
Ei ny tid for gamle gudar:

ein etnografisk studie av Ásatrúarfélagið på Island



Fartein Hauan Nilsen
Masteroppgåve
Institutt for sosialantropologi
Universitetet i Bergen
Vår 2020

Ei ny tid for gamle gudar

Teikninga på framsida er henta frá s. 27 i Hastrup, K. (1990). *Island of anthropology: studies in past and present Iceland*. Odense: Odense University Press.

Det originale biletet er frá 1840 og fell difor innanfor public domain. Namnet på kunstnaren er berre indikert av initialane på biletet

Samandrag

I denne oppgåva tek eg for meg trussamfunnet Ásatrúarfélagið på Island. Dette er eit nypaganistisk trussamfunn som vart grunnlagt i 1972 og som fekk status som statleg anerkjent religion på Island i 1973. Dette inneber at Ásatrúarfélagið er jamstilt med kristendommen og statskyrkja på Island med alle dei rettane og pliktene som følgjer med. Ásatrúarfélagið er jamvel det femte største trus- og livssynssamfunnet på Island i dag. Blant dei ikkje-kristne trus- og livssynssamfunna så er Ásatrúarfélagið det største og raskast veksande. Som andre nypaganistiske trussamfunn er dei til ein viss grad prega av eit ønskje om å forkaste institusjonalisert kristendom og rekonstruere førkristen religion. Slike trussamfunn baserer seg ofte på det dei meiner er gjenlevande fragment av førkristen mytologi og rituell praksis i folketrua. Oppgåva er basert på eit seks månadar langt feltarbeid på Island kor eg hovudsakleg oppheldt meg i og kring Reykjavík.

I løpet av oppgåva viser eg korleis ásatrua er tett knytt til framveksten av modernitet på Island og at det inngår i diskursar kring identitet, sjølvutvikling, nasjonalisme og turisme. Eg argumenterer for at ásatru, slik det har manifestert seg på Island, skapar eit diskursivt rom som tillét tilhengjarane å hevde sin individualisme og ein type radikal «islandskheit» som er i tråd med narrativet om islandsk eksepsjonalisme og frigjeringskamp. I tillegg gir det rom for å eksperimentere med identitetar og kritisere etablerte institusjonar i det islandske samfunnet som krenker individets rettar. På denne måten byggjar ásatruarane reflektivt eit narrativ om seg sjølv med røter i fortida samstundes som det i røynda ikkje strid imot ein neoliberal logikk og ein hypermoderne livsstil. For å kaste ljós over korleis ásatruarane reflektivt konstruerer identiteten sin med utgangspunkt i fortida, nyttar eg meg hovudsakleg av teoretikarar som Anthony Giddens, Ulrich Beck og Zygmunt Bauman.

Ei ny tid for gamle gudar

Takkord

Eg vil takke alle som har bidratt til at denne oppgåva vart mogleg. Fyrst og fremst vil eg takke Hilmar Örn Hilmarsson og resten av Ásatrúarfélagið for å ha tatt så vel imot meg og for å ha heldt ut med all spørjinga mi. Utan dykk hadde ikkje denne oppgåva ha vore mogleg. Sjølv om eg ikkje kjem til å nemne alle med namn så veit de kven dykk er. Takk for alle dei gode forteljingane og eventyra, takk for at eg fekk vere med å feire og delta i den religiøse praksisen dykkar. Det sett eg umåteleg pris på. I tillegg vil eg takke Terry Gunnell og Kristín Loftsdóttir for hjelpsame samtalar på Háskoli Íslands. Takk til Joshua Rood for kameratskapet og alle dei gode samtalanene. Mange idear er takka vere deg. De har alle vore med på å gjere opphaldet mitt på Island til ei spennande og lærerik oppleving. Takk kærlega, allir íslenskum vínum mínum! Við sjáumst bráðum aftur!

Vidare vil eg takke Institutt for sosialantropologi ved Universitetet i Bergen, og då spesielt rettleiaren min Mary Bente Bringslid som har heldt ut med all surringa mi. Takk for at du har gitt meg konstruktive tilbakemeldingar og rettleia meg gjennom denne lange prosessen. Eg må også takke L. Meltzers Høyskolefond for utdelinga av eit prosjektstipend som gjorde feltarbeidet mykje enklare å utføre.

Til slutt, denne oppgåva hadde ikkje vore mogleg hadde det ikkje vore for mine medstudentar på instituttet. Takk for alle dei gode samtalanene. Eg er òg takknemleg for familie og vener som har støtta meg gjennom skriveprosessen. Spesielt takknemleg er eg for sambuaren min, Lina, som har heldt ut med det høge stressnivået mitt og vore der for meg gjennom tjukt og tynt. Dette hadde ikkje vore mogleg utan deg.

Fartein Hauan Nilsen

Bergen, juni 2020

Innhold

Samandrag	i
Takkord	i
Kort om islandsk namneskikk, grammatikk og ortografi	v
Kart	vii
Innleiing	1
Målsetting for oppgåva	4
Tidelegare forskning på tema	5
Island som felt	7
Metodologi	8
Kapittel 1: Frå heidendom til ásatru	11
Religion på Island	11
<i>Saga Ásatrúarfélagsins</i>	16
Det <i>kultiske miljøet</i> som avla fram Ásatrú	21
Kapittel 2: Ásatrúarfélagið – Organisering, tru og praksis	27
Eit (re)konstruert verdsbilete	28
Organisering	34
Ein (re)konstruert rituell praksis	37
Kaffekalas, lesegrupper og handverksseminar	46
Notida konsumerer fortida	47
Kapittel 3: Kvifor vert folk ásatrúarmenn?	53
«Eg var søkjande, men no er eg komen heim.»	53
Den evige kampen for sjølvstende	57
Kvar mann sin eigen herre	62
‘Pagus et urbanus’ – ein moderne konsekvens	68
Kapittel 4: Ásatru, ein verdsreligion?	73
Eksotiske Island – eit heidensk Mekka?	73

I skuggen av hakekrossen	78
Avsluttande tankar	83
Referanseliste	85
Appendiks A	103
Appendiks B	106
Appendiks C	108
Appendiks D	111
Appendiks E	114

Kort om islandsk namneskikk, grammatikk og ortografi

Den vanlegaste namneskikken når det kjem til etternamn på Island er patronymikon og ikkje familienamn. Det vil seie at born får etternamn etter far sitt fornamn. Borna til ein som til dømes heiter Jón Sigurðsson vil då anten verte heitande Jónsson eller Jónsdóttir til etternamn, alt etter som det er ein gut eller ei jente det er snakk om. Det førekjem av og til bruk av matronymikon, altså at mor sitt fornamn vert borna sitt etternamn, men dette er framleis nokså sjeldan. Til gjengjeld er det vanleg for kvinner å halde på sitt eget etternamn etter at dei er vorten gift. Berre eit fåtal av islendingar har familienamn som går i arv frå generasjon til generasjon. Det seier seg nesten sjølv at ein slik namneskikk førar til at mange har det same etternamnet. Det er difor heilt vanleg å referere til både folk ein kjenner og totalt framande med berre fornamn. På Islandske litteraturlister er det difor vanleg å liste islandske kjelder alfabetisk etter fornamnet fyrst, men eg kjem til å følgje internasjonal standard og liste alle kjelder etter etternamn i referanselista til denne oppgåva.

Islandsk og norsk er to forhaldsvis like språk. Begge har sitt opphav i norrønt, men dei skil seg frå kvarandre på eit par grammatiske og ortografiske punkt. Islandsk grammatikk er kompleks og har i likskap med norsk tre grammatiske kjøn, men islandsk har òg eit kasussystem med fire kasus som for lengst har forsvunne frå norsk. For å gjere det enklast mogleg vil islandske ord og omgrep nytta i denne oppgåva fyrst og fremst verte skrive i nominativ. Om orda førekjem i ein setning kor bøyning er naudsynt vil dei verte bøygd høveleg. Der det finst norske omsetjingar av omgrep som er jamgode med dei islandske vil eg fyrst introdusere det islandske omgrepet for så å nytte meg av den norske omsetjinga. Islandske særnamn har eg valt å la stå på Islandsk med ei forklaring i parentes fyrste gong dei vert nemnd.

Det gamle norrøne språket og moderne islandsk er skrive med bokstavar som kan verke både kjende og ukjende for den gjengse norskbrukar i dag. Bokstavane *á*, *é*, *ó* og *æ* stod for lange vokalar i norrønt, medan dei i moderne islandsk høvesvis står for diftongane /ao/, /je:/, /ou/ og /ai/. Der det var ulik lengd på vokalane *i* og *í*, og *u* og *ú* i norrønt, står dei no for to ulike lydar i moderne islandsk: *i* er ein stutt vokal som liknar ein mellomting mellom dei norske vokalane *e* og *i*, medan *í* er som den norske vokalen *i*; *u* liknar ein stutt og trykklaus norsk *u*, medan *ú* er lik vokalen *o* i norsk. Vokalane *y* og *ý*, som hadde særeigne lydar i norrønt, svarar til dei same lydane som *i* og *í* i moderne islandsk. Vokalen *ö* svarar til norsk *ø*. I moderne islandsk vert svarabhaktivokalen *u* både skrive og uttalt framom konsonanten R i ord som til dømes *fótur*, *hestur* og *maður*. I norrønt ville desse høvesvis ha vore skrive *fótr*, *hestr* og *maðr*. Dette gjeld òg i særnamn og difor vert til dømes det norrøne namnet *Íngólfr* til *Íngólfur* på moderne

islandsk. Dette har falt heilt bort i moderne norsk og den norske versjonen av namnet vert difor *Ingolv*.

Dei særeigne islandske konsonantane *Ð/ð* og *Þ/þ* finst det ikkje lenger svarande lydar til i norsk. *Ð/ð*, også kalla Edd eller stungen D på norsk, er ein klangfør /th/-lyd, slik som i engelsk *the*. *Þ/þ*, også kalla Thorn, er ein klanglaus /th/-lyd, slik som i engelsk *thing*. I moderne islandsk førekjem det ikkje palatalisering i konsonantpara *sj* og *kj*, det vil seie at *s* og *j*, og *k* og *j* vert uttalt separat og ikkje som éin lyd slik som i norsk. Heilt til slutt er det verdt å nemne at konsonantpara *ll*, *fl*, *fn*, *rn* og *hv* i moderne islandsk står høvesvis for lydane /tl/, /pl/, /pn/, /rtn/ og /kv/.

På bakgrunn av dette kjem difor den alfabetiske rekkjefølgja som vert følgd i indeksen og referanselista til denne oppgåva til å vere: a/á, b, c, d, ð, e/é, f, g, h, i/í, j, k, l, m, n, o/ó, p, q, r, s, t, u/ú, v, w, x, y/ý, z, þ, æ, ö/ø, å.

Kart

Figur 1

Kart over Island



Note. Kart: NordNordWest, Lisens: Creative Commons by-sa-3.0 de

(<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/de/legalcode>), endra frá orginal med mine egne markeringar

Ei ny tid for gamle gudar

Innleiing

Angen av svovel hang vagt i lufta då eg ein kald januardag satt meg på bussen som skulle ta meg frå flyplassen i Keflavík inn til den Islandske hovudstaden Reykjavík. Kort tid før dette hadde eg stirra ned på eit forunderleg og goldt landskap frå vindaugget i flyet og undra meg over kva for gudsforlatt holme det eigentleg var eg skulle opphalde meg på dei neste seks månadane av livet mitt. Det var her på den nordatlantiske øya Island at eg hadde valt å utføre feltarbeid i høve mastergraden min i sosialantropologi ved Universitetet i Bergen. Eit feltarbeid som skulle ta føre seg eit nyreligiøst fenomen som oppstod våren 1972 blant ei lita gruppe islandske litteratur- og poesientusiastar, nemleg den organiserte trua på dei gamle norrøne gudane. Korleis har det seg at eit trussystem som har vore borte i over tusen år brått gjenoppstod i eit høgst moderne og tilsynelatande sekulært samfunn som Island?

Ásatrúarfélagið, som dette nye trussamfunnet heiter, oppstod om lag parallelt med liknande grupper i USA og England, men var det fyrste trussamfunnet av sitt slag som fekk status som religion frå statleg hald i 1973. I teorien innebar dette at Ásatrúarfélagið vart jamstilt med kristendommen og statskyrkja på Island med alle dei rettane og pliktene som følgjer med, men i praksis var dette nye trussamfunnet eit nokså marginalt fenomen. Trass i mykje merksemd frå media både nasjonalt og internasjonalt, hadde ikkje Ásatrúarfélagið meir enn kringom 100 medlem på det meste fram til midten av 1990-talet. Etter dette har medlemstalet så å seie skutt i vêret og trussamfunnet hadde 4473 registrerte medlemmar i 2019. Dette svarar til om lag 1,25% av Island sin folkesetnad som i 2019 var 356 991 i følgje *Hagstofa Íslands* (Islandsk Statistisk sentralbyrå). Heilt sidan grunnlegginga har det alltid vore ein overvekt av mannlege medlemmar i Ásatrúarfélagið, men med medlemsauken kom det òg ein del kvinner til. Høve mellom kjønna ligg i dag på om lag 66% menn og 34% kvinner.

Med fyrste augnekast verkar ikkje det å ha ein medlemsbase på 1,25% av folkesetnaden sær imponerande, men det gjer faktisk Ásatrúarfélagið til det femte største trus- og livssynssamfunnet på Island i dag¹. Blant dei ikkje-kristne trus- og livssynssamfunna så er Ásatrúarfélagið det største og raskast veksande. Ásatrúarfélagið har om lag dobbelt så mange medlemmar som det nest største ikkje-kristne trus- og livssynssamfunnet på Island, *Siðmennt, félag siðrænna húmanista á Íslandi* (Islandsk Human-Etisk Forbund), som i 2019 hadde om lag 2840 medlemmar. Begge desse er i tillegg mykje større enn nokon av dei andre ikkje-kristne

¹ Sjå tabell A1 i appendiks A.

trus- og livssynssamfunna som t.d. Islam eller Buddhisme. Medlemsauken til Ásatrúarfélagið har vore jamn og trutt dei siste ára med ei auke på om lag 100 – 150 medlemmar i året. Utifrå statistikken, og mine eigne observasjonar i felt, ser det heller ikkje ut til at det kjem til å stagnere med det fyrste.

Før eg går djupare inn på omstende kring feltarbeidet mitt så er det på sin plass med nokre omgrepsforklaringar kring dette med *nyreligiøsitet*. Omgrepet nyreligiøsitet eller *nyreligiøse rørslar*², kalla «New Religious Movements», ofte forkorta til NRM, på engelsk, omfattar religiøse nydanningar som har oppstått i løpet av dei siste to hundre ára (sjå Gilhus & Mikaelsson, 1998; Lewis, 2008; Lewis & Tøllefsen, 2016). Å kalle alle for «nye» er i somme tilfelle misvisande, då somme av desse religiøse tradisjonane berre er «nye» i ein euro-amerikansk kontekst. Uansett, nyreligiøsitet kan vere alt frå nye tolkingar av dei store tradisjonelle verdsreligionane til synkretisme mellom lokale tradisjonar, globale religiøse strøymingar og element frå litterære sjangrar som science-fiction eller fantasy. Det finst i dag ei stor mengd av slike nyreligiøse rørslar, men for å nemne nokre kjende døme så fell «New Age»-miljøet, pinserørsla, mormonismen, scientologikyrkja, Hare Krishna-rørsla og mange fleire under denne kategorien.

Den nyreligiøse rørsla som er tema for denne oppgåva, kalla '*ásatrú*'³ eller '*vor siður*' på islandsk, er ikkje eit fenomen som er unikt for Island. Det er eit internasjonalt fenomen som er å finne mange stadar i verda, då spesielt i Nord-Europa og i engelsktalande land utanfor Europa. På norsk vert det ofte kalla for *ásatru*, altså «trua på æsene», medan det på engelsk ofte vert anglisert til *asatru*. Denne nyreligiøse rørsla kan plasserast i lag med andre liknande nyreligiøse rørslar under fellesnemninga *nypaganisme*⁴. Mange av trusretningane som fell under denne

² Japanske sosiologar var nokon av dei tidelegaste på banen med å kategorisere og forske på desse fenomena som unike religiøse nyvinningar, og sjølv omgrepet nyreligiøsitet spring ut av det japanske omgrepet *shin shukyo* (nye religionar).

³ Neologismen *Asatro* (trua på Æsene) dukka fyrst opp i Edvard Grieg sin ufullførte opera *Olav Trygvason* komponert på 1870- og 1880-talet. I operaen, som ikkje vart satt opp før 1889, siktar omgrepet til religionen åt kong Olav Tryggvason sine heidenske fiendar. Det islandske omgrepet *ásatrú* vart derimot fyrst nytta nesten *en passant* i ein artikkel om diktarkunsten og verdssynet («den forne ásatrua») til den islandske krigarskalden Egill Skallagrímsson i tidsskriftet *Fjallkonan* i 1885 (Halink, 2019b, s. 197).

⁴ I somme tilfelle vert omgrepa «Contemporary Paganism», «Modern Paganism» eller berre «Paganism» nytta. I tillegg til dette er det mange som referer til nypaganistiske trusretningar inspirert av førkristen germansk og norrøn mytologi som *nyheidendom* eller berre *heidendom* (*Heathernry* eller *Heathendom* på engelsk). Grunnen til det sistnemnde er kort sagt av di at ordet «heidendom» er germansk medan «paganisme» kjem frå latin. I denne

fellesnemninga i dag, som t.d. *wicca* og *nysjamanisme*, tok form frå 1950-talet og utover, og byrja å identifisere seg sjølv som nypaganistiske i løpet av 1970-talet.

Interessa for førkristne religionar i Europa strekk seg derimot lengre attende enn til midten av 1900-talet. I det kristne Europa har det alltid eksistert ein fascinasjon med dei gresk-romerske klassikarane, og etter opplysningstida såg ein òg ein gryande fascinasjon for dei førkristne germanarane sin mytologi som nådde sitt høgdepunkt under nasjonalromantikken. Det kan difor vere hensiktsmessig her å skilje mellom to historiske strøymingar av nypaganisme som er relevante for åsatrua i dag. Ein som gjorde seg gjeldande i den tysktalande delen av verda og kom til uttrykk i den tyske nyromantikken gjennom *heimat-* og *völkisch-rørs*la og *Deutsche Glaubensbewegung* (sjå Frøland, 2018; Goodrick-Clarke, 1992; von Schnurbein, 1992), og ein som har sitt utspring i den engelsktalande delen av verda i form av *druideordnar* på byrjinga av 1800-talet og *wicca* etter andre verdskrig (sjå G. Harvey, 2007; Hutton, 2019; Lewis, 2009; Reid & Rabinovitch, 2008). Mykje av nypaganismen me ser i dag ber i seg arva frå begge desse strøymingane, men grunna utfallet av andre verdskrig, og det angloamerikanske kulturhegemoniet som følgde i kjølvatnet, så har sistnemnde vorte noko meir utbreidd enn fyrstnemnde.

Nypaganistiske rørsler har ofte svært ulik tru og praksis frå kvarandre samt varierende grad av formell organisering, men alle er i ein viss grad prega av eit ønskje om å forkaste institusjonalisert kristendom og rekonstruere førkristen (og som regel det dei ser som ein innfødd europeisk) religion. Dei baserer seg ofte på det dei meiner er gjenlevande fragment av førkristen mytologi og rituell praksis i folketrua. Samstundes vert historiske kjelder og arkeologisk gjenstandsmateriale saumfara for spor om rituell praksis. Eit sentralt fellestrekk med alle formar for neopaganisme er fokuset på natur samt markeringa av naturlege syklusar som årstidene, månesyklusen, jamdøgera og solkvervane. Mykje av den moderne verda sine problem, og då spesielt den overhengande økologiske krise, vert sett på som direkte resultat av at heidensk visdom om mennesket sitt tilhøve til naturen har gått tapt (Hanegraaff, 1996, s. 77). Å gjenreise denne tapte visdomen er difor ikkje berre sett på som ønskeleg, men òg sårt trengt for heile verda sin del.

oppgåva kjem eg derimot til å halde meg til omgrepet nypaganisme og referere til varianten inspirert av norrøn mytologi med det norske ordet åsatru.

Målsetting for oppgåva

I 1918 talte sosiologen Max Weber om at vår moderne tid er prega av rasjonalisering, intellektualisering og det han kalla «die Entzauberung der Welt» - 'avfortryllinga av verda'. Med dette meinte han at religion, overtru og magi var i ferd med å vike til fordel for byråkrati, sekularisme og naturvitskaplege forklaringar. Verda kom ikkje lenger til å stå fram som ein «stor, fortrylla hage» slik han meinte det hadde gjort i såkalla tradisjonelle samfunn (Weber, 1936, s. 39). Dette var eit direkte resultat av opplysningstida sitt ideal om at fornuft og vitskap skulle setje mennesket fri frå overtru og gjere det til herre over naturen. Framveksten av vitskapen, moderne industri og rasjonaliseringa samfunnet ville føre til ein sekulariseringsprosess og gjere at religion forsvann.

Over hundre år etterpå kan det derimot sjå ut til at denne spådommen ikkje gjekk heilt i oppfylgning. Sentralt i dette er sjølve *moderniteten* som sosiologen Ulrich Beck (1992) definerer som:

surges of technological rationalization and changes in work and organization, but beyond that includes much more: the change in societal characteristics and normal biographies, changes in lifestyle and forms of love, change in the structures of power and influence, in the forms of political repression and participation, in views of reality and in the norms of knowledge. In social science's understanding of modernity, the plough, the steam locomotive and the microchip are visible indicators of a much deeper process, which comprises and reshapes the entire social structure. (s. 21)

Moderniteten har ikkje gjort at religion har forsvunne, men heller ført til at religion, som med alt anna, har *endra* seg. Somme meiner at det me ser no er «kulturens refortrylling» (Gilhus & Mikaelsson, 1998), medan andre meiner at avfortryllinga aldri fann stad (Josephson-Storm, 2017).

I denne oppgåva vil eg argumentere for at åsatru på ingen måte er anakronistisk slik som det kanskje ser ut til med fyrste augnekast. Den er tett knytt til historia om det moderne Island. Denne forma for religiøsitet er eit produkt, og på mange måtar ein form for kulturkritikk, av sekularisering og modernitet, men ikkje naudsynlegvis ein kritikk som bryt med den gjeldande nyliberale logikken på Island og i verda i dag. Sjølv om åsatrua må sjåast som ein del av ein større global trend, så er ikkje åsatrua, eller anna nyreligiøsitet, eit monolittisk fenomen. Det representerer mange forskjellige ting for mange ulike folk. Framveksten av åsatru på Island må

difor sjáast í ljós av strukturelle og historiske samanhengar, men ársakene til at folk vel á ta del í det í dag varierer svært frá sosiale ársaker til individuelle og reint pragmatiske ársaker.

Målet med denne oppgáva vil difor vere á vise kva som har ført til at Ásatrúarfélagið oppstod, kva som er innhaldet í denne nye religionen og korleis den snor seg inn í diskursar kring identitet, nasjonalisme og personleg ansvar.

Tidelegare forskning på tema

Forsking på religiøse nydanningar var lenge ikkje eit eget felt, men heller noko som var delt mellom fleire fagdisiplinar. Nokre døme på dette er religionshistorikarar som tok for seg nydanningar innan dei store verdsreligionane som t.d. pinsørsla, og antropologar som bidrog med forskning på cargokultar og andre tusenårsrørslar som oppstod í kjølvatnet av møte mellom europearar og koloniserte urfolk kringom í verda. Forsking på nyreligiøse rørslar har derimot í nyare tid etablert seg som eit eget felt og skaut for alvor fart frá 1970-talet og utover. Dette var mykje grunna kultkontroversen í USA på 1970-talet (sjá t.d. Bainbridge & Stark, 1979, 1980; Glock & Bellah, 1976; Robbins, Anthony & Richardson, 1978), men den akademiske interessa for religiøse nydanningar har heldt seg svært levande (sjá t.d. Lewis, 2008; Lewis & Hammer, 2007; Lewis & Tøllefsen, 2016; Tomasi, 1999) og í somme tilfelle nytta til á kaste ljós over framveksten av konspiratoriske verdsbilete í dag (jf. Dyrendal, David & Aspren, 2018).

Mot slutten av 1990-talet etablerte studien av nypaganisme seg som eit utspring av studien av nyreligiøse rørslar generelt. Denne utviklinga var mykje fordi nypaganismen opplevde ei eksplosiv medlemsauke med framveksten og tilgjengeleggjeringa av verdsveven. Generelle studiar av nyreligiøse rørslar inkluderer ofte ei stutt innføring í nypaganistiske praksisar (sjá t.d. Gilhus & Mikaelsson, 1998; Hunt, 2003; Lewis & Petersen, 2014) kor Ásatrúarfélagið ofte vert nemnd som eit døme. Stoda kring islandsk ásatru vert derimot ikkje utdjupa noko særleg og trussamfunnet er ofte berre nemnd í korte trekk í forbifarten med andre nypaganistiske og «naturbaserte» religionar. Det er derimot vorte gjort ein del studiar på ásatru internasjonalt, særskilt av religionsvitarar, men då gjerne med eit uhøveleg stort fokus på den meir politiserte og valdsherleggjerande varianten som florerer utanfor Island (jf. Gardell, 2003, 2009; Kaplan, 1997). Verdt á nemne er Michael Strmiska (2000, 2005, 2007, 2009, 2018) og Stefanie von Schnurbein (1992, 1994, 2016) som bái tek for seg ásatru í breie lag og som skriv om den islandske varianten ved fleire høve. Desse to kan seiast á ha noko ulike tolkingar då Strmiska ser ut til á vere svært positiv, nesten på grensa til naiv, í sine skildringar av ásatru medan von Schnurbein er markant meir skeptisk og var over arven frá völkisch-rørsla.

Eit svært viktig og tideleg akademisk bidrag om islandsk åsatru kjem frå den islandske religionsvitaren Pétur Pétursson som skildra massemedia si rolle i grunnlegginga av trussamfunnet (1985a). Pétursson har i tillegg skrive mykje om religion på Island generelt og nemnar det antagonistiske tilhøvet mellom åsatrua og statskyrkja på Island i arbeidet sitt (1985b, 2011). Her er òg verdt og nemne William H. Swatos og Loftur R. Gissurarsson (1997, 1999) som, med god hjelp frå Pétursson sine skildringar, plasserer åsatrua i ein større samanheng med alternativrørsler på Island. Til slutt, Terry Gunnell, professor i folkloristikk og norrøn religion ved Háskóli Íslands, har nyleg skrive ei kort skildring av og bakgrunnen for den rituelle praksisen til trussamfunnet (2015).

Elles har det vorte skrive oppgåver på både bachelor- og masternivå innan antropologi, folkloristikk og religionsvitskap om ulike aspekt ved åsatrua på Island. Dei som er verdt å nemne her er Maria Erlendsdóttir (2001), Anne Marie Bolstad (2006), Eggert S. Jónsson (2010) og Ross Downing (2017).

Erlendsdóttir går hardt ut mot von Schnurbein sin konklusjon om at Ásatrúarfélagið er ei «blanding av individualistiske anarkister, ateistiske kirkefiender og rasistiske spiritister» (1994, s. 120). I oppgåva si påpeikar Erlendsdóttir at von Schnurbein sin krasse kritikk er basert på to intervju og at dette er eit alt for tynt grunnlag til å fatte ein slik konklusjon. Erlendsdóttir argumenterer vidare at «the heavy accusations of von Schnurbein contradict certain clues that Ásatrúarfélagið has an open mind to people of other cultures and races» (2001, s. 28) og konkluderer med at «Icelandic paganism in contemporary society has strong roots within folk belief and literary tradition» (2001, s. 43).

Bolstad og Jónsson sine oppgåver er begge gode og detaljerte etnografiske innføringar i den islandske åsatrua. Spesielt Jónsson vert ofte sitert i større publiserte verk som t.d. hjå Gunnell (2015) og von Schnurbein (2016). Dette seier kanskje noko om kor lite etnografi det finst om Ásatrúarfélagið når eit av dei mest omfattande verka er ei masteroppgåve skrive på islandsk. Downing si oppgåve er interessant i det at han nyttar seg av kvantitative metodar for å utforske Ásatrúarfélagið si symbolske rolle internasjonalt, og kva både islandske og internasjonale åsatruarar meiner om bygginga av eit heidensk tempel på Island i moderne tid.

Mykje av mine eigne observasjonar stemmer godt overeins med det andre allereie har observert om Ásatrúarfélagið og nypaganisme generelt. Svært få av desse studine på Ásatrúarfélagið tek derimot opp dynamikken mellom *nyliberal* ideologi og åsatrua på Island.

Island som felt

Island er ein europeisk øyrepublikk i det nordlege Atlanterhavet sør for polarsirkelen, om lag på same breiddegrader som området mellom Trondheim og polarsirkelen her i Noreg (63° - 67° N.), med eit landareal på 103 000 km² og, som nemnt over, ein folkesetnad på 356 991. Utanom ei smal stripe med land mellom «fjell og fjøre», som det heiter i Egilssoga (Jørgensen & Hagland, 2014a, s. 33), og langs nokre elvedalar, så er det ikkje mange stadar på øya som er til å bu i. Det islandske landskapet er forma av vatn, is og eld. Enorme *jökklar* (isbrear) dekker store delar av innlandet og høglandet, og sjølv om dei er vakre å sjå til så tilbyr dei lite i form av resursar. Island er i tillegg ein geologisk ung landmasse som sitt midt på Atlanterhavsryggen, noko som førar til mykje tektonisk aktivitet. Landskapet er stipla med over hundre *eldfjöll* (vulkanar) som med sine grønne kåper av mose stikk ut or jorda som smaragdar. Av desse har kring ein fjerdedel vore aktive opp gjennom historia. Det mest minneverdige utbrotet i nyare tid er kanskje *Eyafjellajökull* som stagga all flytrafikken over Europa i 2010 (Carlsen, Sandberg & Grosvold, 2010). Den vulkanske aktiviteten har ført til at hundrevis av kvadratkilometer er dekkja av vidstrakte sletter med kolsvart *hraun* (lavafelt) og ei rekke *hverir* (varme kjelder) og *goshverir* (geysirar) er å finne kringom i landskapet. Kort sagt så er om lag 80% av landmassen uproduktiv og ugjestmild villmark, eller, som Victor Turner skildra det så fint, «barren cold rock intermittently laced with inner fire» (1971, s. 356). Trass i alt dette, og trass i den nordlege plasseringa, er det islandske klimaet relativt mildt og fuktig, alt tatt i betraktning, grunna varme havstraumar.

I europeisk samanheng er Island eit relativt unikt land. Det kan argumenterast at Island er det fyrste «nye samfunnet» som har oppstått i fullt ljøs av nedskriven historie, og det einaste europeiske samfunnet viss historiske opphav ikkje er ukjent (Tomasson, 1980, s. 4). Dei som busette seg på Island var norrøne kolonistar frå vestkysten av Noreg og Storbritannia mot slutten av 800-talet. Årsaka skal visstnok ha vore for å kome seg vekk frå kongemakta som haldt på å utvikle seg i Noreg. I 930 vart det oppretta ei landsdekkande protodemokratisk politisk forsamling i form av *Alþingið* (Alltinget). Perioden fram til om lag 1262 vert gjerne kalla *þjóðveldið* (fristatsperioden, bokstavlegtalt «folkestyret») då Island på dette tidspunktet var uavhengig kongemaktene som oppstod i Norden. Etter dette, grunna mykje indre konflikt, gjekk dei islandske høvdingane med på å inngå i ein union med Noreg i 1262-64. Dette førte vidare til at Island vart med i Kalmarunionen i 1380 og vart verande under direkte dansk styre fram til 1874 då dei fekk eigen grunnlov og retten til internt sjølvstyre. I 1918 fekk Island status som

eit konstitusjonelt monarki i union med Danmark, og i 1944 såg islandske politikarar til slutt høve til å erklære Island som ein uavhengig parlamentarisk republikk.

Ein skal ikkje ha lest langt i ein artikkel om Island før nemninga «sagaøya» kjem opp. Sjølv om dette i dag kanskje er ein litt enkel og noko oppbrukt stereotypi så er det ikkje heilt utan grunn. Sogelitteraturen frå mellomalderen er kanskje det viktigaste nordiske bidraget til den globale kulturarven, og vert i dag lest og studert over heile verda. Det finst mange ulike sjangrar som t.d. kongesoger, islendingesoger, fornaldersoger, riddarsoger osv., men sjølv om berre ein av desse sjangrane vert kalla for *islendingesoger* så er faktum det at brotparten av all sogelitteraturen vart skriva på Island. Likeins som med dei greske tragediane så omhandlar sogene grunnleggjande krefter og spenningar i menneskelivet, og dei har difor vorte sagt å vere tidlause. Grunna sin lakoniske karakter vart sogene lenge oppfatta som meir eller mindre truverdige historiske skildringar av Island i mellomalderen. Det rike etnografiske materialet som er å finne i sogelitteraturen har difor gitt opphav til diverse antropologiske studiar av med fokus på mellomalderperioden (sjå t.d. Byock, 1990, 2001; Durrenberger, 1982, 1992; Durrenberger & Pálsson, 1999; Hastrup, 1985, 1990a, b, 2012; Turner, 1971).

Island er derimot interessant av fleire grunnar enn sogelitteraturen. Det er eit land som har gått gjennom ein utrueleg snøgg moderniserings- og urbaniseringsprosess i etterkant av andre verdskrig. Dei sosioøkonomiske tilhøva har endra seg drastisk frå ein økonomi basert på jordbruk og husdyrhald, gjennom ein økonomi hovudsakleg basert på fiske til ein hyperkapitalistisk finans- og turistbasert økonomi. Det såg lenge ut til at islendingane hadde klart hoppet frå torvhusa og inn på den globale finansmarknaden eksepsjonelt godt heilt til den islandske økonomien kollapsa i 2008 (Durrenberger & Pálsson, 2015; Loftsdóttir, 2015; Ólafsson, 2011). I 2019 budde 228 231, altså om lag 2/3 av den islandske folkesetnaden, anten i eller rett utanfor Reykjavík. Til samanlikning så budde det 18 925 på Island sin nest største by Akureyri. Det vil difor ikkje vere underdriving å seie at Island i dag er tvers gjennom urbanisert. Historisk så har derimot Island vore eit gardssamfunn heller enn eit bygde- eller bysamfunn. Det vil seie at folkesetnaden har budd spreidd kringom i landet på meir eller mindre isolerte gardar utan noko nemneverdige folkesetnadssentrum.

Metodologi

Denne oppgåva er basert på eit seks månadar langt feltarbeid på Island kor eg hovudsakleg oppheldt meg i og kring Reykjavík. I løpet av feltarbeidet utførte eg deltakande observasjon gjennom å vere med på ei rekke arrangement og ritual Ásatrúarfélagið stelte i stand. I tillegg til dette utførte eg òg ei rekke semi-strukturerte kvalitative intervju med 14 av medlemmane. Desse

intervjua varierte i lengd frá 50min til bortimot tre-fire timar. Tilgangen min til informantar var avgrensa til dei som regelmessig møtte opp på forsamlingslokalet i nabolaget Síðúmuli litt aust for sentrum av Reykjavík. Dette lokalet fungerer òg som trussamfunnet sitt kontor, og eg oppheldt meg ofte her i kvardagane og observerte den daglege drifta på kontoret.

Då eg kom til Reykjavík hadde eg ingen kontaktar. Eg hadde prøvd å ta kontakt med Ásatrúarfélagið via e-post, men hadde ikkje fått noko svar. Planen var difor å prøve å møte opp på kontoret deira væpna med informasjonsskriv og samtykkeskjemma og prøve oppná kontakt med ein eller anna ansvarsperson der. Før eg reiste var det difor viktig for meg å finne ein stad å bu som ikkje låg så langt borte frá forsamlingslokalet til Ásatrúarfélagið. Eg satsa på å bu så sentralt i Reykjavík som mogleg og ende opp med å bu i eit stort studentkollektiv med internasjonale innvekslingsstudentar i ei av parallellgatene til hovudhandlegata Laugarvegur. Her budde eg frá januar til slutten av mai, medan eg frá juni til juli budde i ein tettstad rett utanfor Reykjavík som heiter Kópavogur. Den siste månaden budde eg i lag med nokre islandske studentar, men dei var ofte bortreiste sidan det var sumar og dei hadde jobb eller familie utanfor hovudstadsområdet. Ein svakheit ved feltarbeidet mitt er at eg for det meste opphaldt meg i Reykjavík og fekk difor ikkje sett korleis ásatrúa artar seg på landsbygda.

Når det gjeld etiske vurderingar så har følgd Norsk Senter for Forskningsdata sine råd og samla inn både skriftleg og munnleg samtykke hjå informantane mine. Sjølv om Island er eit ope og demokratisk land og Ásatrúarfélagið ein del av den islandske mainstreamen, og det føreligg difor ikkje noko fare for politisk eller religiøs forfølgning, så har eg valt å gi dei fleste av informantane mine pseudonym for å verne om privatlivet deira. Unntaka til dette vil vere personar som har vore historisk viktig for grunnlegginga og dei som titt og ofte er ute og representerer Ásatrúarfélagið i media. Desse er såpass kjente i islandske media og såpass sentrale karakterar innanfor trussamfunnet at eit forsøk på å anonymisere dei ville nesten ha vore umogleg. Ingenting av det som kjem fram i denne oppgåva strider mot det desse personane allereie har uttalt seg om i media.

I analysen min går eg utifrå at menneskelege val og handlingar ikkje skjer i vakuum. Dei er avhengige av materielle og sosiale relasjonar, lokalt og globalt, som kvar og ein av oss er festa til. For å parafrasere antropologen Clifford Geertz si parafrasering av Max Weber, så er mennesket eit dyr som heng i ein vev av meiningsberande strukturar det sjølv har spunne (Geertz, 1973, s. 5). Alle er me produkt av ein vev av strukturar som har eksistert før oss og som kjem til å eksistere etter oss. Eller som sosiologen Émile Durkheim sa: «we speak a language we did not make; we use instruments we did not invent; we invoke rights that we did

not found; a treasury of knowledge is transmitted to each generation that it did not gather itself» (2001, s. 159). Mennesket si forståing av seg sjølv og verda finn stad innanfor ein horisont prega av sosialisering inn i eit gitt samfunn og ein historisk gitt situasjon. For å forstå kva Ásatrúarfélagið er og kvifor folk vel å ta del i det, er det difor viktig å fyrst ha eit overblikk over miljøet og den historiske situasjonen det har oppstått i.

Kapittel 1: Frå heidendom til åsatru

Som nemnd i innleiinga så er Ásatrúarfélagið ei *nyreligiøs* rørsle. Det vart oppretta i 1972, men for å forstå korleis dette var mogleg må ein sjå lengre tilbake enn som så. Eg fekk ofte høyre at «alle islendingar er meir heidenske enn dei trur». Det kan så vere, men eit hav av tid skil åsatrua frå den gamle norrøne religionen. Mykje har skjedd i mellomtida og Island er på ingen måtar eit land fråsse i tid. I dette kapittelet vil eg difor gi eit kort overblikk over religionshistoria på Island for så å sjå på grunnlegginga av Ásatrúarfélagið og kva for impulsar i det islandske samfunnet som inspirerte det.

Religion på Island

We have been bad Pagans for a century and bad Christians for ten. (Sigurður Nordal, 1971, sitert i Tomasson, 1980, s. 86)

No, it is rather that we became better Pagans after we became Christians. (Thor Vilhjálmsson, 1971, sitert i Tomasson, 1980, s. 86)

Dei gamle nordbuane hadde ikkje eit abstrakt samleomgrep for dei førkristne kultiske praksisane som i dag vert kalla for norrøn religion. For dei var det berre rekna som tradisjon. Denne tradisjonen var heller ikkje homogen over heile Norden sjølv om menneska som budde der nytta seg av same symbolunivers. Religionshistorikaren Gro Steinsland (2000, 2005) argumenterer for at trongen til å definere desse praksisane ikkje dukka opp før nordbuane kom i kontakt med folk som hadde eit markant annleis og konkurrerande symbolunivers. Dette konkurrerande symboluniverset var det kristne og omgrepa som då kom til å verte knytt til dei førkristne praksisane vart nytta på antagonistisk og nedsettande vis. I overgangen til kristendomen i Norden vart ikkje dei førkristne praksisane omtalt som religion, men heller som *forn siðr*, altså gamal sed og skikk. Tilsvarande vart òg den nye trua omtalt som *nýr siðr* medan sjølve overgangen vart karakterisert som *siðaskipti*, altså sedskifte.

I tida etter kristninga vart dei gamle skikkane kalla for *heiðinn dómr* (det heidenske herredøme) som stod i kontrast til *kristinn dómr* (det kristne herredøme) (Steinsland, 2000, s. 187). Det er frå desse dei moderne omgrepa heidendom og kristendom kjem frå. Orda *heiðinn* og *heiðingi* vart nytta til å skildre alle ikkje-kristne, og den mest vanlege hypotesen er at dei kjem frå orda for heide og øydemark. Dei som ikkje var kristne var altså dei som eksisterte utanfor maktsentera, utanfor den siviliserte verda. Same dynamikk er å sjå i det latinske omgrepet *paganus* som er opphavet til det engelske ordet *pagan*. Ordet heng saman med *pagus* som tyder

landsbygd (Steinsland, 2005, s. 13-14). Denne terminologien visar kor tett knytt opp til kongemakta og ideen om sivilisasjon kristendomen etter kvart vart i Europa.

I følgje både *Landnámabók* og *Íslendingabók* så budde det irske munkar som eremittar på Island då dei norrøne busetjarane kom for å slå seg ned på øya. Desse kalla landnåmsmennene for *papar* og det er sagt at dei vart drivne bort eller forlèt øya av eigen vilje då dei ikkje ville leve saman med heidningar. Det vert òg nemnd i *Landnámabók* at somme av landnåmsmennene som kom frå «vest om havet»⁵ var kristne. Om desse vert det fortalt at «[s]omme heldt vel på kristendomen heilt til sin døyande dag. Men det gjekk ikkje vidare i ættene, for somme av sønene deira reiste hov og blota. Og landet var heidensk heilt gjennom i nær på hundre år» (Hagland, Titlestad & Stylegar, 2002, s. 199). Om ein skal tru dette så har altså kristendomen vore til stades på Island frå byrjinga av, men vart på det store og det heile erstatta av den meir etablerte heidendomen.

Ein kan ikkje vere heilt sikker på kva denne heidendomen bestod av. I motsetning til dei gamle grekarane og romarane så vart ikkje dei ulike germanske folkeslaga i Europa skrivekyndige før etter innføringa av kristendomen. For å seie det med nobelprisvinnaren Halldór Laxness sine ord: «[b]økkulturen ble opphavelig prakket på disse mennesker sørfra i Jesu navn og var avgrenset til prestene» (1974, s. 13). Nær sagt alle nedskrivne skildringar av førkristen norrøn og germansk religion er skrive ned av kristne forfattarar mange år etter innføringa av kristendomen. Det er difor ein mogleik for at desse er farga av ein blind antagonisme mot heidendomen eller påverka av kristne forklaringsmodellar. Dei viktigaste kjeldene kjem frå Island, men dette er noko eg skal gå nærare i detalj seinare.

Det kan uansett sjå ut til at mange av landnåmsmennene sette si lit til heidenske religiøsmagiske praksisar då dei skulle ta seg land på Island slik det vert fortalt i *Landnámabók*. Det heiter at «då Ingolv⁶ såg land kasta han høgsetestolpane sine for å få eit varsel. Han sa på førehand at han skulle busetja seg der stolpane kom i land» (Hagland et al., 2002, s. 41). «Høgsetestolpane» det er snakk om her er pårekna å ha vore eit par trestolpar som var innskoren med gudebilete og magiske sverjingar som til vanleg stod attmed høgsetet i dei norrøne langhusa. Frå slike høgseter administrerte husbonden og husfrua, og likeleides høvdingar og kongar, oppgåver til tenestefolket sitt i det norrøne samfunnet (Steinsland, 2005, s. 107). Eg

⁵ Dvs. dei norrøne koloniane i Vesterhavsoyene og delar av fastlandet i det som i dag er Storbritannia og Irland.

⁶ Ingolv Arnarson (norr. *Ingólfr Arnarson*) er halden for å vere den fyrste permanente norrøne busetjaren på Island og grunnleggaren av Reykjavík. Han kom opphaveleg frå «Fjalir» i Fjordane i Noreg.

skal gå nærare inn på somme av desse praksisane og verdsbiletet dei var basert på seinare i oppgåva. For no så held det å påpeike at det heidenske verdsbilete var ein viktig del av det islandske landnåmet.

Det er verdt å vie litt plass til den sosiopolitiske og juridiske organiseringa som oppstod på Island i landnåms- og fristatsperioden, då det skal vise seg å verte symbolsk viktig både for Ásatrúarfélagið og Island som ein moderne parlamentarisk republikk seinare. Samfunnet landnåmsmennene laga for seg sjølv var ein kontinuitet av ættesamfunnet dei hadde kome frå i Noreg. Økonomi, politikk og busetjingsmønster var ordna etter mykje dei same kulturelle premissa som i gamlelandet, men med nokre små justeringar. Medan det i resten av Norden oppstod bygder og byar så haldt islendingane fram med å bu spreidd utover i ulike *bú* (gard) etter eit prinsipp som nesten kan kallast «kvar ætt sin eigen fjord». Folksetnaden hadde likevel jamleg kontakt gjennom lokale ting, og Alltinget vart samla 14 dagar om sumaren kvart år på Þingvellir i den sørvestlege delen av Island. Her kunne bøndene anka sakar og tvistar som ikkje vart løyst under dei lokale tinga. Kvar og ein måtte likevel sjølv skaffe seg si rett med hjelp frå ætt og allierte, og dei første 100 åra av fristatsperioden var difor fylt av blodige ættefeidar. Det er denne perioden mykje av stoffet i dei islandske ættesogene er henta frå.

I fristatsperioden var Island eit lagdelt samfunn beståande av ufrie *þrælar* (trælar), frie *bændur* (bønder) og ein høvdingklasse kalla for *goðar* (gødar), men utan den sentraliserte kongemakta som utvikla seg i resten av Norden. Det oppstod i staden eit politisk system basert på desentralisert sjølvstyre heldt saman av personlege relasjonar mellom leiarar og følgjarar. Desse relasjonane måtte oppretthaldast gjennom jamlege religiøse ritual, gilder, gåvegiving og konfliktresolusjonar. Gødane kan sjåast på som ei gruppe prestehøvdingar med både religiøse, juridiske og politiske oppgåver. Dei fungerte som *primus inter pares* blant bøndene og var underlagt dei same lovene, men kan i røynda seiast òg å ha vore eit slags bondearistokrati sidan det var dei som satt med lovgivande makt på Alltinget.

Det var til saman 36 gødar som hadde rett til å felle dommar på Alltinget. Blant desse heldt ætlingen etter Ingolv Arnarson ærestittelen *allsjerjargoði* (øvstegøde), og hadde som oppgåve å helge Alltinget kvart år. Kvar av gødane hadde råderett over eller var deleigar av eit myndigheitsdistrikt kalla for eit *goðorð* (gødord). Bøndene som inngjekk i ein gøde sitt gødord vart kalla hans *þingmenn* (tingmenn). Gøden si oppgåve ovanfor bøndene var å regulere prisen på importerte varer, representere tingmennene sine på tinget, mekle under rettslege tvistar, gripe inn om det skulle oppstå konflikt og å stå for gilder og religiøse ritual. Til gjengjeld så betalte tingmennene skatt til gøden og var plikta å kjempe for han om det skulle oppstå konflikt.

Fleire, der i blant Victor Turner (1971) og Gísli Pálsson (1995, s. 91-97), har samanlikna gòdane med Marshall Sahlins (1963) sine politiske idealtypar frå Melanesia og Polynesia. Gòdane kan seiast vere ein type «big men» av di at makta deira var like mykje basert på fysisk styrke, personleg omdøme og våpendugleik som på stamtavle og rikdom. Sjølv om gòdane ofte arva tittelen sin så var maktbasen deira svært ustabil. Sjenerøse og populære gòdar kunne rekne med å få støtte frå tingmennene sine, medan arrogante snyltarar alltid stod i fare for å verte styrta. Gòdorda var ikkje med naudsyn knytt til eit gitt geografisk distrikt, så tingmennene stod nokså fritt til å trekke seg ut av eit gòdord og melde seg inn i eit konkurrerande eit om dei ikkje var nøgde med gòden sin (G. Pálsson, 1995, s. 95). Det kan altså seiast å ha eksistert ein form for kontraktbasert, nesten *gesellschaft*-aktig⁷, relasjon mellom tingmennene og gòdane.

Som nemnd over, så var ein av oppgåvene til gòdane å sjå til den heidenske gudsydinga, men heidendomen på Island måtte til slutt vike for kristendomen. Kristninga av Island er offisielt satt til om lag år 1000, og måten kristninga gjekk føre seg på kan seiast å vere noko uvanleg samanlikna med resten av Norden. Sjølve kristninga var til dømes uvanleg snøgg og pragmatisk samanlikna med den oppstykkja og blodige affæren i Noreg (sjå Steinsland, 2000, s. 27-47). Den norske kongen Olav Tryggvasson var drivkrafta bak kristninga av Island, og han sendte mange misjonærar til øya rett før tusenårsskiftet. Det er sagt om desse at somme var så valdeleg og øydela så mange høv og gudebilete at dei vart ljost fredlause. Eit ikkje ubetydeleg mindretal av islendingane vart likevel kristne og det oppstod snart ufred mellom dei og heidningane. Island stod på nippet til borgarkrig før det vart vedtatt på Alltinget at kristendomen skulle verte den nye offisielle religionen på Island, men at heidningane kunne få fortsetje med gudsydinga si så lenge det ikkje vart gjort offentleg. Eit par generasjonar etterpå vart likevel all heidensk praksis formelt ulovleg på Island.

Resultatet av denne relativt fredfulle kristninga var at gòdane haldt på den politiske og religiøse rolla si, i alle fall i ein liten periode. Kor dei før hadde hatt ansvar for å stelle til heidenske ritual og halde ved like heidenske høv, gjekk dei fleste av gòdane over til å verte prestar og bygge kyrkjer på gardane sine. Det var altså ikkje mykje som endra seg til å byrje med. Tittelen som

⁷ Som nemnd så var folkesetnaden på Island spreidd utover forskjellige *bú* og islandske formar for *Gemeinschaft* vart difor lenge sett på av antropologar som å vere heilt avhengige av kosanguinitet. Antropologen Ann Pinson (1979) gjekk så langt som å påstå at «friendship ... is virtually non-existent in Iceland» (s. 191) og at dette var grunna vekta som vart lagt på patrilineære slektskapsrelasjonar blant islendingane. Seinare antropologar har derimot påpeikt prevelansen og viktigheita av friviljuge og vennskapelege relasjonar blant islendingane både i dag og bakover i historia (Durrenberger & Pálsson, 1999)

gøde kunne framleis gå i arv og med den òg rolla som prest og kyrkja som stod på garden. Eventuelt, om gøden ikkje fungerte som prest sjølv kunne han ha prestar til å jobbe for seg. Kyrkja vart uansett rekna som gøden sin eigedom, noko som gav han både prestisje og retten til å krevje inn tiande. Gødane sitt grep om makta minska likevel gradvis etter at Island vart ein del av Noreg, og forsvann heilt i løpet av tida under Danmark. Mykje av den politiske og religiøse makta som gødane hadde under fristatsperioden vart tatt over av bispedøma som vart oppretta i Skálholt og Hólar.

Då reformasjonen kom til Island mot slutten av 1500-talet førte det til at all eigedomen tilknytt den islandske kyrkja falt i hendene på kongen av Danmark. Dette gjorde òg at den kommersielle innverknaden frå danske kjøpmenn og den danske trona auka sterkt. Det kulminerte med det dansk-islandske handelsmonopolet som vart vedtatt i 1602 og ikkje oppheva før 1854. Katolikkane som nekta å konvertere flykta til slutt, mange av dei til Skottland. Ingen katolsk prest fekk setje fot på islandsk jord på meir enn 300 år etterpå.

Sidan slutten av 1800-talet har det religiøse feltet på Island hovudsakeleg vore dominert av tre trendar: ei konservativ rørsle i form av den evangelisk-lutherske statskyrkja, ein liberal teologi fremma av den evangelisk-lutherske frikyrkja og ein moderne esoterisme i form av forskjellige alternative rørsler og samfunn (Pons, 2009, s. 150). Desse tre trendane er alle forma av, og spelte ei sentral rolle for, islandsk nasjonalisme og frigjeringskampen frå Danmark. Sjølv om det ikkje er noko særleg overlapp mellom dei, så har den liberale teologien og dei meir alternative rørsleane ofte funne ein felles fiende i den ofte meir konservative statskyrkja sin ortodoksi.

I 1874, som ei feiring av at det var 1000 år sidan busetjinga av Island, fekk Island si eiga grunnlov og retten til internt sjølvstyre av Danmark. Den islandske grunnlova stadfesta evangelisk-luthersk kristendom som statsreligionen på Island og sørnga for Alltinget sitt juridiske og økonomiske ansvar ovanfor den nyleg oppretta *Þjóðkirkjan* (Folkekyrkja) som statskyrkje. Grunnlova stadfestar òg religionsfridom og retten til å praktisere religion i samsvar med sin eigen personlege overtyding så lenge det samsvarar med lov og orden (Pétursson, 2011, s. 192). Same året som tusenårsjubileet vart det òg komponert ei salme som i 1918, då Island fekk status som eit konstitusjonelt monarki i union med Danmark, vart gjort til Island sin nasjonalsong. I høgstemde ordelag takkar og lovar den Gud, her kalla «O Gud vors lands» (vårt lands Gud), som har gjort at nasjonen overlevde og klarde seg gjennom tusen år med harde tider (Pétursson, 1985b, s. 112).

For å sikre både Þjóðkirkjan og andre offisielle trussamfunn registrert hjå Hagstofan Íslands økonomisk, samlar den islandske staten inn ein type skatt kalla *sóknargjald* (sokneskatt) (Pétursson, 2011). Denne skatten vert samla inn og delt ut proporsjonalt til alle dei registrerte trussamfunna basert på medlemstal. Noko av sokneskatten vert satt til sides for å gå til vedlikehald av gravplassar og kostnadar relatert til gravferder. Sidan det er Þjóðkirkjan som for det meste tek seg av slike sakar tydar det i praksis at alle som betaler sokneskatt bidreg økonomisk til Þjóðkirkjan.

Saga Ásatrúarfélagsins

Ideen om å opprette eit trussamfunn basert på den gamle norrøne mytologien kom til verda på ein kafé i Reykjavík våren 1972. Mokka Kaffi, ein av dei eldste kaféane i Reykjavík, var ein svært populær kafé blant forfattarar, kunstnarar og studentar, og ein stad dei fire mennene som kom til å grunnlegge Ásatrúarfélagið frekventerte hyppig. Tre av dei kom saman tidleg på våren i 1972 og oppdaga at dei alle hadde gått kringom og fundert på det same. Alle hadde nemleg tenkt på om det kunne la seg gjere å gjenreisa den førkristne religionen på Island (Pétursson, 1985a, s. 7). Desse mennene var Sveinbjörn Beinteinsson, ein bonde og tradisjonell diktar, Jörmundur Ingi Hansen, som var prominent i det islandske hippiemiljøet, og Þorsteinn Guðjónsson, leiaren av *Félag Nýalssinna*. Dagur Þorleifsson, ein journalist og aktivt medlem av *Lífspækifélagið* (Teosofisk Samfunn) i Reykjavík, involverte seg litt seinare enn dei andre (Beinteinsson & Gunnarsdóttir, 1992, s. 132).

Av desse fire var det Sveinbjörn Beinteinsson som skulle ende opp med å verte fyrste leiar av Ásatrúarfélagið. Sveinbjörn, fødd i 1924, var som nemnt bonde og diktar. På dette tidspunktet hadde han vore gift og fått to søner, men budde åleine på garden sin Dragháls i Borgarfjörður eit stykke utanfor Borgarnes. Buskapen hans bestod for det meste av sau som gjekk fritt og beita i utmarka mykje av året. Han hadde difor mange høve til å reise inn til Reykjavík kor han hang mykje i diktar- og kunstnarmiljøet. Sveinbjörn var sjølvlærd innan den tradisjonelle islandske diktforma *rímur*⁸ og publiserte bøker både om og i denne særeigne islandske kunsten. Det er òg vorte spelt inn plater kor han framfører både tradisjonell og eigenkomponert rímur.

⁸ Ein form for episk diktning som stammer frå 1300-talet. Det eldste dømet er «Rimdiktet om Olav Haraldsson» (norr. *Ólafs ríma Haraldssonar*) bevart i Flatøybok (norr. *Flateyjarbók*). Rímur består av bokstavrim og av to eller fire linjer i kvart vers. Diktforma spring ut av skaldekvadstradisjonen, men er noko mindre formell og krevjande samstundes som ho til dels er prega av den same regelvissa.

Han hadde tidelegare òg vore involvert med Félag Nýalssinna, ein organisasjon eg skal sjå nærare på om litt.

Jörmundur Ingi Hansen var òg ein svært sentral karakter som skulle ende opp med å verte trussamfunnet sin andre leiar etter Sveinbjörn sin bortgang i 1993. Han var noko yngre enn Sveinbjörn og opphaveleg dansk. Jörmundur Ingi heitte opphaveleg Jörgen heilt fram til han vart ásatruande. Då bytta han namn til Jörmundur Ingi som er eit fornisländsk namn, noko han tykte meir sømmeleg for ein ásatruande (Pétursson, 1985a, s. 8). Jörmundur Ingi har gjennom årene vore ein tusenkunstnar, og sjölv om han ikkje har artium så har han studert teologi ved Háskóli Íslands og interesserer seg for okkultisme og austerländske religionar. I lag med Sveinbjörn var han med å (re)konstruera mykje av rituala og liturgien til Ásatrúarfélagið. I tillegg til dette har Jörmundur Ingi utforma rituelle klede og laga ein statue av guden Tor i nærleiken av garden til Sveinbjörn som vart nytta under rituelle samankomingar i oppstartsfasen (Swatos & Gissurarson, 1999, s. 169). Han var òg ein av dei fyrste og mest sentrale karakterane innan hippiemiljøet i Reykjavík då Ásatrúarfélagið vart grunnlagd. Det kan trygt seiast at han var noko av ein bohem.

Både Sveinbjörn og Jörmundur Ingi har vore svært viktige når det kom til trusinnhaldet i det nye trussamfunnet, men Ásatrúarfélagið hadde nok ikkje vorte eit statleg godkjend trussamfunn utan dei to siste grunnleggarane. Þorsteinn Guðjónsson var svært aktiv i grunnlegginga og prosessen med å få Ásatrúarfélagið til å verte eit godkjent trussamfunn frá statleg hald, men trakk seg frá trussamfunnet då dette vart eit faktum. Han var aldri offisielt medlem. Dagur Þorleifsson vart tideleg trussamfunnet sin talsmann. Han jobba i den største vekeavisa i Reykjavík på denne tida og var difor ein viktig ressurs når det kom til å handtere merksemda frá pressa. Dagur var òg politisk aktiv og vart seinare journalist for eit sosialistisk tidsskrift samstundes som han var talsmann for Ásatrúarfélagið. Det som er interessant med Þorsteinn og Dagur er tilknytninga dei høvesvis hadde til Félag Nýalssinna og Teosofisk Samfunn.

Dei fire fekk etter kvart med seg átte andre personar som var interessert i same ide. Gruppa bestod då av seks menn og seks kvinner som kom saman for å diskutere korleis dei skulle gå fram med grunnlegginga av Ásatrúarfélagið. Blant dei tidelege medlemmene så var det varierende meiningar kring kva denne nye organisasjonen eigentleg skulle vere for noko. Nokon meinte at det i all hovudsak burde vere eit akademisk føretak som la sikte på å utforske Island si førkristne arv, men Sveinbjörn og Jörmundur Ingi var tydelege på at dei ønskja å legge vekt på eit religiøst element i tillegg. Ein kan allereie her sjå at det var ulike interesser som trakk folk mot dette prosjektet. Desse interessene varierte frå det litterære, til det akademiske

og til det meir eksplisitt religiøse. Media fekk straks nyss om at planar om å opprette eit nytt trussamfunn var i emning, og grunnleggarane vart då tvungne til å kome opp med ein slags doktrine for å svare på alle spørsmåla dei fekk frå journalistar (Pétursson, 1985a, s. 8-9). Ásatrúarfélagið vart offisielt stifta på *sumardagurinn fyrsti*⁹ 20. april 1972. I juni same året sender Sveinbjörn eit brev til statssekretæren i justis- og kyrkjedepartementet med ein søknad om å få statleg anerkjenning som trussamfunn.

Den islandske religionssosiologen Pétur Pétursson (1985a) gjev ei interessant og detaljert skildring av dramatikken som følgde av denne søknaden og media si rolle oppi det heile. Til å byrje med kan det sjå ut til at Ásatrúarfélagið ikkje vart tatt heilt alvorleg. Kort tid etter at gruppa hadde vorte stifta så florerte det med humoristiske oppslag i avisene som: «Asatroende tänker at bilda ett officiellt samfund. Det er inte så säkert att de får offra mänskiskor vid sina blot» (Pétursson, 1985a, s. 9). Styresmaktene tok det heller ikkje heilt på alvor og avslo søknaden. Dette vart grunna med at Ásatrúarfélagið ikkje hadde gjort tilstrekkeleg reide for kva for organisasjon dei var, kva dei eigentleg trudde på eller kva for ritual dei eigentleg såg føre seg at dei skulle utføre. Statssekretæren la òg vekt på at det ikkje var sikkert om det kom til å vere i tråd med landet si lov og moral. Han ordla seg slik i avisene: «Jag skulle till exempel tro att det skulle utgöra ett hinder om de villa bygga sina riter på människooffer. Det fins säkert de som inte skulle gilla det, skulle jag tro» (Pétursson, 1985a, s. 9). Igjen er det oppsiktsvekkande humoristiske motsvar som møter ásatruarane. Den islandske statskyrkja tok derimot ikkje like lett på det heile, og det var kyrkja som hadde rådført departementet til å avslå søknaden.

Det skulle vise seg at departementet si otte hadde opphav hjå den islandske erkebiskopen. I eit brev til justis- og kyrkjedepartementet påpeiker erkebiskopen det han meinte var ei rekke formelle brest i Ásatrúarfélagið sin søknad. Han stilte seg òg tvilande til om grunnloven verkeleg sikra religionsfridom for polyteistiske religionar. Vidare påpeikte han at leiarane av Ásatrúarfélagið ikkje hadde klart for seg kva dei meiner ásatrua skulle ha av religiøs lære, ritual, menneskesyn og etikk. Erkebiskopen gjekk så langt som å seie at eit forsøk på å gjenreise norrøn/germansk religion hadde vorte gjort av nazistane i Tyskland, noko som hadde fått sitt uttrykk i jødehat, rasisme og fiendskap mot kristendomen. Han var påpasseleg med å ikkje beint skulda ásatruarane for å vere nazistar, men retta bekymringar mot at tre av dei som hadde underteikna søknaden var medlemmar av Félag Nýalssina. Dette var, i følgje erkebiskopen, ein

⁹ *Sumardagurinn fyrsti* (fyrste sumardag) er ein islandsk merkedag som markerer slutten på vinteren og byrjinga av sumaren. Fyrste sumardag fell alltid på fyrste torsdag etter 18. april.

organisasjon med liknande teoriar om den ariske rase sin overlegenheit som nazistane hadde lefla med. Vidare hevda erkebiskopen at grunnlaget for det islandske lovverket og det islandske samfunnets moral var tufta på kristendomen sitt menneskesyn og broderkjærleik. Den forne individualismen som stod så sterkt i den førkristne trua, kor kvar og ein måtte sørge for sin eigen rettferd, meinte erkebiskopen stod i direkte motsetning til den kristne, og dimed også den moderne islandske, moral.

Grunnleggarane av Ásatrúarfélagið svara erkebiskopen med å påpeike at heller ikkje kristendomen var så monoteistisk som ein skulle tru. I tillegg hevda dei at det fanst ei tru på eit høgare vesen (allfaderen Odin) innan ásatrúa og viste til fleire ulike kjelder for dette. Ásatruarane fann det òg forunderleg at erkebiskopen tidelegare hadde gitt sin støtte til utanlandske frikyrkjer som ville etablere seg på Island, men at han likevel skulle nekte eit innfødd trussamfunn tufta på islandsk tradisjon det same. Grunnleggarane tok avstand frå nazismen og påpeikte at det var fleire kristne grupper som hadde samarbeida med nazistane under krigen. Når det gjaldt Félag Nýalssina så hevda dei at det var tufta på eit positivt menneskesyn og støtta opp om alle som kjempa for fred og forsoning.

Avisene følgde det heile tett og kommenterte kvar miste ting som føregjekk i denne kampen for å verte eit statleg anerkjent trussamfunn. Framleis med ein noko humoristisk tone. Eit lynnedslag (noko som er svært sjeldan på Island) som slo ned rett etter eit møte mellom grunnleggarane og statssekretæren, vart i avisene spøkefullt tolka som eit teikn frå vêrguden Tor. Likeleides vart vulkanutbrotet på Vestmannaeyjar i slutten av januar same året spøkefullt sagt å vere eit teikn på at dei gamle gudane var i ferd med å vakne til live att. Denne mediedekninga gjorde at Ásatrúarfélagið etter kvart fekk mange allierte blant ateistar og andre motkulturelle folk som såg dette som ein kamp mellom «den vetle mann» og etablissementet. No skulle det verkeleg verte prov på om grunnlovens lovnad om religionsfridom gjaldt for alvor eller berre var tomt snakk.

Då det til slutt vart klårt for departementet at Ásatrúarfélagið meinte alvor med søknaden vart den endeleg innvilga i mai 1973. Sveinbjörn vart utpeikt som leiar for trussamfunnet og fekk alle dei same rettane som prestar i Þjóðkirkjan, og Ásatrúarfélagið retten til å få utbetalt sóknargjald. Det at Ásatrúarfélagið vart eit statleg anerkjent trussamfunn med rettar på lik linje med statskyrkja vart møtt med blanda kjensler blant både politikarar og lekfolk. Mange meinte at dette var eit definitivt prov på at religionsfridom gjaldt på Island, medan andre såg det som eit hån mot alle formar for «ekte» religion. Ikkje berre var det eit hån mot kristendomen, men det var òg eit hån mot forfedrane og den gamle heidendomen. Denne moderne versjonen var

ikkje anna enn ein parodi, vart det sagt, og det vart stilt spørsmål om korleis det ville ta seg ut når det vart internasjonalt kjend at Island hadde legalisert heidensk polyteisme (Pétursson, 1985a, s. 12). Dette førte til diskusjonar i Alltinget om lovverket kring frikyrkjer og andre trussamfunn generelt.

I årene etter grunnlegginga og den statlege anerkjenninga var det tilhøvesvis roleg for Ásatrúarfélagið. Trussamfunnet opplevde ikkje noko reell vekst i medlemstalet før etter Sveinbjörn sin bortgang i 1993. Gravferda fekk mykje merksemd i media og trussamfunnet opplevde då ei merkbar medlemsauke. Etter dette vart Jörmundur Ingi røysta inn i vervet som leiar. Under Jörmundur Ingi såg trussamfunnet ei større grad av profesjonalisering. Den religiøse praksisen, som før hadde vore nokså sporadisk og improvisert, byrja å fylgje eit fastare mønster og i 1998 kjøpte trussamfunnet eit hus i Reykjavík dei nytta som hovudkontor og fest- og forsamlingslokale.

Grunnlegginga av Ásatrúarfélagið var i og for seg eit skot mot baugen til den evangelisk-lutherske Þjóðkirkjan. Sidan den gong har Ásatrúarfélagið alltid vore ein torn i auga for Þjóðkirkjan, og dei har heldt fram med å vere spesielt aktive i å påpeike den privilegerte rolla statskyrkja har i det islandske samfunnet. Ofte i samarbeid med andre mindre trussamfunn. Ásatrúarfélagið har til dømes hatt eit ganske tett samarbeid med den lutherske frikyrkja *Fríkirkjan í Reykjavík* (Frikyrkja i Reykjavík). Sjølv om trussamfunnet offisielt forsøker å halde seg a-politisk, så har denne motkulturelle tendensen manifestert seg hovudsakleg gjennom tre saker: motmæle mot kyrkjeleg kristendom, miljøkamp og, i alle fall i nyare tid, kampen for homofile sine rettar.

Eit godt døme på samanstøyt mellom Þjóðkirkjan og Ásatrúarfélagið var under 1000-årsfeiringa av kristninga av Island i år 2000. Usemje over kven som skulle få markere dette på Þingvellir førte til ein skandale i media for Þjóðkirkjan og ei skare av nye medlemmar for Ásatrúarfélagið. (Strmiska, 2005). Hilmar nemnde dette for meg og la til spøkande: «me berre gav Þjóðkirkjan nok tau og dei ende opp med å hengje seg sjølv i det.»

I 2002 vart Jörmundur Ingi tvungen til å gå av som leiar grunna usemje kring handsaminga av trussamfunnet sin økonomi. Jörmundur Ingi ville gjerne ta seg av styringa av alle trussamfunnet sine affærar, men det var eit aukande ønskje om ein meir demokratisk struktur blant fleire av dei andre medlemmane. Dette førte til ei indre splitting av trussamfunnet. Etter at han vart stemt ut av Ásatrúarfélagið starta Jörmundur Ingi sin eigen utbrytarsekt kalla *Reykjavíkurgodðorð* kor han framleis titulerer seg sjølv som øvste spirituelle leiar. Jónina Krístin Berg vart innsett som mellombels leiar til ei ny avstemming kunne finne stad og vart då samstundes den fyrste

kvinnelege spirituelle leiaren av trussamfunnet. Året etterpå, i 2003, vart Hilmar Örn Hilmarsson, ein kjent og respektert islandsk komponist, røysta inn i vervet som leiar og det er han som er leiaren av trussamfunnet den dag i dag. Hilmar, som er ein nokså beskjeden type, fortalde meg under eit intervju at det at han vart valt til leiar eigentleg var tenkt, frå hans side i alle fall, som ei mellombels løysing heilt til nokon som var betre skikka dukka opp. Heile 17 år etterpå gjer han framleis ein god figur som leiar.

I 2005 fatta trussamfunnet ei avgjerd om å selje forsamlingslokale sitt og flytte til det som skulle vere eit mellombels forsamlingslokale og kontor i Síðúmuli litt aust for Reykjavík-sentrum. Profitten frå salet av eigendomen gjorde bygginga av *Höfuðhofið*¹⁰, som hadde vore diskutert lenge, til eit realistisk alternativ og ein søknad om å få utdelt ei tomt til prosjektet vart sendt til byrådet i Reykjavík (Ottósson, 2005). Etter litt om og men fekk Ásatrúarfélagið utdelt ei tomt på den skogkledde haugen Öskjuhlíð rett nedanfor den populære turistattraksjonen Perlan. Det var tenkt at høvet ikkje berre skulle vere eit forsamlingslokale, men òg innehalde eit kontor, eit arbeidsrom for kunstnarar, ein konferansesal og eit multimedia museum med fokus på islandsk historie (Strmiska, 2009). Tekniske og økonomiske problem har derimot gjort det vanskeleg å byggje forsamlingslokalet ferdig etter planen (Sigurðardóttir, 2016). Under feltarbeidet mitt var det enno berre fundamentet av bygget, og eit minnesmerke til Sveinbjörn Beinteinsson, som var på plass. Slik planen føreligg no, vil dei først gjere ferdig den delen av bygget som var planlagt å nyttast til administrasjon og flytte ut av kontoret i Síðúmuli i løpet av 2020 (Benediktsdóttir, 2019).

Det kultiske miljøet som avla fram Ásatrú

Ásatrúarfélagið var langt i frá det einaste nypaganistiske trussamfunnet som oppstod på byrjinga av 1970-talet. Fleire ulike nypaganistiske trussamfunn basert på norrøn og germansk mytologi oppstod stort sett uavhengig av kvarandre i Storbritannia, USA, Australia og Canada om lag samstundes som på Island (Adler, 1979, s. 286; Snook, 2015, s. 8; Strmiska & Sigurvinsson, 2005, s. 127). Denne bølga var ein del av ein vidare nypaganistisk trend og framveksten av New Age-miljøet på 60- og 70-talet som såg ein gryande skepsis mot kristendomen og ein aukande aksept av ikkje-kristne og førkristne religionar (Asprem, 2008, s. 46-47; von Schnurbein, 2016, s. 54). Sosiologen Colin Campbell (2002) argumenterer for at

¹⁰ Höv (norr. hof) viser til stadar for utøving av norrøn religion. Det er usikkert om dette viste til stader innan- eller utandørs, til eigne tempel eller bygningar som også hadde andre nytteområde. Truleg har ein hatt ulike typar hov ulike stadar.

den hyppige førekomsten av nye religiøse rørsler og kultar i denne perioden var grunna noko han kallar *det kultiske miljøet*. I følgje Campbell så er det kultiske miljøet:

the cultural underground of society. Much broader, deeper and historically based than the contemporary movement known as *the* underground, it includes all deviant belief systems and their associated practices. Unorthodox science, alien and heretical religion, deviant medicine, all compromise elements of such an underground. In addition, it includes the collectivities, institutions, individuals, and media of communication associated with these beliefs. Substantively, it includes the world of the occult and the magical, of spiritualism and psychic phenomena, of mysticism and new thought, of alien intelligence and lost civilizations, of faith healing and nature cure. This heterogenous assortment of cultural items can be regarded despite its apparent diversity as constituting a single entity – the entity of the cultic milieu. (2002, s. 14)

Det er ikkje her snakk om eit monolittisk og organisert felt, men heller eit reservoar av halvglymde og halvthuga «avviste visdomar» (jf. Hanegraaff, 2012). I Europa finst det ein lang esoterisk tradisjon som strekker seg frå gnostisismen og dei hermetiske skriftene over katarane og kabbalaen, til alkymistar og spiritistar (Asprem, 2014; Gilhus & Mikaelsson, 1998; Hanegraaff, 1996; Partridge, 2014). Denne «forbodne kunnskapen», heidenske leivningar og det okkulte som religiøse og sekulære myndigheiter ofte har sett sitt snitt til å stempla som vrangtru og kjetteri, har fascinert tallause menneske opp gjennom tidene.

Om ein ser desse «avviste visdomane» som alternative *kunnskapstradisjonar*, så kan ein sjå det kultiske miljøet i ljøs av Fredrik Barth (2002) sin definisjon av kunnskap. Dette inneberer kjensler, tankar, kroppslege teknikkar, taksonomiar og andre verbale modellar som ein oppnår gjennom å erfare verda sjølv, men òg gjennom fortellingar av andre sine erfaringar og slutningane ein kan trekke ut i frå desse (Barth, 2002, s. 2). Kunnskap er difor alltid konstruert innanfor ein gitt kunnskapstradisjon som er delt mellom fleire menneske, og ulike tradisjonar har eigne kriterium for validitet. Visse formar for kunnskap vil difor verte rekna som meir legitime og *sanne* enn andre utifrå kva kriterium for validitet ein har. Det kan difor seiast å eksistere eit *kunnskapshierarki*.

I vår moderne tid så et det vitskapen som sitt på toppen av dette hierarkiet og sett difor standarden for validitet. Med sine rasjonelle årsaksforklaringar og eksperimentelle metodar har vitskapen hatt enorm innverknad på esoterismen og det kultiske miljøet (Gilhus & Mikaelsson, 1998, s. 42), og ein ser eit forsøk på å herme etter vitskapleg språk og metode (Frøystad, 2006).

Dette var òg tilfelle på Island kring byrjinga av 1900-talet då kampen om sjølvstende frå Danmark og trua på framsteget stod sterkt. Det var her grunnlaget for at Ásatrúarfélagið kunne oppstå vart lagt av hovudsakleg tre moderne esoteriske rørsler. Desse er høvesvis spiritismen, teosofi og det unikt islandske *nýall*.

Spiritisme er kort sagt trua på at ein kan kome i kontakt med avdøde menneske sine andar. Det må gjerne ein spesialist til, kalla eit medium, som utfører ein seanse for å oppnå kontakt med den andre sida av grava. Den spiritistiske rørsla hadde sitt opphav i USA på midten av 1800-talet og kan argumenterast for å vere eit forsøk på å kombinere religion og vitenskap (Swatos, 1990). Viktig for spiritismen si sjølvforståing var at det ikkje var basert på tru, men på empiri og venskaplege metodar. Det oppsiktsvekkande med spiritismen er kor vitenskapleg både språket og framgangsmåten var, eller i alle fall røynde å vere. Spiritistane høyrde i mange tilfelle til 1800-talets radikale alternativrørsle, kor det ikkje var uvanleg med vegetarianisme, motstand mot tvungen vaksinerings, feminisme og fritenking. Framstegsoptimisme, tru på vitenskapen si emne til å utforske alt, men òg på den enkelte sine eigne mogleikar til sjølv erfare sanninga, stikk i strid med vitenskaplege og religiøse autoritetar, er noko av det som kjenneteiknar denne alternativrørsla (Gilhus & Mikaelsson, 1998, s. 48). Dette er trekk ein kan kjenne att i den moderne New Age-rørsla og generelt i det kultiske miljøet.

Spiritismen spreidde seg raskt frå USA til resten av den vestlege verda, og i 1904, same året som Island fekk politisk representasjon i den danske regjeringa, kom den for alvor til Island med opprettinga av det fyrste *tilraunafélagið* (eksperimentelle selskapet). Det skal seiast at langt i frå alle islendingar tok del i den spiritistiske bylgja, og somme gjekk ganske hardt ut mot det eksperimentelle selskapet som dei nedsettande kalla for *draugafélagið* (skrømteforeininga) (Swatos & Gissurarson, 1997, s. 107-108). Swatos og Gissurarson (1997) argumenterer for at den islandske spiritismen var tett knytt til islandsk nasjonalisme og framveksten av det nye urbane borgarskapet i Reykjavík. Spiritismen vart oppslukt i nasjonsbyggingsprosjektet gjennom å tilby ein «ny religion» som teknisk sett framleis var kristen, men som skilte seg frå den danske kyrkja. Spiritismen gjorde det mogleg å «trylle» fram respekterte forfedrar for vere med å opprette denne nye religionen.

Eit døme på dette kan ein sjå etter at Island fekk lokal representasjon i den danske regjeringa i 1904. Som ei feiring, og ei høgtideleg erklæring for nasjonalt sjølvstende, stilte spiritistane ut eit populært medium på ein kvit hingst på Þingvellir. Ein allusjon til guden Odin på hesten Sleipne. Samstundes gav eit anna ungt medium stemme til namngjetne forfedrar, der i blant gøden Snorre Sturlason, gjennom å forfatte dikt ved automatisk skriving (Pons, 2009, s. 150).

I følge Pétursson (1983, 1986) så er denne blandinga av esoterikk og nasjonalisme til dømes noko av grunnen til at kristne vekkingsrørsler aldri vart så populære på Island som andre stadar i Norden. Dette kan ein sjå i eit brev frå ein misjonær frå pinserørsla på island i 1921:

The position looks almost hopeless in Reykjavík, where most meetings have been held. We have achieved little success; just a few individuals who have sought salvation along with a sister who has recieved baptism in the Spirit. Apart from these cases, there has been no hunger after God among the people. It looks as if the Spiritists and Theosophists have the greatest power here – oh, how deplorable! (Pétursson, 1986, s. 342)

Dette bringar meg til organisasjonen som la grunnlaget for å ta opp att ikkje-kristne element. Det var ikkje uvanleg for somme av åsatruarane å hevde at hinduismen er åsatrua sin nærmaste levande slektning. Her sikta dei fleste til at begge er indoeuropeiske religionar og difor har eit felles opphav langt tilbake i tid, men koplinga ligg mykje nærare i tid enn dette. Den moderne koplinga mellom åsatru og hinduisme ligg nemleg i Teosofisk Samfunn. Sjølv om Teosofisk Samfunn er eit nokså kjent og verdsomspennande fenomen, kan det likevel vere verdt å undersøkje den nokså distinkte retninga det tok på Island. Teosofisk Samfunn vart stifta i New York i 1875 og spreidde seg raskt. Islandske teosofar byrja arbeidet med å opprette ein loge på Island allereie i 1912, men *Íslandsdeild Guðspekifélagsins* (Islandsk Teosofisk Samfunn) vart ikkje offisielt etablert før 1921 (Halink, 2019b, s. 195).

Teosofien er, likeins med spiritismen, eit born av vitskapen. Både evolusjonismen og kritikken mot den bibelske skapings- og openberringstrua høyrer til teosofien sine forutsetningar (Gilhus & Mikaelsson, 1998, s. 56). På mange måtar kan det også seiast at teosofien er eit direkte resultat av Europa sitt møte med andre kulturar og religionar. Teosofisk Samfunn vart til i om lag same tidsperiode som det samanliknande religionshistoriefaget vaks fram, og er prega av ei tilsvarande interesse for indiske og andre austerlandske religionar. Teosofien og religionshistoriefaget hadde derimot svært ulike tilnæringsmåtar til religiøse tradisjonar. Medan religionshistorikarane omsette og tolka heilage tekstar på basis av filologiske metodar, representerte teosofien eit røyne på å harmonisere alle religionar i ein synkretisk-filosofisk visjon.

Helena Petrovna Blatavsky, ein av grunnleggarane av Teosofisk Samfunn, la fram det teosofiske verdsynet i sitt magnum opus *The Secret Doctrine* (1888). Her hevdar Blatavsky å ha avdekka ei løynd lære og ein fullkomen syntese av vitskap, religion og filosofi basert på hinduistisk visdom og okkulte tibetanske manuskript. I følge læra hennar er ikkje metafysisk sanning avgrensa til ein spesifikk religiøs tradisjon, men kan verte funnen i eldgamle tradisjonar

og mytologiar kringom i verda. Teosofi kan såleis seiast å vere ein form for *prisca theologia* eller *philosophia perennis*. Den løynde læra som Blatavsky hevdar å ha avdekka hadde, i følgje ho sjølv, vorte avdekka av andre lærde meistarar gjennom tidene. Desse hadde, i følgje Blatavsky, enda opp med å verte mytologisert av menneska dei forsøkte å oppljose og i somme tilfelle gjort om til gudar. Den norrøne guden Odin, som gav mennesket kunnskap om runene, vart tolka som ein slik lærd meistar (Blatavsky, 1888, s. 380). Odin vart ikkje berre tolka som ein stor mann, men som ein oppljost buddha.

Teosofi fekk fotfeste på Island nettopp gjennom å referere til norrøn mytologi på måten nemnd ovanfor. Mange i det nyleg forma urbane borgarskapet i Reykjavík var svært imponerte over Blatavsky sine tolkingar av det dei såg som si kulturelle arv. Dei satt straks i gong ein prosess for å harmonisere «den forne åsatrua» med dei austerlandske religiøse tradisjonane som teosofien var inspirert av. Teosofen Sigurður Kristófer Pétursson, som var ein respektert sjølvlærd omsetjar, språkekspert og diktar, var ein av dei mest aktive i denne prosessen. Han skreiv omfattande om den gamle heidendomen sin verdi for teosofien i essayet *Fornguðspeki í Ásatrúnni* (den forne teosofien i åsatrua) og omsette *Bhagavadgita*¹¹ til islandsk under tittelen *Hávamál Indíalands* (Indias Hávamál¹²) i 1924 (Halink, 2019b, s. 198). Denne spirituelle likninga mellom Bhagavadgita og Hávamál gir meining om ein, slik teosofane gjorde, ser guden Odin som ein *avatar* av ei høgare makt slik Krisjna er innan hinduismen. Dei islandske teosofane meinte at desse to tekstane inneheldt mykje det same edle bodskapet og difor transcenderte tid og kultur. Kvada i Edda-kvede, som vart skriven ned på Island vel og merke, kan difor ikkje seiast å vere noko mindre djup eller heilag enn dei heilage tekstane frå «det fjerne aust.»

Spiritisme og teosofi er verdsomspennande fenomen, men den tredje organisasjonen som inspirerte Ásatrúarfélagið, *Félag Nýalssina*, er ikkje vidkjent utanfor Island og krev difor ei kort forklaring på kva det eigentleg er for noko. Dette er ein organisasjon grunnlagd i 1950 som baserer seg på skriviene til den islandske geologen dr. Helgi Pjeturss (von Schnurbein, 2016, s. 59). Han var ein framifrå student ved universitetet i København kor han avla doktorgraden

¹¹ Bhagavadgita, sanskrit for «Herresongen», er ein viktig del av eposet *Mahabharata* som vert rekna som ei særskild heilag skrift i hinduismen. Songen på 700 vers er i form av ein samtale mellom helten Arjuna og guden Krisjna før eit avgjerande slag kor Arjuna er tvungen til å stride mot si eiga ætt. Under denne samtalen preiker Krisjna til Arjuna om verda sin forgjengelegdom og viktigeita av plikt og moral.

¹² Hávamál, eller «talen til den Høge», er eit kvad på 164 strofer i den norrøne diktsamlinga Edda-kvede. I kvadet langar guden Odin ut om god og dårleg åtferd til eit ukjent publikum.

sin i 1905. Ordet *Nýall* kjem frå boka *Nýall: nokkur íslensk drög til heimsfræði og líffræði* (1919). *Nýall* er forstått som «den som presenterer det nye» og er satt saman av orda *nýr* og *annáll*, som på norsk kan omsetjast med «nye annalar». Overraskande nok var Pjeturss forut for si tid med mykje av dei konseptuelle nyvinningane som oppstod i «New Age»-miljøet etter andre verdskrig (Swatos & Gissurarson, 1999, s. 166). Pjeturss si bok er ei samling av artiklar utgjeve i Reykjavík frå 1918 og utover. I desse artiklane førekjem det ein oppsiktsvekkjande synkretisme av ulike element som spiritisme, teosofi, nasjonalisme og sagalitteraturen som vert smelta saman til noko Pjeturss kalla for astrobiologi. Dette var ei lære han kom fram til utifrå erfaringane sine med parapsykologiske fenomen og spiritistiske seansar. På mange måtar kan Pjeturss si lære seiast å vere ei synkretisk samansmelting av element frå både spiritisme og teosofi.

I korte trekk går læra til Pjeturss ut på at andene som vart kontakta under spiritistiske seansar ikkje var ikkje-materielle skapningar, men heller materielle skapningar frå andre stjerner og planetar (Swatos & Gissurarson, 1999, s. 166). I følgje Pjeturss så kunne desse skapningane stråle seg sjølv frå eit sinn til eit anna og materialisere seg gjennom seansar og i draumar. Desse skapningane kunne på eit tidspunkt ha levd her på jorda, eller kjem til å verte gjenfødd her, men har forlate sine verdslege kroppar for å leve på andre planetar. I følgje Pjeturss så var dei norrøne gudane slike utanomjordiske skapningar som hadde oppnådd eit høgare spirituelt stadium ute blant stjernene. Dei fungerer visstnok i dag som spirituelle lærermeistrar for menneskeslekta, men då spesielt for islendingane som i Pjeturss sine auge er dei mest kulturelt og spirituelt opphøgde av alle menneske (von Schnurbein, 2016, s. 59). Grunnen til dette, meinte Pjeturss, var at islendingane hadde gjennomgått ein lang periode med lidning under dansketida utan at det hadde ført til kulturell degradasjon. Dette var eit prov på islendingane sine unike talent og sinnskaraktar. Det var difor ikkje overraskande, hevda Pjeturss, at nykelen til ei ny spirituell oppvakning skulle kome frå Island.

Alle desse alternative kunnskapstradisjonane nemnd ovanfor har vore med på å legge til rette for at Ásatrúarfélagið skulle kunne eksistere i sin noverande form. På eit vis kan ásatrúa seiast å vere del av ein lengre tradisjon som inkorporerer og indiginiserer framande og eksotiske livsfilosofiar inn i allereie eksisterande lokale diskursar kring religion og islandsk identitet. Island vert på denne måten eit svært viktig spirituelt sentrum og ikkje berre ein historisk ettertanke i utkanten av Europa.

Kapittel 2: *Ásatrúarfélagið* – Organisering, tru og praksis

Ásatrúarfélagið har som nemnd i førre kapittel eit mål om å rekonstruere det førkristne trussystemet på Island. I motsetning til mange «New Age»-rørsler så har difor nypaganistiske rørsler ein fot i kvar sin leir assosiert med ulike historiske periodar. På den eine sida så ser dei seg sjølv som «heidenske» og legg vekt på naturreligion aspektet ved det heile. Dei er i tillegg påpasselege med å distansere seg frå kristendomen og påpeikar at dette er førkristne tradisjonar. På den andre sida er det ingen tvil om at dette er noko som har oppstått svært nyleg og dimed ikkje ein ubrotten tradisjon som strekk seg tilbake til før kristendomen. Sjølv om det ikkje er reint uvanleg for mange nyreligiøse rørsler å hevde å vere løynde og ubrotne tradisjonar som berre dei innvigde har hatt kjennskap til. Sjå ikkje lenger enn til Teosofisk Samfunn skildra i førre kapittel med sine løynde læremeistrar, eller til wicca, som føddest ut av Margaret Murray (1962) og Gerald Gardner (sjå Adler, 1979; Hutton, 2019) sine teoriar kring ein levande, men løynd, heksekult i Europa. Likevel, slike påstandar har hausta mykje kritikk og det er lite som tilseier at slike løynde organiserte kultar faktisk har eksistert. Det som derimot kan seiast å ha eksistert er ein form for uorganisert og skiftande heterodoksi under overflata av godkjend tru og praksis som kan liknast med det Campbell skildra som det kultiske miljøet.

Terry Gunnell nyttar ordet «konstruert» heller enn «rekonstruert» om Ásatrúarfélagið sin religiøse praksis (s. 28). Han har sjølv hatt mykje kontakt med trussamfunnet og har ved eit tidelegare høve hjelpt dei med å sette opp ei dramatisering av eddakvadet *Skírnismál* grunna sin ekspertise innan norrøn mytologi og kultur (Gunnell, 1995). Gunnell legg det fram slik: «the mere fact that a religion is “pre-Christian” also means that unless external Latin or Greek records exist, there are few if any contemporary records of how these religions functioned, and almost certainly none written by the practitioners themselves» (2015, s. 28). Gunnell tek ikkje feil her. Om lag alt me veit om førkristen norrøn religion kan seiast å kome frå fem ulike kjelder: arkeologisk gjenstandsmateriale, runeinnskrifter, stadnamn, utanforståande eller seinare litterære kjelder og folketru (Steinsland, 2005, s. 37).

Dei religiøse praksisane innan åsatrua, og nypaganisme generelt, kan difor seiast å vere eit perfekt døme på det Eric Hobsbawm kalla «oppfunne tradisjonar» (Hobsbawm & Ranger, 1983). Antropologen Kirsten Hastrup (1990b) meiner derimot at «while ‘other peoples’ invent traditions to match a new historical situation, the Icelanders reproduced the celebrated images of another epoch to invent themselves» (s. 194). I dette kapitelet skal eg sjå nærare på kva Ásatrúarfélagið hevdar å tru på, kva for religiøse praksisar dei har og kva for kjelder dei nyttar til å (re)konstruere desse praksisane.

Eit (re)konstruert verdsbilete

Eg nemnde i førre kapittel at dei heidenske germanarane ikkje hadde ein skrift- og bokkultur før kristendomen kom med sin kjennskap til pergament, manuskript og det latinske alfabetet. Dei hadde likevel sitt eget skriftspråk i form av runeskrifta, og bruken av dette alfabetet haldt fram til langt ut på seinmellomalderen. Runene er nyttige i det at dei i nokre tilfelle gjev oss namn på gudar og magiske sverjingar som påkallar deira hjelp rissa inn i tre, bein og stein, men desse brotstykkja utgjer ikkje ein heil kosmologi. Anna gjenstandsmateriale frå arkeologiske utgravingar kan avsløre ein del om korleis religionen vart levd ut gjennom ritual, heilagstadar, kultplassar og symbolske gjenstandar, men utan noko større kontekst er det vanskeleg å vite nøyaktig korleis ritual vart utført eller kva symbola skulle symbolisere. Det same gjeld for så vidt også mange av stadnamna på Island og i Norden som inneheld namn på gudar og som difor ymtar om gløynde kultplassar (jf. Lárusson, 1942). Ofte vert folketrua trekt fram som overlevingar av heidensk praksis, men her må påpeikast at folketrua har eksistert parallelt med kristendomen i over tusen år.

For å kunne få eit innblikk i den kognitive sida av norrøn religion må ein difor ty til diverse litterære kjelder. Dei skrivne kjeldene er på få unntak nær vortne skrive mellom 1000- og 1300-talet av forfattarar som var kristne og som av ulike grunnar valte å skildre den førkristne trua. Eg har allereie nemnd Landnámabók og Íslendingabók som viktige kjelder til islandsk historie, men det finst òg andre kjelder frå Norden som den islandske gøden Snorre Sturlasson (*Edda*, 2018, s. 263-372; Sturlasson, 1900), eit islandsk manuskript kjent som Den Eldre Edda, eller Edda-kvede, av ein ukjent forfattar (*Edda*, 2018, s. 17-262), den aust-danske munken Saxo Grammaticus (1907) og diverse soger frå den islandske sogelitteraturen. Her kan òg nemnast dei kristne mellomalderlovene i Norden, og då spesielt det islandske lovverket *Grágás* (Karlsson, Sveinsson & Árnsson, 2001) skrive i 1117, som eksplisitt forbyr diverse heidenske praksisar og dimed ironisk nok har bevart skildringar av slike praksisar for ettertida.

Utanfor Norden finn ein skildringar frå misjonærar som Thietmar av Merseburg (Thietmarus, 2001) og Adam av Bremen (Bremensis, 1993) som skildrar det dei såg på som barbariske og valdelege skikkar blant dei heidenske nordbuane i si samtid på byrjinga av 1000-talet. Her må òg nemnast ei arabisk kjelde i form av Ahmad ibn Fadlān (2012) og hans reiseskildringar frå området kring Volga-elva på 900-talet. Her skal han visst ha møtt eit reisefølgje med eit folk

som vert kalla *rusarar*¹³ og vore vitne til gravlegginga av ein høvding blant desse. Ei mykje eldre nedskriven kjelde av den romerske historieskrivaren Tacitus (1928) vert òg ofte nytta til å kaste ljós over heidenske praksisar, sjølv om det han skildra var germanarar i det som i dag er Tyskland om lag 700 år før Island vart busett.

Kjeldeverdien av desse opplysningane er delvis omstridd. Mellom anna er alle skrivne ned av monoteistar, med unntak av Tacitus som var ein romersk heidning viss syn var forma av *interpretatio romana*¹⁴, eller over hundre år etter kristninga av Norden. Ásatrúarfélagið nyttar seg i varierende grad av alle desse kjeldene i sin (re)konstruksjon av det dei meiner var norrøn religion slik det arta seg på Island i landnámstida. Sjølv om alle kjeldene er viktige så er det kanskje spesielt Den yngre Edda, også kalla Snorre-Edda, av Snorre Sturlasson og Edda-kvede som er viktigast for dei islandske ásatruarane. Edda-kvede, som er ei samling av dikt om norrøne gudar og heltar, kan seiast å vere ein heilag tekst for ásatruarane slik bibelen er for kristne.

I både Snorre-Edda og Edda-kvede vert ein presentert for kosmogonien, teogonien og antropogonien i den gamle norrøne religionen. Å skildre heile den norrøne kosmologien hadde trengt ei heil avhandling i seg sjølv (for ein grundigare gjennomgang av det norrøne verdsbilete sjå Birkeli, 1943; Holtsmark, 1970; Munch, 1967; Steinsland, 2005). Kort sagt så var den norrøne religionen ein polyteistisk religion kor gudane var delt inn to gudeætter i form av *æsene* og *vanene*. Universet var tredelt med Ásgard, gudane sin heim, i sentrum og Utgard, jotnane og kaosmaktene sin heim, i utkanten. Mellom desse låg Midgard kor menneske hørde heim. I

¹³ Ruserane var ei folkegruppe i Aust-Europa som i følgje *Nestorkrøniken* skal ha grunnlagt byen Kiev i dagens Ukraina. Namnet på dette folket er påreknå å vere opphavet til namnet Russland. Ruserane skal opphaveleg ha migrert frå Sverige ein gong på midten av 800-talet og drive med plyndring og handel langs elvene mellom Austersjøen og Svartehavet (Duczko, 2004). Med tida integrerte ruserane seg med dei lokale slaviske stammene i området, og det er difor usikkert om praksisen Ibn Faḍlān skildrar kan seiast å vere representativ for norrøn religion i Skandinavia.

¹⁴ *Interpretatio romana* (romersk tolking) og *interpretatio graeca* (gresk tolking) var ein felles tendens blant antikkens gresk-romerske forfattarar til å setje likskapsteikn mellom sine egne og utanlandske guddommar (Ando, 2006, s. 51). Tacitus skriv til dømes at dei øvste guddomane blant germanarane var Merkur, Herkules og Mars (1928, s. 20), og han referer då truleg høvesvis til dei tidelege sør-germanske versjonane av Wotan (Odin), Donas (Tor) og Frō (Frøy). Det er òg verdt å påpeike at Tacitus kontinuerleg sett germanarane opp i kontrast mot gallarane, som han skildrar som mjuke, romaniserte og korruperte. På denne måten, gjennom å framstille germanarane som ein form for «den edle ville», kritiserte han indirekte sin eigen romerske kultur som han meinte hadde bevegde seg bort frå sine heroiske røter (Walker & Henry, 1960, s. 229-234).

tillegg til menneska var verda full av andre mektige skapningar som *vette*, *alvar*, *dvergar* og *troll*.

Det gamle norrøne samfunnet, og for så vidt òg det islandske samfunnet fram til slutten av 1800-talet, var eit bondesamfunn. Typisk for slike samfunn er at dei ofte har ei syklisk tidsoppfatning i kontrast til den lineære tidsoppfatninga i mange moderne industrialiserte samfunn. Bøndene si tid var korkje homogen eller mekanisert, men heller tett knytt til naturen sin rytme. Fordi produksjonen i så høg grad bygde på rytmen i naturen, på vekslingar mellom ljøs og myrkre og kulde og varme, så kom arbeidsåret og årstidene til å overlappe kvarandre (Frykman & Löfgren, 1994, s. 21). Det var tider for våronn, pløying, såing, veksttid, innhausting, lagring, tid for vårfiske og haustfiske, for jakt og sanking. Årstidene og arbeidslivets sin rytme var igjen religiøst markert av ulike høgtider og ritual.

På Island vart det utvikla ein eigen solkalender, inspirert av den julianske kalenderen, på 900-talet for å halde orden på arbeidsåret og når ein skulle fare til tings. Denne vart seinare kodifisert i lovverket Grágás, men er ikkje lenger offisielt i bruk for anna enn å markere eit fåtal tradisjonelle merkedagar. Ásatrúarfélagið nyttar seg av denne gamle kalenderen for å finne ut av når dei skal halde diverse ritual¹⁵, men den har elles ingen praktisk innverknad på livet til korkje ásatruarane eller islendingar generelt. Interessant nok, trass i det nære tilhøvet til den norrøne litteraturen og Eddane, så er Island det einaste germanskspråklege landet kor vekedagane ikkje har namn etter norrøne/germanske gudar¹⁶. Ásatrúarfélagið nyttar seg difor av alternative norrøne namn på vekedagane i kalenderen sin som er meir i takt med resten av Norden og som dei ser som meir høvelege for ein heidensk organisasjon.

Det er påreknat at gudane vart oppfatta som stadbundne i den gamle norrøne religionen. Om ein ville ha med seg makta som var tillagt ein eventuell gud så måtte ein difor foreta seg ei symbolsk flytting av guden sin «heim». Om me tenkjer attende til høgsetestolpane som Ingolv nytta for å finne Reykjavík, så kan dette tolkast som å la gudane vere med å bestemme kor dei sjølv vil bu. Eit liknande døme på dette kan ein sjå i landnåmet til Þórólfur Mostrarskegg (Torolv Mostrarskegg) frå Moster i Sunnhordland omtalt i saga om Øyrbyggene. Torolv skal ha kome i unåde hjå den norske kongen og han skal difor ha rådført seg med «sin kjære venn» Tor om han burde forlike seg med kongen eller flykte landet. Tor skal då ha gitt han eit teikn om å fare til Island og slå seg ned der. Med seg på ferda tok Torolv mold frå under gudebiletet sitt av Tor.

¹⁵ Sjå tabell B1 i appendiks B

¹⁶ Sjå tabell B2 i appendiks B.

Då han kom fram til Breiðafjörður vest på Island reiste han eit høv på den nye garden sin og la molda der og satt opp eit nytt gudebilete av Tor (Jørgensen & Hagland, 2014b, s. 119). Slike handlingar vitnar om eit tillitstilhøve av same art som når ein rådspør eit orakel. Dette var ikkje uvanleg blant dei gamle nordbuane som ofte lét seg leia av orakel i form av loddkasting, varslar frå fugletrekk, vêrtilhøve og mykje anna (Holtmark, 1970, s. 28).

Den stadbundne karakteren til gudane og andre mektige vesen i den norrøne religionen opnar for ein viss form for religiøs toleranse. I og med at gudane er førestilt å berre ha makt over eit gitt område og ein gitt «forsamling» av truande, så er det difor ikkje utenkeleg at andre og ukjente gudar kan eksistere og ha makt i andre land. Det opnar derimot òg for at gudane er eksplisitt knytt til ei gruppe menneske og deira etterkomarar, noko som igjen opnar for ein viss form for ekskludering og intoleranse. Steinsland meiner at den gamle norrøne religionen var ein typisk *etnisk religion* (2005, s. 31-32). Det vil seie at religionen har vekse fram som del av ei folkegruppe si historie og tradisjonar, ofte med større fokus på kultus og det verdslege heller enn tru og frelse. I kontrast til etnisk religion står *universalreligionen* som ikkje er bunden til ei gitt folkegruppe eller territorium, men tvert om operer på tvers av politiske og etniske grenser med eit budskap om frelse for alle menneske. Dei mest openberre døma på slike universalreligionar er kristendomen og islam (Steinsland, 2005, s. 32). Det er derimot ingenting som tilseier at dei gamle nordbuane ikkje var opne for at andre folkegrupper kunne tilbe og ofra til dei norrøne gudane.

Dette tek meg vidare til kva det er medlemmane av Ásatrúarfélagið trur på i dag. Ásatru vert omtalt som *vor siður* (vår skikk) og hevda å vere den opphavslege religionen til islendingane praktisert i landnámstida. Denne skikken hevdar Ásatrúarfélagið byggjar på toleranse, ærlegdom, edelmot og ein vyrndad for den forne kulturava og naturen (Ásatrúarfélagið, 2017, 1. gr.). Det vert understreka at kven som helst kan vere ásatruar så lenge det kjennest rett for dei, men av praktiske årsaker er det berre folk som er busett på Island og som har eit *kennitala* (islandsk personnummer) som får vere medlem av trussamfunnet.

I byrjinga av feltarbeidet mitt, då eg heldt på å verte kjent med ásatruarane, stilte eg gjerne spørsmålet: «ser du på deg sjølv som religiøs?» Til mi store forundring så svara svært mange av dei nei. Korleis kunne det ha seg at medlemmar av eit organisert trussamfunn ikkje såg på seg sjølv som religiøse? Etter litt meir utspørjing kom det som regel eit oppfølgande svar i retning av: «når eg tenkjer religion så tenkjer eg med eingong strikte reglar og dogme. Det er ikkje noko for meg. For meg handlar det meir om å gjere kva som kjennest rett. Då vel eg heller

å kalle meg *spirituell*, for eg trur at det finst noko meir enn oss her. Det er berre ikkje alltid like enkelt å setje fingeren på kva det er for noko.»

Dette, eller ei liknande formulering, var eit svært vanleg svar blant åsatruarane. Overraskande nok var det derimot ikkje berre åsatruarane som formulerte seg på denne måten. Fleire av islendingane eg vart kjent med utanfor Ásatrúarfélagið sa mykje det same, men då ofte i ein kristen kontekst. Det kan altså sjå ut til at mange satt eit skarpt skilje mellom religion og dette litt meir vage omgrepet *spiritualitet*.

Eit slik skilje mellom spiritualitet og religion står sentralt i det som vert kalla for «New Age» (Sutcliffe, 2003, s. 215). «New Age»-fenomenet er vanskeleg å definere, men det kan kallast eit laust nettverk at liknande religiøse idear og praksisar. Eit slags «koltbord» av mange ulike religiøse førestillingar (Heelas, 1996, s. 1-2). Mange nypaganistar har eit noko ambivalent tilhøve til dette fenomenet som dei meiner er ein form for «seminarspiritualitet». Det er noko for folk som ikkje klarar å bestemme seg. Uansett så kan det sjå ut til at det er ein del overlapp, og for åsatruarane hadde det ikkje så mykje å seie kva ein trur på så lenge ein respekterer naturen og andre menneske.

I motsetning til kva namnet *ásatru* skulle tilseie så vert det understreka at trua ikkje er bunden til *æsene* åleine. Det er opp til kvar enkelt korleis dei vel å tolke kjeldene og om dei vil halde andre gudar, vette, andre mektige vesen omtalt i den norrøne mytologien og i den islandske folketrua i tillegg eller kva som helst ein vil. I autobiografien sin skriv Sveinbjörn Beinteinsson om si eiga tru at:

Trua mi byggjar på ei stadig leiting, men eg forhastar meg ikkje med denne leitinga. Det er ikkje verdt å strena ut i verdsrommet for å finne einkvan gudar der, om dei vil ha noko med meg å gjera så kjem dei av seg sjølv. Eg har ofte vorte var over dei, men eg busar ikkje etter dei eller ropar på dei. Eg har kjent lite grann på dei i meg sjølv og i andre folk likeins. ... Det er fyrst og fremst påverknaden frå ei større kraft som alle kjenner på som gjer meg religiøs. ... Det underlegaste med trua er at ho gjev oss vekst, mogleiken til å vekse og gro. Og å halda på audmjukskapen. Utan henne kan me ikkje leve på noko nyttig vis, men ho har sjølv sagt sin bestemte plass. Men ein som er heilt utan ho, han er ein galning. (Beinteinsson & Gunnarsdóttir, 1992, s. 183, omsett frå islandsk)

Noverande leiar av trussamfunnet, Hilmar Örn Hilmarsson, har sagt liknande ting om si personlege tru både til meg og til avisene (Blöndal, 2003). Hilmar seier at han trur på ei høgare makt som openberrar seg for oss i naturen og det menneskelege liv. Vidare meiner han at det

finst manifestasjonar av primale krefter i naturen som er å rekne for gudar og at desse spelar ulike roller i universet og for oss menneske. Desse kreftene kan vere synlege, halvsynlege eller usynlege, men i det store og det heile meiner Hilmar at det handlar om å ha ei kjensle for ulike aspekt ved den menneskelege tilstanden. Det er altså her ikkje snakk om ei bokstavleg tru på at til dømes Tor rir over himmelen og skapar torevêr, men heller ein meir vag form for panteisme kor mytane om gudane vert tolka som metaforar for krefter i naturen og mennesket.

Dette såg ut til å vere den vanlegaste tolkinga blant åsatruarane eg møtte i Reykjavík. Fleire virka òg til å vere, anten direkte eller indirekte, inspirert av den sveitsiske psykoanalytikaren Carl Gustav Jung og skriviene hans kring arketypar og eit fellesmenneskeleg undermedvit. Gudane er då forstått som lokale variantar, og difor meir sømelege for Island, av fellesmenneskelege psykiske arketypar som representerer ulike aspekt ved den menneskelege tilstanden. Mange av åsatruarane heldt seg i tillegg ofte med ein favorittgud som dei meiner er representativ for livssituasjonen deira. Denne favoritten kan derimot endre seg med tid. For å nemne eit døme, så fortalde Guðrún, ei kvinne i 30åra, meg at ho alltid hadde pleidd å favorisere kjærleiksgudinna Frøya. Dette hadde ho gjort heilt til ho gifta seg og fekk born. Etter dette meinte ho at ekteskapsgudinna Frigg passa livssituasjonen hennar betre. På denne måten kan ein seie, for å parafrasere Lévi-strauss, at gudane er metaforar som er «gode å tenkje med» (1964, s. 89). Det at gudane ikkje naudsynlegvis er fullkomne vesen, men heller feilbare, slik me menneske er, gjer òg at åsatruarane kan kjenne seg igjen i dei.

Åsatruarane hadde heller ikkje noko konkrete svar når det kom til trua på eit etterliv. Dauden er svært traumatisk både for individet og samfunnet, og Malinowski hevda at «death, which of all human events is the most upsetting and disorganizing to man's calculation, is perhaps the main source of religious belief» (Malinowski, 1958/1972, s. 71). Dette såg ikkje ut til å plaga åsatruarane noko særleg, og svara eg fekk på kva som skjer etter at ein døyrr var svært varierte. Somme meinte ein vert reinkarnert. Andre snakka om noko dei kalla «sumarlandet», ein slags hinsidig opphaldsstad kor det er evig sumar. Interessant nok er denne ideen òg å finne i spiritismen (Gilhus & Mikaelsson, 1998, s. 46). Uansett kva som skjer etter at ein døyrr så var dei fleste samde om at det som verkeleg har noko å seie er at ein lev her og no og at ein vert hugsa som eit godt menneske. Dette er noko dei tolkar ut av vers 76 i kvadet Hávamål i Eddakvede:

Døyr fe; døyr frendar; døyr sjølv det same. Men ordet um deg aldri døyr vinn du eit gjetord gjævt. (*Edda*, 2018, s. 39)

Ásatruarane si tru er altså ikkje veldig organisert, men alle tek likevel eit felles utgangspunkt i at norrøn mytologi og islandsk kultur er viktig å ta vare på. Når det kjem til korleis sjølve trussamfunnet er organisert så er dette òg vagt inspirert av det som går ann å finne i dei skriftlege kjeldene.

Organisering

Korleis Ásatrúarfélagið er organisert, kva dei trur på og kva dei står for er nedteikna i eit dokument kalla *lög félagsins* (trussamfunnets lov). Dokumentet består per dags dato av 38 paragrafar som vert tatt opp til vurdering og vedtatt under *allsþingjarþing* (generalforsamling). Denne generalforsamlinga vert innvia under *þingblót* (tingblot) på Þingvellir på torsdag i den tiande sumarveka kvart ár. Konklusjonen av dei mest avgjerande sakene vert som regel utsett til ei ekstraordinær generalforsamling siste laurdagen i oktober same ár. Dette er for å gje flest mogleg sjansen til å møte opp sidan tingblotet vert heldt midt i den islandske fellesferien og oppmøtet varier difor monaleg frå ár til ár. Generalformsalinga er den meste opne og demokratiske delen av Ásatrúarfélagið sin administrative struktur. Alle registrerte medlemmar av trussamfunnet har rett til å møte på generalforsamlinga og alle har rett til å fremje sakar samt røysterett såframt dei er over 18 ár.

For å verte medlem av Ásatrúarfélagið må ein anten vere ein islandsk statsborgar eller ha fast bustad og betale skatt på Island, altså må ein, som nemnd tidelegare, ha islandsk personnummer. Om ein fyrst har islandsk personnummer så er det svært enkelt å melde seg inn i Ásatrúarfélagið. Det einaste ein treng å gjere er å melde seg ut av eventuelle trussamfunn ein allereie er medlem i og registrere innmelding i Ásatrúarfélagið hjá *Þjóðskrá Íslands* (islandsk folkeregister). Om ein er under 16 ár så er det foreldra som må melde ein inn i trussamfunnet. Ein treng ikkje å rådføra seg med nokon i Ásatrúarfélagið for å melde seg inn og ein treng heller ikkje å møte opp på nokon av rituala og seremoniane dei stellas til som medlem. Svært få av dei 4473 medlemmane gjer det, og difor har mange anten ein svært privat religiøs praksis eller berre er støttemedlem. Grunna situasjonen med sokneskatt på Island så kan nok sistnemnde vere meir sannsynleg. At folk registrerer seg i Ásatrúarfélagið for å sleppe å betale skatt til Þjóðkirkjan.

Utanom generalforsamlinga så er Ásatrúarfélagið leia av to styringsorgan som tek seg av ulike aspekt ved den daglege drifta av trussamfunnet. Begge er inspirert, men heller meir i namn enn i faktisk form, av den politiske og juridiske organiseringa under gòdeveldet i mellomalderen.

Desse to er høvesvis *goðahópi* (gòdegruppa) og *lögrétta*¹⁷ (lagretten). Det fyrste styringsorganet er det ein kan kalle eit presteråd som per dags dato består av ti rituelle ekspertar. Desse rituelle ekspertane vert kalla for gòdar og fungerer som religiøse funksjonærar for Ásatrúarfélagið. I motsetning til dei opphavlege gòdane, som kan sjåast som ein type «Big Men», så er dei moderne gòdane det ein innanfor antropologien kan kalle for prestar, i alle fall om ein skal følgje Turner (1972) sine kategoriseringar. Dette tyder kort sagt at den religiøse autoriteten deira er knytt opp mot ein heilag tradisjon og eit sett med kodifiserte praksisar som dei har i oppgåve å forvalte. Autoriteten til gòdane er derimot noko avgrensa då dei berre kan gi rettleiing innan spørsmål om skikk og tradisjon, men har ikkje fullmakt til å fatte avgjerder over kva som er rett- eller vrangtru.

Kvar av gòdane har, som i fristatsperioden, fått tildelt eit myndigheitsdistrikt i form av eit gòdord. Alminnelege medlemmar står heilt fritt til å velje kva for gòde og gòdord dei vil assosiera seg med. Ein som bur i Nord-Island kan til dømes velje å vere knytt til eit gòdord i Reykjavík, men dei fleste vel å vere knytt til eit gòdord i nærområdet sitt av reint praktiske grunnar. Gòdane er pliktig til å arrangere minst eitt ritual i året og ta aktiv del i andre religiøse samkomningar innanfor sitt eget gòdord. Elles utførar gòdane, i alle fall dei av gòdane som har fått løyve til det av staten, offisielle oppdrag og vigslehandlingar som til dømes vigsling av ekteskap, namneseremoniar eller gravferd. Det er tillat for gòdane å ta seg betalt for desse oppgåvene, men denne betalinga skal følgje ein takst som er vorten godkjend av lagretten. Gòdane kjem saman fleire gongar i året for å diskutere og planlegge ting som har med ritual og seremoniar å gjere. Alle medlemmar av Ásatrúarfélagið har tilgang til innsyn i protokollane til desse møta.

Leiaren for gòdane, øvste ándelege leiar av Ásatrúarfélagið og trussamfunnet sin offisielle talsmann til omverda vert kalla for øvstegòde. Sidan opprettinga av Ásatrúarfélagið i 1972 har det, som nemnt i førre kapitel, vore fire forskjellige øvstegòdar. Vervet som øvstegòde er eit omfattande verv og oppgåvene inkluderer alt det dei andre gòdane gjer samt å halde blot og gjere andre vigslehandlingar som gjeld for heile Ásatrúarfélagið. Sidan det er slik eit omfattande verv så dekkjer Ásatrúarfélagið eventuelle utgifter øvstegòden måtte ha i samband med utføringa av vervet sitt.

¹⁷ Lagretten var ei lovgivande forsamling, eller kanskje snarare ein forfatningsdomstol, som forfatta nye lovar og dømte i lovspørsmål på Alltinget under fristatsperioden. Til saman satt det 108 representantar i Lagretten, 36 gòdar som kvar hadde med seg to tingmenn.

Både menn og kvinner kan ta på seg vervet som gøde og øvstegøde for Ásatrúarfélagið. Per dags dato består gødegruppa av tre kvinner og seks menn. For at ein person skal kunne verte gøde så er det ein del krav som må oppfyllest fyrst. Kandidaten må vere eldre enn 30 år gamal, ha eit plettfritt ry, ha orden i affærane sine, vere ein myndig person, ha ei klår forståing av kva rolla som gøde omfattar, ha god kjennskap til ásatru og heidensk skikk, og ha god kjennskap til Ásatrúarfélagið sitt regelverk og det islandske lovverket kring trussamfunn generelt. I tillegg til dette så må kandidaten verte utnemnd av sittande øvstegøde eller av lagretten og få underskriftene til minst 30 alminnelege medlemmar over 18 år. Dei som har skriva under og gått god for kandidaten vert hans tingmenn og inngår i gødordet hans. Lagretten går så gjennom og skjekkar om kandidaten oppfyller alle krav som trengs for å verte gøde og godkjenner underskriftene til tingmennene hans. Vervet som gøde varer i ein femårsperiode før ein må søkje om å få vere gøde på nytt. Det er lagretten som avgjer om ein gøde får sitje i endå ein femårsperiode utifrå kor dugleg dei meiner gøden har utført vervet og om dei er skikka til å fortsetje. Både gødane og øvstegøden må halde seg utanfor konflikhtar og tretter. Einaste unntaket til dette er om dei er nøydt til å forsvare sitt eget namn og rykte.

Ein gøde som har sitte i éin femårsperiode kan stilla til val som øvstegøde. Gøden som stiller til val må igjen oppfylle alle krava som skulle til for å verte gøde, men denne gongen treng han 50 underskrifter frå medlemmar av trussamfunnet. Kandidaten må opplyse lagretten om sine intensjonar om å stille til val minst seks veker før generalforsamlinga. Om ingen stiller til val så tek lagretten over ansvarsområdet åt øvstegøden i eitt år. Dette gjentar seg kvart år heilt til ein kandidat meldar seg. Det er generalforsamlinga som røystar inn øvstegøden. Om fleire kandidatar stiller, men ingen av dei har reint fleirtal, så vert det heldt ei ny røysting mellom dei to kandidatane som hadde flest røyster. Kven som vert den nye øvstegøden vert kunngjort etter avrøystinga og kandidaten vert svoren inn i vervet under tingblotet på Þingvellir. Vervet som øvstegøde varer, likeins som gødevervet, i ein femårsperiode før det vert heldt ei ny avrøysting.

Det andre styringsorganet er eit internt og sekulært styre med lovgjevande kraft i trussamfunnet vert kalla for lagretten. I dette styret sit det fem ordinære medlemmar av Ásatrúarfélagið, med to varamenn, saman med øvstegøden, som har fast plass, og éin representant for gødegruppa utnemnd av dei andre gødane. Elles har alle gødane rett til å vere med og fremja sakar under møta til lagretten, men dei har ikkje stemmerett når sakane skal avgjerast. Kvart medlem i lagretten fer med ei røyst under røystingar. Lagretten konstituerer seg sjølv og røystar over kven

som skal vere *lögsögumaður*¹⁸ (lovseiemann), avløyseren hans/hennar, sekretær, kasserar og ordinært styremedlem i styret. Kvart av desse verva vert valt inn for to år i slengen. Det er under generalforsamlinga at medlemmane av lagretten vert røysta inn og at dei viktigaste avgjerdene som gjeld for heile organisasjonen vert fatta. Under innviinga av generalforsamlinga under tingblotet les lovseiemannen opp alle paragrafane i trussamfunnet si lov.

Lagretten kjem saman for å diskutere sakar minst tre gongar i året. Desse faste møta vert høvesvis heldt på fyrste sundagen etter generalforsamlinga, fyrste laurdagen i mars og fyrste laurdagen i september. Alminnelege medlemmar av Ásatrúarfélagið har rett til å kome og observere møta til lagretten utan å måtte opplyse om dette på førehand. Lovseiemannen fungerer som dagleg leiar av Ásatrúarfélagið og har omsut for regelverket og andre offisielle dokument. Det er lovseiemannen som kallar lagretten inn til møte og er ordstyrar eller utnemner andre til å vere det. Lovseiemannen har òg fullmakt til å krevja at medlemmar gjer ærend for organisasjonen, men er pliktig til å opplysa minst to medlemmar av lagretten på førehand. Lagretten har i sin heilskap fullmakt til å avsetja både gødar og øvstegøden fram til neste generalforsamling i tilfelle av alvorleg tenesteforsømming, brot på trussamfunnet sitt regelverk eller om det har vorte gjort ei straffbar handling etter islandsk lov.

Ásatrúarfélagið har over det heile ein nokså byråkratisk og demokratisk struktur, og dei forsøker å vere så transparente som mogleg med korleis trussamfunnet vert drifta ovanfor medlemmane sine. I følgje (von Schnurbein, 2016, s. 113) så er Ásatrúarfélagið om lag det einaste åsatrusamfunnet i verda med denne forma for formell struktur. Mykje av grunnen til dette er nok at dei eit statleg anerkjent trussamfunnet og at det då følgjer visse forventningar til struktur.

Ein (re)konstruert rituell praksis

Det vil ikkje vere ei overdriving å seie at ritual og ulike formar for ritualisert åtferd gjennomsyrrer den menneskelege tilstanden. Alle har me observert eller delteke i eit ritual på eit tidspunkt i livet vårt, dei vere seg religiøse eller sekulære. Samfunnsvitskapen har lenge vore opptatt av å forstå ritual, og det er eit omgrep som gjentatte gongar har vore revidert og redefinert på bakgrunn av gjeldande paradigme eller utifrå kva vinkel ein har valt analysere det frå. Victor Turner definerte ritual som «prescribed formal behavior for occasions not given over

¹⁸ Under fristatsperioden vart ein lovseiemann utpeikt av lagretten for tre år i slengen, og oppgåva hans var å leie forhandlingar og å seie fram lova på Alltinget. Han hadde elles ikkje noko myndigheit utover dette. Det å vere lovseiemann var likevel ei viktig og prestisjetung rolle. Lovverket vart nemleg ikkje skriva ned før om lag 200 år seinare, og det var difor viktig å ha nokon som kunne memorere og attgjeve heile lova munnleg.

to technological routine, having reference to belief in mystical beings or powers. The symbol is the smallest unit of ritual which still retains the specific properties of ritual; it is the ultimate unit of specific structure in a ritual context» (1967, s. 19).

Sidan Turner nemnar *symbolet* som den minste eininga av eit ritual, så kan det vere høveleg å gå over somme av symbola som er viktige for Ásatrúarfélagið sin religiøse praksis. Per definisjon så kan så å seie alt vere eit symbol då alt som krevst er at det representerer noko ut over seg sjølv (Ortner, 1973, s. 1339). Akkurat her vil eg ikkje kome inn på det som utan tvil kan seiast å vere viktige symbol for islendingar generelt som det islandske språket eller den islandske naturen. Følgjande avsnitt vil heller ta for seg meir handfaste symbol som er spesifikke for åsatrua.

Det fyrste symbolet som er verdt å nemne er det som vert nytta som logoen til Ásatrúarfélagið. Logoen er ein variant av den såkalla solkrossen¹⁹, også kjent som hjulkross, i blå farge dekorert med samanfletta band. Dekoren og det at krossen overlappar hjulet, noko som gir hjulet fire stutte armar, gjer òg at logoen kan minne om ein keltisk kross²⁰. Kombinasjonen av ein likearma kross og ein krins, to svært enkle geometriske formar, kan sporast heilt tilbake til yngre steinalder og er å finne over heile verda. Her i Norden har symbolet vore nytta både før og etter innføringa av kristendomen og det er vanleg å finne som helleristingar, rissa inn i kyrkjeveggar, som bumerke og i moderne tid som kommunevåpen (Kostveit, 1997, s. 53). Før kristendommen er det påreknat at denne krossen refererte til den norrøne guden Odin og vert difor òg kalla for ein Odinskross. For dei moderne åsatruarane så vert symbolet sett i samband med Odin, sola og årskrinsen, men det vert ikkje nytta til noko anna enn som logo for organisasjonen.

Det viktigaste og mest nytta religiøse symbolet innan åsatrua er vêrguden Tor sin hammar, også kjent som *Mjölner* (Mjølne)²¹. Hammaren har vorte eit slags uoffisielt symbol for åsatru internasjonalt og mange åsatruarar ber det kring halsen som eit smykke slik ein kristen ville ha smykka seg med ein kross. Mange av desse smykkene er ofte moderne kommersielle kopiar av arkeologiske funn frå kringom Skandinavia, men i nyare tid har òg nytolkingar dukka opp. Folk let seg inspirere av det som er funne og lagar sine egne variantar av Mjølne. Det alle har til

¹⁹ Solkrossen, både med og utan armar som overlappar hjulet, er i moderne tid eit noko kontroversielt symbol ofte assosiert med høgreekstremisme og nynazisme (sjå Anti-Defamation League, 2020). I 1933 vart symbolet innført som offisielt merke for Vidkun Quisling sitt nasjonalistiske fascistparti Nasjonal Samling i Noreg, men då som eit kristent symbol kalla for Olavskrossen (Høidal, 2002, s. 153).

²⁰ Sjå figur C2 i appendiks C.

²¹ Sjå figur C3 i appendiks C.

felles er at dei liknar ein hammar i forma. På Island har dei derimot ein variant som kan minne mistenkeleg mykje om ein kross. Smykket, som er eit arkeologisk funn, er katalogisert i *Þjóðminjasafn Íslands* (Islands nasjonalmuseum) i Reykjavík som þjms. 6077, men vert ofte berre kalla *silfurkrossin frá Fossi* (sølvkrossen frå Foss) eller *Þórshamar* (Torshammar) på folkemunne. Dette er ein sølvamulett frå norrøn tid forma som ein likearma kross med ein hol kross inni og den eine krossarmen forlenga i eit dyrehovud. Det er laga til at ein kan feste eit kjede gjennom kjeften på hovudet og når ein har det kring halsen ser det difor ut som ein opp ned kross²². Amuletten vart funne ved Foss i Hrunamannahreppur kommune i Suðurland på Island i 1910. Ein reknar med at amuletten kan daterast til kringom 900- eller 1000-talet. Den er altså frå perioden då Island vart kristna, men det er framleis usemje over kva det er den skal ha representert. Er det ein kristen kross eller ein heidensk torshammar?

Eg skal ikkje gå djupt inn i diskusjonen kring objektet, men ein hypotese er at þjms. 6077 eigentleg er ein variant av ein keltisk kross med eit løvehovud og at det aldri var eit heidensk symbol til å byrje med. Løva er ofte skildra i Bibelen og var eit vanleg kristent symbol på dei britiske øyene kring vikingtida. Løver med hovud som liknar mistenkeleg mykje på hovudet på þjms. 6077 er òg å finne på keltiske steinkrossar frå same periode (Ahronson, 1999). Sidan det var mange med keltisk-norrønt opphav blant landnámsmennene er det difor ikkje umogeleg å førestille seg at þjms. 6077 reint faktisk er ein kristen kross i keltisk stil. Blant dei Islandske åsatruarane herskar det derimot ingen tvil om at þjms. 6077 er eit heidensk symbol og at de skal likne ein hammar. Hovudet er her tolka som at det skal likne eit ulve- eller drakehovud og det vert argumentert for at likskapen med ein kristen kross er av pragmatiske grunnar. Den vanlegaste etnohistoriske forklaringa er at dei som haldt fram med å vere heidningar måtte halde det løynd for overmakta i form av ein kross.

Den omstridde amuletten vert ofte sett i samanheng med eit anna arkeologisk funn frå Island. Objektet er katalogisert som þjms. 10880 og er ein liten bronsestatue på om lag 6cm som vart funne i Eyrarlandi utanfor Akureyri i Nord-Island. Statuen er tilsynelatande av ein naken mann med spiss hatt sitjande på ein stol medan han held noko som liknar ein opp-ned kross med baa nevane i fanget sitt²³. Likeins med þjms. 6077 så er det ikkje sikkert kva eller kven denne vetle statuen skal førestille, men det vart tidleg føreslått at det skal førestille guden Tor som sitt med

²² Sjå figur C4 i appendiks C.

²³ Sjå figur C4 i appendiks C.

Mjølne i fanget (Eldjárn, 1982). Både desse objekta er gode døme på korleis gamle gløymde symbol vert revitalisert og gitt ny meining gjennom den moderne åsatrua.

Under innviinga av alle ritual og seremoniar er det i hovudsak to objekt som vert nytta og som alle gødane har i sitt eige. Desse er høvesvis eit dekorert drikkehorn og ein kopparring kalla for *stallahringur*²⁴. Denne ringen vert skildra i saga om Øyrbyggene (Jørgensen & Hagland, 2014b):

Lenger inn i hovet var det et rom som lignet på det som nå er koret i kirkene, og det stod en sokkel midt på golvet som et alter. På det lå en ring smidd i ett stykke, tjue ører tung, og på den skulle en sverge alle eder. Ringen skulle hovgøden ha på armen ved alle sammenkomster. (s. 120)

Drikkehornet vert som regel fylt med vin, mjød eller øl under ritual. Dei fleste av drikkehorna er laga av oksehorn dekorert med rituelle vers i runeskrift. Runene er rissa inn i hornet i lag med dekorative mønster og initialane til gøden som eig det. Slik eg forstod det var ikkje alle horna frå islandske oksar, men heller importert frå Tyskland av ein av gødane som så hadde dekorert dei for hand. I tillegg til eit drikkehorn og ein koparring, så nyttar dei fleste av gødane, og somme av dei meir entusiastiske medlemmane, seg av rituelle klede under rituala. Desse kleda, kalla *landnámsbúningar* (landnåmsklede), er ofte laga for hand av medlemmar av trussamfunnet og basert på arkeologiske funn av klede frå landnåmstida. Då eg spurde kvifor folk valte å kle seg i slike klede så svara mange at det var for å kome i rett «stemning». Hilmar forklarte at når han tek på seg den kongebå kjortelen sin så er det som han går inn i ei rolle. Han vert *transformert* om til å vere øvstegøde gjennom kleda, og at dei difor er viktig for at rituala skal ha noko effekt for han personleg.

Det var medan eg satt på kontoret til øvstegøde Hilmar og forstyrra han medan han svara på e-post at eg fyrst vart klår over den refleksive haldninga dei islandske åsatruarane har til sine eigen rituelle praksis. Hilmar var djupt konsentrert med datamaskinen, så eg lente meg tilbake i stolen og kikka opp på bokhyllene innerst i kontoret. Til mi store overrasking la eg merke til at det stod fleire antropologiske bøker om ritual der. Ikkje nok med det, midt på øvste hylla stod den forkorta utgåve av det klassiske verket *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion* av Sir James George Frazer (1922/2012). Det gjekk brått opp for meg at den vitskaplege litteraturen hadde vel så mykje å seie for (re)konstruksjonen av norrøn religion som det norrøne kjeldematerialet hadde. Det kan argumenterast for, slik antropologen Linda Jencson (1989) gjer,

²⁴ Sjå figur C5 i appendiks C.

at det er samfunnsvitskapen sine skildringar, kategoriseringar og systematisering av ulike samfunnsformar og religiøst liv som i det heile tatt har gjort nypaganismen mogleg. Dette er spesielt tydeleg å sjå når det gjeld nysjamanismen som oppstod med 60- og 70-talets narkotikakultur, «Human Potential Movement», miljøaktivisme, interessa for ikkje-europeisk religion og populærvitskapleg antropologi, då spesielt bøkene til Carlos Castaneda²⁵ (Atkinson, 1992, s. 322).

Sosiologen Anthony Giddens (1997, s. 38) påpeiker at samfunnsvitskapen, og han siktar då spesielt til sosiologien, sin diskurs, omgrep og teoriar sirkulerer kontinuerleg inn og ut av det dei dreier seg om. «Ekspertspråket» vert tatt i bruk av lekfolk og formar såleis korleis dei sjølv oppfattar sine eigne praksisar. Dimed omstrukturerer den samfunnsvitskaplege diskursen sitt gjenstandsfelt, som sjølv har lært seg å tenkje sosiologisk. «Ekspertkunnskapen» som samfunnsvitskapen produserer kan då seiast å verte ein slags manual som lekfolk konsulterer og rettar seg etter. Desse nye praksisane vert så eit nytt gjenstandsfelt for samfunnsvitskapen, og slik held det fram i ein evig runddans. Dette vil eg påstå at er gjeldande for antropologien òg. For å nytte Geertz (1973) igjen, så har den antropologiske diskursen kring ritual vorte både ein «modell av» og ein «modell for» korleis ritual burde verte utført og kvifor ein utfører dei. Det er difor ikkje så merkeleg at noko av det informantane mine fortalde meg høyrdest ut som det kom rett frå ei lærebok om ritual. Det er nemleg ikkje utenkjeleg at det var nettopp det som var tilfelle. Til dømes så overhøyrde eg tidleg i feltarbeidet mitt, diverre så tidleg at eg ikkje var særleg stødig i Islandsk endå, nokre av åsatruarane diskutere teoriane til antropologen Bronislaw Malinowski om ritual og magi.

Rituala som Ásatrúarfélagið utfører kan grovt delast inn i to hovudkategoriar. I fyrste rekke så utfører dei ei rekke offentlege ritual som er knytt til årsyklusen. Desse er opne for både medlemmar av trussamfunnet og nyfikne utanforståande. I andre rekke så utførar dei òg ei rekke meir personlege og private ritual. Desse kan vere knytt til årssyklusen, men dei fleste er som regel knytt til individet sin livssyklus. Innunder her vel eg òg å plassere det som vert kalla for *runelesing* som er ein form for spådomskunst. Svært få av dei eg møtte dreiv med dette, og slik eg forstod det så er det som lesing av tarotkort berre at kortstokken er erstatta med runesteinar

²⁵ Carlos Castaneda (1925-1998) skreiv boka *The teachings of Don Juan: a Yaqui way of knowledge* (1968) om ein påstått mexicansk sjaman som heitte Don Juan. Alt viste seg derimot å vere ei fiktiv forteljing, men Castaneda sine skrivi har framleis stor innverknad på nypaganisme i dag. Ein anna antropolog, Michael Harner, som gjorde feltarbeid i Sør-Amerika utvikla noko han kalla for «core shamanism». Eit trussystem han seinare lærte bort på ulike workshops i Nord-Amerika og Europa på 90-talet (Atkinson, 1992).

som ein dreg opp av ein pose for så å tolke dei. Utifrå korleis det vart fortald verka det mest som ein selskapsleik.

Sjølve grunnsteinen i alle rituala som Ásatrúarfélagið utfører, og som inngår i alle større og mindre ritual som vert utført i løpet av året, vert kalla *blót*. Dette er ein (re)konstruksjon av ei rituell offerhandling frå norrøn tid for å ære og påverka både gudar og vette (Näsström, 2001). Ein finn omtale av blot i brorparten av dei litterære kjeldene nemnd tidelegare. Snorre Sturlasson, som kanskje er den kjelda som er mest til å lite på, skildra på 1200-talet eit blot i Soga om Håkon den Gode på denne måten:

De var gamal skikk, naar de skulde vera blot, at alle bøndane skulde koma der som hove var, og hava med seg dit alt de som dei skulde hava medan gjeste-bode stod paa. Ved dette gjestebode skulde kvar mann hava sitt eigi øl med seg, og de vart slagta allslags fe og hestar; og alt blode, som kom av deim, kalla dei laut, og lautbollar de som blode stod i, og lautteinar kalla dei noko som saag ut liksom ein visp. Med den skulde dei farga alle stallane²⁶ og likeins veggine paa hove utvendes og innvendes, og skvetta paa folke; men slagte skulde dei koka til mat for aalmugen. De skulde vera eld midt paa golve i hove, og kjetlar yvi, og dei fulle skaaline skulde dei bera um elden. Men den som gjorde gjestebode og var hovding, skulde signa skaali og all blotmaten. Fyrst skulde dei drikka skaali hans Odin til siger og magt aat kongen sin, og so skaali hans Njord og skaali hans Frøy for godt aar og fred. Etter dette var de mange som hadde for skikk aa drikka Brageskaali. Dei drakk skaalir for frendane sine med, dei som gjæve hadde vori, og de kalla dei minneskaalir. (Sturlasson, 1900, s. 102)

Til blot hørde altså drikking, rituell slakting av dyr og eit måltid laga til av dei slakta dyra. Andre skildringar av blot fortel om ofring av hestar, storfe, grisar, hundar og høns, og ved nokre høve også menneske. Den tyske presten Adam av Bremen (Bremensis, 1993) skildra i 1075 eit blot i Uppsala kor det, i følgje kjeldene hans, skulle ha førekome menneskeofring kvart niande år:

Det ofres ni levende vesener av hankjønn, deres blod brukes til å forsone gudene. Kroppene henger de opp i en lund tett ved tempelet. Denne lunden er så hellig for disse hedningene at de tror at hvert enkelt tre i den er blitt gudommelig gjennom ofrenes død og forråtnelse. Der henger hunder og hester og sammen med dem mennesker. En kristen har fortalt meg at han har sett 72 slike kropper henge der, dyr og mennesker om

²⁶ Stall er i dette tilfelle det same som eit altar. Derav *stallahringur*, dvs. altarring.

hverandre. Som vanlig ved denslags offerhandlinger blir det sunget mange forskjellige sanger; de er uanstendige og bør helst forties. (s. 207)

Den romerske historieskrivaren Tacitus skreiv i ca. 100 e. Kr. at germanarane ikkje dyrka gudane sine i tempel, men i fri luft, i lundar og skogar (1928, s. 20). I Landnámabók vert det til dømes fortalt om fleire av dei islandske landnámsmennene at dei blota til ein foss eller ein stein, eller rettare sagt til det overnaturlige vesenet dei meinte heldt til i fossen eller steinen. Dette må ha vore ein nokså utbreidd praksis sidan kristenretten fann det naudsynt å måtte forby folk å blota til vette i lundar, haugar eller fossar (Karlsson et al., 2001, s. 19). Det kan uansett sjå ut til at i tidsrommet mellom Tacitus sine skildringar og det islandske landnámet at det var vorte vanleg å blota innomhus så vel som under open himmel. Den norrøne litteraturen omtaler særskilde blothus eller blotstader, som *hof* (høv) og *høgr* (horg), og det vert òg lagt fram tre særskilt viktige tidspunkt å blote på. Desse er høvesvis *vetrnætr* (vinternetter), kor ein blota for god årsavling, *jól* (jul) ved midtvinters for komande grøde, og *sígrblót* (sigersblot) ved sommarmål for krigslukke. I Ynglingesoga kjem det fram slik: «Daa skulde dei blota mot vetteren for godt aar; men midvetters blota for grøde, og tredje gongen um sumaren, og de var sigers-blot» (Sturlasson, 1900, s. 12).

Ásatrúarfélagið sine blot er hovudsakeleg basert på Snorre sine skildringar, og dei held fire hovudblot i løpet av året som er opne for alle. Desse er, i kronologiske rekkjefølgje etter den gamle islandske kalenderen, *sígurblót* (sigersblot), *þingblót* (tingblot), *veturnáttablót* (vinterblot) og *jólablót* (juleblot). Sigersblotet vert heldt på fyrste sumardag og er ei feiring av byrjinga på sumarhalvåret. For Ásatrúarfélagið markerer denne dagen òg stiftinga av trussamfunnet i 1972. Tingblotet, som nemnd tidelegare, vert heldt kringom sumarsolkverv, men i motsetning til solkverven, som alltid førekjem anten 20. eller 21. juni kvart år, så er tingblotet fastsett av den gamle islandske kalenderen. Tingblotet vert alltid heldt på torsdag i tiande sumarveka på Þingvellir i nærleiken av lovberget og elva Öxará. Vinterblot vert heldt på *fyrsta vetrardag* (fyrste vinterdag) som markerer slutten av sumaren og byrjinga på vinterhalvåret. Juleblotet er det einaste av desse blota som samanfall eksakt med ein av solkvervane. Blotet vert kvart år heldt på vintersolkverven som førekjem anten 21. eller 22. desember. Det er dagen då dagane framover vert ljósare. Blotet er difor ei feiring av ljøset, året som skal kome, nytt liv og ei feiring for born. Sjølv om dette teknisk sett er åsatruarane si julefeiring så feirar dei fleste likevel ei meir tradisjonell islandsk julefeiring den 24. desember også.

I tillegg til dei fire hovudblota vert det heldt ei rekke mindre blot i løpet av året. Somme vert stelt til av individuelle gødar, og er difor semi-offisielle, medan andre er heilt private. Sidan blot eigentleg berre er ei offerhandling finst det ikkje grenser for når ein kan blote og kva ein skal blote for. Det er opp til kvar enkelte åsatruar. Dei mest populære av dei mindre årlege blota er i kronologisk rekkjefølgje *þorrablót*, *gróðurblót*, *miðsumarblót*, *Njarðarblót*, *dísablót*, *landvættablót* og *níu náttu blót*.

Korleis Ásatrúarfélagið utførar blota sine har endra seg ein del frá oppstartsfasen fram til i dag. Då Sveinbjörn var øvstegøde var det lite av den rituelle praksisen som var standardisert. Han ville som regel at blota skulle ha ein aura av spontanitet og han komponerte gjerne eit dikt som skulle passe til høve. Gjennom åra vart det derimot laga til ein slags liturgi, og mykje av drivkrafta bak denne liturgien var, som nemnt i førre kapittel, Jörmundur Ingi. I dag følgjer alle blota eit fast mønster med nokre få variasjonar basert på årstid og kva høve blotet vert utført i. Dei startar med ei avgrensing av det rituelle rommet gjennom at folk stiller seg i ein krins kring ein eller anna form for levande eld. Ein gøde, eller den som fungerer som rituelleiar, helgar blotet med ein formel og erklærer fred og våpenkvile mellom alle som er til stades. Dette vert etterfølgt av høgtlesing eller synging av vers frå Edda-kvede. Etter dette vert eit drikkehorn med mjød eller øl (ofte alkoholfritt) sendt rundt og deltakarane drikk til gudane, vetta og, i somme tilfelle, til forfedrene. Her vert det ofte gjort eit drikkoffer kor deltakarane drikk litt av drikkehornet sjølv for så å helle litt av innhaldet på bakken. Denne delen av blotet er ofte gjennomført utandørs og etterfølgt av eit felles måltid innandørs. Måltidet er ofte akkompagnert av musikk eller andre former for underhaldning.

Det vert ikkje utført nokon form for rituell slakting av dyr under nokon av blota. Dette var eit spørsmål som ofte vart retta mot trussamfunnet då dei heldt på å etablere seg. Svaret var då at dei ikkje såg det som eit moralsk problem å ofre dyr, men at det rett og slett var for upraktisk ("Það hefur alltaf fylgt kristinni trú," 1978). Dette vert rasjonalisert med at før i tida så eksisterte det ikkje kjøleskap, så om dei ville ha eit stort festmåltid så måtte dyra slaktast på staden. Det treng ein ikkje i dag, og difor er det unødvendig å drive å drepe dyr under rituala. Ásatrúarfélagið har i seinare tid tatt fullstendig avstand frá alle formar for rituell ofring av dyr (Ásatrúarfélagið, 2014).

Eit av dei fyrste blota eg vart vitne til var eit sigersblot i april 2019, og det er ein god representasjon for korleis stemninga på dei aller fleste blota er. Blotet fann stad ved byggjeplassen til Höfuðhofið framføre ein minnevarde dedikert til Sveinbjörn. Då eg kom fram stod det allereie ei lita mengd med folk der. Sola skein og det var vår i lufta, men det ein kald

vind som ymta frampá i ny og ne, og minna meg på at vinteren ikkje heilt hadde slept taket. Ein perfekt dag for å feire starten på sumarhalváret. Alle verka oppstemde og glade for det gode vêret og for at vinteren var på hell. Somme hadde på seg landnámsbúningar medan andre gjekk i boblejakke eller ullgenser. Folk stod og prata med kvarandre og ønskte kvarandre *gleðilega hátíð* (gledeleg høgtid) eller *gleðilegt sumar* (gledeleg sumar).

Det var generelt god stemning, og etter ei lita stund kom øvstegøde Hilmar traskande nedover gangvegen mot byggjeplassen i lag med to av dei andre gòdane. Han var kledd i ein kongeblá kjortel og bar drikkehornet sitt i den eine handa og koparringen sin i den andre. Hornet hadde han allereie fylt opp med lettøl på førehand, og Hilmar var klar til å byrje blotet. Det vart gjort opp eld i eit bálfat, folk stilte seg i ein halvkrins kring elden og Hilmar løfta ringen for å signe staden, blotet og folka som var til stades. Etter signinga av blotet heldt dei andre gòdane talar og las og song høgt frå Edda-kvede. Då dette var ferdig vart elden sløkt og folk byrja å gå mot stranda i Nauthólsvík, som berre eit lite stykke nedanfor Öskjuhlíð. Her var det gjort klárt ein grill og to bord som matstasjonar. Boksar med brus stod på borda slik at dei som ville ha berre kunne ta og det vart grilla pølser til alle. Born sprang kringom og leika i sanda medan dei vaksne stod kring grillen og prata. Etter kvart kom det ein tryllekunstnar som var leigd inn som underhaldning for barna. Det heile minna meir om ein grillfest med familie og venner enn eit religiøst ritual.

Blot er altså nokså avslappa og familievenlege affærar, og følgjer som regel den same formelen kvar gong. Dette gjeld òg dei fire ulike rituala som er knytt til viktige hendingar i livssyklusen. Det fyrste av desse er eit namngjevingsritual kalla *nafngjöf* (namngjeving) som svarar til ein kristen dåp. Seremonien vert som regel utført på barn som er vorten nokre veker gamle. Som regel vert dette gjort anten ute eller innandørs alt etter kva foreldra ønskjer. Foreldra held barnet medan gòden seier nokre ord om det nye barnet og namnet det skal få.

Det andre livssyklusritualet *Ásatrúarfélagið* plar å utføre er eit overgangsritual kalla *siðfestu* (skikkstadfesting) som er eit direkte motsvar til den kristne konfirmasjonen. Jóhanna fortalde meg at dette er eit relativt nytt ritual som *Ásatrúarfélagið* berre har utført sidan 2005 og at trussamfunnet byrja med det fordi det var etterspørsel etter eit slik ritual. Likeins med ein kristen konfirmasjon så *siðfestu* eit overgangsrite som markerer, i alle fall symbolsk, overgangen frå barndom til vaksenlivet. Det vert som regel utført med ungdommar i 13 – 14års alderen, men vaksne som offentleg vil markere sitt medlemskap i trussamfunnet kan òg gjennomgå *siðfestu*. For ungdommane så startar det heile med eit kurs, kalla *siðfræðsla* (skikklære), som vert heldt kvar siste laurdag i månaden frå august og fram til konfirmasjonstid (vanlegvis eingong i mai).

I løpet av dette kurset vert ungdommane sett til å lese Våluspá og Hávamál, og dei vert oppfordra til å reflektere over kva det vil seie å vere eit godt og sjølvstendig menneske i dagens samfunn.

Det tredje livssyklusritualet vert kalla *hjónavígsla* og er i grunn det same som eit bryllaup. Eg var vitne til to slike ritual utført av gøden Haukur som har full viglerett i følgje islandsk lov. Interessant nok så var det ikkje islendingar som gifta seg, men to utanlandske par, eit britisk og eit amerikansk, som hadde valt å ha bryllaupet sitt på Island. Bryllaupsseremoniane vert som regel heldt ute i naturen og brureparet står nokså fritt til å diktere korleis dei vil at bryllaupet skal vere. Gøden utfører eit blot på vanleg vis og brureparet held i koparringen medan dei lovar å elske og ære kvarandre for alle eve.

Det fjerde, og siste, offisielle livssyklusritualet vert kalla *útför* (bisetting) og er eit gravferdsritual. Det har ikkje vore uvanleg å verte gravlagd på familiegarden, men i nyare tid er gravferdskulturen på Island regulert av islandsk lov og på mange måtar forma ut av eit kulturelt rammeverk satt av den islandske statskyrkja og tenestene tilbydt av ulike gravferdsbyrå. Visse standard prosedyrar er forventa for at det skal verte sett på som ei sømeleg gravferd, og desse er ofte svært dyre. Dette er noko Ásatrúarfélagið har kritisert som skamlaus og farleg materialisme som ofte pressar sørgande folk ut i gjeld (Harðardóttir, 2012). For ásatruarane er det viktig at folk får velje fritt korleis dei vil gravleggast utan at det skal koste dei etterlatne for mykje. Dei tilbyr både gravlegging og kremasjon. Ásatrúarfélagið har ein eigen gravlund i Gufuneskirkjugarður som har vorte helga av øvstegøden. Her er det derimot ikkje så mange som er gravlagde sidan dei fleste anten vert gravlagd i nærleiken av slekta si eller vel å verte kremert.

Kaffekalas, lesegrupper og handverksseminar

Den hyppigaste sosiale samankominga for dei Islandske ásatruarane utanom blot er *opið hús* (ope hus) kvar laurdag i forsamlingslokalet deira i Síðúmuli. Som namnet på arrangementet tilseier så vert det heldt ope hus og kven som vil kan kome innom for å slå av ein prat eller berre ha ein stad å slå i hel litt tid på. Det vert som regel sett fram kaffi og småkaker på eit bord heilt fremst i lokalet og folk er velkomne til å forsyne seg sjølv. Somme gongar er det òg arrangert førelesingar om diverse emne som har med norrøn mytologi eller islandsk kultur å gjere. Eg opplevde at det var då det vart heldt førelesingar at det kom mest folk innom. På dei laurdagane det ikkje var førelesingar så kom det som regel kringom 4-6 personar innom i løpet av dagen. Det var mykje dei same folka som kom innom kvar gong. Ein av gødane, ein av dei som er i

lagretten eller nokre friviljuge har ansvar for å opne og lukke lokalet, og dette ansvaret rullerer frå laurdag til laurdag.

Kvar onsdag frå klokka 20.00 og utover arrangerer Ásatrúarfélagið *leshópur* (lesegruppe) i forsamlingslokalet sitt kor dei les eit utvalt verk knytt til ásatru. Likeins med ope hus på laurdagane så vert det sett fram kaffi og kaker til lesegruppa. Dei gongane eg var der var det eigentlege føremålet å diskutere kvadet Voluspá i Edda-kvede. Eg vart fortald at det var så mange ting i Voluspá som var relevant for våre dagar, at det var eit tidlaust og allmennmenneskeleg verk som det var verdt å hente visdom frå. Likevel så glei som oftast samtalan over på heilt andre tema. Samtalan kunne variere frå daglegdagse ting som korleis det stod til med vener og familie til å omhandle tema som «healing», krystallar, meditasjon og andre alternative praksisar. Ofte ville øvstegøde Hilmar vise fram noko han hadde funne på nettet, musikk han hadde laga eller andre ting han fann interessant. Andre gongar var det nokon av dei andre som presenterte noko dei hadde kome over som dei tykte var interessant. Det som var gjennomgåande med desse kveldane var ei avslappa stemning og at det var rom for å diskutere det meste utan å verte dømt for å vere sær eller eksentrisk.

I tillegg til ope hus og lesegruppa så vert det arrangert *handverkskvöld* kvar tredje tysdag i månaden. Alle som har interesse for handverksarbeid, og då er det helst strikking og sying det er snakk om, kan kome innom og helde på med arbeidet sitt i lag med andre ásatruarar. I samordning med desse handverkskveldane vert det av og til arrangert kurs i ulike gamle handverksteknikkar som nålebinding, brikkeveving eller berre sying for hand. Dei som deltek på desse kursa må sjølv stille med materiale og betale ein liten sum til kursleiarane. Eg var sjølv til stades under nokre av desse handverkskveldane kor eg vart satt til å sy ei vikingtidkuffe av lin for hand.

Gjennom desse handverkskveldane vart eg klár over at det finst ein vesentleg overlapp mellom ásatru og ‘reenactment’-gruppa *Rimmugýgur*. Dette er ei gruppe som har for hobby å utføre eit slags rollespel kor dei gjenlever vikingtida. Dei lagar sine eigne kostymer og trener på å slåst med våpen, skjold og rustning for så å sette opp førestillingar for folk som vil kome å sjå. Kvar sumar så vert det heldt ein vikingfestival i ein park i hamnebyen Hafnafjördur kor det kjem folk frå heile Europa for å vere med på rollespelet.

Notida konsumerer fortida

Av dei mange ulike blota Ásatrúarfélagið held i løpet av året så har torreblotet ein noko særeigen historie. Dette blotet er nemleg ikkje unikt for ásatruarane, men heller noko alle

islendingar har eit tilhøve til. Mot slutten av 1800-talet etablerte islandske studentar i København ei rekke «oppfunne tradisjonar» (Hobsbawm & Ranger, 1983), der i blant eit årleg gilde basert på selektiv og entusiastisk lesing av Eddane og islendingesogene. Torreblot vert skildra i somme av kjeldene som eit blot lagt til månaden *þorri* (torre) i den gamle islandske kalenderen. Det finst derimot ingen skildringar av kva som var det rituelle innhaldet i dette blotet. Det kan uansett sjå ut til at det er gjort eit forsøk på å etterlikne korleis ein førestilte seg «vikingritual» gjekk føre seg, med vekt på spesielle regler for drikking, tale og song. I løpet av 1950- og 1960-åra vart torreblot nok ein gong oppfunne, men denne gangen av restauranteigarar i Reykjavík. Dei byrja å selje «typisk islandsk» mat som ein del av torreblotfeiringa. Med tida satt restaurantane i Reykjavík standarden for heile landet (G. Pálsson, 1995, s. 16). I dag vert desse festane ofte arrangert av føretak eller organisasjonar for sine medlemmar og tilsette. Ikkje ulikt eit norsk julebord så er store mengder alkohol involvert. Fleire islendingar fortalde meg at dei aldri hadde vore på eit «ordentleg» torreblot før, sidan dei aldri hadde vore på eit med ein større organisasjon.

I sin monografi om Island skildrar Hastrup (1998, s. 97) sitt fyrste møte med torreblotfenomenet, eit møte som ikkje var svært ulikt mitt eget. I løpet av januar/februar la ho merke til at daglegvarebutikkane byrja å fullast opp med islandsk husmannskost. Dette er mat som typisk vert assosiert med det tradisjonelle islandske bondesamfunnet og difor sett på som tidlaus og essensielt islandsk mat. Matrettane som vert servert under eit torreblot kallast for *þorramatur* (torremat)²⁷. Innanfor denne kategorien finn ein diverse kjøttrettar som *svið* (svidde og halverte sauehovud med hjernen, augo, tunga og tennene intakt), *slátur* (lever- og blodpølser sydd inn i små sekkar kalla *keppir* laga av fåremagar), *hangikjöt* (fårekjöt røykt med fåreavføring) og *sviðasulta*. I tillegg vert det ofte servert preservert mat i form av *hrútsþungar* (fåretestiklar), *lundabaggi* (ein form for lammerull), *selhreifur* (luffar frå sel) og *súr hvalur* (surt kvalkjöt) som alle er vorte sylta i *sýra* (myse). Det vert òg ofte servert *hardfiskur* (tørrfisk) og den no ganske verdskjende *hákarl* (fermentert hákjerring). Sistnemnde er vorte skildra som:

white inside with a prickly horn rind outside, as tough as an old boot. Owing to the smell it has to be eaten out of doors. It is shaved off with a knife and eaten with brandy. It tastes more like boot polish than anything else I can think of. (Auden og MacNeice, 1985, sitert i Hastrup, 1998, s. 100)

²⁷ Sjå figur D4 i appendiks D for eit bilete av diverse torrematrettar.

Eg vil ikkje gå så langt som å samanlikne smaken av hákarl med skopuss, men med sin distinkte ang og smak av ammoniakk, som får både nasebora og tunga til å nomne, så er det å ete hákarl verkeleg ei oppleving som pirrar alle sansane. Ei oppleving som set duftmessige spor av seg i både veggjar og klede, og følgjer med deg i mange dagar etterpå. Eit par dagar etter Ásatrúarfélagið sitt torreblot fekk eg klár beskjed frá nokre av mine andre islandske vener at «jakka di stinkar av torreblot!»

Mykje av maten skildra her er på ingen måte rekna som kvardagskost på Island lenger. Torrematen er heller like eksotisk for dei fleste islendingar som det er for eventuelle vitjande antropologar, men her kan det sjå ut til at dess meir eksotisk det er, dess meir islandsk vert det rekna for å vere (G. Pálsson, 1995, s. 16). Mat er nemleg ikkje berre ernæring. Det er, som Roland Barthes (1979) har sagt, «a system of communication, a body of images, a protocol of usages, situations, and behavior» (sitert i Belasco, 2008, s. 15). Mat er ein form for diskurs. Folk nyttar mat til å «snakke» med kvarandre og for å stadfeste sin identitet og tilhøyrse til eit større sosialt fellesskap. Det islandske «me» er oss som har mage til å ete fermentert hai, og «dei andre» er dei som ikkje har det. Gjennom å rituelt konsumere fortida i form av mat og praksisar dei førestiller seg har eksistert på Island i uminnelege tider, gjenskarar islendingane kontinuerleg seg sjølv i fortid og notid (Hastrup, 1998, s. 106). På denne måten festar åsatruarane, og islendingar generelt, identiteten sin til *tid*. Det er ein identitet som folder seg ut og som vert til historisk.

Same dynamikk kan ein til dels sjå i tilhøvet islendingane har til det islandske landskapet som vert tilskrive ein slags tidlaus kvalitet. Som då Laxness, ute på ei av sine mange ferdar på den islandske landsbygda, såg utover landskapet kor det «lå gavlgarder av torv på sine grønne tun i samklang med lendet, som alle islandske gardar har gjort i tusen år, og den blå røyken ende opp i det stille regnet. Jeg trodde det var evigheten» (1974, s. 60). Hastrup (2008) argumenterer for at det islandske landskapet er djupt merka av islendingane sine historier om seg sjølv. Landskapet er ikkje berre ein scene for sosiale aktørar å spele ut rollene sine på, det er ein sosial aktør sjølv. Island var lenge eit land utan noko nemneverdig arkitektur eller monument, så mykje av den sosiale historia sit difor i landskapet. Kvar hen du går så har islendingane ei forteljing om akkurat *den* steinen eller akkurat *det* fjellet. Det er nesten som om landskapet snakkar til ein.

Under torreblotet i Reykjavík vart eg tatt med ut i kulda for å vere med å takke dei lokale vetta kring kontoret i Síðúmuli. Vinden blåste kaldt og snøfnugg virvla kring oss i vintermyrkret.

Hilmar, ikledd sin kongeblå kjortel, gjekk i front med drikkehornet som folk hadde gjort hyllest til gudane med under blotet. Det var framleis drikke att i hornet, og frå tidelegare erfaring visste eg at han vanlegvis pla å tømme det ut for å gi attende til omgivnadane og takke dei lokale vetta. Me kom fram til ein stein som såg noko malplassert ut der den stod i grøftekanten bak ein parkeringsplass. Eg vart fortald at då området skulle byggjast ut så hadde det vorte gjort forsøk på å fjerne steinen, men alle forsøk hadde vore mislukka. Folk hadde vortne sjuke og maskineri hadde brote ned, noko som til slutt hadde ført til at dei let steinen vere i fred. Hilmar takka dei lokale vetta for å ha passa på blotet og tømte deretter drikkehornet over steinen.

Det finst mange liknande historier om byggjeprojekt som vert utsett eller som må leggjast til andre stadar grunna mystiske hendingar knytt til spesielle steinar i landskapet. Desse hendingane er det ofte *álfar* (alvar), eller *huldufólk* (huldrefolk, bokstavleg «det løynde folket»), som får skulda for. Rett med der eg budde mot slutten av feltarbeidet, i Kópavogur, gjekk det ei gate som heiter *Álfhóllsvegur* (Alvehaugsvegen) kor bilvegen vert smalare for å ikkje sjenere nettopp slik ein stein. I dag er det ikkje mange islendingar som hevdar å tru på huldrefolket og det seier at det er mest for turistane sin del at ein framleis snakkar om dei. Det verker likevel som om mange islendingar veit svært godt kor mange av desse steinane er. Dette fekk eg oppleve då eg tok meg haik til Akureyri og spurde om ein av steinane me hadde køyrd forbi var ein alvestein. Sjøføren min vart litt forfjamsa og spurde meg «korleis visste du det?»

Trua på underjordiske og løynde folk er å finne om lag over heile verda, og det finst parallellar til det islandske huldrefolket i resten av Norden. Forløparane til det som i dag er kjent som huldrefolket er å finne i tekstane i Snorre-Edda og i diverse skaldekvad. Med kristninga kom òg nye tanketradisjonar til og innanfor den kristne folketrua er opphavet til huldrefolket plassert i Edens hage. I følgje ei populær forteljing så skulle Eva ha gøymd sine skitne og uvaska born frå Vårherre og loge om at dei ikkje eksisterte. Vårherre skulle då ha sagt at det som mennesket løyner frå Gud skal Gud løyne frå mennesket, som då skal vere grunnen til at huldrefolket er usynlege.

Det er verdt å dvele litt til ved huldrefolket og landvetta, ikkje berre av di at dei er ein sentral del av åsatrua, men òg av di at dei tilskriv landskapet ein type subjektivitet og agens som det er argumentert for at gradvis forsvann i store delar av Europa etter opplysingstida. Ifølgje Adorno og Horkheimer i *Opplysningens Dialektikk* (2011) så var opplysninga eit prosjekt for å setje mennesket fri frå frykt og overtru, og denne fridomen innebar eit herredøme over naturen. Avfortyllinga av verda inneber utryddinga av animismen og gjer såleis naturen om til eit reint objekt som mennesket står fritt til å manipulere etter sin vilje. I løpet av 1800-talet kan ein sjå

at det magiske landskapet forvittrar òg vert fylt med nye krefter og ideologiar. Med hjelp av naturvitskapen og nye teknologiar kunne mennesket beherske og manipulere landskapet i mykje større omfang enn nokon gong tidlegare. Eit nytt paradigme kring miljøvern oppstod derimot etter andre verdskrig, kor naturen i aukande grad vart sett på som forsvarslaus mot menneskelege handlingar (Worster, 1994, s. 339). Naturen vert, etter dette synet, i stor grad sett som uskyldig, skjør og sårbar. Som Beck har vist, så forsterkar dette ei kjensle av at mennesket valdar systematisk og ofte irreversibel skade på jorda (Beck, 1992, s. 22–23). Det presserande spørsmålet i dag er såleis ikkje lenger å gjere naturen nyttig for menneske, men heller å finne løysningar på krisene som moderniteten skaper, som i dag potensielt er «the self-destruction of all life on earth» (Beck, 1992, s. 21). For åsatruarane er ei slik løysing å gjenreisa den respekten dei førestiller seg at dei gamle heidningane hadde for naturen.

Kapittel 3: Kvifor vert folk *ásatruarmenn*?

I dei førre kapitla har eg utforska historia til moderne ásatru på Island i dag og dei nære koplingane okkultisme, islandsk spiritisme, teosofi og Helgi Pjeturss sin filosofi *Nýall*. Grunnlegginga Ásatrúarfélagið på Island sprang ut av desse alternative tanketradisjonane og ut av alle dei nye spirituelle impulsane som nådde Island i det 19. og 20. hundreåret. I tillegg til dette har eg kartlagt dei ulike rituala til Ásatrúarfélagið og sett at dei fleste er nyvinningar, men som like fullt påkallar seg legitimitet og autentisitet gjennom å alludere til 1000 år gamle skriftlege kjelder. Desse nyvinningane vert i somme tilfelle sett på som svært gamle, autentiske og ubrotne tradisjonar av både ásatruarar og utanforståande utan større innsikt i saga til Ásatrúarfélagið.

I dette kapitlet skal eg gå nærare inn på dei ulike grunnane til at folk vert ásatruarar på Island i dag. Kva er det med det moderne islandske samfunnet som gjer at Ásatrúarfélagið veks så snøgt? Og kvifor vel folk å verte ásatruarar over å verte ateistar eller medlem av andre trussamfunn? Grunnane til at folk gav meg for at dei vel å assosiere seg med Ásatrúarfélagið vart ofte framstilt som svært personlege, og det finst nok like mange grunnar som det er medlem i trussamfunnet, men det er visse forteljingar som går att. Mange hadde lenge hatt (1) ein djup fascinasjon for historie, folklore, okkultisme, mystisisme eller norrøn mytologi, og (2) ei kjensle av, eller eit ønskje om, at verda er meir levande og numinøs enn ho vert framstilt av vitskapen. Jamvel var det mange som hadde (3) ei sterk kjensle av individualisme og (4) ein generell mistillit mot dogma og organisert religion samt (5) ein openheit for alternative livssyn. Til slutt, mange hadde òg (6) ei kjensle av å «finne seg sjølv» og eit fellesskap av likesinna individ.

«Eg var søkjande, men no er eg komen heim.»

Så står da det myteløse menneske, evig hungrende overfor fortiden, gravende og rotende etter røtter, selv om det må søke dem i den fjerneste oldtid. Hva utpekes gjennom det uhyre behov innenfor dagens utilfredse kultur, vår oppsamling av utallige andre kulturer, og den fortærende vilje til erkjennelse? Er det ikke tapet av myten, tapet av det mytiske hjemland, det mytiske moderskjød? (Nietzsche, 1993, s. 134)

Ásatrúarfélagið er ein relativt ung religion på Island. Misjonsverksemd er frårådd og i lovene og forskriftene til trussamfunnet heiter det at: «Heimilt er og sjálfsagt að fræða aðra um Ásatrúarfélagið og heiðinn sið en trúboð er óþarft» (Ásatrúarfélagið, 2017, 6. gr.). Det vil seie at det er lov å fortelje folk om heidensk sed og om Ásatrúarfélagið, men misjonsverksemd er

på ingen måte oppfordra. Dei ser helst at folk kjem og oppsøker trussamfunnet ut av eigen fri vilje.

Då eg spurde informantane mine om kvifor dei hadde valt å verte medlem av Ásatrúarfélagið var det ikkje uvanleg at eg fekk som svar «fordi det kjentest rett.» Det var over det heile eit gjennomgåande narrativ om at dei no hadde «funne seg sjølv» og at «dette er noko eg alltid har vore, eg har berre ikkje hatt ord for det.» Eit døme på dette er Sigyn, ei kvinne i byrjinga av 30-åra, som vart aktiv i Ásatrúarfélagið etter at ho som ung voksen reiste frå heimbygda si til Reykjavík for å studere. Sigyn var allereie då fascinert av det okkulte og mystiske, og ho oppsøkte gjerne kunst, litteratur og musikk med denne typen estetikk. I Reykjavík fekk ho vere med på eit blot og introdusert for ásatruarane sin udogmatiske tilnærming til religion og spiritualitet. Etter dette byrja ho å møte opp på ulike foredrag og møter i regi av Ásatrúarfélagið. Dette gav meirsmak og vekka ei djup interesse for det overnaturlige og norrøn mytologi. Til slutt vart ho eit svært aktivt medlem av trussamfunnet og hadde på eit tidspunkt eit sete i lagretten.

Sigyn var, i tillegg til det som allereie er nemnd, av det kunstnariske slaget og ásatru vart ei ny inspirasjonskjelde for den kreative utfoldinga hennar. Ho fortalde meg at ásatrua gav ho eit heilt nytt språk å utrykke seg med. Så mange symbol og metaforar som ho hadde kjent seg så mykje fattigare utan. Gjennom sine studiar innan islandske mellomaldermanuskript og runealfabetet på Háskóli Íslands fekk ho òg ein viss akademisk autoritet blant ásatruarane. Denne akademiske autoriteten gav ho etterkvart eit rom kor ho kunne opprette kontakt med andre akademikarar og ásatruarar internasjonalt. Dette nettverket gjorde det mogleg for ho å nå ut til eit større publikum med kunsten og bøkene sine. Til slutt, ein av dei viktigaste grunnane ho gav for at ho vart så involvert i trussamfunnet var at det hadde vorte ein slags reservefamilie for ho i Reykjavík. Eit fellesskap kor ho ikkje vert uglesett, men heller akseptert og respektert for å utfolde sine meir eksentriske interesser. Ho hadde funne ein heim.

Denne kjensla av «å kome heim» er eit svært vanleg narrativ når det kjem til nypaganisme generelt. Det er òg ein metafor som har gjort seg gjeldande innanfor studiar av nypaganisme for å skildre korleis nypaganistar tilsynelatande ikkje «konverterer», men heller «finn seg sjølv og kjem heim» til nypaganismen. Margot Adler (1979) var den fyrste som i sine skildringar av Wicca i USA formulerte det på denne måten:

Neo-Pagan groups rarely proselytize and certain of them are quite selective. There are few converts. In most cases, word of mouth, a discussion between friends, a lecture, a

book, or an article provides the entry point. But these events merely confirm some original, private experience, so that the most common feeling of those who have named themselves Pagans is something like “I finally found a group that has the same religious perceptions I always had.” A common phrase you hear is “I’ve come home,” or, as one woman told me excitedly after a lecture, “I always knew I had a religion, I just never knew it had a name. (s. 13)

Dette narrativet har vorte gjentatt fleire gongar i seinare studiar av nypaganistar av andre respekterte forskarar innanfor det akademiske studiet av religion. Til dømes så skriv religionsvitaren Graham Harvey (1999) at:

Pagans do not speak about realizing the correctness of Pagan beliefs, or of experiences which require rapid changes of worldview. More typically they discover that the name for their existing sort of spirituality is Paganism. They find that they are not alone in the world but that there are books, groups and world wide web sites devoted to the exploration of this spirituality.

Nypaganismen vert her framstilt som unik blant verda sine religionar i og med at det er ein form for religiøsitet utan konvertittar. Dette har derimot vorte kritisert for å springe ut av ei alt for snever lesing av korleis omvendingsprosessar vert oppfatta innan andre religiøse tradisjonar (Anczyk & Vencálek, 2013, s. 165). Uansett om konvertering gjennom ei kjensle av å «finne seg sjølv» er unikt for nypaganisme eller ikkje, så har det definitivt vorte eit slags teologisk prinsipp i åsatrua. For å forklare korleis åsatrua spreiar seg utan misjonsverksemd og konverteringar nemnde til dømes Sigyn vers 57²⁸ i Håvamål:

Brand brenn av brand til brunden han er, loge kveikjast av loge. Ved røddor ein mann med menn vert kjend, han vert dott ved å dölja seg byrg. (Edda, 2018, s. 36)

Her er altså metaforen ein brann som kveikjer nye brannar. Som i Adler si skildring nemnd ovanfor så er det den gode samtalen som vekker ei allereie latent interesse og set individet på stien til å finne seg sjølv. Det kan sjå ut til at på denne vegen til å finne seg sjølv at mange er innom fleire ulike religiøse tradisjonar. Eit døme på dette er Guðrún, som eg så vidt nemnde i andre kapittel, som likeins med mange av dei andre åsatruarane fortalde meg at ho vaks opp kristen, men kjente seg aldri heilt «heime» i den islandske statskyrkja. Ho fortalte vidare at ho

²⁸ Vers 53 i Ivar Mortensson-Egnund si nynorskomsetjing av Edda-kvede.

på eit tidspunkt i slutten av tenåra var aktivt søkjande etter noko anna enn kristendomen. Dette førte ho til å utvikle ei interesse for buddhismen i ein liten periode før ho til slutt fann Ásatrúarfélagið og, som dei fleste av ásatruarane, «kom heim.» Guðrún har her gått gjennom det som kan kallast for ein *konverteringskarriere*. Dette er ein prosess kor ein identifiserer seg med og av-identifiserer seg med ulike religiøse tradisjonar. Somme kan ende opp med å verte «søkjande» om lag heile livet. Denne prosessen er ikkje noko som er uvanleg når det kjem til nyreligiøsitet generelt (jf. Richardson, 1978). Her kan det vere verdt å ta opp att Campbell sitt kultiske miljø drøfta tidelegare i oppgåva. I følgje Campbell så finst det innan det kultiske miljøet:

a common ideology of seekership which both arises from and in turn reinforces the consciousness of deviant status, the receptive and syncretistic orientation and the interpretive communication structure. The concept of seekership ... [can be applied] to persons who have adopted a problem-solving perspective while defining conventional religious institutions and beliefs as inadequate. Such persons are defined as “searching for some satisfactory system of religious meaning to interpret and solve their discontents”. If this conception is widened beyond the restriction to a religious frame of reference, then it can be seen that this notion of seekership prevails throughout the cultic milieu. Once again mysticism supports this ideology; for the belief in the multiplicity and diversity of paths to spiritual enlightenment supplants the distinction between believer and unbeliever with the conception of degrees of “seekership”. However, the basic seekership belief that truth (or enlightenment) is an esoteric commodity only to be attained after suitable preparation and a “quest” exists outside the purely mystical religious tradition. It can apply equally well to the situations where there is no expectation of “revelatory experiences” and even in the context of the pursuit of worldly success, health and consolation. (Campbell, 2002, s. 15)

Om det er nokon som passar ei slik skildring av ein «søkjande» så er det øvstegøden Hilmar. Han fortalde meg at han allereie som born hadde utvikla ein enorm fascinasjon for okkultisme og norrøn mytologi. Dette var mykje grunna familieevenen Einar Pálson sine hypotesar kring landnåmet på Island. Kort sagt så gjekk mykje av det ut på at dei islandske sogene kan lesast som allegoriar som viser korleis landnåmet var ordna etter astrologiske og numerologiske prinsipp (sjå E. Pálsson, 1993, 1994, 1998). Hilmar er ikkje like overtydd over alle desse hypotesane i dag, men det vekka ei livslang interesse for esoteriske lærer. Eg vil karakterisere Hilmar som ein utruleg lærd mann med eit breidd interessefelt. Han snakkar fleire ulike språk,

der i blant hebraisk, og har lest seg opp på buddhisme og fleire ulike alternative og okkulte tradisjonar som teosofi, kabbalisme, Alister Crowley²⁹ sine lærer og Wilhelm Reich³⁰ sine teoriar kring *orgon*-energi. Hilmar lar seg framleis fascinere av både det okkulte og austerlandske religionar i dag sjølv om han er øvstegøde for Ásatrúarfélagið. Han har til dømes ein tibetansk *phurba* som han med eit glimt i auga fortalde meg at han utfører eksorsismar med. Då eg spurde han kvifor han ikkje hadde valt å verte buddhist så svara han at han har enorm respekt for buddhismen, men at det var altså her i Ásatrúarfélagið han hørde til.

Den evige kampen for sjølvstende

For å betre forstå kjensla av «å kome heim» som mange av ásatruarane snakkar om kan det vere høveleg å sjå det i ljós av islandsk nasjonalisme og postkolonialisme. Kort sagt så er nasjonalisme ein ideologi som vaks fram i Europa etter den franske revolusjonen i 1789 og byggjer på «a political principle, which holds that the political and the national unit should be congruent» (Gellner, 1983, s. 1). I prinsippet inneber dette at eit folk skal ha rett til å styre seg sjølv, noko som resulterte i ei gradvis oppløysing av fleire multietniske og multilingvistiske statar som til dømes Austerrike-Ungarn og Danmark-Noreg.

Nasjonalisme i og for seg sjølv høyrer korkje til på venstresida eller høgresida av det politiske spekteret. Gjennom å legge vekt på likskap mellom medlemmane av eit folk, kan det sjåast som ein ideologi på venstresida. På den andre sida, gjennom å legge vekt på vertikal solidaritet og utestenging av utlendingar og minoritetar kan det høyre til på høgresida (Eriksen, 2010, s. 129). I somme tilfelle endar det med at den ideelle staten er førestilt å vere ein uavhengig, monokulturell, monolingvistisk og etnisk homogen *nasjonalstat*. Noko har vore nytta til å handheva *offisielle nasjonalismar* (official nationalisms) kor ein har forsøkt å assimilere minoritetskulturar inn i majoritetskulturen (Anderson, 1983/1991, s. 83). Fornorskinga av

²⁹ Alister Crowley (1875-1947) var ein britisk mystikar og magikar som grunnla religionen *Thelema* i 1904. Før dette var han medlem av den esoteriske ordenen *The Hermetic Order of the Golden Dawn* som hadde vorte grunnlagt av tre tidlegare frimurarar i 1887. Crowley har hatt stor innverknad på seinare formar for nyreligiøsitet som wicca og satanisme. Den frie bruken hans av sex og narkotika i magiske samanhengar gjorde han òg til eit interessant ikon for hippiar og rockemusikarar frå 1960-talet og utover.

³⁰ Wilhelm Reich (1897-1957) var ein austerrisk lege og psykoteraeut, og opphavelg ein elev av Sigmund Freud. Han var ein skarp kritikar av nazismen og opphaldt seg i Noreg ein periode på midten av 1930-talet før han ende opp med å busetje seg i USA. Reich meinte å ha påvist ein hittil ukjent energiform kalla for *orgon*. Denne energien kunne i følgje Reich nyttast til å kurere folk for t.d. kreft gjennom å verte konsentrert i noko kalla for eit *orgonkammer*. I 1954 reiste det amerikanske *Food and Drug Administration* sak mot Reich. Dommen gjekk ut på at orgonenergien ikkje eksisterer, og orgonapparater og orgonlitteratur vart forbode.

samane i Noreg er eit døme på dette. Ein «ideell» homogen nasjonalstat har knapt nok eksistert nokon stadar i verda, men republikken Island, kor det ikkje har budd nokre andre større folkegrupper enn islendingane sjølv, er kanskje det nærmaste ein har kome dette nasjonalistiske idealet historisk sett (Hastrup, 1990a, s. 103).

Ideen om nasjonen er bygt kring myten om eit nasjonalt fellesskap med eit felles opphav. Benedict Anderson (1991) kallar dette for eit *imaginært fellesskap*, «because the members of even the smallest nation will never know most of their fellow-members, meet them, or even hear of them, yet in the minds of each lives the image of their communion» (s. 6). Ofte vert nasjonen eit slags *metaforisk slektskap* (Eriksen, 2010, s. 130), og på Island er dette svært synleg. Det islandske bioteknologifirmaet *Íslensk erfðagreining* (deCODE genetics, Inc.) har for mål å lage ein database av slektskapstilhøvet mellom alle islendingar som nokon gong har levd i ein genealogisk database kalla *Íslendingabók* (G. Pálsson, 2003, 2007). Mottoet til denne databasen er slående nok «*við erum öll skyld*» (me er alle i slekt), noko som verkeleg byggjer opp om ideen om nasjonen som slektskap.

Sjølv om det nasjonale fellesskapet kan seiast å vere imaginært så vert ideen om det opprettheldt av eit felles språk og bruken av felles symbol (og til dels av førestillinga om felles DNA på Island). I alle dei nordiske landa har scener og symbol frå norrøn litteratur og mytologi vorte hyppig nytta til nasjonsbygging, og Island er ikkje noko unntak her (jf. Byock, 1992; Halink, 2019a; Karlsson, 1995). Under ei fane av nasjonalromantikk vart såkalla lokale tradisjonar løfta fram, og i nokon tilfelle funne opp (jf. Hobsbawm & Ranger, 1983), for å dyrke fram ei tilsynelatande genuin folkesjel. Det skulle skapast nye nasjonale identitetar som bygde opp om dei nye nasjonalstatane som vaks fram i Nord-Europa på 1800-talet.

Det var under desse tilhøva at dei Islandske ættesogene vart ein del av kampen for sjølvstende frå Danmark og fundamentet for ein ny islandsk nasjonalidentitet. Islendingane hadde sidan slutten av fristatsperioden sett seg sjølv som eit distinkt folk frå både danskar og nordmenn (Hastrup, 1990a, s. 76), men det eksisterte derimot inga stor politisk vilje til sjølvstyre før mot slutten av 1700-talet. Dette hundreåret kan kort sagt seiast å ha vore katastrofal for den islandske folkesetnaden. Det dansk-islandske handelsmonopolet, sjukdom og eit vulkanutbrot frå

vulkanen Laki i 1783 førte til fattigdom, hungersnaud og massedaud på Island³¹ (Karlsson, 2000, s. 177-180).

Handelsmonopolet, som hindra Island frå å drive handel med nederlandske og engelske kjøpmenn, gjorde Island til ein vasallstat for danske merkantile formål. Dette handelsmonopolet var med å legge grunnlaget for den autonome islandske garden som den primære sosiale, økonomiske og politiske eininga på Island sidan fiske og handel ikkje var eit reelt alternativ (Durrenberger, 1996, s. 180). Det utvikla seg dimed ein ideologi kor fokuset låg på dei individuelle bøndene som berarar og forvaltarar av islandsk kultur, noko som tente til å oppretthalde bøndene sin sosiale og økonomiske status.

Ættesogene, som før berre var tilgjengelege på folkemunne og i form av mellomaldermanuskript, vart på denne tida utgitt i bokform og hyppig lest av majoriteten av den islandske folkesetnaden. Livet til dei stolte, sjølvstendige og velståande islandske mellomalderbøndene, som reiste kringom i Norden og dei britiske øyene, og som var likemenn både kongar og hovdingar. Landnåms- og fristatsperioden vart i denne perioden sett på som *Gullöld Íslendinga*, ein islandsk gullalder, og det vart lagt stor vekt på den litterære og poetiske arven frå denne tida (Karlsson, 1995). Island sin nasjonale myte vert difor myten om gullalderen som starta med landnåmet i 874, toppa seg med opprettinga av Alltinget i 930 og slutta då Island kom under utanlandsk styre 1262. Følgeleg vart alt endå verre då Danmark tok over.

Det utvikla seg i tillegg ei kjensle av islandsk eksepsjonalisme blant det nye urbane borgarskapet, her gjort døme på med eit sitat frå den islandske filologen Sigurður Nordal:

No Germanic people, in fact no nation in Northern Europe, has a medieval literature which in originality and brilliance can be compared with the literature of the Icelanders from the first five centuries after the settlement period. (sitert i Byock, 1992, s. 43)

Island vart framheva som eit land kor høgvyrde kulturelle uttrykk hadde overlevd trass i dei karrige kåra islendingane levde i. Noko som vart sett på som eit prov på islendingane sin overlegne sinnskaraktar og spirituelle kvalitet. Eit materielt fattig land med ein rik

³¹ Lakiutbrotet fekk òg store konsekvensar for resten av Europa. Dei meteorologiske etterverknadane medverka til fleire år med ekstreme vêrtilhøve i Europa. Frankrike opplevde til dømes ei rekke ekstreme vêrtilhøve over tid som førte til fattigdom på landsbygda grunna tørke, dårlege vintrar og sumrar og ei kraftig haglbye i 1788 som øydela mykje av avlingane. Det er føreslått at denne auken i fattigdom og hungersnaud kan ha medverka til å utløyse den franske revolusjonen i 1789 (Wood, 1992).

forteljartradisjon. Den islandske kulturen satt ikkje i kunst eller arkitektur, men heller i landskapet, i det islandske språket og i islendingane sjølv.

Island sin nasjonale myte er ikkje unik. Myten om ein tapt gullalder er sjå i mange land kringom i verda. Det er likevel interessant at sjølv etter at Island fekk sjølvstende frå Danmark i 1944, så tok ikkje kampen for sjølvstende slutt. Samfunnsvitaren Eiríkur Bergmann (2011) argumenterer for at ein ny politisk ide vart født: førestillinga om at kampen for sjølvstende er ein konstant kamp og at den aldri vil ta slutt. Følgeleg er det alle islendingar si kollektive plikt å verne om landet sitt sjølvstende. Det føreligg alltid ein konstant trugsel mot nasjonen sin eksistens gjennom at landskapet, kulturen og språket forvitrar og islendingane endar opp med å «forsvinne i det store hav av nasjonar» (Bergmann, 2015, s. 44). For å forhindre ei slik forvitring må difor islendingane gi næring til kulturarven sin og faktisk prove både for seg sjølv og andre at dei er ein levande nasjon.

Sjølv om ættesogene fekk ny status som nasjonalt epos under romantikken så har islendingane alltid hatt eit kjært tilhøve til sogene sine. Religionsvitarane Swatos og Gissurarson (1997, 1999) argumenterer at det historisk har eksistert noko dei kallar «sagamedvite» (*saga consciousness*) blant den islandske folkesetnaden. Dette er ein kjennskap til dei Islandske ættesogene, skaldediktinga og folkeeventyr overført frå generasjon til generasjon gjennom den kulturelle praksisen kjent som *kvöldvaka*. Dei gamle islandske torvhusa bestod gjerne ikkje av meir enn ei fellesstove, eit kjøken, eit rom for husdyra og kanskje eit soverom. Familien og eventuelle gardsarbeidarar budde dimed tett på kvarandre, og i vinterhalvåret vart det endå tettare. Slik oppstod det ein slags «årestadskultur» kor dei som budde på garden samla seg kring årestaden, og seinare peisen, i stova for å samtale, lese dikt og fortelje historier. Kvöldvaka var skule, kyrkje og teater på ei og same stund for alle som budde på garden.

Swatos og Gissurarsson argumenterer vidare for at kvöldvaka fungerte som ein smelting som kontinuerleg smelta dei Islandske ættesogene, med alle sine referansar til norrøn mytologi, og kristen litteratur inn i same kulturelle kontekst. Ein viss kjennskap til dei gamle forteljingane om gudane var dessutan naudsynt for å kunne tolke ulike *heiti* og *kenningar*³² som var viktig i den svært populære dikteforma *rímur*. Kvöldvaka forsvann med introduksjonen av radio og TV på Island, men ideen er svært levande blant åsatruarane. Gøden Haukur fortalde meg ein gong at han såg mytologien, folkeeventyra og sogelitteraturen som «den tida si Netflix», og som attpåtil har inspirert ny kunst og litteratur over heile verda. Spesielt innan den litterære

³² Diverse metaforar og arkaiske ord hyppig nytta i dei gamle skaldevada og ein sentral del av *rímur*.

«fantasy»-sjangeren kor retoriske tropar frå norrøn litteratur og mytologi vert hyppig nytta (sjå Helgason, 2017). I tillegg har kunstnariske førestillingar i litteratur, maleri, film og anna elektronisk underhaldning, og ulike musikksgjangerar frå Wagnersk opera til kontemporær svartmetall, vikingmetall, «pagan metal» og «neofolk» unekteleg vorte påverka av og satt sitt preg både på åsatrua og lekmannsforståinga av norrøn mytologi og religion (von Schnurbein, 2016, s. 298).

Nypaganistar generelt, som vist av både Adler og Harvey, er ivrige konsumentar av litteratur og kunst, og dei islandske åsatruarane er ikkje noko unntak her. Mange av dei litt yngre åsatruarane fortalde meg at dei fyrst utvikla ein reel fascinasjon for norrøn mytologi gjennom å lese den danske teikneserien Valhalla (kjent som *Godðheimar* på Island) basert på Snorre-Edda og Edda-kvede. Teikneserien følgjer to barn som vert sendt for å bu med vêrguden Tor, og gjennom desse borna sine auge får lesaren oppleve mange av forteljingane om dei norrøne gudane. Religionsvitaren Tanya Luhrmann, i sine studiar på den nypaganistiske «gudinnerørsla» (1993, 2012), meiner at eit element av fantasi er til stade i alle formar av nypaganisme. Ein viljugskap til å setje fornufta til sides, berre om i eit lite augneblikk, for å la seg rive med i ein form for rollespel. Slik born gjer når dei vert samde om reglane og rammene for ein lek. Her vil eg argumentere for at den islandske åsatrua ikkje er noko annleis. Det eksisterer ein form for barnleg fryd og glede over å fordjupe og leve seg inn i folketrua, mytologien og dei islandske ættesogene som er perfekt samanfatta av Tolkien då han skildra gleda ein får av å lese eventyr som:

a sudden and miraculous grace . . . It does not deny the existence . . . of sorrow and failure; the possibility of these is necessary to the joy of deliverance; it denies (in the face of much evidence, if you will) universal defeat and in so far is evangelium, giving a fleeting glimpse of Joy, Joy beyond the walls of the world, poignant as grief. (Tolkien, 1986, sitert i Luhrmann, 2012, s. 137)

Endå betre vert det av at alt dette tilsynelatande kan sporast attende til Island. Nasjonen er nærmast eit konkret naturleg faktum i det islandske medvitet. På sett og vis kan difor åsatrua sjåast som ein modifikasjon av myten om gullalderen. Tidspunktet for slutten av gullalderen vert ikkje sett som unionen med Noreg, men heller innføringa av kristendomen på Island. Det er difor ikkje så underleg at dei som søkjer eit religiøst alternativ til kristendommen «finn seg sjølv» i åsatrua kor kjente og kjære nasjonale symbol får ei spirituell rolle. Dette var noko eg la merke til gang på gang.

Til dømes så møtte eg ein kald og mørk januarkveld på studentbaren Stúdentakjallarinn tilfeldigvis eit ungt par i 20ára som begge hadde kjennskap til Ásatrúarfélagið. Det viste seg nemleg at ein av dei var medlem der, men han fortalte at han aldri hadde møtt opp på nokon av rituala eller arrangementa trussamfunnet stellar til. Då eg spurde kvifor så svara han at det hadde han ikkje noko trong til og at han eigentleg såg på seg sjølv meir som ein ateist. Han fortalde vidare at han var om lag 16 år då han registrerte seg som medlem i Ásatrúarfélagið. Dette hadde visstnok skjedd etter at han var på ein fest kor ásatru vart eit samtaleemne i løpet av kvelden. På denne tida var han rebelsk og skeptisk til Þjóðkirkjan og bestemte seg difor der og då at han ville melde seg inn Ásatrúarfélagið, ein heidensk organisasjon, som ei form for motmæle. Ikkje berre slapp han å betale sokneskatt til Þjóðkirkjan, men han vart òg del av ein organisasjon han tok for å vere ei diametral motsetning til kristendomen. Samstundes hadde han, sjølv om han eigentleg ikkje visste så mykje om trussamfunnet, ei førestilling om at dette var unikt islandsk og at det var med på å halde islandske kulturelle verdiar i hevd.

Nasjonen og kampen for sjølvstende kan seiast å vere paradigmatiske på Island, men denne ideen om sjølvstende finst ikkje berre på det nasjonale plan. Ideen om å vere eit sjølvstendig individ er noko som står svært sterkt på Island.

Kvar mann sin eigen herre

Frjáls maður getur lifað á soðningu. Sjálfstæði er betra en kjöt. (Laxness, 2012, s. 99)

Det klirrar i døra i det ei gruppe turistar kjem inn for å skjekke utvalet av assortert krimskrams i ei av dei mange turistsjappene i Reykjavík. Eg løftar blikket frá notatboka mi og ser at min gode venn og informant, Hrafn, reiser seg opp frå bak kassa klar til å tilby hjelp til dei potensielle kundane. Sjølv om han er ein kraftig bygt og svartkledd mann med Mjólne-smykket sitt godt synleg kring halsen, så er Hrafn som alltid jovial og imøtekomande. Han smiler og helser på kundane på sin plettfrie amerikansk-engelsk før han retter merksemda si mot meg att og spurde kva det var me hadde snakka om. Før me vart avbrotne av turistane hadde me snakka om Hrafn sitt tilhøve til ásatrua og kva som var poenget med det heile. Hrafn stod ei stund og tenkte seg om medan turistane gjekk kringom og kikka på små figurar av lundefuglar, troll og vikingar. Dette var visst eit litt kinkig spørsmål. Turistane kom til slutt opp til kassa og kjøpte nokre nøkkelringar og postkort. Hrafn smiler og småpratar med dei gjennom heile kjøpet. Han fortel dei om Island og Reykjavík, og dei spør han om kva dei burde få med seg medan dei er i byen. Serviceinnstilt som han er så svarar han på alle spørsmála deira så godt han kan. I det kjøpet er ferdig og turistane er på veg ut døra set han seg ned på stolen han har gøymd bak

kassa. Han nøler litt før han seier at «poenget med det heile er å verte betre. Betre enn den personen eg var i går. For meg handlar det om å ta ansvar over eget liv og ikkje gi opp når ting er vanskeleg. Då vel eg heller å sjå på det som ein mogleik for personleg vekst.»

Hrafn referer her til det som nær sagt er eit slags mantra for åsatruarane. Det å ta ansvar for egne handlingar og kontroll over eget liv. Akkurat dette med å vere eit sjølvstendig og ansvarsfullt individ er noko Ásatrúarfélagið legg stor vekt på under konfirmasjonsundervisninga for dei yngre medlemmene sine. Som gøden Jóhanna fortalde dei blivande konfirmantane under ein av desse undervisningsøktene: «ein kan ikkje respektere andre med mindre ein har respekt for seg sjølv fyrst.» Desse maksimane om sjølvstende og personleg ansvar er noko som er vorte tolka ut av Hávamál, og då spesielt i frå vers 1 til 79 kjent som *Gestapáttur*. Dessa versa er for det meste formaningar om folkeskikk og korleis ein skal gå fram når ein er i gjestebod. Her er det spesielt vers 36 og 37 som kan seiast å i gjenklang i maksimane om sjølvstende:

Eit lite bu er betre enn inkje, heime er kvar mann herre. Hev du geiter to og ein tausperra sal, då tarv du ikkje tigge.

Eit lite bu er betre enn inkje, heime er kvar mann herre. Hjarta bløder når beda du skal om mat til kvart eit mål. (Edda, 2018, s. 34-35)

Dette var tydelegvis noko Hrafn hadde tenkt ein del på. Han forklarte meg vidare at: «på eit vis kan ein vel seie at Hávamál er for meg det Jordan Peterson si bok '12 Rules for Life: An Antidote to Chaos' er for mange andre. Eller, kanskje er det som den samtalen ein skulle ønskje ein hadde hatt med far sin? Full av gode livsråd.»

Eg skal ikkje dvele for lenge ved Jordan Peterson og boka hans (2018), men det er noko denne no verdskjende psykologiprofessoren frå Canada tilbyr sine følgjarar som åsatrua òg tilbyr. Ein måte å mytologisere sitt eget livsnarrativ på og hevde ein form for agens i møte med sosioøkonomiske strukturar totalt utanfor eins direkte kontroll. Han jobbar i to lavt lønna servicejobbar, kor den eine nyleg vart lagt ned, og går gjennom dei same monotone kvardagssystemane som dei fleste. Dei konkrete og nesten banale livsråda som er å finne i Hávamál, og som sjølvhjelpsgururar som Jordan Peterson forfektar, gjer Hrafn motivert til å ta grep for å forsøke å forbetre livet sitt her og no. Denne måten å tenkje personleg ansvar og sjølvutvikling på avslørar ein viss *nyliberal* logikk.

Nyliberalismen er kort sagt ein ideologi, eller ein teori om politisk økonomi, som hevdar at «human well-being can best be advanced by liberating individual entrepreneurial freedoms and

skills within an institutional framework characterized by strong private property rights, free markets, and free trade» (D. Harvey, 2005, s. 2). Dette er eit imperativ som har hatt enorm innverknad på både økonomisk og sosial politikk verda over sidan 1970-talet. Utgangspunktet for denne ideologien er ein tanke om at menneske er rasjonelle og nyttemaksimerande aktørar, noko som naturaliserer ein sterk form for individualisme. Bourdieu (1998) hevda difor at det nyliberale politiske prosjektet er «a programme of the methodical destruction of collectives» (s. 95-96). Nyliberal politikk kringom i verda har erstatta gamle formar for sosial solidaritet, som til dømes nasjonen, med ein tendens til å berre ha omsut for seg sjølv og sine absolutt nærmaste. For Foucault (2008) er nyliberalismen ein form for styringsmentalitet som skapar nye subjekt i form av autonome, individualiserte og sjølvhevdande «gründerar av sjølvvet». Marknadslogikken blør over i alle sfærar av livet og individet vert omdanna til ein «menneskeleg kapital» som skal forvaltast på best mogleg måte. Denne «menneskelege kapitalen» kan tilsynelatande auke i verdi gjennom konstant og kontinuerleg disiplinering og sjølvutvikling. Slik Hrafn sa, så gjeld det «å vere betre enn den personen du var i går» om ein vil opp og fram i verda.

Denne måten å tenkje på legg eit enormt ansvar på skuldra til individet. Alle er sin eigen lukkesmed, men ein må då òg stå til ansvar åleine om lukka aldri kjem. Her kan ein sjå parallellar til sosiologen Zygmunt Bauman (2001) si formulering av «det individualiserte samfunnet» kor det enkelte individ er «the one to blame for one's own misery, seeking causes of one's own defeats nowhere except in one's own indolence and sloth, and looking for no remedies others than trying harder and harder still» (s. 106). Ein ser ein tendens til å sjå innover og fokusere individuelle feil og individuelle løysingar, og difor vert det slik at «[the] self, improved, is the ultimate concern of modern culture» (Rieff, 1966, s. 62).

Giddens (1991) argumenterer for at i moderne samfunn så forstår enkeltpersonar sin eigen identitet som eit *refleksivt* prosjekt. Dette står i kontrast til tradisjonelle samfunn kor eins identitet i større grad vart diktert av tradisjon. Som mjølkemannen Tevye seier i *Spelemann på taket*, at fordi me har tradisjonar så veit kvar og ein kven han er og kva Gud ventar av han. Hadde me ikkje hatt tradisjonar, seier Tevye, så hadde livet vore like utrygt og vaklande som ein spelemann på taket. Med moderniteten vert derimot framtida open (Larsen, 2009, s. 31). I staden for å ta for gitt eller passivt arve den me er gjennom tradisjonar, så formar me, reflekterer aktivt og overvaker oss sjølv og lager biografiske fortellingar om oss sjølv gjennom livet. Me behandlar identitetane våre som eit prosjekt og noko som me aktivt konstruerer og til slutt er ansvarlege for. Giddens påpeiker at «[a] person's identity is not found in behaviour, nor –

important though it is – in the reactions of others, but in the capacity *to keep a particular narrative going*» (Giddens, 1991, s. 54). Dette narrativet kan likevel ikkje vere fullstendig fiktivt sidan det må gi meining kunne rasjonaliserast ovanfor ein sjølv og andre. Han siterer Charles Taylor (1989): «In order to have a sense of who we are, we have to have a notion of how we have become, and where we are going» (Giddens, 1991, s. 54).

Det moderne samfunnslivet sin refleksivitet består i at sosiale praksisar konstant vert ransaka og omforma i ljøs av stadig ny informasjon. Elektronisk kommunikasjon, avanserte transportsystem og globaliserte økonomiske og kulturelle system har derimot gjort at ny informasjon vert produsert i ein enorm fart. Ein vert bombardert med informasjon frå alle kantar, og det å halde eit refleksivt identitetsprosjekt basert på rasjonelle og etiske val vert difor eit enormt slit. Her i ligg noko av grunnen til at sjølvhjelpsbøker og sjølvutviklingsgurarar, som til dømes Jordan Peterson, er vortne så enormt populære i vår tid. Som Bauman (2000) påpeiker: «what the advice-seeking people need (or believe they need) is an example of how other men or women, facing a similar trouble, go about the task» (s. 66). For Hrafn representerer Håvamål ein *islandsk* versjon av dette.

Sjølvutvikling og individualisme er sentrale aspekt ved nyliberalismen, men individualisme i og for seg sjølv er derimot ikkje noko som treng oppfattast som framand eller nytt i Norden, og då særskilt ikkje på Island. Personleg autonomi har lenge vore eit ideal i Norden, og den svenske historikaren Lars Trägårdh (1997) argumenterer til dømes for at målet med den nordiske velferdsstatsmodellen var å gjere staten til garantist for individet sin sosial og økonomiske autonomi. Sosialantropologen Marianne Gullestad (2002) meiner at *egalitær individualisme* er spesielt typisk for Norden. Ein form for individualisme kor kvar og ein har ansvar for sitt eget liv, men òg kor individa ideelt sett er likestilte. Sosialantropolog Halvard Vike (2013) kallar det for *byråkratisk individualisme* og ser det som ein sentral del av den nordiske velferdsstatsmodellen.

Island er, som resten av dei nordiske landa, også ein velferdsstat, men samanlikna med resten av Norden har Island sitt velferdssystem alltid hengt etter og vore mindre omfattande. Det islandske velferdssystem har vore mindre forplikta til sosial likskap enn i dei andre nordiske landa, og har heller vore basert på ein sosialpolitikk som legg vekt på marknadsløysningar og økonomisk sjølvstende (med mykje støtte frå familien), og ikkje på eit sosialt definert minimumsnivå for levestandard (Jonsson, 2001). Noko av grunnen til dette kan vere nasjonalismen si dominerande rolle i politikken. I motsetning til resten av Norden, kor

sosialdemokratiske parti har dominert politikken sidan andre verdskrig, så er det det liberalkonservative *Sjálfstæðisflokkurinn* (Sjølvsstendepartiet) som har vore statsberande parti på Island. Dette partiet, som fletta saman kampen om sjølvstende med den islandske middelklassen sin økonomisk liberale ideologi, har såleis satt standarden for islandsk politisk diskurs.

Ein av grunnane til at nyliberalistisk ideologi tilsynelatande har fått så breidd nedslagsfelt på Island, og blant åsatruarane, kan difor vere at det er tilhøvesvis enkelt for dei å sjå på si eiga historie og tolke den i ljós av notida sin sjølvhevdande individualisme. Sigurður Nordal påpeikte at den islandske historia har vore «the history of people rather than the history of a people. We have been proficient in genealogy, but less so in politics» (sitert i Durrenberger, 1996, s. 173). Den islandske sogelitteraturen har til dømes eit stort fokus på individuelle lagnadar og individet sin kamp for tilværet, og antropologen E. Paul Durrenberger (1996) argumenterer for at «[f]ocusing on individuals and leaving the social system perpetually unproblematic and out of focus enhances the sense of continuity» (s. 173). Som eg allereie har sett i førre kapittel så spelar fortida ei stor rolle i konstruksjonen av ein islandsk identitet. Autonomi og sjølvstende er ein sentral del av Island sin nasjonale myte, men mytar er, som Malinowski (1948) har sagt, «always made *ad hoc* to fulfil a certain sociological function, to glorify a certain group, or to justify an anomalous status» (s. 125).

Myten om den frie, staute, hardtarbeidande og eventyrlystne islendingen spelte ei sentral rolle i det nyliberale eventyret før finanskrisa i 2008. Då Island opplevde enorm økonomisk vekst innan finanssektoren tideleg på 2000-talet, også kjent som «the Manic Millenium years» (sjå Durrenberger & Pálsson, 2015; Ólafsson, 2011), vart dette hevda å vere ein naturleg konsekvens av den islandske stáþáviljen dei hadde arva frá dei norrøne forfedrane sine. Omgrepet *utrás*, som tyder utløp for energi³³, vart nytta om den offensive finansverksemda som islandske finansmenn dreiv med og finansmennene sjølv vart kalla *utrásarvíkingar*, som grovt kan omsetjast til «finansvikingar». Desse finansvikingane var ikkje i mot å spele på eksotiske førestillingar om Island og inviterte gladeleg sine businesspartnarar til torreblot kor dei serverte sine eksotiske delikatesser til intetanande utlendingar (Loftsdóttir, 2015). I ein tale i 2006 trakk til og med den dåverande islandske presidenten, Ólafur Ragnar Grímsson, ei bein linje frá landnámet fram til finansvikingane kor hardt arbeid, viljen til å ta sjansar og å tenkje utanfor boksen vart løfta fram som erketypriske islandske karakteristikkar (Loftsdóttir, 2015, s. 9). Fram

³³ Som regel nytta om å få utløp for sinne eller aggresjon.

til den totale kollapsen av den islandske økonomien vinteren 2008 kunne det nesten sjå ut til at vikingtida hadde kome att.

Mange av åsatruarane tek avstand, iallfall i ord, frå ein slik hyperkapitalistisk konsumerkultur. Hilmar fortalde meg at tida før finanskrisa var rein galskap og at han allereie då var svært skeptisk til alle dei unge «jappane» som køyrde rundt i fine bilar. Det kan likevel argumenterast for at dei ikkje stillar seg utanfor den nyliberale tenkemåten. Dei kjem ikkje med noko konkret politisk systemkritikk og vel heller å fokusere på *individets* rettar og korleis *individet* kan forbetre seg sjølv. Det skal likevel seiast at heilt sidan grunnlegginga i 1972 så har Ásatrúarfélagið definitivt vore ein del av motkulturen på Island. Dette politiske engasjementet ser derimot heller ut til å kome til uttrykk i kunst og framhevinga av alternative livsstilar heller enn kollektiv politisk organisering.

Det ser ut til at kunst er nokså prevelant innan åsatrua. Sveinbjörn Beinteinsson dreiv med rímur, men han var heller ikkje framand for ungdomskulturen sin kunst. Han deltok til dømes på scena under den alternative musikkfestivalen *Rókk i Reykjavík* vinteren 1981-1982 kor han framførte rímur blant rockeband og punkartistar. Noverande øvstegøde Hilmar er òg av det kunstnariske slaget. Han er ein anerkjent komponist på Island og har til dømes laga filmmusikk for kjente islandske filmar som *Börn náttúrunnar* (Reisen tilbake) og *Á köldum klaka* (Cold Fever). Likeins med Sveinbjörn før han, så har Hilmar alliert seg med den kreative ungdomskulturen på Island og samarbeida med yngre artistar som Björk og musikkgruppa Sigur Rós. Med sistnemnde har han til og med vore med å laga musikkvideo.

Tematikken i videoen er interessant med tanke på at Ásatrúarfélagið byrja å kjempe for retten til å vie samkjønna par allereie i 2003 då Hilmar tok over som øvstegøde. Heile sju år før juridisk bindande samkjønna ekteskap vart lovleg på Island i 2010 og 12 år før Þjóðkirkjan tillét det i kyrkjene sine i 2015. Hilmar fortalde meg at grunnen til engasjementet var at han hadde vorte oppsøkt av ein ung åsatruar som ganske enkelt hadde spurd kvifor Ásatrúarfélagið ikkje tilbydde å vie samkjønna par. Dette hadde ikkje Hilmar noko godt svar på og sidan han hadde fleire vener som var homofile såg han ikkje noko i vegen for å byrje å gjere det. På dette tidspunktet hadde homofile rett til å inngå partnerskap, men ikkje ekteskap. Då eg spurde forskjellige åsatruarar om kva dei tykte om samkjønna ekteskap fekk eg som regel til svar at seksuell legning er eit privat anleggjande (det var nok somme som helst eigentleg ikkje ville diskutere det) og at det ikkje var noko i vegen for at to vaksne individ som elskar kvarandre, og som tilfeldigvis er av same kjønn, skulle kunne inngå eit ekteskap på lik line med alle andre.

‘Pagus et urbanus’ – ein moderne konsekvens

I sine skildringar av Ásatrúarfélagið påpeikar Swatos og Gissurarson ironien i at heidendommen, noko som egentleg var assosiert med bønder og villmarka, skulle gjenreisast i ein høgst «sivilisert» kontekst (1999, s. 173). Som allereie drøfta tidelagre i oppgåva, så var det eit urbant kafégåande miljø, høgare utdanning, nasjonalisme, det liberale demokratiet og massemedia som både var opphavet og gav næring til ásatrúa. Dette vil eg påstå kanskje ikkje er så ironisk som Swatos og Gissurarson skal ha det til.

Nye religiøse rørsler oppstår gjerne i periodar med omfattande sosioøkonomiske omveltingar. Gamle verdsbilete er ikkje lenger tilstrekkelege som forklaringsmodellar på kvifor verda er som ho er, og i mange tilfelle kan dette lede til rørsler som anten ønskjer å rette opp att eller konstruere ein ny sosial og moralsk orden (sjå t.d. Aberle, 1966; Cohn, 1957; Josephson, 2012; Linton & Hallowell, 1943; Wallace, 1972; Wallis, 1943; Worsley, 1968). Religionsvitaren Horace Neill McFarland (1967), som undersøkte nyreligiøsitet i Japan rett etter andre verdskrig, kalla desse rørslene for *krisereligionar* (crisis religions). Noko av grunnen til at slike rørsler oppstod, meinte han, var «to shelter the masses from the impact of a threatening world» (McFarland, 1967, s. 13).

Antropologen Anthony Wallace (1956) argumenterte i liknande retning og meinte at mange nyreligiøse rørsler er det han kalla for *gjenreisingsrørsler* (revitalization movements) definert som «deliberate, conscious and organized efforts by members of a society to construct a more satisfying culture» (s. 265). I følgje Wallace så oppstår slike rørsler når individ i eit samfunn vert utsett for kronisk psykososialt stress forårsaka av ein mangel på samsvar mellom eit allereie etablert verdssyn og nye sosioøkonomiske omstende. Folk er ikkje lenger i stand til å leve livet sitt slik dei har vore vant til eller førestiller seg at det er best å leve. Dette kan vere grunna krig, naturkatastrofar, økonomiske omveltingar, møter med nye og framande verdsbilete eller teknologiske utviklingar som skapar forvirringar eller oppløyser gamle sosiale strukturar. Wallace påpeikar at slike nye omstende ofte kan føre til antisosial åtferd (han kallar det *cultural disorder*) som «alcoholism, passivity and indolence, ... disregard of kinship and sexual mores, irresponsibility ... , states of depression and self-reproach» (1956, s. 269). Kort sagt så oppstår ofte gjenreisingsrørsler i eit forsøk på å løyse slike sosiale problem.

Nasjonalismen på Island kan seiast å ha vore ei slik gjenreisingsrørsle, og om ásatrúa kan sjåast som ei slags forlenging av nasjonalistisk ideologi så kan det argumenterast for at den òg til ein viss grad er ei gjenreisingsrørsle. Det Wallace kallar for gjenreisingsrørsler oppstår som regel

blant undertrykte grupper, eller blant det historikaren Norman Cohn (1957), i sine skildringar av tusenårsrørsler, skildrar som «the poor and oppressed whose traditional way of life has broken down and who have lost faith in their traditional values» (s. 57). Det kan derimot sjå ut til at åsatru for det meste er eit middelklassefenomen. Det er her snakk om akademikarar, kunstnarar, musikarar, poetar og andre spesialistar. Sjølv om det finst åsatruarar som kan seiast å strengt tatt ikkje tilhøyra middelklassen, så er det ikkje slik at Ásatrúarfélagið tiltrekk seg ein skare av «the poor and oppressed.»

Det at intellektuelle vert trekt mot nye formar for religiøsitet og spiritualitet var noko Weber spydig kommenterte i si samtid:

somme moderne intellektuelle har trang til å møblere sin sjel med garantert ekte, gamle ting og så kommer på at religionen hører med, religionen som de nu engang ikke har, men som de pynter op et huskappell for, artistisk utstyrt med helgebilleder fra alle herrens land, eller skaffer sig et surrogat for i alskens oplevelser som de tilskriver mystiske åpenbaringers høihet, og som de så går ut og handler med – på bokmarkedet. Det er ganske enkelt svindel og selvbedrag. (Weber, 1936, s. 60)

Her treff Weber blink på det dei som er «søkjande» i det kultiske miljøet, men han hadde altså ikkje noko til overs for denne typen nyreligiøsitet. Émile Durkheim hadde derimot eit noko meir nyansert syn på denne middelklassespiritualiteten. Det kan difor vere hensiktsmessig å sjå åsatrua i ljøs av hans hypotetiske «cult of man». I sin religionssosiologi argumenterte Durkheim for at religion, og dei uttrykka ein religion får, i røynda er kollektivet si dyrking av seg sjølv. Det som ei sosial gruppe held for å vere heilag er det som medlemmane av gruppa har til felles (Durkheim, 2001, s. 46). Religion var for Durkheim eit spegelbilde av gjeldande sosiale strukturar og kjelde til sosial solidaritet og identitet i eit gitt samfunn. Han meinte òg at di meir kompleks eit samfunn var di meir kompleks ville religionen i samfunnet vere. Mot slutten av essayet *Selvordet* skriv han:

As societies become greater in volume and density, they increase in complexity, work is divided, individual differences multiply, the moment approaches when the only remaining bond among the members of a single human group will be that they are all men ... since human personality is the only thing that appeals unanimously to all hearts, since its enhancement is the only aim that can be collectively pursued ... it rises far above all human aims, assuming a religious nature. (Durkheim, 1951, sitert i Westley, 1978, s. 136)

Durkheim meinte at «the cult of man» ville kome til å uttrykke og dramatisere sosiale relasjonar slik religion hadde gjort i tradisjonelle samfunn. Menneske sitt behov for å uttrykke sin relasjon til samfunnet ville aldri forsvinne, og heller ikkje behovet for motivasjon og meningsfullt handling. I følgje Durkheim så ville desse behova fortsette å vere best tilfredsstilt av religiøse samlingar og ritual. Behovet for å ha ein *guddom* til å representere samfunnet ville derimot forsvinne og det heilage flytta inn i mennesket. Religiøse forklaringsmodellar ville òg verte erstatta av både natur- og samfunnsvitskapen. Kort sagt så meinte Durkheim at «in the "cult of man" religion and science would combine, the one expressing, the other explaining the relationship of the individual to society» (Westley, 1978, s. 138). Sjølv om det menneskelege individet vert det som er rekna som heilagt, så vil måten dette kjem til uttrykk på variere «in accordance with the diversity of national temperament» (Durkheim, 1969, sitert i Westley, 1978, s. 136). Utifrå dette kan Ásatrúarfélagið seiast å vere ein form for «cult of man», eller kanskje, «the cult of *Icelandic* man.»

Så langt kan det sjå ut til at Durkheim sine spådommar stemmer godt overeins med Ásatrúarfélagið og verdsbiletet deira. Likevel, det korkje Weber eller Durkheim kunne ha spådd er retninga den moderne verda ville ta med globalisering, framveksten av internett og den overhengande eksistensielle trugselen for total utsletting som kjernefysiske våpen og, i nyare tid, total økologisk kollaps representerer. Dette er noko Giddens (1991, 1997) og Beck (1992, 2010) tek opp i sine analyser av det dei kallar *seinmoderniteten*.

Ein sentral del av seinmoderniteten, i følgje både Giddens og Beck, er *risikosamfunnet*. Dei hevdar at sjølv om menneske alltid har vore utsett for kriser i form av naturkatastrofar, så har desse vanlegvis vorte oppfatta som produsert av ikkje-menneskelege krefter. Seinmoderne samfunn er derimot utsett for kriser som total finansiell og økologisk kollaps, nye pandemiar og nye formar for vald som er produkt av sjølve moderniseringsprosessen og globaliseringa av verda (Beck, 1992, s. 21; Giddens, 1991, s. 4; 1997, s. 92). Med utviklinga av ny og komplisert teknologi vert lekfolk tvungen til å måtte stole på ekspertar og spesialistar, men desse er ikkje alltid samde med kvarandre. Her igjen oppstår problemet med at det finst for mange val. Kven skal ein lytte til? Til tider kan det òg sjå ut til at det er ekspertane som er rota til alle verda sine problem. Kriser som til dømes Tsjernobyl-ulykka, og måten den vart handtert på, kan føre til at tru på det moderne prosjektet forsvinn og etterlet seg offentleg mistillit til industri, myndigheiter og ekspertar. Trua på vitskapen og framsteget vert difor gradvis erstatta med eit større behov for enkle og konkrete svar.

Giddens (1991) meiner at dette er bakgrunnen for at religion og fundamentalisme har sett ein oppsving i verda:

Religious fundamentalism, for example, provides clear-cut answers as to what to do in an era which has abandoned final authorities: those final authorities can be conjured up again by appeal to the age-old formulae of religion. The more 'enclosing' a given religious order is, the more it 'resolves' the problem of how to live in a world of multiple options. More attenuated forms of religious belief, however, may clearly also offer significant support in shaping significant life decisions. (s. 142)

No skal det seiast Ásatrúarfélagið på ingen måte er religiøse fundamentalistar, men liknar heller på den litt meir vage sistnemnde forma for religion. Det tilbyr ásatruarane ein viss *ontologisk tryggleik* (Giddens, 1991, s. 35) gjennom å vere del av eit større narrativ. Beck (2010) sin konklusjon om samtidsreligion er derimot at alle har «sin eigen Gud.» Dette er ikkje ein allmechtig Gud, snarare treng han mennesket sin hjelp for å verte anerkjent og for å gjere verda til ein betre stad. Gud sjølv er impotent og hjelpelaus i ei apokalyptisk tid. Ein snur seg til Gud for å søke trøyst og verdigheit, ikkje tryggleik eller løysningar. «We wish to chain our personal God to our own desires, traumas, hysterias, fears and hopes and at the same time, we want to keep these chains in our own hands» (Beck, 2010, s. 13)

Så, kvifor vert folk ásatrúarmenn? Ásatrúa kan på mange måtar sjåast som ein reaksjon på kriser bringa fram av moderniteten. I ljós av det eg har drøfta i dette kapitlet vil eg argumentere for at ásatru, slik det har manifestert seg på Island, skapar eit diskursivt rom som tillét tilhengjarane å hevde sin individualisme og ein type radikal «islandskheit» som er i tråd med narrativet om islandsk eksepsjonalisme og frigjeringskamp. Samstundes, sidan fortida er open for fortolking, gir det rom for å eksperimentere med identitetar og kritisere etablerte institusjonar i det islandske samfunnet som krenker individets rettar. Eg er freista til å samanlikne denne kreativiteten med Claude Lévi-Strauss (2002) sitt *brikolasje*-omgrep. *Brikoløren* er ein som kombinerer kulturelle element som er tilgjengelege i hans verdsbilete. Ulike element vert kombinert på bakgrunn av tidlegare erfaring for å improvisere fram ein nyttig kombinasjon. På denne måten byggjar ásatruarane reflektivt eit narrativ om seg sjølv med røter i fortida samstundes som det i røynda ikkje strid imot ein neoliberal logikk og ein hypermoderne livsstil. Uønskelege praksisar, som kvinneundertrykking, rasisme eller homofobi, vert i det islandske tilfellet sett på som framandelement introdusert av kristendomen og difor ikkje noko som er ein sentral del av kva det vil seie å vere islandsk.

Det finst derimot visse grupper som har ei meir fundamentalistisk og valdeleg haldning til åsatru utanfor Island. Dette er noko eg vil kome nærare inn på i neste kapittel.

Kapittel 4: Ásatru, ein verdsreligion?

Så langt i denne oppgåva har eg fokusert på åsatrua på Island, både historisk og korleis det artar seg i dag. I førre kapittel drøfta eg korleis valet om å verte åsatruar kan argumenterast å vere eit uttrykk for ulike faktorar som modernitet, nasjonalisme, individualisme og søken etter identitet. I følgje teoretikarar som Giddens, Beck og Bauman skapar det moderne tilværet ei uvisse kring identitet og sosialt tilhøyrse som gjer at somme menneske søkjer etter faste haldepunkt å forankre eit livsnarrativ i. Eg argumenterer for at åsatrua vert eit slik haldepunkt som gjer det mogleg for tilhengjarane å oppretthalde ein slags idealisert radikal form for «islandskeheit» som passar med paradigmat om «den evige kampen for sjølvstende» i møte med moderniteten.

Som eg så vidt nemnde i innleiinga av oppgåva så er ikkje åsatru, eller germansk nypaganisme, noko som er unikt for Island. Det er, og har alltid vore, eit internasjonalt fenomen. Dette fekk eg erfare då det til mi overrasking fleire gongar dukka opp vitjande frå andre land som kalla seg sjølv åsatruarar. Dei fleste av dei eg møtte kom gjerne frå andre nordiske land eller USA, men det kom òg personar frå land ein kanskje ikkje skulle tru hadde noko tilknytning til norrøn mytologi som til dømes Tsjekia og Brasil.

Mot slutten av 90-talet vart det lufta ambisjonar om at Ásatrúafélagid kunne ta på seg ei aktiv rolle som eit forbilete innan det internasjonale nypaganistiske miljøet (Swatos & Gissurarson, 1999, s. 173). I dette kapittelet vil eg undersøke og drøfte korleis Ásatrúarfélagidð påverkar og vert påverka av andre nypaganistiske trussamfunn internasjonalt gjennom det me kan kalle ein «global samtale». Dei Islandske åsatruarane inngår nemleg i ein kompleks internasjonal diskurs anten dei ønskjer det eller ikkje.

Eksotiske Island – eit heidensk Mekka?

Det vart raskt klinkande klart for meg at eg var langt ifrå den einaste som lét meg fascinere nok av Ásatrúarfélagidð til å reise på besøk. Under heile feltarbeidet kom det ofte inn journalistar eller andre som var der i same ærend som meg. Faktisk var det slik at den fyrste personen eg kom i snakk med heilt i byrjinga av feltarbeidet korkje var åsatruar eller islending. Fyrste laurdagen eg fór på ope hus var det eit føredrag om musikk og musikkinstrument frå vikingtida. Eg kom inn og satt meg audmjukt bakarst i lokalet. Attmed meg satt det ein ung mann eg gjekk utifrå at var ein av åsatruarane. Etter føredraget snudde eg meg for å helse på han, ivrig etter å opprette kontakt med ein potensiell fyrste informant, men vart svært forfjamsa då det skulle vise seg at han var ein fransk universitetsstudent. Camille, som eg vel å kalle han, var der i

akkurat same ærend som meg. Han skulle samle inn data til ei oppgåve han var i ferd med å skrive om åsatru.

Etter å ha snakka med Camille ei stund viste det seg at han visste svært lite om norrøn mytologi eller historia til dei nordiske landa. Det han visste hadde han lært gjennom eksotiske framstillingar av vikingar i filmar, tv-seriar og generelt anna populærkultur. Han var spesielt oppteken av drikkehorn som vart nytta under blota og fryda seg då dei vart sendt rundt. For han var Island eit eksotisk og mystisk land med djupe *autentiske* røter.

I dag er Island ein svært populær turistdestinasjon kor landskapet er oppfatta som vakkert og innbyggjarane venlege og imøtekomande, men dette har ikkje alltid vore tilfellet. Sidan mellomalderen har europearar karakterisert Island som eksotisk og primitivt, ofte grunna idear om «det eksotiske nord» som ein stad kor mørk og fiendtleg natur gjer sivilisasjon umogleg å oppnå. Islendingane vart skildra som overtruiske, usiviliserte og perverse «*villmenn*» (savages) (Durrenberger & Pálsson, 1989, s. x), som meir enn villig selde borna sine for eit stykke brød (Tomasson, 1980, s. 102-103). Det islandske landskapet vart ikkje stilt i noko betre ljós. Det golde og aude landskapet vart assosiert med djevelen og helvete, som det var førestilt at vulkanen Hekla var inngangsporten til (Loftsdóttir, 2018, kapittel 1, avsn. 8). Slike førestillingar om landet har forferda islandske intellektuelle i fleire hundre år, og dei prøvde plikttoppfyllande på forskjellige tidspunkt å «rette» på dei (Durrenberger & Pálsson, 1989, s. ix-xxvii). Desse forsøka vart enno meir iherdige under den islandske kampen for sjølvstende, for dei skulle prove ovanfor seg sjølv og andre at Island var ein del av den «siviliserte verda.»

Slike førestillingar kring Island endra seg derimot delvis under nasjonalromantikken. Motivert av nasjonalromantiske ideal byrja skandinaviske intellektuelle å sjå til Island kor dei førestilte seg at det «urnordiske» hadde vorte bevart sidan landnámstida. Om Hellas var det sørlege grunnlaget for konstruksjonar av europeisk identitet så var Island den nordlege ekvivalenten i ein liknande prosess. Det kan seiest om Island, som Michael Herzfeld (1987) sa om Hellas:

If this region is ancestral to ‘us’ [Europeans], it is removed from us through mythic time; if merely exotic, then its distance is one of cultural space. In either case, it is ‘not us’, even though we claim it as ‘our own’. (sitert i Durrenberger, 1996, s. 179).

Det kan trygt seiest at Island ligg noko avsidesliggande til, og denne distansen har pirra nyfikenheita utanfor Island og gitt øya ein aura av mystikk. Hastrup går til og med så langt som å kalle øya «a place apart» i sin monografi om det islandske samfunnet (Hastrup, 1998). Her er

det umogleg å ikkje kommentere kor slåande likt Hastrup, som er dansk, omtalar Island slik «det heilage» ofte vert omtalt innan religionsantropologien. «Det heilage» er noko som vert hegna inn og plassert i «a place set apart» (sjå t.d. Durkheim, 2001; Eliade, 2008). Innhegninga har ein sakraliserande effekt og tydeleggjer at noko skal stå for seg sjølv. Det var nok ikkje Hastrup sin intensjon å hegne inn Island som ein heilag stad då ho skreiv monografien sin. Tittelen er nok meint å referere til Island si geografiske plassering, men det er verdt å påpeike med tanke på den symbolske rolla Island og den norrøne litteraturen fekk for Danmark, og resten av Nord-Europa, under romantikken.

Omsetjinga av dei islandske ættesogene til engelsk resulterte i vikingsvermeri og ein mani for alt norrønt og germansk i den engelsktalande delen av verda (sjå Wawn, 2002). Dette er perfekt samanfatta av den britiske statsmannen James Bryce si skildring av Island:

Iceland is a country of quite exceptional interest, not only in its physical but also in its historical aspects. The Icelanders are the smallest in number of the civilized nations of the world. . . . The island . . . is a Nation, with a language, a national character, a body of traditions that are all its own. . . . Nowhere else, except in Greece, was so much produced that attained . . . so high a level of excellence. (Bryce, 1916, sitert i Tomasson, 1980, s. ix)

Dimed vart Island innlemma i europeiske diskursar i form av naturalisme, romantikk, evolusjonisme, realisme og positivisme, som alle bidrog til et nytt syn på islendingane og det islandske landskapet. På ein måte kan det seiast at islendingane vart sett på som ein halvsivilisert form for «den edle ville» og berarar av ein edel «urnordisk» kultur som hadde gått tapt med moderniteten i Nord-Europa. Islandske intellektuelle som studerte i København tok med seg mange av desse diskursane heim og det vart med å legge grunnlaget for den islandske nasjonalismen drøfta i førre kapittel.

Assosiasjonen med «villmenn» var likevel noko islendingane strena etter å kome bort frå lenge (Loftsdóttir, 2012, 2018), og dette var overraskande nok noko eg òg fekk merke i løpet av feltarbeidet mitt. Under ein av handverkskveldane vart ein av deltakarane svært skeptisk til nærværet mitt. Ho lurte på kvifor eg måtte vere *akkurat* her og studere *akkurat* dei, og var svært avvisande mot meg. Etter ein samtale med ein av gødane viste det seg at somme av åsatruarane hadde sett seg svært lei på at alle journalistane og andre vitjande som kom innom for «å stirre» som om åsatruarane var dyr i ein dyrehage. «Me er ikkje villmenn!», fortalde ho meg.

Det er sant at åsatruarane ikkje «villmenn», men ideane kring «villmenn», som noko eksotisk, heng igjen. Omgrepet «villmenn» har i aukande grad etter andre verdskrig vorte erstatta med det meir verdige uttrykket «urfolk», samstundes har heldt på mange av dei opphavelige forutsetningane sine. Til dømes så ser ein framleis ein sterk assosiasjonen med natur, uskuld og autentisitet (Conklin & Graham, 1995, s. 698). Dette fører i somme tilfelle til at grupper må innfinne seg med slike historiske stereotypiar for å i det heile tatt verte rekna og få rettar som «urfolk» (Hodgson, 2011, s. 5; Magga, 1985; Prins, 2002). Sjølv om dei eldre ideane kring «villmenn» og «dei primitive» som ein del av naturen antyda negative verdiar, som mangel på sivilisasjon, kultur og intelligens, er nyare idear om urfolk framleis basert på dei same assosiasjonane, berre at dette no vert sett som meir positive eigenskapar (Loftsdóttir, 2008). Dette er mykje grunna nye førestillingar kring naturen som skjør og verneverdig, men vert òg forsterka av nyliberalismens hang til å redusere alt til varer. Eit nytt fokus på kulturell diversitet står sentralt i den nyliberale økonomien, noko som er tydeleg gjennom korleis etnisitet og distinkte kulturar stadig vert kommersialisert og gjort tilgjengeleg for konsum (Comaroff & Comaroff, 2009). Det som før skulle «siviliserast» bort har i dag vorte ein svært verdifull og ettertrakta vare.

I etterkant av finanskrisen har internasjonal turisme vorte sjølve bærebjelken i den islandske økonomien. Store delar av folkesetnaden jobbar i servicenæringar og mange av desse stillingane fell direkte under turistnæringa, og mykje av det spelar på Island som vilt, vakkert og eksotisk. Difor er det kanskje ikkje lenger slik som ungjenta Salka Valka, hovudkarakteren i Halldór Laxness sin roman av same namn, sa at «når alt kommer til alt er livet først og fremst saltfisk og ikke drømmebilder» (1993, s. 235). Slik stoda er i dag kan det sjå ut til at det nettopp er turistnæringa sine «drømmebilder» som har fått den islandske økonomien til å gå rundt etter finanskrisen. Ikkje saltfisk. Det som ein gong gjorde Island så isolert og ugjestmildt, det golde vulkanske landskapet og den geografiske plasseringa midt i Atlanterhavet, har i moderne tid gjort det til eit hyperfrekventert Mekka for turistar og eit knytestpunkt mellom Europa og Nord-Amerika (Lund, Loftsdóttir & Leonard, 2016; Sæþórsdóttir & Hall, 2019). Og for mange av turistane, i alle fall for dei som har høyrd om det, så står Ásatrúarfélagið fram som noko svært autentisk, spiritueelt og tidlaust.

Åsatruarane vert altså fanga opp i ei rekke turistdiskursar og førestillingar om eit eksotisk Island. Som antropologen Miriam Khan (2003) har sagt: «When people choose specific travel destinations, it is usually because their imaginations have travelled there ahead of them» (sitert i MacCarthy, 2016, s. 55). Ifølgje Michelle MacCarthy (2016) så er slike forutinntatte

førestillingar med på å skape ei forventning om noko tidlaust og permanent blant turistar. Som igjen spelar på turistar sine fantasiar om ei enklare og meir harmonisk fortid som framleis eksisterer der ute utanfor kvardagslivet deira. Om dei berre har nok tid og pengar kan dei reise ut og få eit glimt ei slik svunnen verd. Dette meiner MacCarthy (2016, s. 55) ikkje berre tilbyr dei å observere verda til «den andre», men det gir dei òg mogleiken for refleksivitet og sjølvoppdaging.

I sine skildringar av svenske nypaganistar påpeiker religionsvitaren Fredrik Gregorius (2015, s. 81) at dei svenske nypaganistane hadde ei svært romantisk, nesten mytologisk, førestilling om Island og islandsk åsatru. Denne observasjonen gjorde eg sjølv då eg prata med mange av dei ulike pilegrimane, som eg vel å kalle dei, som kom innom. Mange av dei såg ut til å meine at åsatrua på Island var meir autentisk enn andre stadar i verda. Desse romantiske førestillingane er nok mykje grunna det særeigne tilhøvet Island har til Snorre-Edda og Edda-kvede i kraft av historie og språk. Dette faktumet gir Ásatrúarfélagið ein legitimitet, gjennom ein appell til djupe vedvarande røter, både i sine egne og andre sine auge. Og mange ønskjer å reise til Island for å oppleve det.

Noko av det som trekk mange av desse pilegrimane til Island er Höfuðhofið som har fått ein god del internasjonal merksemd. I løpet av 2015 sensasjonaliserte internasjonale media byggeprosjektet som «det fyrste heidenske tempelet i Europa på over 1000 år!» (jf. Finn, 2015; McMahon, 2015; Winston, 2015). I kjølvatnet av denne merksemda har fleire høv vorte bygt av ulike åsatrusamfunn både i Europa og Amerika. Mange oppfattar dette som ei gjenreising av ein opphavelig tapt kultur. Ein laurdag i april då eg satt og drakk kaffi med Hilmar på kontoret, kom det brått ei lita gruppe med nordmenn inn. Dei hadde kome frå ein folkehøgskule i Noreg for å lære meir om åsatrua på Island og for å sjå byggjeplassen til Höfuðhofið. Dette hadde visst vore ein årleg tur i om lag tre år. Hilmar tok varmt i mot dei og spurde med eit glimt i auga om dei ville helse på nordmannen i huset. Dei vart noko forfjamsa då det gjekk opp for dei at eg var norsk og ikkje islandsk. Resten av dagen gjekk med til å prate. Spesielt lærarane var interessert i å prate med meg då dei fekk høyre at eg var sosialantropologistudent. Det var som om mitt nærvær legitimerte den islandske åsatrua for dei sidan det tydelegvis var akademisk interesse for trussamfunnet og at dette måtte vere av di det var så autentisk og ekte.

For desse nordmennene representerer Ásatrúarfélagið eit vindauga inn i fortida. Dei hadde kome for å lære meir om korleis «dei gamle» tenkte og såg verda. Mykje av denne merksemda tykkjer åsatruarane er heilt harmlaus, men førestillingar om djupe røter gjer òg at dei tiltrekk seg ei type merksemd som kanskje ikkje er fullt så harmlaus likevel.

I skuggen av hakekrossen

Fredag 15. mars 2019 legg 28-åringen Brenton Tarrant ut eit manifest på nettforumet 8chan han kallar for «The Great Replacement». I manifestet på 74 sider refererer han til konspirasjonsteorien «white genocide», også kjent som «Great Replacement»-teorien, som påstår at det går føre seg eit folkemord på «den kvite rase» gjennom ein konstruert minkande fødselsrate og masseinnvandring frå ikkje-vestlege land (jf. Cosentino, 2020; Davey & Ebner, 2019). Tarrant proklamerer òg si beundring for den norske terroristen Anders Behring Breivik og terrorangrepet på Utøya i 2011 kor 69 menneske vart drepne og 66 vart skada. Han avsluttar innlegget med: «If I don't survive the attack, goodbye, god bless and I will see you all in Valhalla!». Kort tid etterpå drep han 51 og skadar 49 personar under fredagsbønene i Al Noor moskeen og Linwood Islamic Centre i Christchurch, New Zealand (Krantz, Kolberg, Kolstadbråten & Ordning, 2019; MacManus, 2019; Purtill, 2019).

Brenton Tarrant var ikkje medlem av noko nypaganistisk trussamfunn, men det at han refererte til Valhall rett før angrepet var noko som vart plukka opp av media (Vance, 2019). I den norrøne mytologien er Valhall namnet på Odin sin hall kor dei verdigaste krigarane som døyr i kamp vert samla for å kjempe mot kaosmaktene under ragnarok. Odin, Allfaderen, er gudane sin høvding og gud for visdom, dikting, ekstase og, ikkje minst, krig (Steinsland, 2005, s. 177). Det er difor ikkje uvanleg at symbolikk kring han vert nytta i valdsherleggjerande og militaristiske høve. Til dømes nytta den norske Telemark Bataljonen slagordet «til Valhall!» under krigsoperasjonar i Afghanistan (Arnesen, 2011; Helljesen, 2010). Det er nok heller ikkje tilfeldig at dei meir eksplisitt rasistiske rørsleane innanfor germansk nypaganisme ofte kallar seg for *odinistar* (Gardell, 2003, s. 165; von Schnurbein, 2016, s. 129). I følgje religionsvitaren Jeffrey Kaplan (1997) så er grensa mellom slike rørsler og fascisme/nazisme svært tynn, og historikaren Nicholas Goodrick-Clarke (2003) hevdar at odinisme representerer «the battlefront of racist paganism in support of a white Aryan revolutionary path» (s. 257). Dette er ein valdeleg, militant og, i somme tilfelle, revolusjonær ideologi.

Koplinga mellom høgreekstreme politiske grupperingar og germansk nypaganisme kan sporast til völkisch-rørsla frå slutten av det 1800-talet og byrjinga av 1900-talet. Mange av kjerneideane i dagens euro-amerikanske høgreekstremisme vart forma innanfor denne ideologien som smeltar saman nasjonalisme, kulturpessimisme, rasisme, antisemittisme, antimaterialisme, antiliberalisme, homofobi og ein entusiasme for alt nordisk og germansk til eit svært ueinsarta verdsbiletet (von Schnurbein, 2016, s. 2). Dette verdsbiletet forfektar sosial ulikskap basert på rasemessige og etniske kategoriar, ei tru på at folkegrupper er etnisk einsarta, antiegalitære

haldningar til universelle menneskerettar, at fellesskapet er viktigare enn individet og ei avvising av det liberale demokratiet sine pluralistiske verdiar. Konspirasjonsteorien om at den «nordiske/ariske/kvite rase» er i ferd med å verte utrydda står sentralt, og mange meiner at det er ein verdsomspennande semittisk konspirasjon som står bak (Kaplan, 1997, s. 86). Mange avviser òg kristendommen fordi dei meiner det er ei jødisk oppfinning (Goodrick-Clarke, 2003, s. 257).

Identifikasjonen av norrøn religion som ein etnisk religion, som drøfta i fyrste kapittel, kan vere éin av årsakene til at visse åsatrugrupper graviterer mot rasistisk tankegods. Det er ikkje uvanleg for desse gruppene å meine at «Heathenry [is] a religion geared for a particular racial or ethno-cultural group (whether conceptualised as 'Nordic,' 'white,' or 'Aryan')» (White, 2017, s. 242-243). Somme forklarar dette med at religionen er del av det «kollektive umedvite» til denne «rasen» (Kaplan, 1997, s. 81). Religionen er her forstått å vere tett knytt til ættelinja, til *blodet*, og difor berre open for ein gitt etnisitet. Slike nypaganistar har ofte svært romantiske førestillingar om Norden, og då spesielt Island kor blodet er førestilt å vere «reint». Det er difor nokså ironisk at åsatruarane på Island har så diametralt motsette politiske haldningar, men det kunne òg ha vore annleis.

Her vil eg gå attende til grunnlegginga av Ásatrúarfélagið og den islandske erkebiskopen sine skuldingar om koplinga mellom åsatru og nazisme drøfta i fyrste kapittel. Det må nemleg nemnast at det i byrjinga var splid i Ásatrúarfélagið når det kom til korleis trussamfunnet skulle forhalda seg til rasisme. Dei fleste av medlemmane var humanistisk og liberalistisk orienterte, men ein liten fraksjon meinte at ei av trussamfunnet sine oppgåver var å verne om «den nordiske rase» (Pétursson, 1985a, s. 23). Dette kom til dømes til uttrykk i trussamfunnet sitt politiske standpunkt mot lovleggjeringa av abort på Island i 1974 ("Fóstureyðingar eru manndráp," 1974; ÞJM, 1974). I 1975 gjekk Þorsteinn Guðjónsson, leiar av Félag Nýallsina og ein av grunnleggarane av Ásatrúarfélagið, ut i avisene med ein påstand om at lovleggjeringa av abort var del av ein konspirasjon for å utrydde «den nordiske rase» ("Jafnast fóstureyðingar á við útburð?," 1975; JBP, 1975). Dette vart raskt slått ned på av Sveinbjörn og andre medlemmar av trussamfunnet som hevda at desse fråsegna ikkje representerte Ásatrúarfélagið, men at det her berre var snakk om personlege meiningar ("Ekki á vegum ásatrúarmanna," 1975).

Det kan sjå ut til at Þorsteinn ikkje vann gjennom med meiningane sine i Ásatrúarfélagið, og i 1982 var han med å stifta ei eigen foreining for verne om «den nordiske rase» kalla *Norrænt mannkyn* (Nordisk rase) (Pétursson, 1985a, s. 24; "Það væri skaði fyrir mannkynið," 1982). Ásatrúarfélagið tek fullstendig avstand frá slike haldningar i dag, og Hilmar har uttalt seg om

desse tidelege uroelementa i trussamfunnet og sagt at «[t]hey were deservedly treated as anachronistic clowns» (von Schnurbein, 2016, s. 50).

Når det gjeld terroren i New Zealand så vart ikkje dette diskutert noko særleg av informantane mine, men dei såg seg villig til å svare på spørsmåla eg hadde om det. Eg var ute og gjorde nokre ærend med Hrafn då eg spurde han om kva han tykte om det som hadde skjedd og det at terroristen hadde nemnd Valhall rett før åtakinget. Hrafn reagerte med avsky på det heile og sa han var lei av at høgreekstremistar blandar norrøn mytologi med det han meinte var eit forskrudd og patetisk verdssyn. Om Valhall så skulle ha eksistert så er ikkje ein *níðingur* (niding) som går til åtak på uskuldige og forsvarslause menneske verdig å kome der til, meinte Hrafn.

Seinare same dag var eg innom kontoret i Síðúmuli kor eg møtte Hilmar. Han fortalde meg noko liknande og sa at terroren var forferdeleg og at han tykkjer det er leit at høgreekstreme grupperingar nyttar seg av norrøn mytologi og symbolikk sidan det stillar Ásatrúarfélagið, som nyttar seg av same symbolunivers, i eit dårleg ljós. I etterkant av slike hendingar vert trussamfunnet ofte nøyd til å forvare seg internasjonalt og dette er ein av grunnane til at dei til ein viss grad har valt å isolere seg frå andre nypaganistiske trussamfunn utanfor Island.

Ásatrúarfélagið vart i 1999 med i eit internasjonalt fellesskap av nypaganistiske trussamfunn kalla for *World Congress of Ethnic Religions*, i dag kjent som *European Congress of Ethnic Religions* (von Schnurbein, 2016, s. 79), men trakk seg snart ut etter at somme av medlemsorganisasjonane viste tendensar til rasistisk ideologi. I ein personleg korrespondanse med von Schnurbein (2016) fortel Hilmar at noko av grunnen til dette var at han «... became deeply distrustful after viewing some material from the Greek and Italian members. When I hear a mention of Julius Evola³⁴ I head for the hills» (s. 83).

Det at Ásatrúarfélagið vert oppsøkt av eller forveksla med folk som har valdelege hensikter eller nynazistiske tendensar er ikkje uvanleg. Som ein respons på slike forvekslingar la trussamfunnet i 2014 ut eit fråsegn om sitt offisielle standpunkt på dette:

We always welcome visitors from abroad, as well as Icelanders, with an interest in our cultural heritage and spiritual traditions. We respect everyone's interest in the

³⁴ Julius Evola (1898-1974) var ein italiensk kunstnar, diktar, okkultist og raseteoretikar som på 1960-talet vart ei viktig inspirasjonskjelde for postfascistiske terroristar i Italia. Evola vaks opp katolsk, men avviste seinare kristendommen som ei «semitisk overtru». I 1927 var han med å grunnlegge den fascistiske og esoteriske «Ur-gruppa», kor dei utførte ritual for å trekke Mussolini vekk frå kristendomen og over til romersk paganisme (Goodrick-Clarke, 2003, s. 52-71).

Ásatrúarfélagið and our religious traditions, but we do not necessarily agree with every visitor's ideas of the form that Ásatrú should have in our modern world. Visitors should not assume that we automatically agree with or endorse their own views and practices.

We strongly oppose any attempt by individuals to use their association with the Ásatrúarfélagið of Iceland to promote attitudes, ideologies and practices rejected by the leadership of the Ásatrúarfélagið. We particularly reject the use of Ásatrú as a justification for supremacy ideology, militarism and animal sacrifice.

It should also be known that visitors have no authority to speak on our behalf. There is no advisor to the Ásatrúarfélagið and there is no spokesman other than our allsherjargoði. We respectfully request that visitors not claim any such authority based on their association with us. (Ásatrúarfélagið, 2014)

Det er verdt å påpeike at dette er om lag det einaste som er skrive på engelsk på Ásatrúarfélagið sine nettsider. Om lag alt anna som vert lagt ut på nettsida er på islandsk, noko som tilseier at akkurat denne fråsegna var pårekna eit internasjonalt publikum.

Innanfor internasjonal nypaganisme finst det altså eit stort ideologisk spenn. Mange nypaganistar er svært opptekne av natur og naturvern, men mange er like opptekne av å preservere etnisk identitet og kultur gjennom dei religiøse praksisane sine. Strmiska (2018) føreslår å gradere nypaganistiske rørsler utifrå eit spektrum som går mellom *etnisk* eller *universalistisk* og *eklektisk* eller *rekonstruksjonistisk*. Grupper som er opptekne av etnisk tilhøyrse er også ofte opptekne av å rekonstruere førkristen religiøs praksis så truverdige som mogleg. Dei forsøker iherdig å reinse religionen sin frå alt dei oppfattar som framandelement. Det motsette gjeld det ein kan kalle universalistiske nypaganistar, altså dei som godtek nye medlemmar uavhengig av etnisk opphav. Desse gruppene er ofte ikkje like opptekne med å vere tru mot det førkristne kjeldematerialet. Dei har ofte ei mykje meir eklektisk tilnærming og vel praksisar frå mange ulike tradisjonar ut i frå kva som passar livssituasjonen deira her og no. Desse fire kategoriane er sjølvstøtt idealtypar og det finst ikkje ei bestemt gruppe som matchar heilt. Det er fullt mogleg at det finst etnisk-orienterte nypaganistar med ei eklektisk tilnærming og likeins universalistiske nypaganistar som er svært opptekne av å vere tru mot dei historiske kjeldene. Eg vil argumentere for at Ásatrúarfélagið fell meir innanfor den eklektiske og universalistiske kategorien sjølv om dei har eit klårt fokus på å preservere islandsk kultur og språk.

Rasistiske og etnosentriske nypaganistar er ofte svært kritiske til meir eklektiske og universalistiske formar for nypaganisme, og meiner dei er vortne korrumpert av «politisk søme» og impulsar frå New Age-miljøet (Gardell, 2003, s. 165). Hilmar har fortald at han har opplevd å få hatbrev og dødstrugslar av «galningar», som han sjølv kallar dei, grunna Ásatrúarfélagið sine liberale haldningar til homofili. Desse trugslane vart spesielt intense i 2015 etter at Ásatrúarfélagið viste sin støtte på sosiale media til at samkjønna ekteskap vart legalisert i USA. Dette er noko han òg har utalt seg om i media (Guðbrandsdóttir, 2015; "The Icelandic Pagan Association receives hate-mail," 2015). Hilmar si adresse, bilete av huset hans og oppfordringar til å reise der og trakassere han har vorte lagt ut på nettforumet 8chan, det same nettforumet som tidelegare nemnde Brenton Tarrant pla å frekventere. Heldigvis er det ingen som til no har gjort noko meir enn å kome med tomme trugslar, men Hilmar tykkjer sjølvsagt det er svært ubehageleg med tanke på familien sin og hans eigen tryggleik.

Det kan sjå ut til at dei islandske åsatruarane sitt fokus på individets ukrenkelege rettar, ein eklektiske tilnærming til spiritualitet og antagoniseringa dei har opplevd frå rasistiske åsatrugarupper foreløpig bidrar til å immunisere dei mot nazistisk tankegods. Det finst likevel ei enorm mengd med litteratur og anna materiale svært tilgjengeleg på verdsveven som blandar norrøn mytologi med rasistisk ideologi. Så lenge Ásatrúarfélagið klarar å halde seg på den smale sti så utgjer dei ein viktig motpol til denne typen ideologi. Om forvirra og arme sjeler på søken etter «sin eigen Gud» skulle forville seg inn slikt materiale kan dei vonande la seg leda trygt attende i hamn av islendingane, som, trass alt, har «autentisiteten» på si side.

Avsluttande tankar

I denne oppgåva har eg dekkja store temporale distansar, heilt frå det islandske landnåmet og fram til i dag. Gjennom dette har eg sett at Ásatrúarfélagið på ingen måte er ein sákalla tradisjonell religion, men heller eit svært moderne fenomen.

Som eg har vist i fyrste kapittel, så er framveksten av ásatrúa på Island ein del av ein lengre tradisjon av moderne alternativrørsler, som spiritisme, teosofi og *nýall*, som alle kan seiast å høyre til det Hanegraaff (1996) kallar for moderne esoterisme. Her står det Campbell (2002) skildra som *det kultiske miljøet* svært sentralt. Eit laust nettverk av idear og religiøse strøymingar kor både vestleg og austleg mystisisme, okkultisme og førestillingar om førkristne tradisjonar smeltar saman. Eit slags «koltbord» av religiøse tradisjonar. Trusinnhaldet i ásatrúa er difor svært variert, og det kan sjå ut til at det er heilt opp til kvar enkelt å finne «sin eigen Gud», som Beck (2008) kallar det. Dette «koltbordet» har likevel fått eit heilt klårt islandsk preg. Framande og «eksotiske» livsfilosofiar har vert inkorporert og indiginisert inn i allereie eksisterande lokale diskursar kring religion og islandsk identitet. Island vert på denne måten eit svært viktig spirituelt sentrum og ikkje berre ein historisk ettertanke i utkanten av Europa.

Ein tendens blant ásatruarane, som med mange andre nypaganistar, er at dei ofte er *søkjande*. Dei ransakar alt dei kan finne av «visdomar» både i det kultiske miljøet og blant dei større etablerte religionane før dei til slutt opplev å «kome heim» til nypaganismen. Dette har eg sett i ljós av nasjonalismen si rolle i det islandske samfunnet og den postkoloniale ideen Bergmann (2011, 2015) kallar «den evige kampen for sjølvstende.» Nasjonen er, som sagt, nærmast eit konkret naturleg faktum i det islandske medvitnet, og det føreligg alltid ein konstant trugsel mot nasjonen sin eksistens gjennom at landskapet, kulturen og språket forvitrar. Islendingane vert difor nøydt til å gi næring til kulturarven sin og faktisk prove både for seg sjølv og andre at dei er ein levande nasjon. Språket er spesielt viktig her, for i det islandske språket ligg det eit førestilt kopling direkte til landnámstida og fristatsperioden som dei kan lese om i dei islandske ættesogene. I tillegg bidrar ritual som torrebrotet, og for ásatruarane alle dei andre blota òg, til at islendingane kontinuerleg gjenskarar ei kjensle av islandsk identitet som strekk seg ut i fortida og vert historisk.

Dette fokuset på fortida er likevel ikkje det same som i tradisjonelle samfunn. Som Hastrup (1990b) nemnde reproduserer islendingane «the celebrated images of another epoch to *invent themselves*» (s. 194, mi utheving). Framtida er open, men fortida er òg open for fortolking og vert såleis eit reservoar som ásatruarane nyttar til å konstruere ein meningsfull identitet utifrå.

Å refleksivt konstruere ein eigen identitet er i følge Bauman (2000, 2001), Beck (1992, 2010) og Giddens (1991, 1997) eit sentralt aspekt i det moderne mennesket sitt liv. Slike refleksive identitetsprosjekt inngår òg i nyliberalistisk ideologi som gjer individet til ein «menneskeleg kapital» som må forvaltast på best mogleg måte. Dette var svært merkbart på åsatruarane som legg stor vekt på personleg ansvar og individualisme.

Åsatrua er mange ulike ting for mange forskjellige folk. Den tilbyr tilsynelatande åsatruarane ei mytisk og numinøs verd med røter langt tilbake før kristendomen sin framkomst, ei åndeleg verd som strekker seg utanfor institusjonalisert religion. Ein religion som tilsynelatande er nær naturen, eit reservoar av eldgamal visdom og ein tradisjon som ikkje er plukka ut av sin kontekst frå asiatiske eller urfolkskulturar. Å tilbe guddommar som Odin, Tor og Frøya, samen med den rike verda lagt fram i norrøn mytologi og folketru, lovar å smelte saman grøne alternativ, esoteriske og tilsynelatande ikkje-utnyttande, antiimperialistiske idear. Den gir rom for å eksperimentere med identitetar og kritisere etablerte institusjonar i det islandske samfunnet som krenker individets rettar. Som Lévi-Strauss (2002) sin brikolør så kombinerer dei ulike element på bakgrunn av tidlegare erfaring for å improvisere fram ein nyttig kombinasjon. På denne måten byggjar åsatruarane refleksivt eit narrativ om seg sjølv med røter i fortida samstundes som det i røynda ikkje strid imot ein neoliberal logikk og ein hypermoderne livsstil.

Referanseliste

- Aberle, D. F. (1966). *The Peyote Cult among the Navaho*. Chicagi, Ill.: Aldine Pub. Co.
- Adler, M. (1979). *Drawing Down the Moon: Witches, Druids, Goddess-Worshippers and Other Pagans in America Today*. New York City: Viking Press.
- Ahronson, K. (1999). "Hamarinn" frá Fossi. *Árbók Hins íslenska fornleifafélags*, 95, 184-189. Henta frá http://timarit.is/view_page_init.jsp?gegnirId=000551422
- Anczyk, A. & Vencálek, M. (2013). Coming home to paganism: theory of religious conversion or a theological principle? *Studia Religiologica*, 46(3), 161-171.
- Anderson, B. (1991). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (2. utg.). London: Verso. (Opphavleg utgjeven 1983).
- Ando, C. (2006). Interpretatio Romana IL. d. Blois, P. Funke & J. Hahn (Red.), *The Impact of Imperial Rome on Religions, Ritual and Religious Life in the Roman Empire: Proceedings from the Fifth Workshop of the International Network Impact of Empire: Roman Empire, 200 B.C.-A.D. 476* (s. 51-65). Leiden: Brill.
- Anti-Defamation League. (2020). Celtic Cross. Henta 25. juni 2020 frá <https://www.adl.org/education/references/hate-symbols/celtic-cross>
- Arnesen, M. (2011, 9. mai). Med ett runger det: "Til Valhall!". NRK. Henta frá https://www.nrk.no/kultur/_til-valhall_-1.7622800
- Ásatrúarfélagið. (2014). Statement. Henta 24. februar 2020 frá <https://asatru.is/statement>
- Ásatrúarfélagið. (2017). Lög félagsins. Henta 15. juni 2020 frá <https://asatru.is/log-asatruarfelagsins>
- Asprem, E. (2008). Heathens Up North: Politics, Polemics, and Contemporary Paganism in Norway. *The Pomegranate: The International Journal of Pagan Studies*, 10(1), 42-69. <https://doi.org/10.1558/pome.v10i1.41>
- Asprem, E. (2014). *The Problem of Disenchantment: Scientific Naturalism and Esoteric Discourse, 1900-1939*. Leiden, NETHERLANDS, THE: BRILL.

- Atkinson, J. M. (1992). Shamanisms today. *Annual Review of Anthropology*, 21(1), 307-330.
- Bainbridge, W. S. & Stark, R. (1979). Cult Formation: Three Compatible Models. *Sociological Analysis*, 40(4), 283-295. <https://doi.org/10.2307/3709958>
- Bainbridge, W. S. & Stark, R. (1980). Client and Audience Cults in America. *Sociological Analysis*, 41(3), 199-214. <https://doi.org/10.2307/3710398>
- Barth, F. (2002). An Anthropology of Knowledge. *Current Anthropology*, 43(1), 1-18. <https://doi.org/10.1086/324131>
- Bauman, Z. (2000). *Liquid modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Z. (2001). *The individualized society*. Cambridge: Polity Press.
- Beck, U. (1992). *Risk society: towards a new modernity*. London: Sage.
- Beck, U. (2010). *A God of One's Own: Religion's Capacity for Peace and Potential for Violence*. Oxford: Polity Press.
- Beinteinsson, S. & Gunnarsdóttir, B. (1992). *Allsherjargoðinn*. Reykjavík: Hörpuútgafan.
- Belasco, W. (2008). *Food: the key concepts*. London: Bloomsbury.
- Benediktsdóttir, E. B. (2019, 23. júní). Bygging ásatrúarhofs dregist mikið. *RÚV*. Henta frá <https://www.ruv.is/frett/bygging-asatruarhofs-dregist-mikid>
- Bergmann, E. (2011). *Sjálfstæð þjóð - trylltur skrill og landráðalýður*. Reykjavík: Veröld.
- Bergmann, E. (2015). Populism in Iceland: Has the Progressive Party turned populist? *Icelandic Review of Politics and Administration*, 11(1), 33-54.
- Birkeli, E. (1943). *Fedrekult: fra norsk folkeliv i hedensk og kristen tid*. Oslo: Dreyer.
- Blatavsky, H. P. (1888). *The Secret Doctrine: The Synthesis of Science, Religion, and Philosophy*. New York: The Theosophical Publishing Company.
- Blöndal, P. (2003, 12. janúar). Finst við aldrei hafa orðið almennilega kristin. *Morgunblaðið*, s. B3. Henta frá <https://timarit.is/page/3461486#page/n1/mode/2up>

- Bolstad, A. M. (2006). *Ásatrú på Island i dag: ei analyse av identitetskonstruksjon blant ásatruarar*. (Hovudfagsoppgåve). Universitetet i Bergen, Bergen.
- Bourdieu, P. (1998). *Acts of resistance. Against the new myths of our time*. Oxford: Blackwell.
- Bremensis, A. (1993). *Beretningen om Hamburg stift, erkebiskopenes bedrifter og øyrikene i Norden* (A.-K. Frihagen & B. T. Danielsen, Oms.). Oslo: Aschehoug.
- Byock, J. L. (1990). *Medieval Iceland: society, sagas, and power*. Berkley, Calif.: University of California Press.
- Byock, J. L. (1992). History and the sagas: the effect of nationalism. *From Sagas to society: Comparative approaches to early Iceland*, 43-59.
- Byock, J. L. (2001). *Viking Age Iceland*. London: Penguin Books.
- Campbell, C. (2002). The Cult, the Cultic Milieu and Secularization. I J. Kaplan & H. Lööv (Red.), *The Cultic Milieu: Oppositional Subcultures in an Age of Globalization* (s. 12-25). Walnut Creek, Calif.: Altamira Press.
- Carlsen, H., Sandberg, H. & Grosvold, Ø. (2010, 14. april). Flere hundre evakuert på Island. NRK. Henta frå <https://www.nrk.no/urix/flere-hundre-evakuert-pa-island-1.7079404>
- Castaneda, C. (1968). *The teachings of Don Juan: a Yaqui way of knowledge* (Reprint. utg.). Berkeley: California University Press.
- Cohn, N. (1957). *The pursuit of the millennium*. London: Secker & Warburg.
- Comaroff, J. L. & Comaroff, J. (2009). *Ethnicity, Inc*. Chicago, Ill.: University of Chicago Press.
- Conklin, B. A. & Graham, L. R. (1995). The shifting middle ground: Amazonian Indians and eco-politics. *American Anthropologist*, 97(4), 695-710.
- Cosentino, G. (2020). From Pizzagate to the Great Replacement: The Globalization of Conspiracy Theories. I *Social Media and the Post-Truth World Order* (s. 59-86). Palgrave Pivot, Cham.

- Davey, J. & Ebner, J. (2019). *'The Great Replacement': The violent consequences of mainstreamed extremism*. London: Institute for Strategic Dialogue.
- Downing, R. (2017). *A Hethen Mecca: Interpreting the International Germanic Contemporary Pagan Responses to the Icelandic Temple* (Masteroppgåve). Göteborgs Universitet, Göteborg.
- Duczko, W. (2004). *Viking Rus: Studies on the Presence of Scandinavians in Eastern Europe*. Leiden: Brill.
- Durkheim, É. (2001). *The Elementary Forms of Religious Life*. (C. Cosman, Oms.). Oxford: Oxford University Press.
- Durrenberger, E. P. (1982). Reciprocity in Gautreks Saga: An anthropological analysis. *Northern Studies*, 19, 23-37.
- Durrenberger, E. P. (1992). *The dynamics of medieval Iceland: Political economy and literature*. Iowa, U.S.: University of Iowa Press.
- Durrenberger, E. P. (1996). Every Icelander a special case. I G. Pálsson & E. P. Durrenberger (Red.), *Images of Contemporary Iceland: Everyday Lives and Global Contexts* (s. 171-190). Iowa City: University of Iowa Press.
- Durrenberger, E. P. & Pálsson, G. (1989). *The Anthropology of Iceland*. Iowa City: University of Iowa Press.
- Durrenberger, E. P. & Pálsson, G. (1999). The importance of friendship in the absence of states, according to the Icelandic Sagas. I S. Bell & S. Coleman (Red.), *The Anthropology of friendship* (s. 59-77).
- Durrenberger, E. P. & Pálsson, G. (Red.). (2015). *Gambling Debt: Iceland's Rise and Fall in the Global Economy* University Press of Colorado. Henta frá <http://www.jstor.org/stable/j.ctt169wdcd>
- Dyrendal, A., David, G. R. & Aspren, E. (Red.). (2018). *Handbook of Conspiracy Theory and Contemporary Religion*. Leiden: Brill.
- Edda*. (2018). (4. utg., I. Mortensson-Egnund & E. Eggen, Oms.). Oslo: Samlaget.

- Ekki á vegum ásatrúarmanna. (1975, 25. apríl). *Vísir*, s. 8. Henta frá http://timarit.is/view_page_init.jsp?pageId=3261893&issId=239051&lang=en
- Eldjárn, K. (1982). Þórslíkneski svonefnt frá Eyrarlandi. *Árbók Hins íslenska fornleifafélags*, 79, 62-75.
- Eliade, M. (2008). *Det hellige og det profane* (3. utg., T. B. Eriksen, Oms.). Oslo: Gyldendal.
- Eriksen, T. H. (2010). *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*. London: Pluto Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctt183h0h1>
- Erlendsdóttir, M. (2001). *Pagan beliefs in modern Iceland* (upubliseret masteroppgåve). University of Edinburgh, Edinburgh.
- Fadlān, I. (2012). *Ibn Fadlān and the Land of Darkness: Arab Travellers in the Far North* (P. Lunde & C. Stone, Oms.). London: Penguin Group.
- Finn, M. (2015, 06. februar). Designs revealed for Iceland's first pagan temple in 1,000 years. *Fox News*. Henta frá <https://www.foxnews.com/science/designs-revealed-for-icelands-first-pagan-temple-in-1000-years>
- Fóstureyðingar eru manndráp - Aðgerðir þarf í fíkniefnamálum. (1974, 06. júní). *Morgunblaðið*, s. 2. Henta frá http://timarit.is/view_page_init.jsp?pageId=1452992&issId=115874&lang=en
- Foucault, M. (2008). *The birth of biopolitics. Lectures at the Collège de France 1978–1979* (G. Burchell, Oms.). New York: Palgrave Macmillan.
- Frazer, J. G. (2012). *The Golden Bough: a study in magic and religion* (forkorta utg.). New York: Dover Publications. (Opphavleg utgjeven 1922).
- Frykman, J. & Löfgren, O. (1994). *Det kultiverete mennesket* (K. Bolstad, Oms.). Oslo: Pax.
- Frøland, C. M. (2018). *Nazismens idéunivers* (Revidert og rettet 2. utg.). Oslo: Vidarforlaget.
- Frøystad, K. (2006). Veldig vitenskapelig. Vitenskapelige legitimeringsformer i den indiske New Age-bevegelsen. *Norsk Antropologisk Tidsskrift*, 17(2), 105-118. Henta frá http://www.idunn.no/nat/2006/02/veldig_vitenskapelig_vitenskapelige_legitimeringsformer_i_den_indiske_newa

- Gardell, M. (2003). *Gods of the Blood: The Pagan Revival and White Separatism*. Durham: Duke University Press.
- Gardell, M. (2009). Wolf age pagans. I *Handbook of Contemporary Paganism* (s. 611-626). Leiden: Brill.
- Geertz, C. (1973). *The Interpretation Of Cultures*. New York: Basic Books.
- Gellner, E. (1983). *Nations and Nationalism*. New York: Cornell University Press.
- Giddens, A. (1991). *Modernity and self-identity: self and society in the late modern age*. Cambridge: Polity Press.
- Giddens, A. (1997). *Modernitetens konsekvenser* (A. Eriksen, Oms.). Oslo: Pax.
- Gilhus, I. S. & Mikaelsson, L. (1998). *Kulturens refortrylling: nyreligiøsitet i moderne samfunn*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Glock, C. Y. & Bellah, R. N. (Red.). (1976). *The New Religious Consciousness*. Berkley, Calif.: University of California Press.
- Goodrick-Clarke, N. (1992). *The occult roots of Nazism: secret Aryan cults and their influence on Nazi ideology: the Arisophists of Austria and Germany 1890-1935* (2. utg.). London: Tauris.
- Goodrick-Clarke, N. (2003). *Black Sun: Aryan Cults, Esoteric Nazism, and the Politics of Identity*. New York: New York University Press.
- Grammaticus, S. (1907). *Danmarks Krønike* (F. W. Horn, Oms.). København: Christiansen.
- Gregorius, F. (2015). Modern Heathenism in Sweden: A Case Study in the Creation of a Traditional Religion. I K. Rountree (Red.), *Contemporary Pagan and Native Faith Movements in Europe: Colonialist and Nationalist impulses*. New York: Berghan Books.
- Guðbrandsdóttir, K. (2015, 13. juli). Ofstækismenn vilja í nýtt hof Ásatrúarfélagsins. *Vísir*. Henta frá <https://www.visir.is/g/2015150719656/-ofstaekismenn-vilja-i-nytt-hof-asatruarfelagsins>

- Gullestad, M. (2002). *Det norske sett med nye øyne : kritisk analyse av norsk innvandringsdebatt*. Oslo: Universitetsforl.
- Gunnell, T. (1995). *The origins of drama in Scandinavia*. Cambridge: Boydell & Brewer Ltd.
- Gunnell, T. (2015). The Background and Nature of the Annual and Occasional Rituals of the Ásatrúarfélag in Iceland. *The Yearbook of the SIEF (Société Internationale d'Ethnologie et de Folklore) Working Group on the Ritual Year, 10*, 28-39.
- Hagland, J. R., Titlestad, B. & Stylegar, F.-A. (2002). *Landnámabok: etter Hauksbók*. Hafrsfjord: Erling Skjalgssonselskapet.
- Halink, S. (2019a). *Northern Myths, Modern Identities: The Nationalisation of Northern Mythologies Since 1800*. Boston: Brill.
- Halink, S. (2019b). The Quest of Gangleri: Theosophy and Old Norse Mythology in Iceland. I S. Halink (Red.), *Northern Myths, Modern Identities: The Nationalisation of Northern Mythologies Since 1800* (s. 192-216). Leiden: Brill.
- Hanegraaff, W. J. (1996). *New Age religion and Western culture: Esotericism in the mirror of secular thought*. Leiden: Brill.
- Hanegraaff, W. J. (2012). *Esotericism and the academy: rejected knowledge in Western culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Harðardóttir, J. G. (2012, 14. september). „Hefðbundin“ útför. *Morgunblaðið*, s. 25. Henta frá <https://timarit.is/page/6028115#page/n23/mode/2up>
- Harvey, D. (2005). *A brief history of neoliberalism*. Oxford: Oxford University Press.
- Harvey, G. (1999). Coming home and coming out Pagan (but not converting). I C. Lamb & M. D. Bryant (Red.), *Religious conversion: contemporary practices and controversies* (s. 233-246). London: Cassell.
- Harvey, G. (2007). Inventing Paganisms: making nature. I O. Hammer & J. R. Lewis (Red.), *The Invention of Sacred Tradition* (s. 277-290). New York: Cambridge University Press.

- Hastrup, K. (1985). *Culture and history in medieval Iceland: an anthropological analysis of structure and change*. Oxford: Clarendon Press.
- Hastrup, K. (1990a). *Island of anthropology: studies in past and present Iceland*. Odense: Odense University Press.
- Hastrup, K. (1990b). *Nature and policy in Iceland, 1400-1800: an anthropological analysis of history and mentality*. Oxford: Clarendon Press.
- Hastrup, K. (1998). *A place apart: an anthropological study of the Icelandic world*. Oxford: Clarendon Press.
- Hastrup, K. (2008). Icelandic topography and the sense of identity. I M. Jones & K. L. Olwig (Red.), *Nordic landscapes: Region and belonging on the northern edge of Europe* (s. 53-76). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Hastrup, K. (2012). Dehumanizing the uprooted: lessons from Iceland in the Little Ice Age. I K. Fog Olwig & K. Hastrup (Red.), *Climate Change and Human Mobility: Challenges to the Social Sciences* (s. 58-78). Cambridge: Cambridge University Press.
- Heelas, P. (1996). *The New Age movement: Religion, culture and society in the age of postmodernity* Wiley-Blackwell.
- Helgason, J. K. (2017). *Echoes of Valhalla: The Afterlife of the Eddas and Sagas* (J. Appleton, Oms.). London: Reaktion Books.
- Helljesen, V. (2010, 30. september). Dette er det verste de kan gjøre. NRK. Henta frå https://www.nrk.no/norge/refsdal_-kan-fa-katastrofale-folger-1.7315971
- Hobsbawm, E. J. & Ranger, T. (1983). *The Invention of tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hodgson, D. L. (2011). *Being Maasai, becoming indigenous: Postcolonial politics in a neoliberal world* Indiana University Press.
- Holtsmark, A. (1970). *Norrøn mytologi*. Oslo: Samlaget.
- Horkheimer, M. & Adorno, T. W. (2011). *Opplysningens dialektikk: filosofiske fragmenter* (L. P. S. Torjussen, Oms.). Oslo: Bokklubben.

- Hunt, S. (2003). *Alternative religions: a sociological introduction*. Aldershot: Ashgate.
- Hutton, R. (2019). *The Triumph of the Moon: A History of Modern Pagan Witchcraft* (2. utg.). Oxford: Oxford University Press, Inc.
- Høidal, O. (2002). *Quisling: en studie i landssvik* (Rev. utg.). Oslo: Orion.
- The Icelandic Pagan Association receives hate-mail from reactionary pagans abroad. (2015, 14. juli). *Iceland Magazine*. Henta frá <https://icelandmag.is/article/icelandic-pagan-association-receives-hate-mail-reactionary-pagans-abroad>
- Jafnast fóstureyðingar á við útburð? (1975, 24. apríl). *Alþýðublaðið*, s. 2. Henta frá http://timarit.is/view_page_init.jsp?pageId=3211970&issId=235382&lang=en
- JBP. (1975, 21. apríl). Sjúkrahús eða útrýmingarstöðvar. *Vísir*, s. 3. Henta frá http://timarit.is/view_page_init.jsp?pageId=3261832&issId=239048&lang=en
- Jencson, L. (1989). Neopaganism and the Great Mother Goddess: Anthropology as Midwife to a New Religion, 5(2), 2. <https://doi.org/10.2307/3033137>
- Jónsson, E. S. (2010). *Ásatrú á Íslandi við upphaf 21. aldar. Uppruni, heimsmynd og helgiathafnir*. (Upublisert masteroppgáve). Háskóli Íslands, Reykjavík.
- Jonsson, G. (2001). The Icelandic welfare state in the twentieth century. *Scandinavian Journal of History*, 26(3), 249-267.
- Josephson-Storm, J. Å. (2017). *The myth of disenchantment: magic, modernity, and the birth of the human sciences*. Chicago, USA: The University of Chicago Press.
- Josephson, J. Å. (2012). *The Invention of Religion in Japan*. Chicago: University of Chicago Press.
- Jørgensen, J. G. & Hagland, J. R. (Red.). (2014a). *Íslendingesagaene: samtlige sagaer og førtini trætter Bind I*. Reykjavík: Saga forlag.
- Jørgensen, J. G. & Hagland, J. R. (Red.). (2014b). *Íslendingesagaene: samtlige sagaer og førtini trætter Bind V*. Reykjavík: Saga forlag.

- Kaplan, J. (1997). *Radical Religion in America: Millenarian Movements from the Far Right to the Children of Noah*. Syracuse University Press.
- Karlsson, G. (1995). The emergence of nationalism in Iceland. *Ethnicity and nation building in the Nordic world*, 33-62.
- Karlsson, G. (2000). *The history of Iceland*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Karlsson, G., Sveinsson, K. & Árnsson, M. (Red.). (2001). *Grágás: lagasafn íslenska þjóðveldsins* (2. utg.). Reykjavík: Mál og menning.
- Kostveit, Å. Ø. (1997). *Kors i kake, skurd i tre: tegn og symboler i folkekulturen*. Oslo: Landbruksforlaget.
- Krantz, A., Kolberg, M., Kolstadbråten, I. M. & Ording, O. (2019, 15. mars). Terrorangrep mot moskeer på New Zealand. *NRK*. Henta frå <https://www.nrk.no/urix/xl/terrorangrep-mot-moskeer-pa-new-zealand-1.14474036>
- Larsen, T. (2009). *Den globale samtalen: om dialogens muligheter*. Oslo: Scandinavian Academic Press.
- Lárusson, Ó. (1942). Kultminne i stadnamn. Island. I N. Lid, O. v. Friesen, M. Olsen & J. Brøndum-Nielsen (Red.), *Nordisk kultur: Religionshistorie* (bd. 26). Oslo: H. Aschehoug & co. forlag.
- Laxness, H. K. (1974). *Vi islendinger* (I. Eskeland, Oms.). Oslo: J. W. Cappelens Forlag a.s.
- Laxness, H. K. (1993). *Salka Valka* (J. Solheim, Oms.). Oslo: Aventura.
- Laxness, H. K. (2012). *Sjálfstætt Fólk* (11. utg.). Helgafell: Vaka.
- Lévi-Strauss, C. (1964). *Totemism* (R. Needham, Oms.). London: Merlin Press.
- Lévi-Strauss, C. (2002). *Den ville tanke* (E. Ringen, Oms.). Oslo: Spartacus.
- Lewis, J. R. (2009). Celts, Druids and the Invention of Tradition. I J. R. Lewis & M. Pizza (Red.), *Handbook of Contemporary Paganisms* (s. 479-496). Leiden: Brill.
- Lewis, J. R. (Red.). (2008). *The Oxford handbook of New Religious Movements*. Oxford: Oxford University Press.

- Lewis, J. R. & Hammer, O. (2007). *The Invention of sacred tradition*. New York: Cambridge University Press.
- Lewis, J. R. & Petersen, J. A. (Red.). (2014). *Controversial New Religions* (2. utg.). Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/019515682X.001.0001>
- Lewis, J. R. & Tøllefsen, I. B. (Red.). (2016). *The Oxford handbook of New Religious Movements: Volume II*. New York: Oxford University Press.
- Linton, R. & Hallowell, A. I. (1943). Nativistic Movements. *American Anthropologist*, 45(2), 230-240. <https://doi.org/10.1525/aa.1943.45.2.02a00070>
- Loftsdóttir, K. (2008). Shades of otherness: representations of Africa in 19th-century Iceland. *Social Anthropology*, 16(2), 172-186.
- Loftsdóttir, K. (2012). Colonialism at the margins: politics of difference in Europe as seen through two Icelandic crises. *Identities*, 19(5), 597-615. <https://doi.org/10.1080/1070289X.2012.732543>
- Loftsdóttir, K. (2015). Vikings Invade Present-Day Iceland. I E. P. Durrenberger & G. Palsson (Red.), *Gambling Debt* (s. 3-14). University Press of Colorado.
- Loftsdóttir, K. (2018). *Crisis and Coloniality at Europe's Margins: Creating Exotic Iceland* [E-pub]. London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781351018265>
- Luhrmann, T. M. (1993). The resurgence of romanticism: Contemporary neopaganism, feminist spirituality and the divinity of nature. I K. Milton (Red.), *Environmentalism: the view from anthropology* (s. 217-230). London, New York: Routledge.
- Luhrmann, T. M. (2012). Touching the Divine: Recent Research on Neo-Paganism and Neo-Shamanism. *Reviews in Anthropology*, 41(2), 136-150. <https://doi.org/10.1080/00938157.2012.680425>
- Lund, K. A., Loftsdóttir, K. & Leonard, M. (2016). More than a stopover: Analysing the postcolonial image of Iceland as a gateway destination. *Tourist Studies*, 17(2), 144-166. <https://doi.org/10.1177/1468797616659951>

- MacCarthy, M. (2016). *Making the Modern Primitive: Cultural Tourism in the Trobriand Islands*. Honolulu: University Of Hawaii Press.
- MacManus, J. (2019, 16. mars). Christchurch mosque terrorist shootings: What you need to know. *Stuff*. Henta frå <https://www.stuff.co.nz/the-press/news/111319664/christchurch-shootings-terrorist-attack-new-zealand-livestream-christ-church-mosque-muslims-christ-church-brenton-tarrant-nz-live-updates>
- Magga, O.-H. (1985). Are we finally to get our rights? On the work to secure the Saami Peoples' rights. I J. Brøsted, J. Dahl, A. Gray, H. C. Gulløv, G. Henriksen, J. B. Jørgensen & I. Kleivan (Red.), *Native power: the quest for autonomy and nationhood of indigenous peoples* (s. 15-22.). Bergen: Universitetsforlaget.
- Malinowski, B. (1948). *Magic, science and religion and other essays*. Garden City, N.Y: Doubleday.
- Malinowski, B. (1972). The Role of Magic and Religion. I W. A. Lessa & E. Z. Vogt (Red.), *Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach* (3. utg., s. 63-72). New York: Harper & Row, Publishers. (Opphaveleg utgjeven 1958)
- McFarland, H. N. (1967). *The Rush Hour of the Gods: A Study of New Religious Movements in Japan*. New York: Macmillan.
- McMahon, N. (2015, 14. februar). Iceland's Asatru pagans reach new height with first temple. *BBC*. Henta frå <https://www.bbc.com/news/world-europe-31437973>
- Munch, P. A. (1967). *Norrøne gude- og heltesagn* (rev. ved Anne Holtsmark, 5. utg.). Oslo: Universitetsforlaget.
- Murray, M. A. (1962). *The witch-cult in Western Europe*. London: Oxford University Press.
- Nietzsche, F. (1993). *Tragediens fødsel*. Oslo: Pax.
- Näsström, B.-M. (2001). *Blot: tro og offer i det førkristne Norden* (K. A. Lie, Oms.). Oslo: Pax.
- Ólafsson, S. (2011). Icelandic Capitalism – From Statism to Neoliberalism and Financial Collapse. I M. Lars (Red.), *The Nordic Varieties of Capitalism* (bd. 28, s. 1-51). Emerald Group Publishing Limited.

- Ortner, S. B. (1973). On Key Symbols. *American Anthropologist*, 75(5), 1338-1346.
- Ottósson, Ó. (2005). Af yfirlýsingum. *Vor siður*, 14(2), 8. Henta frá <https://asatru.is/vor-sidur-2005-2>
- Pálsson, E. (1993). *The sacred triangle of pagan Iceland*. Reykjavík: Mímir.
- Pálsson, E. (1994). *Evil and the Earth: The Symbolic Background of Mörðr Valgarðsson in Njáls Saga: a Study in Medieval Allegory*. Reykjavík: Mímir.
- Pálsson, E. (1998). *Allegory in Njáls Saga: And Its Basis in Pythagorean Thought*. Reykjavík: Mímir.
- Pálsson, G. (1995). *The textual life of savants: ethnography, Iceland and the linguistic turn*. Chur: Harwood Academic Publishers.
- Pálsson, G. (2003). Biogenetics in Iceland. *Society*, 40(6), 20-28.
- Pálsson, G. (2007). *Anthropology and the new genetics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Partridge, C. (2014). *The Occult World*. New York: Routledge.
- Peterson, J. B. (2018). *12 Rules for Life: An Antidote to Chaos*. London: Allen Lane/Penguin books.
- Pétursson, P. (1983). *Church and Social Change; A Study of the Secularization Process in Iceland 1830–1930*. Lund: Lund Studies in Sociology.
- Pétursson, P. (1985a). “Asasamfundet på Island och massmedia” (Forskningsrapport no. 185). Stockholm: Religions sociologiska Institutet.
- Pétursson, P. (1985b). Island. I G. Gustafsson (Red.), *Religiös förändring i Norden* (s. 111-153). Malmö: Liber förlag.
- Pétursson, P. (1986). Revivalism and lay religions movements on Iceland: A survey and an account of the current state of research. *Scandinavian Journal of History*, 11(4), 335-344. <https://doi.org/10.1080/03468758608579096>

- Pétursson, P. (2011). Religion and State in Iceland. *Nordic Journal of Religion and Society*, 24(2), 189-204.
- Pinson, A. (1979). Kinship and Economy in Modern Iceland: A Study in Social Continuity, 18(2), 183. <https://doi.org/10.2307/3773290>
- Pjeturss, H. (1919). *Nýall: nokkur íslensk drög til heimsfræði og líffræði*. Reyjavík: Félagsprentasmiðjan.
- Pons, C. (2009). The Problem With Islands: Comparing Mysticisms In Iceland And Faroe Islands. *Nordic Journal of Religion and Society*, 22(2), 145-163. Henta frá http://www.idunn.no/nordic_journal_of_religion_and_society/2009/02/the_problem_with_islands_comparing_mysticisms_in_iceland_an
- Prins, H. E. L. (2002). Visual Media and the Primitivist Perplex: Colonial Fantasies, Indigenous Imagination, and Advocacy in North America. I F. D. Ginsberg, L. Abu-Lughod & B. Larkin (Red.), *Media Worlds: Anthropology on new terrain*. Berkley: California University Press.
- Purtill, J. (2019, 15. mars). Fuelled by a toxic, alt-right echo chamber, Christchurch shooter's views were celebrated online. *ABC*. Henta frá <https://www.abc.net.au/triplej/programs/hack/christchurch-shooters-views-were-celebrated-online/10907056>
- Reid, S. L. & Rabinovitch, S. T. (2008). Witches, Wiccans, and Neo-Pagans: A Review of Current Academic Treatments of Neo-Paganism. I J. R. Lewis (Red.), *The Oxford Handbook of New Religious Movements* (bd. 1). Oxford: Oxford University Press.
- Richardson, J. T. (Red.). (1978). *Conversion Careers: In and Out of the New Religions* (2. utg.). Beverly Hills: Sage Publications.
- Rieff, P. (1966). *The triumph of the therapeutic: uses of faith after Freud*. New York: Harper and Row.
- Robbins, T., Anthony, D. & Richardson, J. (1978). Theory and research on today's "new religions". *Sociological Analysis*, 37(2), 95-122.

- Sahlins, M. D. (1963). Poor Man, Rich Man, Big-Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia. *Comparative Studies in Society and History*, 5(3), 285-303. Henta frá <http://www.jstor.org/stable/177650>
- Sigurðardóttir, K. (2016, 05. júní). Kostnaður hofs Ásatrúarfélagsins úr áætlunum. *RÚV*. Henta frá <https://www.ruv.is/frett/kostnadir-hofs-asatruarfelagsins-ur-aaetlunum>
- Snook, J. (2015). *American Heathens: The Politics of Identity in a Pagan Religious Movement*. Philadelphia: Temple University Press.
- Steinsland, G. (2000). *Den hellige kongen: om religion og herskermakt fra vikingtid til middelalder*. Oslo: Pax.
- Steinsland, G. (2005). *Norrøn religion: myter, riter, samfunn*. Oslo: Pax.
- Strmiska, M. (2000). Ásatrú in Iceland: The Rebirth of Nordic Paganism? *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, 4(1), 106-132. <https://doi.org/10.1525/nr.2000.4.1.106>
- Strmiska, M. (2005). *Modern Paganism in World Cultures: Comparative Perspectives*. Santa Barbara, California: ABC-CLIO.
- Strmiska, M. (2007). Putting the Blood back into Blót: The Revival of Animal Sacrifice in Modern Nordic Paganism. *Pomegranate*, 9(2).
- Strmiska, M. (2009). *Houses for the Holy: A Reconstructionist Debate Among Modern Norse Pagans*. Innlegg presentert ved Annual Conference of the American Academy of Religion, Montreal, Quebec.
- Strmiska, M. (2018). Pagan Politics in the 21st Century: 'Peace and Love' or 'Blood and Soil'? *The Pomegranate*, 20(1), 5-44. <https://doi.org/10.1558/pome.35632>
- Strmiska, M. & Sigurvinnsson, B. A. (2005). Asatru: Nordic Paganism in Iceland and America. I M. Strmiska (Red.), *Modern Paganism in World Cultures* (s. 127-179). Santa Barbara, California: ABC-CLIO.
- Sturlasson, S. (1900). *Kongesögur* (2. utg., S. Schjött, Oms.). Kristiania: I. M. Stenersen & Co Forlag.

- Sutcliffe, S. (2003). *Children of the New Age: A History of Spiritual Practices*. London, UNITED KINGDOM: Taylor & Francis Group.
- Swatos, W. H. (1990). Spiritualism as a Religion of Science. *Social Compass*, 37(4), 471-482. <https://doi.org/10.1177/003776890037004005>
- Swatos, W. H. & Gissurarson, L. R. (1997). *Icelandic spiritualism: mediumship and modernity in Iceland*. London: Transaction Publishers.
- Swatos, W. H. & Gissurarson, L. R. (1999). Pagus et urbanus in Iceland: conjunctions and disjunctions in neo-pagan religion. I L. Tomasi (Red.), *Alternative Religions Among European Youth* (s. 157-173). London: Routledge.
- Sæþórsdóttir, A. D. & Hall, C. M. (2019). Contested Development Paths and Rural communities: Sustainable Energy or Sustainable Tourism in Iceland? *Sustainability*, 11(13), 3642. <https://doi.org/10.3390/su11133642>
- Tacitus, C. (1928). *Folk og seder i Germania*. Oslo: Samlaget.
- "Það hefur alltaf fylgt kristinni trú Þetta ofstæki...". (1978, 19. august). *Vísir*. Henta frá <https://timarit.is/page/3376503#page/n13/mode/2up>
- "Það væri skaði fyrir mannkynið ef norrænn stofn liði undir lok". (1982, 4. september). *Dagblaðið Vísir*, s. 12-13. Henta frá <https://timarit.is/page/2466347#page/n11/mode/2up>
- Thietmarus, M. (2001). *Ottonian Germany: the Chronicon of Thietmar of Merseburg* (D. A. Warner, Oms.). Manchester: Manchester University Press.
- ÞJM. (1974, 10. júní). Ásatrúarfélagið varar við því, að „manndráp“ verði löggleidd. *Vísir*, s. 3. Henta frá http://timarit.is/view_page_init.jsp?pageId=3254456&issId=238605&lang=en
- Tomasi, L. (1999). *Alternative religions among European youth*. Aldershot: Ashgate.
- Tomasson, R. F. (1980). *Iceland: The First New Society*. Minneapolis, United States: University of Minnesota Press.

- Trägårdh, L. (1997). Stasis Individualism: On the Culturality of the Nordic Welfare State. I Ø. Sørensen & B. Stråth (Red.), *The Cultural Construction of Norden* (s. 253-285). Oslo: Scandinavian University Press (Universitetsforlaget AS).
- Turner, V. (1967). *The forest of symbols: aspects of Ndembu ritual*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Turner, V. (1971). An anthropological approach to the Icelandic saga. I T. O. Beidelman (Red.), *The Translation of Culture: Essays to E. E. Evans-Pritchard* (s. 349-374).
- Turner, V. (1972). Religious specialists. I D. L. Sills (Red.), *International Encyclopedia of the Social Sciences* (bd. 13, s. 437 - 444). New York: Macmillan Company and The Free Press.
- Vance, A. (2019, 30. mars). NZ group committed to 'the survival and welfare of the Ethnic European Folk as a cultural and biological group'. *Stuff*. Henta frå <https://www.stuff.co.nz/national/christchurch-shooting/111537465/group-interested-survival-ethnic-european-folk>
- Vike, H. (2013). Egalitarianisme og byråkratisk individualisme. *Norsk Antropologisk Tidsskrift*, 24(3-04), 181-193. Henta frå http://www.idunn.no/nat/2013/03-04/egalitarianisme_og_byraakratisk_individualisme
- von Schnurbein, S. (1992). *Religion als Kulturkritik: Neugermanisches Heidentum im 20. Jahrhundert* (1. utg.). Heidelberg: Universitätsverlag Winter.
- von Schnurbein, S. (1994). Fornyet Naturreligion eller rasistisk kult?: Moderne åsatro-grupper i Tyskland og Norden. *Chaos: Dansk-Norsk tidsskrift for religionshistoriske studier*, 22, 117-130.
- von Schnurbein, S. (2016). *Norse revival: transformations of Germanic Neopaganism*. Leiden: Brill.
- Walker, B. & Henry, E. (1960). *The Annals of Tacitus: A Study in the Writing of History*. Manchester: Manchester University Press.
- Wallace, A. F. C. (1956). Revitalization Movements. *American Anthropologist*, 58(2), 264-281. Henta frå www.jstor.org/stable/665488

- Wallace, A. F. C. (1972). *The Death and Rebirth of the Seneca*. New York: Random House, Inc.
- Wallis, W. D. (1943). *Messiahs: Their Role in Civilization*. Washington, D. C.: American Council on Public Affairs.
- Wawn, A. (2002). *The Vikings and the Victorians: Inventing the old north in nineteenth-century Britain*. Cambridge: Boydell & Brewer Ltd.
- Weber, M. (1936). *Videnskap og politikk: to taler* (A. Brodersen, Oms.). Oslo: Aschehoug.
- Westley, F. (1978). "The Cult of Man": Durkheim's Predictions and New Religious Movements. *Sociological Analysis*, 39(2), 135. <https://doi.org/10.2307/3710213>
- White, E. D. (2017). Northern Gods for Northern Folk: Racial Identity and Right-wing Ideology among Britain's Folkish Heathens. *Journal of Religion in Europe*, 10(3), 241-273. <https://doi.org/10.1163/18748929-01003001>
- Winston, K. (2015, 11. februar). Tor og Odin får nytt tempel på Island. *Dagen*. Henta frå <https://www.dagen.no/Nyheter/%C3%A5satro/Tor-og-Odin-f%C3%A5r-nytt-tempel-p%C3%A5-Island-166984>
- Wood, C. A. (1992). The climatic effects of the 1783 Laki eruption. I C. R. Harrington (Red.), *The Year Without a Summer?* (s. 58-77). Ottawa: Canadian Museum of Nature.
- Worsley, P. (1968). *The trumpet shall sound: a study of "Cargo" cults in Melanesia* (2. utg.). London: Macgibbon & Kee.
- Worster, D. (1994). *Nature's economy: a history of ecological ideas*. Cambridge: Cambridge University Press.

Appendiks A

Oversikt over medlem av trus- og livssynsamfunn

Tabell A1

Medlemmar av islandske trus- og livssynssamfunn

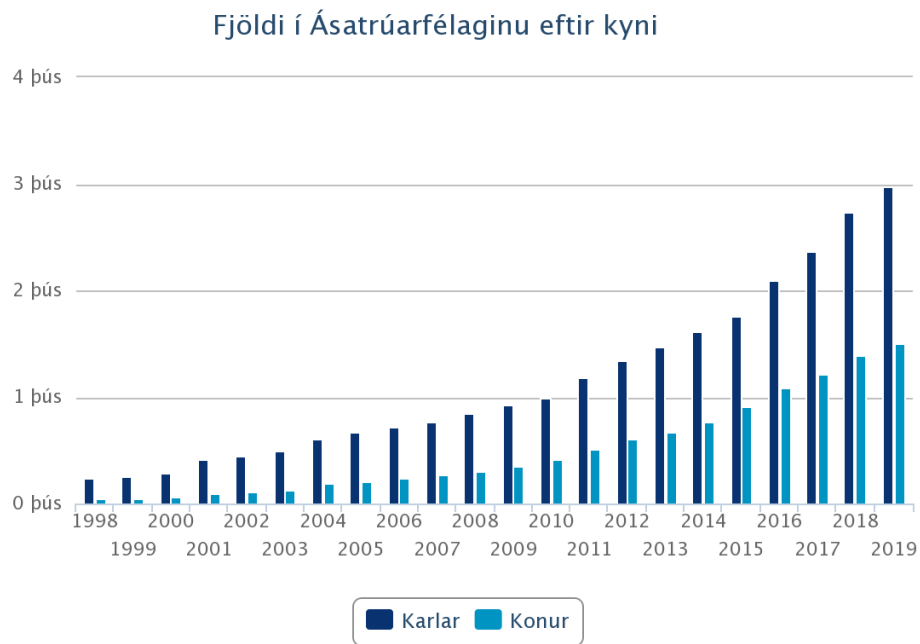
Trus- og livssynssamfunn	Kristne		Ikkje-kristne og uspesifiserte		
	Medlem	Prosent	Trus- og livssynssamfunn	Medlem	Prosent
Þjóðkirkjan	232591	65,15%	Ásatrúarfélagið	4473	1,25%
Kapólska kirkjan	13990	3,92%	Siðmennt	2841	0,80%
Fríkirkjan í Reykjavík	9874	2,77%	Zuism	1605	0,45%
Fríkirkjan í Hafnarfirði	6982	1,96%	Búddistafélag Íslands	1117	0,31%
Óháði söfnuðurinn	3287	0,92%	Félag múslima á Íslandi	552	0,15%
Hvítasunnukirkjan á Íslandi	2080	0,58%	Menningarsetur múslima á Íslandi	394	0,11%
Rússneska rétttrúnaðarkirkjan	685	0,19%	Bahá'í samfélagið	355	0,10%
Kirkja sjöunda dags aðventista á Íslandi	650	0,18%	Stofnun múslima á Íslandi	188	~0,05%
Vottar Jehóva	617	0,17%	SGI á Íslandi	179	~0,05%
Vegurinn, kirkja fyrir þig	530	0,15%	Zen á Íslandi	172	~0,05%
Smáarakirkja	438	0,12%	DíaMat	86	~0,02%
Serbneska rétttrúnaðarkirkjan	365	0,10%	Reykjavíkurgóðurð	26	~0,01%
Íslenska Kristkirkjan	251	~0,07%	Félag Tíbet búddista	17	~0,01%
Catch the Fire	193	~0,05%	Ananda Marga	5	~0,00%
Kirkja Jesú Krists hinna síðari daga heilögu	162	~0,05%	Nýja Avalon Miðstöðin	4	~0,00%
Betanía, kristið samfélag	132	~0,04%	Demantsleið Búddismans
Fríkirkjan Kefas	119	~0,03%	Vitund
Boðunarkirkjan	117	~0,03%	Uspesifisert trussamfunn	46470	13,02%
Hjálpræðisherinn trúfélag	94	~0,03%	Utan trus- og livssynssamfunn	24864	6,96%
Heimakirkja	81	~0,02%			
Alþjóðleg kirkja guðs og embætti Jesú Krists	62	~0,02%			
Sjónarhæðarsöfnuðurinn	52	~0,01%			

Himinn á jörðu	38	~0,01%
Emmanúel baptistakirkjan	35	~0,01%
Fyrsta Baptista Kirkjan	35	~0,01%
Bænahúsið	31	~0,01%
Postulakirkjan Beth-Shekhinah	29	~0,01%
Samfélag trúaðra	26	~0,01%
Kirkja hins upprisna lífs	24	~0,01%
Vonarhöfn, kristilegt félag	21	~0,01%
Heimsfriðarsamtök Fjölskyldna	20	~0,01%
Endurfædd Kristin kirkja af Guði	20	~0,01%
Ísland kristin þjóð	12	~0,01%
Orð lífsins
Kletturinn - kristið samfélag

Note. Informasjon henta frá <https://hagstofa.is/talnaefni/samfelag/menning/trufelog/>

Figur A2

Kjønnsfordeling í Ásatrúarfélagið



Note. Grafen er henta frá <https://hagstofa.is/talnaefni/samfelag/menning/trufelag/>

Appendiks B

Den gamle islandske kalenderen og namn på islandske vekedagar

Tabell B1

Den gamle islandske kalenderen og det rituelle kalenderen til Ásatrúarfélagið

Náttleysi (sumar)			Skammdegi (vinter)		
Máнад	Tidspunkt	Ritual/merkedagar	Máнад	Tidspunkt	Ritual/merkedagar
Harpa	Byrjar med <i>sumardagurinn fyrsti</i> på ein torsdag i 1. sumarveke (19. – 25. april)	<i>Sumardagurinn fyrsti, sigurblót</i>	Gormánuður	Byrjar med <i>fyrsti vetrardagur</i> på ein laurdag i 1. vinterveke (21. – 28. oktober)	<i>Fyrsti vetrardagur, veturnáttablót, allsherjarþing, opinn lögréttufundur</i>
Skerpla	Byrjar på ein laurdag i 5. sumarveke (19. – 25. mai)	<i>Gróðurblót, lýðveldisdagurinn, sumarsólstöður</i> (kan vere i sólmánuður)	Ýlir	Byrjar på ein mánadag i 5. vinterveke (20. – 27. november)	<i>Landvættablót, vetrarsólstöður, jólablót</i>
Sólmánuður	Byrjar på ein mánadag i 9. sumarveke (18. – 24. juni)	<i>Þingblót, miðsumarblót</i>	Mörsugur	Byrjar på ein onsdag i 9. vinterveke (20. – 27. desember)	<i>Níu náttu blót</i>
Heyannir	Byrjar på ein söndag i 15. sumarveke (23. – 30. juli)	<i>Njarðarblót</i>	Þorri	Byrjar på ein fredag i 13. vinterveke (19. – 26. januar)	<i>Bóndadagur, þorrablót, þorraþræll</i>
Tvímánuður	Byrjar på ein tysdag i 18. sumarveke (22. – 29. august)	<i>Opinn lögréttufundur, haustjafndægur</i>	Góa	Byrjar på ein söndag i 18. vinterveke (18. – 25. februar)	<i>Konudagur, vorjafndægur, góapræll</i>
Haustmánuður	Byrjar på ein torsdag i 23. sumarveke (20. – 26. september)	<i>Veturnætur</i>	Einmánuður	Byrjar på ein tysdag i 22. vinterveke (20. – 26. mars)	<i>Dagur jarðar</i>

Tabell B2

Namn på vekedagar

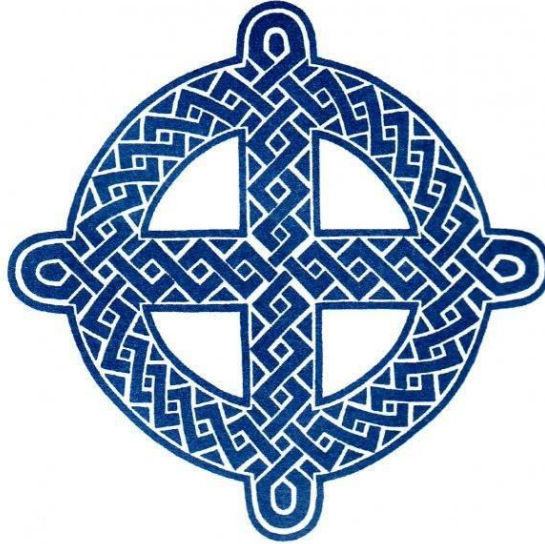
Norrøne vekedagar	Vekedagar etter biskop Jón Ögmundarsson
Sunnudagr (søndag, dvs. «sola sin dag»)	Dróttinsdag (Herrens dag)
Mánudagr (måndag, dvs. «månen sin dag»)	Annarrdagr (andredag)
Týsdagr (tysdag, dvs. «Ty sin dag»)	Þriðjudagr (tredjedag)
Óðinsdagr (onsdag, dvs. «Odin sin dag»)	Miðvikudagr (midtvekedag)
Þórsdagr (torsdag, dvs. «Tor sin dag»)	Fimmtudagr (femtedag)
Frjádagr (fredag, dvs. «Frøya sin dag»)	Föstudagr (fastedag)
Laugardagr (laurdag, dvs. «dagen for lauging/vasking»)	Laugardagr (laurdag)

Appendiks C

Symbol og rituelle objekt

Figur C1

Logoen til Trussamfunnet



Figur C2

Ulike torshamrar



Figur C3

Statuett av Tor og islandsk torshammar



Figur C4

Drikkehorn og koparring



Figur C5

Landnámsklede og drikkehorn



Appendiks D

Ritual

Figur D1

Blot i skogen



Figur D2

Tingblot



Figur D3

Grillpølser og blot



Figur D4

Torremat



Appendiks E

Hòv

Figur E1

Teikning av Höfuðhofið



Note. Figuren viser ei teikning av korleis det er tenkt at Höfuðhofið skal sjá ut når det er ferdig. Henta frá <https://magnus.jensson.is/> og gjengeve med løyve frá arkitekt Magnús Jensson.

Figur E2

Fundamentet til Höfuðhofið

