter, er det New Age som har formet kategorien 'livsspiritualitet' mest. Det er denne Heelas selv har forsket mest på, og det er også den største bevegelsen innen denne kategorien. Det er derfor forståelig når Heelas og Woodhead karakteriserer livsspiritualiteter ut i fra New Age. De skriver blant annet at livsspiritualiteter har en dualistisk oppfatning av hva det vil si å være en person. Det skilles mellom et 'Høyere Selv'; en indre spirituell kjerne, og et 'lavere selv'; 'egoet' som er formet av mundane oppvekstvilkår. Mennesker tilhørende livsspiritualiteter søker derfor å frigjøre seg fra en uopplyst tilstand (Heelas & Woodhead 2000:110).

Denne karakteristikken vil ikke alltid være passende i forhold til Wicca. Den britiske religionsforskeren Joanne Pearson problematiserer behandlingen av New Age og Wicca under ett (Pearson 2002:6-7). Hun påpeker at likhetene finnes, og at det finnes både 'New Age Pagans' og 'Pagan New Agers'. Der er likevel grunnleggende forskjeller. 'New Age' er en term som i hovedsak betegner religiøse bevegelser som oppstod på USAs vestkyst på 1960-

⁹² Dette kan spores bl.a. i den amerikanske antropologen Michael Harners 'core-shamanism', og i Osho-bevegelsen.

tallet, og som så spredde seg til resten av USA og Europa. Wicca oppstod derimot i England på 1950-tallet og spredde seg så til USA. Pearson påpeker at New Age generelt sett er mer utopisk, med vektlegging av lys, healing og transcendens⁹³, mens det i Wicca praktiseres en pragmatisk realisme der en tar høyde for at livet ikke er problemfritt. New Age blir noen ganger omtalt som 'selvutviklingsreligion', eller 'terapireligion'. Den underliggende tanken er at man gjennom terapi kan fri seg fra det verdslige livets negative påvirkninger, og heales fra sårene dette har påført en. Derved kan en finne inn til sin sanne, spirituelle kjerne. I motsetning til i New Age, betyr ikke det å heales/bli hel innen Wicca at heksene opplever et sykkelig rift, et såret barn som må heles. I Wicca vektlegges ikke menneskets mangler, men dets muligheter og potensiale.

I sitt forsøk på å predikere religionenes fremtid i Vesten, gjetter Heelas og Woodhead på at livsspiritualiteter i Vesten vil få en i verste fall kortlivet, i beste fall uforutsigbar, fremtid. Jeg skal ikke her prøve å forutsi Wiccas fremtid i Norge, men bruker Heelas og Woodheads analyser for å nyansere livsspiritualitetsbegrepet. Livsspiritualiteter beskrives som formløse, selvsentrerte, ustrukturerte og trendy. De kan kun ivareta opplevelseslystne og instrumentelle samfunn, og tilbyr kun et produkt - *erfaring* - til konsumenter (Heelas & Woodhead 2000:112, 494). Religionssosiologen Steve Bruce skriver:

(...) the number of people who have shown any interest in alternative religions is minute, the commitment of most is slight, the most popular products are those which are most secular, those which have endured longest have become increasingly secular and most are consumed by people as a slight flavouring to their mundane lives (Bruce 1996:272-3).

I artikkelen *Shrinking Transcendence, Expanding Religion*, presenterer sosiologen Thomas Luckmann en annen oppfatning av livsspiritualiteters fremtid:

The span of transcendence is shrinking. Modern religious themes such as 'self-realization', personal autonomy, and self-expression have become dominant. (...) The shrinking of transcendence (...) does not mean a loss of the 'sacred'. The dominant themes in the modern sacred cosmos bestow something like a sacred status upon the individual himself by articulating his autonomy. As the transcendent social order and the great transcendences cease to be generally significant, matters that are important to the privatized, partly egoistic and hedonistic, partly ecological, symbolically altruistic individual become sacralized (Luckmann 1990:138).

⁹³ En kjapp gjennomgang av de siste års utgaver av Alternativt Nettverks medlemsblader (nå 'Visjon'), viser dog en økt dreining mot naturspiritualitet innen det norske New Age miljøet.

Hvor Bruce mener at livsspiritualiteter ("alternative religions") kommer til å forsvinne inn i en sekularisert konsumerkultur, hevder altså Luckmann at 'det hellige' ikke forsvinner, men privatiseres. Begge er derimot enige om denne religiøsitetens hedonistiske konsumentkarakter, det som har blitt kalt 'religion smurt tynt utover' (Gilhus & Mikaelsson 2005).

Heelas og Woodhead heller til Bruces antagelser, og mener at livsspiritualiteter kommer til å svinne hen blant annet på grunn av en manglende evne til å tilby et rammeverk for livet gjennom en strukturert religion, et sterkt fellesskap, og å linke fortid med fremtid (Heelas & Woodhead 2000:494).

Wicca kommer som vist innunder livsspiritualitetsbegrepet, men er nok ikke eksemplarisk. Det Heelas og Woodhead først og fremst har i tankene her er uorganisert New Age, eller uorganisert livsspiritualitet generelt. Initiatorisk Wicca kan også sies å være uorganisert i mangel på øverste leder og fasttømret organisasjonsstruktur, men er samtidig en av de livsspiritualitetene som mest ligner en religion i tradisjonell forstand, med et fast fellesskap og en egen kultus (Gilhus & Mikaelsson 2005:102). Gjennom sin retradisjonalisering tilfredsstillter initiatorisk Wicca behovet for struktur og faste rammer, samtidig som den tilfredsstillter behovet for opplevelse. Med sin universalisme, hvor Wicca settes i forbindelse med andre kulturere og tidligere tiders måte å forholde seg til kosmos og guddommer på, forbinder den også fortid med fremtid. Samtidig tilbyr den et sterkt fellesskap, både på lokalt nivå (coven) og nasjonalt og internasjonalt nivå (årlige samlinger for innvidde). Initiatorisk Wicca holdes sammen av en sterk gruppeidentitet gjennom felles tradisjoner og felles innvielser. Dette er en av grunnene til at det blir viktig å sette et skille mellom initiatorisk og eklektisk Wicca. Skal man følge Bruces, Heelas og Woodheads tankegang, kan den eklektiske heksen risikere å være et kortlivet fenomen. I initiatorisk Wicca fungerer derimot innvielsene og tradisjonen som konsoliderende faktor. De skiller 'oss' fra 'dem', men enda viktigere, bygger et fellesskap som i løpet av de siste 10-15 årene har utviklet seg til en egen subkultur med egne publikasjoner, nettsamfunn og samlinger.

Oppsummering

At heksene vektlegger indre erfaring og indre autoritet er noe som kommer tydelig frem både i informantsvarene og i litteratur om Wicca. Det er heksenes indre erfaringer som i de fleste tilfeller har ført dem til Wicca, og det er likeledes deres indre erfaringer som styrer deres videre religiøse 'søken'. Erfaringen ligger i sansene, i kroppen, og informerer blant annet etikk og moralske avgjørelser. Dette er i tråd med Heelas og Woodheads detradisjonaliserte

og dekontekstualiserte livsspiritualiteter. Wicca avviker likevel noe fra denne karakteristikken. Avviket ligger først og fremst i at Wicca er en selverklært *religion*, i motsetning til mange andre livsspiritualiteter. Den er også en av de livsspiritualitetene som kommer nærmest en religion i tradisjonell forstand, dvs i ytre trekk som fellesskap og kultus. Dens klare rammer, generert gjennom *tradisjonen*, gjør den ikke detradisjonalisert, men *retradisjonalisert*.

I deres karakteristikkk av livsspiritualiteter, påpeker Heelas og Woodhead at karakteristikken er generell. De beskriver livsspiritualiteter som detradisjonaliserte, men legger til *i mer eller mindre grad* (Heelas & Woodhead 2000:111). Det er likevel en kraftig detradisjonalisering som er utgangspunktet for beskrivelsen av livsspiritualiteter. En nyansering av begrepet, som jeg har gjort her, vil derfor være nødvendig for å kunne inkludere religioner som Wicca i kategorien.

Kap. 9: Vevere av livets vev

I dette kapitlet vil jeg komme med noen avsluttende betraktninger samt kort oppsummere hva jeg har gjort i denne oppgaven.

We are the flow, We are the ebb, We are the weavers, We are the web

Mennesket er av natur et meningsmaksimerende vesen. Et grunnleggende behov er å føle seg som en del av en større, forståelig, helhet. Religion er ett av mange uttrykk for denne meningsdanningen. Riter og myter kan ses som strategier for å uttrykke og erkjenne dette (Dhavamony 1973:291). I denne oppgaven har jeg tatt et dykk ned i en av vestens nyere religioner for å se på hva denne 'forståelige helheten' består av her. Med utgangspunkt i Wiccas performative og materielle dimensjon har jeg forsøkt å vise hvordan denne religionen handler om holisme; om *å gjøre ting hel*. Min undersøkelse tar for seg hvordan holisme oppnås gjennom ritualer, hverdag, invokasjoner og 'skyggerarbeid'. Jeg har gjort bruk av Heelas og Woodheads religionstypologi for å plassere Wicca på det moderne religionskartet, og for å kunne si noe om religion i vår tid. I tillegg har jeg belyst Wicca ut i fra embodiment teori, for bedre å kunne forstå det idémessige grunnlaget i religionen.

Det guddommelige mennesket

Wicca demonstrerer tydelig den kulturelle dreiningen mot selvet som har pågått i Vesten siden renessansen. Denne dreiningen har medført en overgang fra ytre til indre autoritetsplassering, som er et av de fremste trekkene ved livsspiritualiteter. I livsspiritualiteter er menneskets egne erfaringer retningsgivende for hvordan en praktiserer sin religion. Opplevelsen av det hellige i tilværelsen er autoritativ.

I Wicca blir dreiningen mot selvet tydelig i menneskesynet. Mennesket er født guddommelig, og det dør guddommelig. Materialet mitt viser at målet for mange handler om å *erkjenne* denne guddommeligheten, og *leve* den. For å oppnå denne erkjennelsen anvendes en rekke symboler og et omfattende korrespondansesystem som fungerer som kart for utøverne. Det anvendes også en rekke teknikker for å endre utøverens bevissthetstilstand, som derved skal gjøre vedkommende i stand til å oppleve de underliggende sammenhengene i kosmos - 'den guddommelige kraften som gjennomstrømmer alt'. Invokasjon av guddommer fremstår som en av de viktigste måtene for heksene å erkjenne sin egen guddommelighet. Det

poengteres at symboler, myter og korrespondanser - det magiske systemet - ikke bare skal memoreres, men tolkes personlig og gjennom egen erfaring. Systemet skal 'sitte i kroppen'. Internaliseringen er fullendt idet den forankres i ens egen subjektive, og kroppslige, erfaring.

Retradisjonisert livsspiritualitet

Wicca er en livsspiritualitet i følge Heelas og Woodheads typologi. Typologien fremstilles som generell og gir rom for avvik og overlappinger. Heelas og Woodhead nevner selv paganisme som en viktig del av livsspiritualitetene. At Wicca, som er den største paganistiske retningen, ikke nevnes som avvikende i forhold til resten av paganismen og andre livsspiritualiteter, kan derimot kritiseres. Avviket ligger som nevnt i Wiccas klare trekk som en avgrenset religion, i motsetning til øvrige livsspiritualiteters løse karakter. Avviket ligger også i dens retradisjonisering, i motsetning til øvrige livsspiritualiteters detradisjonisering. En av grunnene til at dette ikke tas opp av Heelas og Woodhead kan være mangel på avgrensning av feltet. Det er, som jeg har vist i denne oppgaven, helt nødvendig å sette et klart skille mellom initiatorisk og eklektisk Wicca.

Dynamiske ritualer

Wicca-ritualene blir ofte fremstilt som en separat sone, en 'verden mellom verdenene', både av utøver og av forskere. Dette er i tråd med ritual-forskningen forøvrig (jfr Handelman 2004). Antropolog Susan Greenwood fremstiller ritualen som det stedet hvor 'the otherworld' blir tilgjengelig for magikeren, et magisk rike som er gjemt fra hverdagen (Greenwood 2000:209). I motsetning til Greenwood hevder jeg i kapittel 5 at de to verdenene griper inn i hverandre også utenom ritualene. Ritualen trer frem som den arenaen som mer enn noe annet genererer erkjennelsen av livet og selvet som hellig, men hverdagen får også en rolle som arbeidsplass, verktøy, målestokk og arena for det guddommelige liv. Den guddommelige verdenen, 'the otherworld', bebodd av guder, elementkrefter og mytiske vesener, er ikke radikalt annerledes og 'et alternativt univers' som Greenwood hevder (ibid:24). Materialet mitt viser at det er snakk om en utvidelse av, ikke et alternativ til, denne verden. Å se Wicca-ritualer i lys av Handelmans *mobius innrammings*-begrep synliggjør den dynamiske vekselvirkningen mellom ritualene og hverdagen.

Motkulturelt?

For heksene reflekterer den guddommelige naturen mennesket. Det du finner av krefter og prosesser i naturen - ødeleggelse, skapelse, lys, mørke etc - det finner du også i mennesket.

Heksenes prosjekt handler om å aktualisere og erfare en sammenvevning mellom naturens krefter og sine egne krefter. Gudinner og guder blir symboler for eller personifiseringer av disse kreftene. Disse kan kontaktes og bistå i ens arbeide mot integrering, i ens arbeide mot å bli hel. Å nå dette er en selvutviklingsprosess, og et pågående refleksivt arbeid. Det innebærer å ære sider ved menneskelivet og tilværelsen som oppleves som undertrykt, enten av en selv eller av samfunnet som helhet. Det guddommelige selv er i Wicca et *integret selv*.

Langt de fleste som har forsket på Wicca og paganisme, og særlig amerikanske forskere, definerer Wicca som eksplisitt motkulturell og opposisjonell. Gjennom materialet mitt har jeg derimot vist noe annet. I norsk Wicca finner vi en implisitt kulturkritikk, men ingen eksplisitt opposisjon. Dette viser at kulturelle forskjeller må tas med i betraktningen, selv når fenomenet opptrer innenfor samme overordnede, vestlige kultur. Norsk Wicca befinner seg i dag i et kulturelt rom som ikke avviker radikalt fra heksene i verdioppfatning. Norsk Wicca er heller ikke politisert på samme måte som mye av den amerikanske heksebevegelsen er. Resultatet blir, som vist i kapittel 7, en religion som noen ganger oppfattes som motkulturell av utenforstående, men ikke av utøverne selv.

Religion som kreativ meningsdannelse

Som Peter Berger har vist, er religion en del av en verdensbyggende aktivitet (Berger 1974). Mennesket er ikke født inn i en prefabrikert 'menneske-verden', slik dyrene er i en dyreverden ved deres instinkter. Mennesket må selv skape sin verden, og seg selv i den. Verden, dvs kulturen, utformes gjennom menneskets egen aktivitet (ibid). På denne måten kan man si at menneskets natur er kultur. Sett på en annen måte, er mennesket av natur *kreativt*.

I sitt studie av magikere og hekser i London, hadde sosialantropolog Tanya Luhrmann som utgangspunkt å finne ut av "(...) why reasonable people are drawn to the seemingly bizarre practices of magic and witchcraft (...)" (Luhrmann 1989, bokomslag). Hun forklarer prosessen gjennom hvilken "(...) once-skeptical individuals - educated, middle-class people, frequently of high intelligence - become committed to the ideas behind witchcraft and find magical ritual so compellingly persuasive" (ibid). *Interpretive drift* er begrepet hun bruker for å vise dette; gjentatt deltagelse i magiske aktiviteter over tid, samt det å lytte til andres magisk tolkede opplevelser og aktiviteter, skubbet nykommere i retning av å tolke sine egne opplevelser mer og mer i samme bane. Man kan kalle dette en form for gruppeinformert tolkning. Antropologen Susan Greenwood har påpekt at Luhrmanns fokus på hvordan magikere overkommer skepsis muligens er et bomskudd, i og med at folk som velger å bli

magikere og hekser vanligvis ikke er skeptisk til magi i utgangspunktet (Greenwood 2000:49). Som en utdyping av dette kan det påpekes at menneskets valg til enhver tid vil være informert av den rådende kulturen og dens underliggende ideer. Menneskets valg av religion vil på denne måten aldri være 'rene' valg, men styrt av dets samtids idehistoriske paradigmer samt dets personlige myter⁹⁴.

Det vil selvfølgelig være naivt å avvise den 'gruppetolkningen' Luhmann nevner som viktig i formingen av heksenes opplevelser og tolkning av disse. Både mitt og andres materiale viser derimot at langt de fleste hadde hatt ekstraordinære opplevelser og hadde et magisk verdenssyn allerede før de kom til Wicca, og at dette i mange tilfeller også var *hvorfor* de valgte Wicca. Innvielsen i Wicca var i mange tilfeller kulminasjonen av en langvarig og aktiv søken. Min påstand er derfor at Wicca for mange representerer et *system å sette sine opplevelser inn i*. Ritualene, og symbolikken som ligger i bunnen av dem, skaper først og fremst et felles symbolspråk for utøverne. Å entre et fellesskap og lære seg et symbolspråk og en ritualstruktur gir en felles ramme å uttrykke og tolke sine religiøse erfaringer i. Susanne viser dette når hun sier at hun "måtte bygge huset før hun kunne åpne dørene i det" (se kap 5, s. 49). Kjersti uttrykker også at hun er bevisst sin egen deltagelse i konstruksjonen av et slikt rammeverk når hun sier "gi meg et språk" (se kap 4, s. 34). Symbolspråket blir et verktøy for å tolke og ordne livet sitt også *utenfor* det rituelle rom, ettersom de to tingene er sammenvevd.

Forskere synes å være enige om at en av religionenes viktigste funksjoner er å skape mening i tilværelsen. Religion tilbyr derimot ikke bare et meningssett som forklarer verden og gjør den meningsfull, men gir et verktøy for å sortere, generere, kommunisere, fornye og elaborere religiøse erfaringer. Den gir også mulighet for å viderebringe lignende opplevelser til andre. Dette medfører *også* videre elaboreringer i fellesskap, som kan innebære den type 'gruppetolkning' Luhmann nevner. Disse genererer igjen nye opplevelser. I Wicca kan det være fristende å si at meningsskaping er en overordnet aktivitet. Aktiviteten med å finne sammenhenger kjenner i prinsippet ingen grenser. Men hvor denne meningsskapende prosessen ofte fremstilles som et 'underskudds' prosjekt, vil jeg mene det er viktig også å fremheve 'overskudds' prosjektene. Religion holder ikke bare kaos og anomi på avstand, men genererer kreativitet og ny kultur. Det kreative aspektet ved Wicca er et av religionens mest fremtredende trekk, noe flere forskere har påpekt. Kreativiteten kommer tilsyne i heksenes private religiøse praksis, men først og fremst i utformingen av ritualer, og gjerne i større og internasjonale sammenhenger. Magliocco har vist hvordan denne kreativiteten brukes aktivt

⁹⁴ Det er her konsument/markedsmodellen bryter sammen, idet mennesker aldri vil entre en religion som en tabula rasa (jfr Rees 1996).

for å skape identitet og et stadig voksende fellesskap blant hekser og andre paganister (Magliocco 2001, 2004). En felles ritualstruktur gjør det mulig å kommunisere rituelt på kryss av tradisjoner og landegrenser. Dette legger grunnlag for å forme en egen, paganistisk kultur med sine helt egne former for performative uttrykk, materiell kultur og estetikk. Menneskelig meningsdannelse er en kreativ aktivitet som kommer til uttrykk på mangfoldig vis i kulturen, noe som ikke bør undergraves i jakten på 'religioners mening'.

*

I denne oppgaven har jeg undersøkt hva Wicca dreier seg om for informantene. Jeg har undersøkt hva det vil si at mennesket og naturen er hellig, at guddommene er immanente, og at en forening mellom de tre etterstrebes. Jeg stilte spørsmålet *Hvordan oppnås en slik forening, og en opplevelse av alle tings sammenheng?*

Materialet mitt har vist at Wicca handler om å veve sammen ulike dimensjoner ved tilværelsen og gjøre dem til en helhet. Mennesket og naturen er hellig fordi de er en del av en holistisk verden som gjennomstrømmes av én og samme hellige kraft. At guddommene er immanente vil i Wicca si at de er i, eller utgjør, den materielle verden. I tillegg vil det si at de er tilgjengelige for den enkelte. De kan erfares gjennom heksens kropp og sinn; gjennom relasjoner og intimitet. Foreningen mellom de tre - menneske, natur og det guddommelige - innebærer en forsterkning av ens egen tilstedeværelse i verden, også på et fysisk plan. Gjennom det magiske systemet - kartet - konstrueres et holistisk verdensbilde og muligheten til å erfare 'alle tings sammenheng'. Wicca er et spissformulert uttrykk for generelle tendenser i det senmoderne, vestlige samfunnet. Prosjektet dreier seg om å veve sammen elementkrefter, guddommer, emosjoner, erkjennelser, opplevelser, minner, ideologi, natur, kultur og seg selv et sted i midten av dette.

Fremover

To avoid hiding critical information in a fog of detail, the map must offer a selective, incomplete view of reality. There's no escape from the cartographic paradox: to present a useful and truthful picture, an accurate map must tell white lies. (Monmonier 1991)

“Still ti hekser det samme spørsmålet, og du får tolv ulike svar”, er noe man ofte hører heksene si. Dette viser graden av individualisme i Wicca, og fokuset på den subjektive

erfaringen i religionen. Det kan derfor noen ganger være vanskelig å si noe generelt om heksene. Jeg har prøvd å yte informantene rettferdighet i denne oppgaven, og samtidig ta hensyn til det jeg vet fra før gjennom min egen erfaring med feltet og andre hekser. I dette henseendet er mine ti år i det norske Wicca-miljøet noe jeg kan dra fordel av. Når man foretar et utvalg og konkluderer på bakgrunn av dette utvalget, må man likevel hele tiden ha i bakhodet at et annet utvalg kunne gitt andre konklusjoner. Eller som geograf Mark Monmonier sier over: Å lyve, ved en feiltagelse eller med overlegg, er et iboende trekk ved ethvert kart.

En annen grunn til at det kan være vanskelig å si noe om Wicca, og paganisme generelt, er at det er et fenomen i endring. Det kan være vanskelig å treffe en blink i bevegelse. Forskning på Wicca og paganisme er i fremvekst og jeg antar feltet vil bli stort, nettopp på grunn av deres foranderlige natur. Jeg antar også at Wicca og paganismen selv vil endres av den forskningen som blir utført på den, ikke minst fordi mange av forskerne selv er utøvere.

Det ville vært interessant å se på om den populariseringen Wicca har vært gjenstand for de siste årene vil føre til en konsolidering innad i det initiatoriske miljøet; en sterkere grensesetting mellom 'oss' og 'dem'. Det ville også vært interessant da å se å hvilke konsekvenser en slik konsolidering eventuelt vil få. Vil initiatorisk Wicca, i et høyteknologiske informasjons-samfunn hvor folk forventer hurtige resultater, bli for utilgjengelig for det generelle 'livsspiritualitets-mennesket'?

Det ville også vært interessant å se enda nærmere på dynamikken i Wicca-ritualene. Ritualer har inntil nylig vært ansett for å være av konserverende karakter (jfr Handelman 2004). Wiccas ritualer blir derimot sjelden gjentatt i den samme formen to ganger. Heksene er eksperimenterende i deres bruk av ritualer, og ritualenes eksplisitte hensikt er transformasjon. Handelmans *mobius innramming*-begrep ville vært nyttig her.

LITTERATURLISTE

- Adler**, Margot: *Drawing Down the Moon*, Beacon Press, USA, 1986.
- Agrippa**, Heinrich Cornelius: *Libri tres de occulta philosophia*, Llewellyn Publications, USA, 1993 (oppr. 1533).
- Alver**, Bente Gullveig og Torunn Selberg: *Det er mer mellom himmel og jord*, Etno-Folkloristisk Institutt, Universitetet i Bergen, 1990.
- Alver**, Bente Gullveig, Ingvild Gilhus, Lisbeth Mikaelsson og Torunn Selberg: *Myte, Magi og Mirakel i møte med det moderne*, Pax Forlag, 1999.
- Arthur, Shawn**: “Technophilia and Nature Religion: the Growth of a Paradox”, i *Religion*, vol. 32, nr 4, 303-314, 2002.
- Bateson**, Gregory: “A Theory of Play and Fantasy”, i *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*, Ballantine, New York, 1972.
- Bellah**, Robert: *Beyond Belief*, University of California Press, USA, 1991.
- Berger**, Helen: *A community of Witches: Contemporary Neo-Paganism and Witchcraft in the United States*, University of South Carolina Press, USA, 1999.
- Berger**, Peter L og Thomas Luckmann: *Den samfunnsskapte virkelighet*, Fagbokforlaget, 3. opplag 2004 (oppr. 1966).
- Berger**, Peter: *Religion, samfund og virkelighed. Elementer til en sociologisk religionsteori*, Lindhardt og Ringhof, København, 1974.
- Berger, Peter**, Brigitte Berger og Hansfried Kellner, *The Homeless Mind. Modernization and Consciousness*, Penguin Books, UK, 1974.
- Berger**, Peter: *The Heretical Imperative. Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*, Anchor Press/Doubleday, New York, 1979.
- Blain**, Jenny: “Speaking shamanistically: Seidr, Academia and Rationality”, i *Diskus*, vol.6, 2000.
- Blake**, William: “The marriage of heaven and Hell”, i *The Complete Poetry & Prose of William Blake*, (red. Harold Bloom), Anchor Publishing, UK, 1997 (oppr. 1793).
- Bloch**, Jon: *New Spirituality, Self and Belonging: How New Agers and Neo-Pagans Talk About Themselves*, Praeger Publishers, USA, 1998.
- Bowman**, Marion: “Nature, the Natural, and Pagan Identity”, i *Diskus*, vol 6, 2000.

- Brown, Susan Love:** “Baby Boomers, American Character, and the New Age: A Synthesis”, i *Perspectives on the New Age* (red. James R. Lewis og J. Gordon Melton, State University of New York Press, Albany, 1992).
- Bruce, Steve:** “Religion in Britain at the Close of the 20th Century: A Challenge to the Silver Lining Perspective”, i *Journal of Contemporary Religion* nr 11, 1996.
- Bultmann, Rudolph:** *Jesus Christ and Mythology*, SCM Press, London, 1964.
- Børtnes, Jostein, Siv-Ellen Kraft og Lisbeth Mikaelsson (red.):** *Kampen om kroppen. kulturanalytiske blikk på kropp, helse, kjønn og seksualitet*, HøyskoleForlaget, 2004.
- Carmody, Denise og John Carmody:** *Mysticism: Holiness East and West*, Oxford University Press, New York, 1996.
- Chuvin, Pierre:** *A Chronicle of the Last Pagans*, Harvard University Press, UK, 1990.
- Commoner, Barry:** *The Closing Circle: Nature, Man and Technology*, Random House Inc., USA, 1971.
- Csikszentmihalyi, Mihaly:** *Finding Flow: The Psychology of Engagement with Everyday Life*, Basic Books, USA, 1997.
- Csikszentmihalyi, Mihaly:** “Play and intrinsic reward”, i *Journal of Humanistic Psychology*, nr. 15, 41-63, 1975.
- Csordas, Thomas:** “Embodiment and Cultural Phenomenology”, i *Perspectives on Embodiment* (red. G. Weiss og H. Haber), Routledge, New York, 1999.
- Crowley, Vivianne og Christopher Crowley:** *Your Dark Side*, Thorsons, UK, 2001.
- Crowley, Vivianne:** *Wicca - The Old Religion in the New Millennium*, The Aquarian Press, UK, 1989.
- Crowley, Vivianne:** *Wicca - den gamle religionen i det nye årtusen*, EutopiA Forlag, 2001.
- Crowley, Vivianne:** “Wicca as Modern-Day Mystery Religion”, i *Paganism Today: Ancient Earth Traditions for the 21st Century*, (red. G. Harvey og C. Hardman), Thorsons, London, 1996.
- Danielsen, Kirsten:** ”Livshistorieforskning og religion”, i *Tidsskrift for kirke, religion og samfunn* nr 7, 1994.
- Descartes, Rene:** “Sixth Meditation”, i *Discourse on Method and Meditations on First Philosophy*, 4. utgave, Hacket Publishing Company, USA, 1998 (oppr. 1637).
- Dhavamony, Mariasusai:** *Phenomenology of Religion*, Gregorian University Press, Rome, 1973.
- Dyrendal, Asbjørn:** *Hekseri og økologi*, hovedfagsoppgave i religionsvitenskap ved UiO, 1993.

- Falk**, Hjalmar og Alf Torp: *Etymologisk ordbog over det norske og det danske sprog*, Bjørn Ringstrøms Antikvariat, Oslo, 1999.
- Farrar**, Stewart & Janet: *A Witches' Bible. The complete Witches' handbook*, Phoenix Publishing Inc., USA, 1996 (oppr. 1981/1984).
- Feinstein**, David og Stanley Krippner: *Personal Mythology*, Tarcher, UK, 1989.
- Finnestad**, Ragnhild Bjerre: "Den Hellige Natur og religionshistorikerens ontologiske paradigmer: et anliggende for det sammenliknende religionsstudium", i *Norsk teologisk tidsskrift* nr. 85, 1984.
- Foucault**, Michel: *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*, Random House, New York, 1965.
- Frazer**, J. G.: *The Golden Bough*, Touchstone, UK, 1995 (oppr. 1922).
- Furney**, Mandy: *A Nature-Based Religion in the City: Contemporary North American Pagan Relationships within Urban Environments*, M.A. thesis ved Memorial University of Newfoundland, 2005.
- Geertz**, Armin: "Begrebet religion endnu en gang: Et deduktivt forsøg", i *Chaos* 26, 109-128, 1996.
- Gilhus**, Ingvild og Lisbeth Mikaelsson: *Kulturens refortrylling. Nyreligiøsitet i moderne samfunn*, Universitetsforlaget, 2005.
- Gilhus**, Ingvild og Lisbeth Mikaelsson: *Nytt blikk på religion. Studiet av religion i dag*, Pax Forlag, 2001.
- Greenwood**, Susan: "The Nature of the Goddess: Sexual Identities and Power in Contemporary Witchcraft", i *Nature Religion Today: Paganism in the Modern World*, (red. Richard H. Roberts, Joanne Pearson og Geoffrey Samuels), Edinburgh University Press, Edinburgh, 1998.
- Greenwood**, Susan: "Gender and Power in Magical Practices", i *Beyond New Age* (red. S. Sutcliffe og M. Bowman), Edinburgh University Press, Edinburgh, 2000.
- Greenwood**, Susan: *Magic, Witchcraft and the Otherworld. An anthropology*, Berg Publishers, Oxford, 2000.
- Griffin**, Wendy: "The Embodied Goddess: Feminist Witchcraft and Female Divinity", i *New Perspectives on Witchcraft, Magic and Demonology* (red. Brian Levack), Routledge, New York, 2002.
- Griffin**, Wendy: "Enchanting Women: Postmodern Priestessing in America", i *Popular Spiritualities: The Politics of Contemporary Enchantment* (red. Lynne Hume og Kathleen McPhillips), Ashgate Publishing, USA, 2005.

- Griffin**, Wendy: "Crafting the Boundaries: Goddess Spirituality as Incantation", i *Daughters of the Goddess: Studies of Healing, Identity and Empowerment* (red. Wendy Griffin), AltaMira Press, Walnut Creek, 2000.
- Griffin**, Wendy og Tanice Foltz: "She Changes Everything She Touches: Ethnographic Journeys of Self Discovery", i *Composing Ethnographies* (red. Carolyn Ellis og Arthur Boechner), AltaMira Press, Los Angeles, 1996.
- Griffin**, Wendy: "The Embodied Goddess: Feminist Witchcraft and Female Divinity", i *Sociology of Religion*, vol. 56. nr. 1, 35-49, 1995.
- Gyldendals Religion/Livsanskuelse**, 2. utgave, Nordisk Forlag AS, København, 1983.
- Handelman**, Don: "Re-framing ritual", i *The Dynamics of Changing Rituals. The Transformation of Religious Rituals within Their Social and Cultural Context* (red. J. Kreinath, C. Hartung og A. Deschner), Peter Lang Publishing Inc., New York, 2004.
- Hanegraaff**, Wouter J.: *New Age Religion and Western Culture: esotericism in the mirror of Western thought*, State University of New York Press, New York, 1998.
- Hanegraaff**, Wouter J.: "From the Devil's Gateway to the Goddess Within: the image of the witch in neopaganism", i *Belief Beyond Boundaries: Wicca, Celtic Spirituality and the New Age* (red. Joanne Pearson), Ashgate Publishing, UK, 2002.
- Harrington**, Melissa: "Conversion to Wicca?", i *Discus*, vol 6, 2000.
- Harris**, Adrian: "Sacred Ecology", i *Paganism Today: Ancient Earth Traditions for the 21st Century* (red. G. Harvey og C. Hardman), Thorsons, London, 1996.
- Harvey**, Graham: *Listening People, Speaking Earth: Contemporary Paganism*, Hurst & Co., London, 1997.
- Harvey**, Graham og Charlotte Hardman (red): *Paganism Today: Ancient Earth Traditions for the 21st Century*, Thorsons, London, 1996.
- Harvey**, Graham, Jenny Blain og Doug Ezzy (red): *Researching Paganisms*, Altamira, New York, 2004.
- Harvey**, Graham: "The Authority of Intimacy", i *Diskus*, vol 4, 1996.
- Hauglid**, Hilde: *Dansar med hekser*, hovedfagsoppgave i folkloristikk ved UiB, 2003.
- Heelas**, Paul: "Cultural Studies and Business Cultures", i *Business History and Business Culture* (red. Andrew Godley og Oliver M. Westall), Manchester University Press, UK, 1996.
- Heelas**, Paul: *The New Age Movement: the celebration of the self and the sacralization of modernity*, Blackwell Publishers Ltd., Oxford, 1996.
- Heelas**, Paul og Linda Woodhead: *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality*, Blackwell Publishing Ltd., Oxford, 2005.

- Heelas**, Paul og Linda Woodhead (red): *Religion in Modern Times: An Interpretive Anthology*, Blackwell Publishers Ltd., Oxford, 2000.
- Hutton**, Ronald: *The Triumph of the Moon. A history of modern pagan witchcraft*, Oxford University Press, Oxford, 1999.
- Hutton**, Ronald: *The Pagan Religions of the Ancient British Isles: Their Nature and Legacy*, Blackwell Publishers Ltd., Oxford, 1993.
- Hutton**, Ronald: "The Roots of Modern Paganism", i *Belief Beyond Boundaries: Wicca, Celtic Spirituality and the New Age* (red. Joanne Pearson), Ashgate Publishing, UK, 2002.
- Huxley**, Aldous: *The Doors of Perception and Heaven and Hell*, Harper & Brothers, UK, 1954.
- James**, William: *The Varieties of Religious Experience*, Mentor Books, New York, 1958 (oppr. 1902).
- Jantzen**, Grace M.: *Power, Gender, and Christian Mysticism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
- Jones**, Prudence og Nigel Pennick: *A History of Pagan Europe*, Routledge, London, 1995.
- Kaijser**, Lars & Magnus Öhlander: *Etnologiskt fältarbete*, Studentlitteratur, Lund, 1999.
- Kelley**, Aidan: "An Update on Neo-Pagan Witchcraft in America", i *Perspectives on the New Age* (red. J. R. Lewis og J. G. Melton), State University of New York Press, Albany, NY, 1992.
- Klass**, Morton: *Ordered Universes*, Westview Press, Oxford, 1995.
- Klassen**, Chris: "How Women are Defined (by the Goddess?): A Re-Examination of Carol Christ's Reflections", i *Feminism on the Edge of the Millennium: Rethinking Foundations and Future Debates* (red. Krista Hunt og Christine Saulnier), Inanna Publications, Toronto, 2001.
- Kraft**, Siv-Ellen: "No pain, no gain. Kroppsmodifikasjon som religiøs praksis", i *Kampen om kroppen. Kulturanalytiske blikk på kropp, helse, kjønn og seksualitet* (red. J. Børtnes, S.E. Kraft og L. Mikaelsson) HøyskoleForlaget, 2004.
- Krzywinski**, Therese: "Hekser, hedninger og hysteri", kronikk i *Bergens Tidende*, 28. des. 2004.
- Kästel**, Matilda: *Wicca: en jämförande studie av två traditioner*, C-uppsatts, Teologiska Institutionen ved Uppsala Universitet, 2006.
- Lakoff**, George and Mark Johnson: *Philosophy in the flesh. The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*, Basic Books, New York, 1999.
- Lamond**, Frederic: *Religion without beliefs*, Janus Publishing Company, UK, 1997.
- Leland**, Charles G.: *Aradia: Gospel of the Witches*, C.W.Daniel, London, 1974 (oppr. 1899).

- Lofland**, John og Norman Skonovd: "Conversion Motifs", i *Journal for the Scientific Study of Religion* 20 (5), s. 375-85, 1981.
- Luckmann**, Thomas: "Shrinking Transcendence, Expanding Religion?", i *Sociological Analysis* nr 50, 1990.
- Luhrmann**, Tanya: *Persuasions of the Witch's Craft. Ritual magic in Contemporary Britain*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1989.
- Magliocco**, Sabina: *Neo-Pagan Sacred Art and Altars*, University Press of Mississippi, USA, 2001.
- Magliocco**, Sabina: *Witching Culture. Folklore and Neo-Paganism in America*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2004.
- McCutcheon**, Russell: *The insider/outsider problem in studying religion; a reader*, Cassell, London, 1999.
- McGuire**, Meredith B, Peter Freund og Linda Podhurst: *Health, Illness, and the Social Body: A Critical Sociology*, Prentice Hall Publishing, USA, 2002.
- Monmonier**, Mark: *How to Lie with Maps*, University of Chicago Press, USA, 1991.
- Moore**, Peter: "Mysticism (further considerations)", i *Encyclopedia of religion*, 2. utgave, 2005.
- Motz**, Marilyn: "The Practice of Belief", i *Journal of American Folklore* 111, nr 441 s. 339-55, 1998.
- Neitz**, Mary Jo: "Queering the Dragonfest: Changing Sexualities in a Post-Patriarchal Religion", i *Sociology of Religion*, 2000.
- Newberg**, Andrew og Eugene D'Aquili: *Why God Won't Go Away: Brain science and the Biology of Belief*, Ballantine Books, New York, 2001.
- Nordisk Paganistforbunds kursmateriell**, i personlig eie.
- O'Flaherty**, Wendy Donegan: *Women, Androgynes, and other Mythical Beasts*, The University of Chicago Press, Chicago og London, 1980.
- Orion**, Loretta: *Never Again the Burning Times: Paganism Revived*, Waveland Press, USA, 1995.
- Otto**, Rudolph: *The Idea of the Holy*, 2. utgave, Oxford University Press, Oxford, 1957.
- Pearson**, Joanne: "Demarcating the Field: Paganism, Wicca and Witchcraft", i *Discus*, vol 6, 2000.
- Pearson**, Joanne: "Going Native in Reverse: The Insider as Researcher in British Wicca", i *Nova Religio* 5.1, s. 52-63, 2001.

- Pearson**, Joanne (red): *Belief Beyond Boundaries: Wicca, Celtic Spirituality and the New Age*, Ashgate Publishing, UK, 2002.
- Pearson**, Joanne, Richard H. Roberts og Geoffrey Samuel (red): *Nature Religion Today: Paganism in the Modern World*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1998.
- Pike**, Sarah M.: *New Age and Neo-Pagan Religions in America*, Columbia University Press, USA, 2004.
- Pike**, Sarah M.: *Earthly Bodies, Magical Selves*, University of California Press, California, 2001.
- Ramachandran**, Vilyanar og Sandra Blakeslee: *Phantoms in the Brain: Probing the Mysteries of the Human Mind*, HarperCollins Publishing Inc., New York, 1998.
- Ramsey**, Nancy: "The Myth of Historical Narrative: Margaret Murray's the God of the Witches", i *The Pomegranate* 3, s. 2-15, 1998.
- Raphael**, Melissa: "Feminism, Constructivism, and Numinous Experience," i *Religious Studies*, 30: 511-526, 1994.
- Rees**, Kenneth: "The Tangled Skein: The Role of Myth in Paganism", i *Paganism Today* (op.cit).
- Reid**, Sian: "Two Souls in one Body: Ethical and Methodological Implications of Studying What You Know", *The Pomegranate* 17, s. 34-39, 2001.
- Roderick**, Timothy: *Dark Moon Mysteries. Wisdom, Power and Magic of the Shadow World*, Llewellyn Publications, USA, 1999.
- Salomonsen**, Jone: *Når gud blir kvinne*, Pax Forlag, Oslo, 1991.
- Salomonsen**, Jone: *I am a witch - a healer and a bender*, doktorgradsavhandling ved UiO, 1997.
- Salomonsen**, Jone: *Enchanted Feminism. Ritual, Gender and Divinity among the Reclaiming Witches of San Francisco*, Routledge, London og New York, 2002.
- Skårderund**, Finn: "Den magiske kroppen - kroppsmetaforer i anorexia nervosa", i Børtnes et al (op.cit), 2004.
- Smørvik**, Kjersti Hilden: *Mano a Mano Formo Questo Cérchío/Hand in Hand I Form This Circle*, hovedfagsoppgave i sosialantropologi ved UiO, 2004.
- Stace**, W. T.: *Mysticism and Philosophy*, Philadelphia, 1960.
- Starhawk**, M. Macha NightMare & The Reclaiming Collective: *The Pagan Book of Living and Dying*, HarperSanFrancisco, USA, 1997.
- Starhawk**: *The Spiral Dance. A Rebirth of the Ancient Religion of the Great Goddess*, 10th Anniversary Edition, Harper San Francisco, USA, 1989 (oppr. 1979).

Stark, Rodney: *The Rise of Christianity: A Sociologist reconsiders History*, Princeton University Press, Princeton, 1996.

Stark, Rodney og William Bainbridge: *The Future of Religion, Secularization, Revival, and Cult Formation*, Berkeley, University of California Press, 1985.

Stark, Rodney og William Bainbridge: *A Theory of Religion*, Peter Lang Publishing, New York, 1987.

Taylor, Charles: *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, UK, 1991.

The Cambridge Dictionary of Philosophy, The Cambridge University Press, UK, 1999.

Tipton, Steven: "Making the World Work: Ideas of social Responsibility in the Human Potential Movement", i *Of Gods and Men. New Religious Movements in the West* (red. Eileen Barker), Mercer University Press, USA, 1984.

Varga: "Mareritt", i *I Ny og Ne* nr 4, s. 18-20, 2003.

Wood, Juliette: "Margaret Murray and the rise of Wicca", i *The Pomegranate* 15, s. 45-52, 2001.

Yates, Frances A.: *Modernitetens okkulte inspirasjon. Giordano Bruno og arven etter Hermes Trismegistos*, Pax Forlag a/s, Oslo, 2001 (oppr. 1964).

York, Michael: "Invented Culture/Invented Religion: The Fictional Origins of Contemporary Paganism", i *Nova Religio* 3.1, s. 135-46, 1999.

York, Michael: *The Emerging network. A Sociology of the New Age and Neo-pagan Movements*, Rowman & Littlefield Publishers Inc., USA, 1995.

Zahner, R. C.: *Mysticism Sacred and Profane: An Inquiry into Some Varieties of Praeternatural Experience*, Clarendon Press, London, 1957.

Norske internettreferanser:

www.akasha.no

www.gaiaforum.com

www.hekse.net

www.paganistforbundet.org

Danske internettreferanser:

www.cyprianus.dk

www.hedenskabet.dk

www.troldmosehus.dk

www.wicca.dk

Andre:

The American Heritage Dictionary of the English Language, Fourth Edition, 2000:

<http://www.bartleby.com/61/>

ARIS-undersøkelsen, City University of New York, 2001:

http://www.gc.cuny.edu/faculty/research_studies/aris.pdf

DISKUS. The on-disk journal of international Religious studies:

http://web.uni-marburg.de/religionswissenschaft/journal/diskus/#1_1

www.paganstudies.org

Alle internettreferansene ble sist sjekket 27.11.2006.

APPENDIX

Liste over figurer

Forside: Pentagram-illustrasjon funnet på mange ulike nettsteder, kunstner ukjent.

Fig. 1, s. 10: "The spectrum of religion in modern times" (Heelas og Woodhead 2000:3).

Fig 2, s. 33: Årshjulet. Egen illustrasjon basert på NPFs illustrasjon på www.paganistforbundet.org.

Fig. 3, s 36: Wiccas magiske korrespondansesystem (kursmateriell fra NPF, privat eie).

Fig. 4, s. 37: Fig 4: Pentagram fra Heinrich Cornelius Agrippas *De Occulta Philosophia* (1993 (oppr. 1533)).

Fig. 5, s. 61: Høstjevndøgnalter. (Foto: Therese Krzywinski)

Fig. 6 og 7, s. 61: Persephone-dukken og Demeters krans som kastes på vannet. (Foto: anonym)

Fig. 8, s. 68: Susannes bjørn ved alteret i nord. (Foto: Therese Krzywinski)

Fig. 9, s. 68: Månegudinne. (Foto: Therese Krzywinski)

Fig. 10, s. 68: Pentagram med rune. (Foto: Therese Krzywinski)

Fig 11, s. 68: Runestein på Susannes inngangsdør. (Foto: Therese Krzywinski)

Fig. 12, s. 73: Fire kvinner opptrer som elementkrefter i ritualet. (Foto: hentet fra omslaget til *Wicca - den gamle religionen i det nye årtusen* (Crowley 2001). Fotograf ikke oppgitt).

Sabbatene

Her følger en oversikt over årstidsfestene, hentet fra Heksekunstens Informasjonspakke (www.paganistforbundet.org).

Vintersolverv 21. desember

Mytologisk: Modergudinnen føder Solbarnet som blir herre over det voksende år.

Fysisk (ytre / i naturen): Årets lengte natt; i dypet av mørket. Solen og lyset fødes / Solen "snur".

Psykisk (indre / psykologisk): Våre sinn vendes fra mørke til lys; gjenfødelse.

Imbolc 2. februar

Mytologisk: Solbarnet har vokst seg sterkere. Han er den unge solguden som møter gudinnen

ansikt til ansikt for første gang. Hun er jomfruen, årets spede begynnelse. Guden (Solen) inviteres til å gjøre gudinnen (Moder Jord) fruktbar.

Fysisk (ytre / i naturen): Det blir lysere. Vårens første spirer kommer tilsyne. Nytt liv vokser frem.

Psykisk (indre / psykologisk): Innvielser og nye begynnelser.

Vi renser vekk det gamle som ikke lenger har behov for, og hilser nytt liv velkommen.

Vårjevndøgn 21. mars

Mytologisk: Gud og gudinne, lys og mørke, maskulint og feminint er ett.

Guden og gudinnen (Solen og Jorden) muliggjør fruktbarhet.

Fysisk (ytre / i naturen): Våren kommer, og det er på tide å plante de første frøene.

Natt og dag er like lange; lys og mørke er i balanse - men lyset vil snart råde.

Psykisk (indre / psykologisk): Vi planter "indre frø", begynner prosjekter e.l. Vi bringer liv til våre håp, ønsker og idéer. Vi skaper balanse i oss selv. En tid for planting og glede.

Beltane 30. april

Mytologisk: Tiden der guden og gudinnen hengir seg til hverandre i den hellige forening som er vilkåret for all vekst og kreativitet. Gudene er i sine unge kjærlighets- og fruktbarhetsaspekter.

Fysisk (ytre / i naturen): Sommerens begynnelse. Lyset dominerer. Vi ser for alvor resultater av naturens fruktbarhet: trær og planter vokser og mange dyr har parringssesong.

Psykisk (indre / psykologisk): Gledens og kjærlighetens tid. Vi hengir oss til sommerens og kjærlighetens beruselse, og søker fullendelse, helhet og forening.

Sommersolverv 21. juni

Mytologisk: Det guddommelige frøet - resultatet av gudens og gudinnens forening - har begynt å spire, og gudinnen bærer Solens Barn under sitt hjerte. Solguden er på høyden av sin kraft, og han krones til Solkonge for å regjere ved gudinnens side - hun som er Sommerens Dronning. Fra nå av blir dagene kortere, og guden blir herre over det avtagende år.

Fysisk (ytre / i naturen): Lysets høydepunkt; årets lengste dag. Solen kjærtegner Jorden, og Jorden fylles av overflod. Fullbyrdelse.

Psykisk (indre / psykologisk): Vi feirer lysets og livets krefter, men samtidig vet vi at Årets Hjul dreier - og at dagene fra nå av blir kortere. Både sol og regn er nødvendig, og vi lærer at for å kjenne helheten må vi kjenne både glede og sorg.

Lammas 1. august

Mytologisk: Guden er i sitt aspekt som Kornkonge, innhøstingens herre, som ofrer seg frivillig av kjærlighet for å la sin kraft gå inn i kornet og gi næring. Guden blir ett med kornet og opplever på nytt foreningen med gudinnen, som er Moder Jord. Gjennom sitt offer gir guden oss brødet - symbol på transformasjon, evig liv og gjenfødelse.

Fysisk (ytre / i naturen): Naturen bærer frukt. Bær og korn modnes. Innhøstingen står for døren, men dens utfall er ennå ikke sikkert.

Psykisk (indre / psykologisk): Vår egen "innhøsting" er nå avhengig av hva vi velger å fjerne og hva vi velger å beholde. Akkurat som plantene må tynnes ut for å vokse, må også vi kvitte oss med det vi ikke lenger har behov for for å sikre vekst i oss selv.

Høstjevndøgn 21. september

Mytologisk: Gud og gudinne er igjen ett. De gir av sin overflod, og leder oss inn i den mørke årstid.

Fysisk (ytre / i naturen): Natt og dag er like lange; lys og mørke er i balanse. Mørket er voksende og vil snart råde. Naturen begynner sin hvileperiode etter fruktbarheten.

Psykisk (indre / psykologisk): Vi feirer innhøstingen. Hva vi sådde om våren har vi nå høstet, enten det var fysiske eller psykologiske frø, og nå er det tid for hvile etter arbeid. Harmoni. Vi tar farvel med Solen og Jordens fruktbarhet.

Samhain 31. oktober

Mytologisk: De Dødes Fest. Porten mellom verdenene er åpen, og forfedrene vandrer på Jorden. Gudene er i sine mørke aspekter og regjerer i Underverdenen. Guden begynner sin lange reise nedover den mørke tunnelen som ender i gudinnens lys - han hviler i gudinnens skjød frem til vintersolverv hvor han gjenfødes som Solens Barn.

Fysisk (ytre / i naturen): Vinterens begynnelse. Heksenes nyttår. Denne dagen tilhører hverken det gamle eller det nye året. Det gamle dør, og det nye er ennå ufødt. Vi står på terskelen til verdens gjenskapelse. Mørket dominerer.

Psykisk (indre / psykologisk): Vi lærer at livet leder til døden, og at døden leder til nytt liv. Ingenting "dør" - det forandrer bare form og gjenfødes. En tid for visdom og meditasjon, og for å kommunisere med våre kjære som har gått før oss. En tid for forandring der vi kan kvitte oss med gamle svakheter og uvaner, og meditere på hva vi ønsker for det kommende år.