

TOTEM

Tidsskrift ved Religionsvidenskab,
Institut for Kultur og Samfund, Aarhus Universitet
Nummer 42, efterår 2018
© Tidsskriftet og forfatterne, 2018

Speciale

Danske asatros revitalisering af det førkristne Norden, og udformningen af rituel praksis på baggrund af det norrøne tekstkorpus

Af stud. mag ved Religionsvidenskab
Mai Nørskov Nielsen

Indhold

Abstract	3
FØRSTE DEL: INTRODUKTION	4
1. Indledning.....	4
1.1 Problemstilling og formål	5
1.2 Fremgangsmåde.....	6
ANDEN DEL: TEORETISK TILGANG	9
2. Ritualer, ritualteorier og den tidligere forskning	9
2.1 Ritualer i det førkristne Norden.....	9
2.1.1 Private ritualer.....	10
2.1.2 Kollektive ritualer	11
2.1.3 Kildekritik	15
2.2 Redegørelse for tidligere forskning.....	17
2.3 Forskningshistoriske tendenser	20
2.4 Kategorisering af asatro som <i>rekonstruktionister</i> eller <i>eklekticister</i>	22
2.5 Opsummering.....	24
TREDJE DEL: METODISKE OVERVEJELSER.....	24
3. Undersøgelingsstrategi	24
3.1 Semistrukturerede interviews	25
3.2 Interviewguide og forskningsspørgsmål.....	26
3.3 Sampling og validitet	27
3.4 Dataindsamling og kategorisering	28
3.5 Analysestrategi og behandling af data.....	29
FJERDE DEL: RESULTATER	30
4. Præsentation og analyse af forskningsdata	30
4.1 Hvilken betydning har de nordiske guder i den asatros forestillingsunivers?.....	30
4.1.1 De asatros forståelse af termen gud(er).....	30
4.1.2 Gudernes betydning i kollektive ritualer.....	32
4.1.3 Gudernes betydning i individuelle ritualer	34
4.1.4 Delkonklusion.....	37

4.2 Hvilken betydning har det førkristne nordiske mytologiske univers for den asatros forestillingsunivers?	37
4.2.1 Myternes generelle betydning.....	38
4.2.2 Kendskab til myterne er vigtigt for de asatro	41
4.2.3 Delkonklusion.....	42
4.3 I hvilken grad er det norrøne tekstkorpus tilstedeværende hos den asatro ved udformningen af ritualerne?	43
4.3.1 De asatros ritualer og vigtigheden af disse	43
4.3.1.1 Det kollektive ritual	44
4.3.1.2 Individuel ritualpraksis.....	50
4.3.2 Det norrøne tekstmateriales betydning i udformningen af ritualer	54
4.3.3 Delkonklusion.....	61
4.4 Refleksioner	64
FEMTE DEL: DISKUSSION	65
5. Hvilke elementer fra det norrøne tekstkorpus benytter de danske asatro til rekonstruktion af de førkristne nordiske ritualer?	65
5.1 Paralleller mellem det førkristne blót og de asatros ritualpraksisser	65
5.1.1 Dyreoffer.....	67
5.1.2 Rituel renselse	67
5.1.3 Fællesmåltid	69
5.2 Ikke alt accepteres som asatro.....	70
5.3 Delkonklusion.....	71
6. Rekonstruktionisme og eklekticisme i en dansk asatro-kontekst	72
7. Konklusion	74
8. Litteraturliste	79

Abstract

The aim of this thesis is to examine the variations of ritual practice among Ásatrú practitioners in Denmark and to investigate if the practitioners are reconstructing their rituals based on the Old Norse literature. The empirical foundation of this examination is a case study of seven Ásatrú practitioners in Denmark. Previous scholarship has pictured a standardized structure when it comes to these practitioner's collective ritual, the blót, which under scrutiny include eclectic elements from other religious traditions than Old Norse religion. What these examinations fail to describe, is that there is a large difference between the structure of collective rituals and of the individual practices which needs to be examined.

In this thesis, I examine the pre-Christian rituals to emphasize which elements from the pagan rituals, blót, álfablót and dísablot, the Danish Ásatrú practitioners use today. Secondly, I emphasize the previous scholarship on Ásatrú by Morten Warmind, Vinni Bøgelund and Matthew H. Amster to point out that the former research is sparse and their focus is not on ritualized behavior. Thirdly, I include ritual theories by Emilé Durkheim, Henri Hubert, Marcel Mauss and Roy A. Rappaport to describe ritualized behavior in general. Here I also study Charles Taylor's concept of The Subjective Turn to illustrate the tendency that some practitioners choose to practice by themselves or with few others instead of being a part of a structured group, a blótlaug. Finally, I include Michael F. Strmiska because he elaborates on this study with the concepts reconstructionism and eclecticism to contribute to an understanding of pagan rituals.

The thesis concludes that there is great variety in the ritual structure among Danish Ásatrú practitioners. Furthermore, it shows that the collective ritual is reconstructionistic in form because of its use of the Old Norse elements, but it also draws eclectically on components from other religious traditions. The individual practices are eclectic in form because of the lack of information in the Old Norse source material but draw on reconstructionistic elements when it is ethically possible. Overall, the categorizing that Strmiska suggests is inadequate. The practitioners use elements that are both eclectic and reconstructionistic at the same time. Generally, the thesis shows that some informants consider the myths and the Old Norse literature to be of extreme importance in their religious practice, but there are widely different ways to relate to or use the source material.

FØRSTE DEL: INTRODUKTION

1. Indledning

Siden 1960'erne har førkristne traditioner, østligt inspirerede religiøse retninger og nyhedenske bevægelser vundet fremgang i den vestlige verden (Schnurbein 2016, 54). I Skandinavien er asatroen, der har rod i den førkristne nordiske religion, en af de mest populære nyreligiøse bevægelser. Udformningen af de asatros¹ ritualer er vidt forskellig, og således er der både tale om kollektive praksisser, så som *blót*, men også individuelle. *Blót* er den oldnordiske betegnelse for *offer*, og at de asatro benytter denne titel til at betegne deres kollektive ritual, kunne vidne om, at udformningen af deres ritualer bygger på de praksisser, der fandtes i det førkristne Norden. Da det førkristne kildemateriale er begrænset, mangler asatro information om ritualernes struktur og liturgisk udførsel, som de kan opbygge deres ritualer efter. De er derfor nødsaget til at udfylde hullerne på anden vis, hvilket både kan ske via lån fra andre førkristne religioner, så som keltisk religion, eller senere kulturelle traditioner, som formentlig ikke har ophav i en førkristen kontekst (Strmiska 2005, 19; Pike 2004, 21). Dette har ført til beskyldninger om, at de asatros rituelle praksisser i højere grad er konstrueret ud fra andre og senere religiøse traditioner som wicca. I den følgende afhandling vil jeg vise, hvordan asatro inkorporerer elementer fra det førkristne Norden i ritualpraksisserne, eksempelvis ved at recitere eller inddrage vers fra det norrøne tekstkorpus. Dette kunne indikere, at kilderne er vigtige for de asatro, der ønsker at være så rekonstruktionistiske som muligt i forhold til revitalisering af det førkristne ritual.

Selvom de asatros ritualpraksisser er vidt forskellige i udformning, så er ritualer generelt vigtige for alle adspurgte, hvilket er en detalje, som antropologen Roy A. Rappaport fremhæver. Han mener, at religiøse menneskers primære fokus er ritualerne, mens trosforestillingerne bliver sekundære (Rappaport 1999, 24). Andre, så som Sarah Pike og Vinni Bøgelund, supplerer ved at forklare, at det er igennem ritualerne, at de asatro giver udtryk for deres religiøse identitet samtidig med, at kollektiv udfø-

¹ I det følgende vil termen *asatro* blive benyttet frem for andre betegnelser, så som *hedning*, *asatroende* eller *asadyrker*. Dette med en bevidsthed om, at der er problematikker forbundet med alle begreberne, når det kommer til en generalisering af dansk asatro, der umuligt kan dække alle unikke individers synspunkter og verdenssyn. Der kan være informanter i afhandlingens undersøgelse, som ikke ville betegne sig selv som *asatro*. Jeg vælger at benytte netop denne term frem for andre, fordi det passer på *troskab mod guderne*, og ikke *troende* i en kristen forståelse af ordet, som mange asatro er imod (Pike 2004, 22; Strmiska 2005, 8-9; Bøgelund 2005b, 143; Amster 2015, 55).

relse bidrager til et religiøst fællesskab blandt dem. Denne kollektive funktion er helt i tråd med ritualteorier, som kan findes hos religionssociologerne Emilé Durkheim, Henri Hubert & Marcel Mauss (Pike 2004, 21; Bøgelund 2005a, 131; Durkheim 1995, 34; Strmiska 2007, 164). Den individuelle praksis adskiller sig fra den kollektive på flere punkter, hvilket kan forklares med effekterne af *den subjektive vending*, som Charles Taylor foreslår (Taylor 2007, 475-476). Både han og Amster påpeger nemlig, at individet bryder med organisationsmiljøet i asatroen, fordi de ønsker at udføre ritualer, der er mere kildenære. Dette er problematisk i et blótlaug, hvor der er forudbestemte rammer for, hvordan ritualerne skal udføres, hvilket fremhæves af Rappaport (Amster 2015, 43; Rappaport 1999, 26-27).

1.1 Problemstilling og formål

Gennem kvalitative interviews med syv informanter fra det danske asatomiljø, ønsker jeg at sætte fokus på forskelligheden i udførelsen af ritualer. Fokus vil ikke blot være at beskrive variationer i de asatros ritualer, men også hvorvidt de adspurgte benytter det norrøne tekstkorpus i udførelsen af ritualerne. Dette for at opnå en dybere forståelse for, hvordan ritualerne og trosforestillingerne hænger sammen i forbindelse med revitaliseringen af den nordiske religion. For at undersøge og klarlægge denne diversitet, har jeg udarbejdet følgende problemformulering:

Hvilke variationer er der mellem de asatros kollektive og individuelle ritualer, og differentierer graden af rekonstruktion på baggrund af deres inddragelse af det norrøne tekstkorpus?

Undersøgelsen sker gennem casestudier af udvalgte interviewpersoner fra det danske asatomiljø. Dette miljø består af en mangfoldig gruppe af individer, hvis trossamfund konstant er under udvikling. Derfor burde man i højere grad bidrage til forskningen gennem flere casestudier af enkelte *blótlaug*² som helheder, eller af individuelt praktiserende asatro som enheder, frem for andre, mere generaliserende undersøgelsesdesigns.

² *Blótlaug* er betegnelsen for de grupper af deltagere, som mødes, og udfører ritualet i fællesskab. Gruppen er oftest del af et større regionalt eller nationalt netværk, og er tilknyttet organisationer som asatrosamfundet Forn Siðr (Bøgelund 2005b, 131-132; Kamp 2008, 55).

I mit emnevalg ønskede jeg at forbinde to religionsvidenskabelige traditioner; *religionshistorie* og *samtidsreligion*, hvor jeg selv har arbejdet med det førkristne nordiske tekstkorpus på bachelorniveau og nyhedenskab med fokus på asatro på kandidatniveau. På grund af kildematerialets begrænsninger, har der været en forskningsmæssig tendens til at postulere, at de førkristne praksisser er ukendte. Jeg vil alligevel påvise, at der findes beskrivelser fra denne periode, der – selvom de ikke bidrager med en liturgisk beskrivelse af ritualets struktur – giver et indblik i, hvilke elementer, der er centrale i de førkristne ritualer. Det kunne være elementer, som ligeledes er centrale for de asatro i udformningen af deres nutidige ritualer. Det er derfor hensigtsmæssigt at se på de førkristne ritualer, for senere at kunne analysere de asatros ritualbeskrivelser, og undersøge hvilke elementer fra det norrøne tekstkorpus, de benytter i revitaliseringen af den førkristne nordiske religion. Hvis de adspurgte asatro ikke opbygger deres ritualer på de beskrivelser, som findes i det norrøne tekstkorpus, hvordan konstruerer de dem så? Dette er det helt centrale spørgsmål, som jeg vil undersøge og diskutere.

Når man beskæftiger sig med asatro, er det vigtigt at have in mente, at selvom de asatro henter inspiration fra de førkristne nordboere, så prøver de ikke at rekonstruere verden, som den så ud dengang. Det er en religion, der – så vidt det er muligt – benytter de tekstuelle beskrivelser og kernebegreber fra det førkristne Norden til at drage paralleller mellem verden dengang, og det senmoderne samfund som individet lever i nu. Individets forestillingsunivers er særdeles anderledes end for flere tusinde år siden, hvorfor deres tro heller ikke er i direkte forlængelse af de førkristne nordboeres tro (Bøgelund 2010, 45; Blain 2005, 181).

1.2 Fremgangsmåde

For at kunne opnå en besvarelse af denne problemstilling, er afhandlingen, udover denne indledende del, inddelt i fire dele:

Den første og parafraserende del vil være inddelt i fire særskilte afsnit (2.1-2.5), som tager udgangspunkt i en teoretisk tilgang. Her vil fokus være på førkristne ritualer, ritualteorier og den tidligere forskning af asatroen i Danmark. Det første afsnit vil omhandle de førkristne nordiske ritualer, hvor jeg vil fremhæve detaljer om rituelle praksisser, som kan udledes af det norrøne kildemateriale. Dette er centralt for at danne en forforståelse for det fundament, som asatro bygger deres forestillingsunivers op om, og

for – senere i afhandlingen – at kunne klarlægge og forstå de elementer, som de eventuelt benytter sig af fra det oldnordiske tekstkorpus i deres udformning af nutidige ritualer. Hovedvægten i dette afsnit vil være at beskrive de førkristne nordiske *blót*, samt mere private praksisser, så som *álfablót* og *disablót*, da det særligt er elementer fra disse praksisser, som asatro nævner i udformningen af deres religion.

Det andet afsnit vil beskæftige sig med de beskrivelser af ritualer, som den tidligere forskning af asatro i Danmark bidrager med. Morten Warminds artikler, *Asatro i Danmark – en foreløbig undersøgelse* (2002) og *Asatro i Danmark – spredning og vækst af en ny religion* (2007), er væsentlige i denne forbindelse, da særligt den førstnævnte artikel er noget af det første forskningsbaserede materiale, der udkom om den danske asatro. Vinni Bøgelunds artikler *Harreskovens Blótgilde* (2005), *Asatro: Harreskovens Blótgilde* (2008) og *Guder, Grundtvig og grønne skove – reception af nordisk mytologi i Danmark* (2010) udkommer i samme periode, men er centreret om et specifikt blótlaug, nemlig Harreskovens Blótgilde. Begge behandler kollektive praksisser. Matthew H. Amsters artikel *It's Not Easy Being Apolitical – Reconstructionism and Eclecticism in Danish Asatro* (2015), inddrager relevante iagttagelser om de asatros ritualer, som også medtænker deres individuelle praksisser, hvorfor hans artikel er særligt relevant, da dette aspekt ikke tidligere er blevet belyst. Den tidligere forskning bidrager med en generel forståelse af asatroen gennem observationer af blótlaug og kortlægning af trossamfundet. De beskæftiger sig dog ikke primært med de asatros rituelle praksisser, hvorfor de ikke kan stå alene.

For at opnå en forståelse for religiøse menneskers rituelle handlinger, vil tredje afsnit således tage udgangspunkt i nogle forskningshistoriske tendenser, Emilé Durkheim, Henri Hurbert, Marcel Mauss og Roy A. Rappaport, som alle beskæftiger sig med ritualteorier. Disse teorier er værktøjer til at forstå religiøse mennesker, men ingen af teoretikerne beskæftiger sig med asatro, hvorfor heller ikke disse kan stå alene.

Det fjerde og sidste afsnit i denne del vil derfor tage udgangspunkt i religionssociolog Michael F. Strmiskas artikel *Modern Paganism in World Cultures: Comparative Perspectives* (2005), hvori han fortolker på nyhedninges rituelle handlinger, og kategoriserer dem som *rekonstruktionistiske* eller *eklekticistiske*. Dette ud fra kriterier om, hvorvidt de benytter sig af førkristne elementer eller lån fra andre traditioner i udformningen af ritualerne.

Efter at have etableret en forforståelse for hvilke teorier, der vil blive benyttet i undersøgelsen af de adspurgte danske asatro, vil jeg, i afhandlingens anden og metodiske del, kort redegøre for undersøgelsesstrategiske overvejelser, undersøgelsesdesignets styrker og svagheder, samt forklare, hvordan jeg har valgt at behandle og kode mine resultater. Dette for at give læseren forståelse og indsigt i de overvejelser som er blevet gjort undervejs.

Dernæst vil jeg vende mig mod afhandlingens tredje og analyserende del, som vil bygge på syv kvalitative interviews med danske asatro, hvori jeg fremlægger mine resultater, og belyser forskelligheden og kompleksiteten i udformningen af deres ritualer. Med udgangspunkt i interviewguidens forskningsspørgsmål og dertilhørende underspørgsmål, vil jeg først analysere de adspurgtes syn på guder og magter³. Derefter vil jeg analysere betydningen af kendskabet til den nordiske mytologi, og hvorvidt dette spiller en rolle i forhold til deres religiøsitet. Til sidst vil jeg beskrive de asatros kollektive og individuelle ritualstrukturer, samt analysere, i hvilken grad det norrøne tekstkorpus er tilstedeværende i informanternes beskrivelser af ritualerne.

Sidste og fjerde del, der er inddelt i to afsnit (6+7), vil tage udgangspunkt i afhandlingens problemstilling, samt interviewpersonernes beskrivelser heraf. Dette vil i afsnit 6. udmunde i en diskussion om, hvilke førkristne elementer de asatro benytter i udformningen af ritualerne. Her vil jeg inddrage de asatros egne holdninger til debatten gennem Martin P. Hansens artikel *Blótets liturgi, før og nu* (2008), og Christoffer Haugaard & Jannik Thalbitzer Thibergs artikel *Hvilken rolle skal kildematerialet spille i asatroen?* (2008). Dette afsnit vil, på baggrund af alle de overstående elementer, fokusere på de ligheder og forskelle, som kan findes i henholdsvis de førkristne ritualer og de asatros praksisser. Dette for at diskutere i hvilken grad de førkristne elementer giver mening for individet i det senmodernes samfund, hvortil Charles Taylors teori om *The Subjective Turn* er relevant (Taylor 2007, 475-475).

Diskussionen af de asatros rekonstruktion på baggrund af det norrøne tekstkorpus vil, i sidste afsnit, omhandle den kategorisering, som Michael F. Strmiska fremsetter, og som blev belyst i afhandlingens første del. Dette for fastslå om en sådan

³ Med magter menes lokale guddomme, som der findes et væld af i nordisk mytologi. Dette kan eksempelvis være vættir, álfar og dísir (Steinsland 2005, 247).

kategorisering er meningsfuld i en dansk kontekst, hvor de asatro er kendetegnet ved at være en mangefacetteret gruppe af mennesker med forskellige tilgange og holdninger til udformningen af ritualer.

ANDEN DEL: TEORETISK TILGANG

2. Ritualer, ritualteorier og den tidligere forskning

Den tidligere forskning af dansk asatro har været præget af en tendens til at postulere, at når det kommer til ritualerne i det førkristne Norden, så ved vi ingenting om, hvordan disse mennesker udførte deres praksisser (Bøgelund 2005b, 142; Schnurbein 2016, 110; Warmind 2002, 40). Det er sandt, at det norrøne tekstkorpus har store lakuner, når det kommer til at beskrive ritualerne fra denne tid, og særligt ritualernes struktur er mangelfuld. Det er relevant at danne sig en vis baggrundsviden om de førkristne ritualer, hvis detaljerede beskrivelser kan findes i det norrøne tekstkorpus. Dette er centralt, for at opnå en forståelse for, hvilke førkristne elementer de asatros nutidige ritualer indeholder.

2.1 Ritualer i det førkristne Norden

Først og fremmest bør der skelnes mellem forskellige typer ritualer, som med sikkerhed har fundet sted i det førkristne Norden: Årstidsblót, privatritualer, overgangsritualer og kriseritualer. Disse var dels tilpasset årets gang, dels havde de fokus på menneskets livsforløb (Steinsland 2005, 265). Desuden skelnes der yderligere mellem kollektive og private ritualer. De kollektive ritualer var offentlige, og har tiltrukket store menneskemængder. De private ritualer foregik derimod i tilknytning til den enkelte husstand og lokalområdet (Ibid., 268; Hultgård 2008, 215). Årstidsblót og privatritualer har parallelle ligheder, blandt andet fordi de begge indeholder dyreofringer og et afsluttende kommunionsoffer, og det er denne type ritualer, som afhandlingens informanter beskriver som det hyppigst udførte ritual. Af denne grund vil det følgende afsnit vil begrænse sig til kun at redegøre for disse to typer ritualer, hvilket ikke betyder, at de asatro ikke udfører overgangsritualer eller kriseritualer. Tværtimod beskriver flere asatro, Victoria Gudrun Gotved og Michael Kamp, forskellige former for overgangsritualer, der drager paralleller til de førkristne praksisser (Gotved 2001, 63-71; Kamp 2008, 57-62). Disse ritualer bygger ligeledes på det norrøne tekstkorpus, men grundet afhandlingens begrænsninger vil hovedfokus her være på *blót*, hvorfor overgangsritualer og kriseritualer ikke vil blive yderligere omtalt.

2.1.1 Private ritualer

Private praksisser omtales i de litterære kilder som enten *álfablót* (ofring til alfer) eller *dísablót* (ofring til *dísir*), men uden at ritualernes egentlige struktur beskrives. Det er alligevel muligt at fremhæve visse detaljer om dem, som kan bidrage til forståelsen af denne type ritualer.

Kvinderne forrettede i denne type ritualer, hvilket beskrives i *Kórmarks saga* kap. 22 og *Austrfararvísur*. Om *álfablót* fortælles der, at en synsk kvinde, Þórdís, rådgiver en såret kriger, Þórvarðr, til at ofre en tyr og stænke dens blod på alfernes høj, hvorefter han skal holde en fest til ære for disse magter (Hansen 2014, 200; Lindow 2001, 54). I *Austrfararvísur* afvises en rejsende ved døren af en kvindelig forretter, der begrunder denne uvelkommenhed med, at der udføres et privat ritual indenfor (Näss-tröm 2001, 113). I og med at *dísir* er kvindelige magter, kunne det tyde på, at kvinderne har varetaget ritualerne i *dísablót*. Begge ritualer er forbundet med frugtbarhed, hjemmet og familiens trivsel, hvilket er feminine arbejdsopgaver (Steinsland 2005, 249; Steinsland & Meulengracht-Sørensen 1994, 79). Om begge typer ritualer beskrives der i *Víga-Glúms saga* kap. 6, hvordan en stor fest blev forberedt, og i *Egil saga Skallagrímssonar* lægges der vægt på, at der blev indtaget store mængder øl (Stavnem 2014c, 303; Stavnem 2014a, 54-55).

Hvornår de to ritualer blev afholdt varierer, men formålet med ritualer synes at være det samme, nemlig hyldest til lokale magter og årstiden. *Álfablót* omtales som en religiøs højtid, der blev afholdt omkring høsten (Steinsland 2005, 345). Om *Dísablót* fortælles der, i henholdsvis *Víga-Glúms saga* kap. 6, *Egil saga Skallagrímssonar* kap. 44 og *Gísla saga Súrssonar* kap. 15, at ritualer foregik om efteråret, kaldet *vetrnætr* (vinternætter) for at markere vinterens begyndelse (Stavnem 2014c, 303; Stavnem 2014a, 54-55; Wolf 2014, 19; Gunnell 1995, 34; Lindow 2001, 94). I *Heimskringla* beskrives et *dísablót* ved en festival i Uppsala i Sverige, der blev afholdt i vintermåneden *Goa* (februar), for at hylde forårets komme (Jónsson 1911, 237-238). Desuden synes ritualer at have en individuel karakter, hvor det kunne udføres *ad hoc* efter behov, eksempelvis ved krisetilfælde (Steinsland 2005, 345).

Generelt er det vanskeligt at sige noget konkret om dette rituals struktur, men ud fra kildernes beskrivelser kan der konkluderes følgende: Der er tale om et lokalt forankret

ritual, der enten kunne udføres i naturen eller omkring huset, og det vedrørte formentlig kun husholdningen (Näsström 2001, 111; Hultgård 2008, 215). Det blev afholdt om efteråret for at markere vinterens komme, eller i slutningen af vinteren for at markere forårets begyndelse, og det indebar en rituel slagting af offerdyr, som et konvivieoffer, hvortil der fulgte et fællesmåltid. Desuden blev ritualet forvaltet af husholdningens kvindelige overhoved, og ritualet var nært forbundet med årstiden, forfædre dyrkelse, samt frugtbarhed. Der er både forskelle og ligheder mellem disse to typer ritualer, hvilket kan være udtryk for lokale variationer i udformning, men her er de slået sammen under kategorien *private ritualer*, hvilket skyldes, at de synes at have en mere privat struktur end det kollektive blót. Dette var forbeholdt enkeltpersoner, og det blev udført med tilknytning til hjemmet og husholdningen, hvor ritualerne kunne udføres efter behov. Samtidig spillede lokale magter en stor rolle. Disse ritualer ligner de *individuelle ritualer*, som informanterne beskriver, hvor der ligeledes lægges vægt på, at ritualerne udføres efter behov, og hvor der ofte er tale om henvendelse til lokale magter eller personlige guder.

2.1.2 Kollektive ritualer

Blótet består i det litterære kildemateriale af et komplekst system af riter, hvor dyreofferinger havde en særlig rituel karakter. Der findes forskellige offertyper, som alle formodes brugt, og her vil blive taget udgangspunkt i de mest centrale. Dette med en bevidsthed om, at der findes flere typer.

Det mest almindelige offer var formentlig et gaveoffer (*do ut des*), hvor formålet var at opretholde forbindelsen og forholdet mellem mennesker og guder. Der kan være tale om et takoffer, hvor enten årets første afgrøde eller dyr blev ofret. Gavegivning var udtryk for individets taknemmelighed, hvilket ofte blev efterfulgt af et votivoffer, hvor man afgav et løfte til gengæld for gaven (Näsström 2001, 21). Kommunionsofferet var et fællesskabsstyrkende måltid, samt et libationsoffer, der havde til formål at vedligeholde forholdet mellem mennesket og guderne. Ved at indtage det guddommelige gennem mad eller drikke, fik man således selv del i hellige (Ibid., 13).

Det førkristne blót har tiltrukket mange mennesker, og ritualet beskrives i et væld af kilder. Det var et årstidsritual og fejring af arbejdslivets gang. I det norrøne tekstkorpus omtales blót som tre årlige begivenheder: *Høstblót* om efteråret, *midvinterblót* i

vinterperioden, samt *sommerblót* i foråret for at fejre sommerens komme (Steinsland 2005, 274; Larsen 2001, 104).

Som det var tilfældet med *privatritualerne*, er det festen, centreret om ritualet, hvor ofring af dyr, fællesmåltid og øldrikning er betydningsfulde elementer, og en detaljeret beskrivelse heraf findes i *Heimskringlas saga Hákonar goða* kap. 14. Til denne type offerfest skulle alle bønderne samles ved offerstedet (*hof*), hvor de hver især havde egne fornødenheder med (Jónsson 1911, 78). Stormanden ville sørge for øl og offerdyr, som skulle indgå i ritualet. Således var blótet dels udtryk for stormandens suverænitæt i lokalområdet, og dels et sammenskudsgilde for lokalbefolkningen. Som også Bøgelund påpeger i forbindelse med de asatros ritualer, har blodet (*hlaut*) en særlig hellig funktion, og det beskrives, hvordan det blev opsamlet i rituelle kar, *hlautbollar*, med en dertilhørende rituel kvist, *hlautteinn*, som blev brugt til at stænke deltagere, væggene i hovet, samt gudestøtterne med (Ibid; Bøgelund 2005b, 147). En lignende beskrivelse af blodets hellighed og de rituelle genstande findes *Eyrbyggja saga* kap. 4 (Stavnem 2014b, 165). Ingen af disse kilder beretter om selve slagtingen af offerdyret, men der er derimod en detaljeret beskrivelse af tilberedningen af offerdyret, hvor kødet koges til fællesmåltidet over et ildsted i midten af hovet, som også danner ramme om selve blótritualet. Om ritualets struktur forklares det, at det foregår ved, at stormanden, der fungerer som forretter, indvier ølbæger og offermåltid, for derefter at uddele flere skålerunder. Den første er Óðinns skål, som er til ære for kongen, den anden er for guderne Njǫrðr og Freyr, som er for fremgang og vækst⁴, den tredje for guden Bragi, og den fjerde for afdøde venner (Jónsson 1911, 78). Hvad der konkret siges, er svært at gisne om, og kun en smule har overlevet, når det kommer til førkristne formularer. Eddadigtet *Sigrdrífumál* (Sigrdrífakvadet) 4 er et bud, da det beskriver en bøn og hyldestformular:

*Heilir æsir, heilar ásynior,
heil síá in fjolnýta fold!*

*Hil aser, hil asynjer⁵,
hil den mægtige, frugtbare jord*

⁴ Den norrøne betegnelse *Til árs ok friðar* er en kendt formular, som forekommer flere steder i det førkristne tekstmateriale. Oversat til dansk betyder det 'til år og fred', men en egentlig betydning er snarere 'for fremgang og vækst' (Steinsland 2005, 279). Det er samtidig en formular, som de asatro benytter i forbindelse med de ritualer, hvor frugtbarhed er i centrum, hvilke ofre er forbundet med hyldest til de tre *vanir* Njǫrðr, Freyr og Freyja (Gotved 2001, 86; Bøgelund 2005b, 148).

⁵ I nordisk mytologi er der to overordnede gudeslægter: *æsir* og *ásynjor* og *vanir*.

*mál oc manvit gefið ocr mærom tveim veltalenhed og visdom giv os
begge [I] prægtige*

oc læcnishendr, meðan lifom! og helbredende hænder, mens vi lever!

(Neckel & Kuhl 1983, 190) (Egen oversættelse)

I denne strofe er der tydeligvis både en hyldest til guderne, men også en bøn om at guderne skal have en positiv indvirkning på menneskets liv, formentlig ved at opretholde et godt forhold til dem – *do ut des* – gennem offeret (Hultgård 2008, 216). Det er ligeledes en strofe, som enkelte informanter reciterer i det nutidige ritual (Interview G, 16). I *Sigrdrífumál* 18 får det indviede øl en nærmest kosmisk betydning. Her ekspliceres det nemlig, at det indviede øl skal sendes vidt omkring: Først skal det findes hos *æsir*, hos *álfar*, og hos *vanir*, hvorefter det overlades til menneskene (Larrington 2014, 165). Det er altså tydeligt, at øllet har en særlig rituel karakter i det førkristne nordiske blót, og selvom der ikke specifikt udpensles, hvordan den rituelle praksis foregår, så må man formode – med udgangspunkt i andre kilder, eksempelvis om *álfablót* – at der er tale om et kommunionsoffer. Det er nemlig tydeligt, at fællesmåltidet er en særlig del af ritualer, og man fornyer sit forhold til guderne ved at indtage det indviede mad og alkohol i fællesskab med dem (Larsen 2001, 103). Denne påstand bakkes op af detaljer fra *Guta saga*, hvori det beskrives, at lokalsamfundene plejede at tilbede med dyreofringer, mad og øl, og at dette var kendt som ”ritualet for de spisende gæster”, fordi de alle sammen spiste sammen (Hultgård 2008, 216).

Dyr er det mest almindelige offer at give til guderne, hyppigst som takoffer. Et sådant offerritual bliver beskrevet af den arabiske udsending, Ibn Fadlān. Han fortæller, hvordan en købmand fra stammen *Rus* takker sine guder for en vellykket forretning ved at slagte får og kvæg. Efter den rituelle slagting uddeler han noget af kødet som gaver, men resten bærer han hen til gudestatuer. Her sætter han dyrenes hoveder på pæle, hvorefter ritualet slutter (Näsström 2001, 28). Man må antage, at blodet fra offerdyret var gudernes del af offeret, som de modtog på en særlig måde, nemlig ved at smøre hellige genstande ind i blodet. I *Hyndluljóð* 10 beskrives det, hvordan Óttarr bygger et alter (*høgr*) af sten til ære for Freyr, som han smører ind i blodet fra en okse, han har slagtet (Larrington 2014, 246). Det samme fortælles i både *Hervarar saga ok Heiðreks* kap. 20 og *Eyrbyggja saga* kap. 4, hvor deltagere eller alteret stænkes med blodet fra offeret (Turville-Petre 1956, 71; Stavnem 2014b, 165). På samme måde må

man formode, at dele af det slagtede dyr blev sendt til guderne – blandt andet som Ibn Fadlān beskriver det – ved at sætte det på pæle. Dette er supplerende af både Adam af Bremen, og den arabiske historieskriver al-Quazwīnī, der begge beskriver, hvordan dyr – og til tider mennesker – hænges op i træer eller sættes på pæle, som offer til guderne (Tschan 2002, 207-208; Näsström 2001, 80).

Eyrbyggja saga kap. 4 giver en detaljeret beskrivelse af helligstedet, som er komparativt med beskrivelsen fra *saga Hákonar góða*. Som tidligere nævnt omtaler han også det rituelle kar og kvisten, *hlautbollar* og *hlautteinn*, som er inde i hovet, men derudover er der en edsring, som man blev rituelt båret af forretteren, kaldet *goði*⁶, og som man kunne sværge eder ved. Derudover var der et alter og gudestøtter med gudernes billeder (Stavnem 2014b, 165). Interessant er denne kilde, da den også beskriver sociale regler og normer for helligsteder. Eksempelvis er det forbudt at aflive mennesker og dyr, og der må ikke afgøres stridigheder, da der ikke må udgydes blod på stedet, med undtagelse af offerdyrets, må man formode. Det beskrives også, at man skal gå hen på en ø i nærheden, *Dritsker*, hvis man ikke kan holde sig, da det er forbudt at besøge dér (Ibid., 165-166). Dette bevidner om, at der har været en slags rituel renhed forbundet med helligstedet, og da der senere i sagaen alligevel bliver udgydt blod på pladsen, kan den ikke længere fungere som helligsted, da det er blevet urent.

Selvom kildeteksterne ikke giver etnografiske beskrivelser af ritualernes liturgi, så bidrager de med betydningsfulde detaljer om de store blótgilder ved centrale helligdomme, der fandt sted i det førkristne Norden. Arkæologiske udgravninger, så som under Frösö kirke i Jämtland i Sverige, bekræfter offerets til tider enorme kostbarhed, hvor der er fundet knoglerester fra flere dyr på samme sted (Näsström 2001, 78). Rituallet har formentlig været en integreret del af de førkristne nordboeres dagligdagspraksis. Nogle blót har været større og mere offentlige, mens andre praksisser har været private og måske endda individuelle, sådan som det beskrives i de mere private ritua-

⁶ En *gode* (*goði*) eller *gydja* (*gyðja*) har været en ritualforvalter i det førkristne Norden. Selvom hans – eller hendes – funktion på nogle punkter ligner en præst, så ser det ikke ud til, at der har været professionelle præster, sådan som eksempelvis druider er det blandt kelterne. Tværtimod ser det ud til, at disse religiøse specialister varetog dette erhverv ved siden af deres almindelige praksisser og ud over deres andre roller i samfundet (Hultgård 2008, 217; Steinsland 2005, 263; Näsström 2001, 66-67). Termen *goði* er særligt tilknyttet Island, hvor det beskrives som en høvding, der både forretter den politiske, juridiske og religiøse samfundsfunktioner. Institutionen kan muligvis have fundet sted andre steder end Island, da betegnelsen er fundet på tre danske runesten (DR 190, DR 192 og DR 209), samt formentlig på en svensk runesten fra Småland (Sm 144) (Hultgård 2008, 217).

ler, *álfablót* og *disablót*. Dertil kommer, at selvom offentlige ritualer formentlig havde en basal form tilfælles, så er det helt sikkert, at der har været en stor diversitet i ritualernes udformning, både geografiske, socialt og tidsmæssigt, hvorfor beskrivelserne kan være vidt forskellige i de litterære kilder (Schjødt 2007, 35-36; Hultgård 2008, 215).

2.1.3 Kildekritik

Når man beskæftiger sig med religioner, der ikke længere findes – sådan som det er tilfældet med den førkristne nordiske religion – er rekonstruktion problematisk. Der findes det arkæologiske materiale, runeindskrifter, stednavne, og de skriftlige kilder.

Det arkæologiske materiale er kilder med høj validitet, da der er tale om samtidige kilder, men de er problematiske, da det er en fortolkning, som forskeren ligger ned over artefakten, og som kan være forkert. Derfor giver det arkæologiske materiale i sig selv sjældent indblik i datidens samfund (Steinsland 2005, 38). Runeindskrifter er en kilde med høj validitet, da denne giver os en indblik i datidens samfund, men desværre er der oftest tale om korte meddelelser. Disse kilder bidrager desuden kun til en begrænset viden om de religiøse eller rituelle forhold, men omhandler snarere juridiske anliggender, sladder, poesi eller kærlighedserklæringer (Ibid, 40-41).

Det førkristne Norden var en skriftløs kultur med undtagelse af runeinskriptioner, og de eneste samtidige skriftlige kilder er nedskrevet af enten kristne observatører eller muslimske rejsende, som givetvis havde en anden kulturel forståelse og fortolkning af det, de observerede, end de førkristne nordboere havde (Steinsland 2005, 35-36; Clunies Ross 1994, 13). Derfor er validiteten af de skriftlige kilder ofte lav, og der findes flere typer skriftlige kilder, som er væsentlige at skelne fra hinanden: Eddadigte, skjaldedigte, Snorris Edda, Heimskringla, krøniker, udenlandske kilder, lovskrifter og sagalitteraturen. Flertallet af disse skriftlige kilder er forfattet som mundtlige, hedske fortællinger cirka 200-400 år efter kristendommens indføring i Danmark (Steinsland 2005, 35-36). Sagalitteraturen, der indbefatter undergenrerne islændingesagaer, kongesagaer og fornaldersagaer, er fortællinger om fortidens mennesker og deres heldåder. Nogle af disse indeholder rituelle- og mytologiske elementer, men mange bærer præg af overdrivelser og eventyrtræk. Generelt er validiteten af disse kilder lav, og dette er en pointe, der også fremhæves hos informanterne. Eksempelvis beskrives de førkristne nordiske ritualer som overdrevne og voldelige, hvorfor de ikke er hverken

etisk eller socialt meningsfulde i et senmoderne samfund (Interview D, 17-18; Interview F, 9-10).

De litterære kilder med størst validitet er den poetiske digtning: *Eddadigtene* og *Skjaldedigtene*. Disse findes både i Snorris Edda og sagalitteraturen, hvoraf begge har rødder i en tidlig mundtlig tradition. Her blev poesien forfattet, fremført og transmitteret oralt, hvorefter de senere blev nedskrevet. Deres komplekse versemål gør dem nemme at huske og svære at omskrive, hvorfor man mener, de er bevaret i deres originale form (Jesch 2008, 292; Steinsland 2005, 49). Dette afspejles også i asatroen, hvor særligt Eddadigte inddrages eller reciteres i ritualerne.

Kilderne i sig selv giver ikke meget indblik i de førkristne nordboers rituelle praksis eller ritualernes struktur. De forholder sig – helt naturligt – ikke heller til, hvordan individet i samtiden forstod eller benyttede mytologien (Schjødt 2008, 11). På mange måder er det ligeledes vanskeligt at tolke, hvad disse mennesker gjorde for at skabe kontakt til guderne (Steinsland 2005, 270). Alle disse problematikker er medvirkende til, at nutidens asatro har vanskeligt ved at rekonstruere ritualerne på baggrund af de førkristne kilders beskrivelser.

Jens Peter Schjødt argumenterer for at man, ved at opstille modeller og sammenligninger over de kilder der findes, kan få en dybere forståelse for hver enkelt tekst fra det førkristne Norden. Det er i den forbindelse væsentligt at holde sig for øje, at alle forsøg på at forstå og fortolke den førkristne nordiske religion forbliver én mulig model af virkeligheden, og afspejler dermed ikke den faktiske virkelighed (Schjødt 2007, 43). De asatro har således en meget relativistisk tilgang til kildematerialet, og nogle vælger helt at undlade at fokusere på det norrøne tekstkorpus i udformningen af ritualer, mens andre i højere grad forsøger at inkorporere det i deres praksisser.

Der fandtes ingen førkristen liturgi eller rituelle forskrifter, og de få passager som omhandler ritualbeskrivelser, giver vigtige detaljer om den religion og de ritualpraksisser, som danske asatro har bygget deres religion op om. Dette afsnit har haft til formål at give en forforståelse for disse centrale elementer, som går igen i den senmoderne ritualpraksis, hvor særligt kilder med høj validitet, så som eddadigtningen, reciteres. Andre elementer, som eksempelvis rituel renhed eller gudeskål, spiller ligeledes en rolle i asatros udformning af ritualer.

2.2 Redegørelse for tidligere forskning

Den religionsvidenskabelige eller sociologiske forskning har kun i ringe grad interesseret sig for de asatro til trods for, at de danske medier lejlighedsvist har dækket begivenheder, der vedrører asatroen i Danmark. Miljøet har tiltrukket sig langt større opmærksomhed i udlandet, hvor forskningen har fokuseret på de skandinaviske lande, det islandske miljø og den amerikanske gren af asatro.⁷ Hertil kommer de forskere, som har undersøgt en bred vifte af spirituelle bevægelser – herunder også asatro – og rubriceret dem alle som *nyhedenskab*. Der er mange diskussioner om, hvordan man skal betegne denne gruppe, hvilket ikke vil blive behandlet yderligere taget afhandlingens begrænsninger i betragtning. Det er dog relevant at bemærke, at der mangler fyldestgørende forskning af asatroen som særskilt kategori, og i det følgende vil der blive taget udgangspunkt i forskning af det danske asatomiljø, hvilket begrænser sig til tre forskere: Morten Warmind, Vinni Bøgelund og Matthew H. Amster. I forbindelse med den tidligere forskning af asatomiljøet i Danmark er det relevant at pointere, at ingen af disse forskere har haft fokus på hverken de asatros ritualer, eller hvorledes det norrøne tekstkorpus inkorporeres i udformningen af ritualer. Forskningen bidrager med generelle informationer om de asatros ritualstrukturer, som er gjort ud fra observationer i forskellige blótlaug. Alle giver en nogenlunde identisk beskrivelse af de asatros kollektive ritualer, som indeholder følgende elementer:

- Afgrænsning af det rituelle rum, typisk en cirkel om et bål eller et andet helligt centrum (alter, statuer, gudestøtter eller stendysser). Dette er ofte gjort ved at udpege de fire kardinalpunkter
- Én eller flere forrettere
- Påkaldelse af forudbestemte guder og gudinder
- Skålerunder: Første runde er skål for udvalgte guder, anden runde personlige ønsker eller bønner, og tredje runde til forfædre
- En ofring af mad eller nogle gange objekter

⁷ Eksempelvis Mattias Gardells *Gods of the Blood: The Pagan Revival and White Separatism* (2003), Egil Asprems artikel *Heathens Up North: Politics, Polemics, and Contemporary Norse Paganism in Norway* (2008), Fredrik Gregorius' *Modern asatro: att konstruera etnisk och kulturell identitet* (2009), samt Michael Strmiskas artikler *Ásatrú in Iceland* (2000) og *Putting the Blood back into Blót* (2007)

- Cirkelns åbning (Schnurbein 2016, 107; Warmind 2002, 33-34; Bøgelund 2005b, 146-149; Amster 2015, 44-47).

Efter ritualets afslutning følger et fællesskabende måltid med indtagelse af alkohol.

Morten Warmind bemærker, at der ikke er en fast liturgisk udførsel for disse blót, men at der tilsyneladende alligevel er faste elementer, som altid går igen i de asatros ritualer. Eksempelvis er cirklen et ”urokkeligt element”, der altid er til stede, og det har, ifølge ham, ikke ophav i det førkristne Norden, men er et lån fra den senere religiøse wicca-tradition (Warmind 2002, 35-36; Warmind 2007, 216). Interessant er det også, at han beskriver, at deltagerne ligger vægt på, hvad der føles rigtigt i ritualet, og ikke hvad kilderne fortæller (Warmind 2002, 36; Ibid., 40). Han siger i denne forbindelse, at de asatros ritualer ikke ligner – og aldrig kan komme til at ligne – de førkristne nordiske ritualer, da man ingen information har om disse ritualer, hvilket er uheldigt, taget både det tidligere afsnit om ritualer i det førkristne Norden og denne afhandlings projekt i betragtning (Ibid., 40).

Vinni Bøgelund har forsøgt at kortlægge og beskrive den danske asatro på baggrund af et enkelt blótlaug, nemlig Harreskovens Blótgilde. Heri udpensles det animistiske og panteistiske forhold, at naturen er et helligt tempel i sig selv, og at ritualerne er struktureret omkring naturens cyklus.

Blótstrukturen ligner dén, Warmind beskriver, hvor deltagerne danner en rundkreds – her om en stendysse – med en gode eller gydje i hvert kardinalpunkt (Bøgelund 2005b, 147). Særligt er det, at Bøgelund beskriver flere elementer med paralleller til det førkristne ritual, blandt andet hvordan gydjen i øst udfører den tidligere omtalte rite *hlaud* (hos Bøgelund stavet *hlaud* og ikke *hlaut*) ved at påføre alle deltagere en prik i panden af blod eller en blanding af mælk og aske, samt stænker stendysse med dette blod (Ibid). Derefter fremsiges et vers fra eddadigtet *Hávamál*, samt en rite, der er relateret til årstiden, før der følger en amuletindvielse, edsaflæggelse eller personlige ofringer. Ritualet indeholder også et *mælkeoffer*, hvilket hun ikke forklarer strukturen på. Bøgelund understreger, hvordan flere af disse ritualer henter inspiration fra dansk folketradition snarere end fra det førkristne Nordens beskrivelser, eksempelvis

udføres der *midsommerstangsrejsning* i forbindelse med midsommerblótet (Ibid., 148-149). Der er dog flere elementer, som Bøgelund fremhæver i sin beskrivelse, som også kan findes i det førkristne ritual, eksempelvis blodets betydning i udførelsen af *hlaud*, samt gudeskålen til udvalgte nordiske guder.

Matthew H. Amsters beskrivelse af den standardiserede blótstruktur ligner de andre forskeres, men han fokuserer i sin version på det faktum, at ofringen er klimaks – en detalje som ingen af de andre forskere bidrager med – og påpeger, at denne ofring har rod i det førkristne nordiske blodoffer. Særligt ligger Amster vægt på, at fællesmåltidet og indtagelsen af alkohol er en integreret del af ritualen, hvilket er en væsentlig komponent i de fleste blótritualer (Amster 2015, 43). Artiklen, der er baseret på interviews med seksten danske asatro, er særligt interessant, da den bidrager med en beskrivelse af, hvordan nogle asatro forsøger at forny ritualerne. Blandt andet ved at forkaste den cirkulære opstilling, som Warmind og Bøgelund ellers fremhæver som betydningsfuld (Ibid). Det alternative ritual udføres af en gruppe asatro, som ønsker at være mere kilde-nære, og Amster beskriver flere elementer i ritualen, som afhandlingens adspurgte ligeledes fremhæver, så som gudestøtter og rituel renselse (Ibid., 57).

Amster påpeger samtidig – i tråd med Bøgelund og Warmind – at der sker et brud med organisationer som Forn Siðr eller større blótlaug, og ifølge ham, skyldes dette individernes modvilje til at udføre den standardiserede form for ritualpraksis, som ellers er indoktrineret i organisationsmiljøet (Ibid., 44-47; Warmind 2007, 226; Bøgelund 2008, 17). Frem for at fokusere på dét, som blótgruppen mener, der er betydningsfuldt i udførelsen af ritualerne, ønsker deltagerne at frigøre sig fra de fastsatte regler og normer og afprøve nye former for ritualer, der i højere grad bygger på de skriftlige kilders beskrivelser. Dette er overensstemmende med, hvad forskningshistorikere som Roy A. Rappaport mener, hvilket vil blive belyst i det kommende afsnit.

Sidst men ikke mindst inddrager Amster dét, som de andre forskere mangler, nemlig en bemærkning om individuelle dyrkere af asatroen, som ifølge ham udgør en del af asatomiljøet. Dette er den gruppe, som i afhandlingen bliver betegnet som *individuel praktiserende*, da de ikke deltager i officielt annoncerede blót, men praktiserer alene. Amster fremhæver en informant, der påpeger, at hun er asatro på samme måde som de fleste kulturkristne, der heller ikke går i kirke (Ibid, 48). De asatro der ikke

deltager i de officielt anerkendte blótlaug, er en negligeret gruppe i forskningen af asatro.

Det er interessant, hvordan alle forskerne påpeger, at der sker et brud med det organiserede fællesskab, men Warmind og Bøgelund undersøger alligevel kun organisationsmiljøet i form af blótlaug. Bøgelund beskriver endvidere individuel tro, men hun undersøger kun den kollektive praksis (Bøgelund 2005a, 131). Den tidligere forskning bidrager alle med en forståelse af de asatros ritualstruktur som standardiserede, hvor en række elementer er gennemgående. Denne generelle kortlægning af de asatro som helhed er særlig relevant, set i et sociologisk perspektiv, hvor den skaber en demografisk og størrelsesmæssig forståelse af miljøet, som er essentiel i senere forskningshenseender. Problemstillingen er nu blot, at disse beskrivelser hurtigt bliver forældede i en relativt ny religion, som asatroen må siges at være.

Der mangler kvalitative undersøgelser, som går i dybden med få eller enkelte aspekter af asatro, og dermed giver mere detaljerede forståelser for enkelte emner. I casestudier af asatro er individets egen beskrivelse relevant, dels fordi det giver indblik i den enkeltes trosforestillinger, og dels fordi man får mulighed for at få indblik i de asatros subjektive rituelle praksisser. Det viser sig, at de asatro ikke blot udfører ritualer i fællesskab med andre, men de har også individuelle praksisser. I modsætning til de kollektive ritualer, fokuserer den asatro her på egne, personlige guder, og samtidig konstrueres ritualerne på baggrund af de elementer – enten eklekticistiske eller rekonstruktionistiske – som individet selv finder mest centrale.

2.3 Forskningshistoriske tendenser

Indtil nu er førkristne ritualer blevet beskrevet for at opnå en forforståelse for, hvad de asatro bygger deres forestillingsunivers og ritualpraksis op om. Samtidig er der blevet fokuseret på de forskningsmæssige bidrag, som danske studier af asatro har klarlagt, og som giver en generel forståelse af det danske asatromiljø. Ingen af disse har haft fokus på at beskrive de asatros ritualer, eller hvorledes det norrøne tekstkorpus har haft indvirkning på udformningen af disse ritualer. Det er nødvendigt at have nogle ritualteoretiske værktøjer, for at kunne fortolke og forstå menneskers rituelle handlinger, som kan benyttes i forhold til casestudiernes resultater. Det følgende afsnit vil fokusere på fire prominente forskeres ritualteorier, men med en bevidsthed om at der findes

mange nævneværdige teoretikere, som har været banebrydende for ritualforskningen. Jeg vil begrænse mig til at tage udgangspunkt i Emilé Durkheim, Henri Hubert & Marcel Mauss, samt Roy A. Rappaports teorier.

Durkheims ritualteorier har været grundlæggende for den religionsvidenskabelige forskning, da han fokuserer på religionen og kulten, som anses for kollektive og hellige handlinger, der skaber en social solidaritet i samfundet (Pals 1996, 95). Dette på samme måde som Bøgelund beskriver, at de kollektive ritualer er et fællesskabsdannende og betydningsfuldt ritual hos asatro (Bøgelund 2005a, 131). Religion består, ifølge Durkheim, ikke blot af trosforestillinger og ritualer, men også af en opdeling mellem det hellige og det profane. Dette kommer til udtryk i hans religionsdefinition ved at: ”religion er et samlet system af trosforestillinger og praksis, der vedrører hellige ting. Disse trosforestillinger og praksis forener til et moralsamfund (en kirke) for de, der hæfter sig til dem” (Durkheim 1995, 44). Ritualerne er kollektive repræsentationer, som er medvirkende til at holde sammen på fællesskabet og samfundet (Ibid., 34).

På skuldrene af Durkheim står Hubert & Mauss, der viderebygger på Durkheims ritualteori, og undersøger en bred vifte af religiøse traditioner. De siger, at ritualet ikke udføres til gavn for det generelle samfund – hvilket kritiske læsere af Durkheim kunne foreslå – men for bestemte sociale grupper eller endda enkeltindivider (Strmiska 2007, 162). Dette er i tråd med, hvad forskere som Pike påpegede hos nyhedenske bevægelser, og både den tidligere forskning og flere informanter ligger vægt på det fællesskabsdannende element i asatroen, hvor den kollektive udførelse, og det fællesskabsdannende måltid skaber et stærkt socialt fællesskab internt i blótgruppen (Bøgelund 2005a, 131; Pike 2004, 21; Interview E, 4; Interview G, 4).

Rappaport opdeler religion og ritualer i to kategorier, der kun delvist er overlappende. Ifølge ham er ritualet det primære, mens religionen er sekundært, hvilket afspejles af definitionen på ritualer: ”udførelsen (*performance*) af mere eller mindre konstante sekvenser af formaliserede handlinger og ytringer, der ikke er fuldstændig kodificerede af dem, der udfører dem (*the performers*)” (Rappaport 1999, 24). I denne definition nævnes religion ikke, og det er således tydeligt, at ritualer, ifølge Rappaport, ikke er specifikt religiøse, hvilket er en tydelig modsætning fra det, der var tilfældet i Durkheims teori. Ifølge Rappaport er ritualernes form og struktur generelt stabil, men

deltagernes fortolkninger og oplevelser er varierede, og de forbinder dermed noget forskelligt med udførelsen af ritualer (Ibid., 26-27; Jensen 2003, 70). Det afgørende i ritualer er ikke, hvad deltagerne gør, eller hvorfor de gør det, men derimod *at* de gør det. Ved at deltage i ritualer, siger Rappaport, underkaster deltagerne sig et fælles sæt af handlinger, og underlægges ligeledes fælles normer (Jensen 2003, 70-71). Dette er i tråd med, hvad Amster beskriver som hovedproblematikken i organisationsmiljøet, hvor de asatro ikke ønsker at være medlem, da det begrænser individets frie vilje og ret til at udføre mere kildenære ritualer (Amster 2015, 43).

Disse teoretikere kan ikke primært benyttes til at beskrive strukturerne i ritualerne fra det førkristne Norden, da vi ikke kan studere eller spørge disse mennesker, men alligevel er de relevante, da de beskriver tendenser, som findes i asatomiljøet i dag. Man kan, i tråd med Durkheims definition, forestille sig, at ritualerne i det førkristne Norden var kollektive repræsentationer, der var medvirkende til at holde sammen på samfundet, samtidig med, at det formentlig har legitimeret stormandens magtposition. I tråd med dét, som Hubert & Mauss foreslår, må man formode, at de førkristne ritualer blev udført af forskellige grupper eller individer, men som Rappaport også påpeger, så må man formode, at de samtidig har måtte underkaste sig gruppens fælles sæt af handlingsforskrifter. Hvad de tænkte eller følte under ritualerne, kan man ikke udlede af det norrøne tekstkorpus, men vi kan derimod afdække dette nutidige aspekt ved at interviewe asatro, der udfører ritualer i dag. Dog med det forbehold at asatro blot revitaliserer den førkristne religion.

2.4 Kategorisering af asatro som *rekonstruktionister* eller *eklekticister*

Ritualteoretikerne bidrager med en generel forståelse for religiøse menneskers handlinger, men det er stadig ikke muligt, ud fra disse teorier alene, at forstå og fortolke de asatros rituelle handlinger. Den amerikanske religionssociolog, Michael F. Strmiska, er i den forbindelse relevant, da han har bidraget til forskningen af nyhedenskab med en kategorisering af de religiøse bevægelser ud fra deres ritualpraksis. Han opdeler dem i to kategorier: 1) *Rekonstruktionister*, som ønsker at rekonstruere religionen og ritualerne nøjagtigt på baggrund af arkæologiske fund og litterære tekstuelle kilder, og 2) *eklekticister*, som benytter sig af elementer fra andre religiøse traditioner som grobund for en nutidig spiritualitet (Strmiska 2005, 19-22).

Rekonstruktionisme

1. Fokus på historisk ”korrekthed”
2. Konserverer traditionen gennem traditionalisme
3. Større fokus på etnicitet, når det kommer til religiøse ideer, praksis og guder
4. Inspiration drages fra europæiske religioner
5. Fokus på kildernes originalsprog
6. Betegnes som *indfødte folk* eller *hedenskab*

Eklekticisme

1. Frit valg til at vælge fra andre religiøse traditioner
2. Sammensætter en religion, der passer til individets ”patchwork-religion”
3. Universalistisk i forhold til religiøse ideer, praksis og guddomme.
4. Inspiration vælges fra en bred vifte af både europæiske og ikke-europæiske religioner
5. Ikke fokus på kildernes originalsprog
6. Kan tendere til *New Age*-lignende

Eklekticisterne har oftere en tendens til frit at vælge religiøse ideer, praksisser og guddomme fra en bred type af kilder, der både kan være europæiske og ikke-europæiske, og blande disse sammen, påpeger Strmiska (Ibid., 19-20; Pike 2004, 21). Rekonstruktionister forsøger derimod at genskabe den oprindelige religion, som den så ud i det førkristne Norden på baggrund af arkæologiske fund, sprog, litteratur, og folketro. Strmiska argumenterer ligeledes for, at de asatro der går højt op i etnisk ophav og nationalisme, tenderer til at være rekonstruktionister, mens asatro der foragter denne holdning, er eklekticister (Strmiska 2005, 20-21).

Strmiskas kategorisering af nyhedenske er relevant, når man ønsker at belyse variationer i de asatros ritualer, og undersøge, hvorvidt de inddrager det førkristne kilde materiale i udformningen af deres praksisser. Ved at benytte hans kategorier kan man opnå en forståelse for, om de asatro i høj grad benytter det norrøne tekstkorpus – og derved er rekonstruktionistiske – eller om de benytter lån fra andre religiøse traditioner – og derved er eklekticistiske. Således vil det løbende blive diskuteret, hvorvidt

denne inddeling passer på undersøgelsens informanter og deres beskrivelser af rituelle strukturer.

2.5 Opsummering

I den anden og teoretiske del er det blevet vist, at forskningen af asatro er kompliceret af flere årsager. Først og fremmest bygger de asatro deres religion op om en uddød religion, hvor validiteten af kildematerialet er lav. Kilderne til de førkristne ritualer giver ikke meget information om, hvordan ritualerne blev udført, men det er tydeligt, at der blev udført kollektive ritualer, *blót*, og mere private ritualer, *álfablót* og *dísablót*. De forskellige detaljer om de førkristne ritualer er relevante at klarlægge, før man begynder at undersøge de asatros ritualpraksisser, da det skaber en for forståelse for det forestillingsunivers, som de asatro benytter i udformningen af ritualerne.

Samtidig kan fortolkning af det norrøne tekstkorpus ikke stå alene, og den tidligere forskning af asatro i Danmark er vigtig. Warmind, Bøgelund og Amster bidrager med generel kortlægning af asatomiljøet, og fremhæver i den forbindelse enkelte informationer om de asatros ritualer. Ingen af dem har hovedfokus på ritualpraksis, eller hvorvidt de asatro benytter det norrøne tekstkorpus i udformningen af ritualerne, hvorfor de ikke kan stå alene. For at opnå en generel forståelse for, hvordan religiøse mennesker udfører rituelle handlinger, er ritualteoretikerne Durkheim, Hubert, Mauss og Rappaport centrale. Deres teorier omhandler både kollektive ritualer, men også de kollektive ritualers begrænsninger for individet. Ingen af disse teoretikere har beskæftiget sig med hverken det førkristne Norden eller nutidig asatro, hvorfor Michael Strmiska er central. Han fokuserer på nyhedenske bevægelser og deres rituelle handlinger, og kategoriserer dem som enten *rekonstruktionister* eller *eklekticister*. Dette er alle teoretiske tilgange, som er væsentlige at have in mente, når man undersøger de asatros ritualpraksisser, og hvorledes de udformer ritualerne på baggrund af det førkristne kildemateriale. Alle teorier må benyttes for at opnå en forståelse for de asatros rituelle handlinger, og de vil blive inddraget løbende.

TREDJE DEL: METODISKE OVERVEJELSER

3. Undersøgelingsstrategi

Før afhandlingens egentlige resultater fremlægges, er det relevant at inddrage metodiske overvejelser. Et casestudie var oplagt som undersøgelsesdesign, da det tillader at

fokusere og analysere på det enkelte individs detaljerede og unikke beskrivelser og kompleksiteten heri (Bryman 2012, 66). Formålet med casestudierne er ikke at beskrive en generel tendens i hele det gængse asatromiljø i Danmark, men at give et indblik i kompleksiteten om tro og rituelle praksis, som de forskellige informanter beskriver. Informanternes normative trosforestillinger er centrale, men samtidig er det væsentligt at opnå konkrete fakta om, hvilke variationer, der findes i de asatros ritualer.

3.1 Semistrukturerede interviews

Til de syv interviews valgte jeg det semistrukturerede forskningsinterview, da dets primære fokus er at opnå en forståelse af verden set ud fra informantens synspunkter. Dette sker gennem interviewpersonens beskrivelser og oplevelser, hvorefter det er interviewerens opgave at klarlægge betydningen af disse gennem videnskabelige forklaringer (Kvale & Brinkmann 2015, 19). Interviewet er en professionel samtale, hvor viden opstår i samspillet mellem informanten og intervieweren, og bygger på en udveksling af synspunkter mellem to personer, der taler om et fælles emne (Ibid., 20). Det centrale i kvalitative forskningsinterviews er, at her anses informanten ikke som et objekt, men derimod som for et subjekt, hvis verdenssyn og handlinger fra den virkelige verden er medvirkende til at give intervieweren en ny forståelse af verden (Ibid., 19).

Fordelen ved denne type interview er dets åbenhed og fleksibilitet, hvor der sjældent foreligger regler og standardteknikker. Det baseres derimod på en semistruktureret skitse, hvor den semistrukturerede interviewguide angiver rammen for, hvad interviewet skal omhandle. Det enkelte interviewspørgsmål vurderes i forhold til informanten, og tilpasses den givende situation, så det giver mening for den interviewede i situationen. De åbne spørgsmål havde til formål at til lade informanten føle sig inddraget, samtidig med at det gav informanten plads til selv at bestemme, hvordan spørgsmålet blev besvaret, men på en sådan måde at jeg stadig havde kontrollen over interviewets retning og fokus (Bryman 2012, 471).

3.2 Interviewguide og forskningsspørgsmål

I udformningen af min interviewguide havde jeg fokus på ét centralt forskningsspørgsmål og to underspørgsmål, som kunne besvare min problemformulering. De blev ikke stillet direkte, men dannede udgangspunkt for de spørgsmål, som faktisk blev stillet under interviewet.

Forskningsspørgsmål: I hvilken grad er det norrøne tekstkorpus tilstedeværende hos den asatro ved udformningen af ritualerne?

Underspørgsmål 1: Hvilken betydning har de nordiske guder i den asatros forestillingsunivers?

Underspørgsmål 2: Hvilken betydning har det førkristne nordiske mytologiske univers for den asatros forestillingsunivers?

Ved hjælp af de stillede spørgsmål, skal både forskningsspørgsmålet og problemformuleringen kunne besvares. De to underspørgsmål har været centrale under mine interviews, da de skaber overblik over informanternes trosforestillinger og kendskab til det litterære kildemateriale. Dette for senere at nå ind til hovedspørgsmålet om kildernes betydning i ritualerne.

I operationaliseringen af mit forskningsspørgsmål ønsker jeg at konkretisere de teoretiske aspekter til mine interviewspørgsmål således, at man kan få nogle målbare indikatorer, der kan medvirke til besvarelse af problemformuleringen (Adcock & Collier 2001, 530). Derfor operationaliserer jeg graden af tilstedeværelse af det norrøne tekstkorpus i nutidige asatro-ritualer gennem mine to underspørgsmål, hvortil jeg bruger Adcock & Colliers model over operationaliseringens niveauer. Således antager jeg, at mit overordnede koncept (*background concept*) må være ”det norrøne tekstkorpus’ betydning i asatros ritualer”, og de konnotationer, der findes til dette, er ”eklekticistisk” eller ”rekonstruktionistisk” (*systematized concepts*) (Ibid., 531). I den forbindelse bruger jeg også mine underspørgsmål, da jeg har en formodning om, at temaerne *gudeforestillinger* og *mytologi* har betydning for implementeringen af det norrøne kildemateriale i ritualerne.

Min forventning i forhold til min problemformulering var, at nogle asatro i høj grad inkluderer litterære kildemateriale i deres ritualer, sådan som blandt andet Amster fremhæver. Alligevel forventede jeg, at flertallet ville påpege, at kendskabet til ritualer i det førkristne Norden er begrænset, og at kilderne derfor ikke bidrager til rekonstruktion af ritualerne. På den måde forventede jeg, at der ville være et misforhold mellem dét, som informanterne sagde (at de ikke benytter det norrøne tekstkorpus, fordi det er mangelfuldt), og deres beskrivelser af førkristne elementer i ritualerne (at de inddrager det litterære kildemateriale, eller trækker på et stort kendskab til myterne).

Resultaterne bygger på syv interviews af 60-120 minutters varighed, og informanterne er asatro med forskellige tilgange til miljøet. Mine forventninger var, at flertallet af interviewpersonerne ville være medlem af et offentligt tilgængeligt blótlaug. De fleste informanter, som jeg sendte en projektbeskrivelse ud til, ville gerne medvirke, men påpegede, at de faldt uden for min undersøgelses hovedfokus, da de ikke udførte ritualer med tilknytning til et blótlaug (se projektbeskrivelse – bilag 2). I undersøgelsen medvirker kun én informant, der er medlem af et offentligt tilgængeligt blótlaug, og udfører ritualerne i fællesskab med andre medlemmer af samme blótlaug. De resterende seks informanter er mere private og mødes med enkeltpersoner eller med små grupper. De er enten ikke medlem af et blótlaug, indgår i små og private blótlaug, eller praktiserer alene. Ud over at udføre ritualer kollektivt med andre, så beskriver de alle forskellige former for individuelle praksisser, som ligeledes vil blive fremhævet og kommenteret på. Jeg havde ikke forventet, at alle informanterne havde en form for individuel praksis, men havde en formodning om, at nogle bad bønner eller havde gudestøtter.

3.3 Sampling og validitet

Jeg havde ingen overvejelser i forbindelse med udvælgelsen af mine informanter, hvorfor denne udelukkende skete på baggrund af en *convenience* samplingsstrategi. Her blev mit sample udvalgt på baggrund af den population, som kontaktede mig først (Bryman 2012, 202). De første informanter videreformidlede kontakten til andre asatro i miljøet, og de blev dermed fundet via en *snowball* samplingsstrategi. Kontakten til informanterne blev først og fremmest etableret gennem netværk på Aarhus Universitet,

hvor jeg fik kontakt til nøgleinformanter via personligt bekendte, som henviste mig til andre relevante nøgleinformanter (Ibid., 424).

I min dataindsamling har jeg bestræbt mig på at sikre en høj transparens, så undersøgelsen let kan gentages. Dette er eksempelvis gjort ved at bruge direkte citater, samt at frigive både interviewguide, forskningsspørgsmål, underspørgsmål, og transskriberinger af alle interviews (se bilag 4-10) (Ibid., 47). Jeg er opmærksom på, at den interne validitet er lav, men da der er tale om casestudier, har det ikke været hensigten at nå frem til et generelt billede af det danske asatromiljø. Alle interviews er blevet optaget og transskriberet med henblik på at blive analyseret. Enkelte deltagere har ønsket at medvirke anonymt, hvorfor alle informanter og transskriberinger er blevet anonymiseret. De syv interviews er angivet med bogstaver, der svarer til antallet af informanter. Første informant er angivet som "Interview A". Forud for alle interviews er informanterne blevet præsenteret for interviewets formål og dets fremtidige udgivelse. De er blevet tilbudt at læse og kommentere på de dele af afhandlingen, hvori de selv medvirker, og har alle ønsket at læse afhandlingen efter udgivelse.

3.4 Dataindsamling og kategorisering

I denne afhandling har jeg valgt at fokusere på tre grupperinger i det danske asatromiljø: 1) De asatro, der er medlem af et offentligt tilgængeligt blótlaug, 2) de asatro, der er privatpraktiserende, og udfører ritualer med få venner eller familie, og 3) de asatro, der udfører ritualerne alene. Når jeg fra starten har valgt at lave denne inddeling, skyldes det, at jeg, gennem andre forskningsprojekter i min studietid, har erfaret to ting: At de asatro har vidt forskellige tilgange til miljøet, og at deres baggrunde og begrundelser for at praktisere på den måde, de gør, er kompleks. Derudover ønskede jeg et nærmere indblik i omfanget af den individuelle praksis, som jeg vidste, at nogle udførte sideløbende med deltagelse i blótritualerne.

Den første gruppe, som jeg har valgt at fokusere på, er dem, der praktiserer i større eller offentligt tilgængelige blótlaug. Nogle af dem er tilknyttet til paraplyorganisationen Forn Siðr, mens andre ikke er. Den anden gruppe, som jeg har valgt at fokusere på, er dem, som jeg har defineret som *privatpraktiserende*. Det er de asatro, der ikke er medlem af et stort eller offentligt tilgængeligt blótlaug, men som udfører en mere pri-

vat form for blót i fællesskab med enkelte venner eller få udvalgte deltagere. De privatpraktiserende asatro er tidligere blevet negligeret i undersøgelser, men de er en relevant gruppe, da de understreger både individualiteten og diversiteten i det danske asatromiljø. Når jeg i min undersøgelse har spurgt de asatro, hvilket blótlæg de er medlem af, har svaret oftest været, at de ikke er medlem af et blótlæg, hvorfor jeg derfor har valgt at definere dem som privatpraktiserende.

Jeg er opmærksom på, at mange asatro har en form for praksis, der ikke involverer andre end dem selv eller deres husstand, og som ligeledes kan betegnes som privatpraktiserende. Dette er min tredje gruppe, som jeg har valgt at betegne som *individuel praktiserende*. Som Bøgelund påpeger i sin artikel, *Nyhedenskab* (2005), er den asatros tro på guder individualiseret, men Amster understreger yderligere, at også de asatros rituelle praksis kan være individuel (Bøgelund 2005a, 131; Amster 2015, 48). Disse teorier passer godt med *den subjektive vending* som Charles Taylor beskriver, hvor han påpeger, at det moderne samfund er præget af en individualisering, som har haft betydning for individets religiøse tilhørsforhold. Det er ikke længere traditionelle autoriteter, institutioner eller dogmer, som dikterer, hvordan individet skal forholde sig til sin tro, men derimod er individet udelukkende selv i fokus, og kan i vid udstrækning selv bestemme, hvad det tror på, og hvordan troen praktiseres (Taylor 2007, 475-476). De asatros individuelle praksisser er centrale, og nogle informanter understreger, at det er denne type ritualer, der fortæller mest om individets religiøse udtryk, fordi udøveren ikke behøver at tage hensyn til andre deltagere, når de udfører ritualerne alene (Interview E, 12-13). Variationerne i de asatros kollektive og individuelle ritualer vil blive præsenteret i særskilte afsnit, ligesom der også blev skelnet mellem *private ritualer* og *blót* i afsnittet om ritualer i det førkristne Norden.

3.5 Analysestrategi og behandling af data

Det semi-strukturerede interview er blevet analyseret tematisk, hvor empirien er kategoriseret ud fra relevante temaer (Bryman 2012, 578; Kvale 1997, 134). Analysen er struktureret med udgangspunkt i ni empiribaserede undertemaer, der er inddelt efter analysens tre hovedtemaer. Disse hovedtemaer tager udgangspunkt i interviewguidens forskningsspørgsmål og to underspørgsmål. Eksempelvis er det første hovedtema '4.1 Hvilken betydning har de nordiske guder i den asatros forestillingsunivers?'. Hertil er tre undertemaer og en delkonklusion. Denne tematiske analyse medfører en naturlig

reduktion af den indsamlede empiri, hvorfor denne ikke vil blive præsenteret i sin fulde længde (Järvinen & Mik-Meyer 2017, 16-17). En stor mængde rå-data er dog inddraget i form af direkte citater, og disse præsenterer datamaterialets og undersøgelsens mest centrale fund. Også her er der sket en reduktion, hvor informanternes længere udtalelser præsenteres i kortere udgaver, hvilket naturligvis medfører en meningskodensering i og med, at det har været hensigten at fremhæve informantens kerneudtalelser og dennes betydninger (Kvale & Brinkmann 2009, 227). De fulde citater kan findes i transskriberingen af mit datamateriale (se bilag 4-10).

FJERDE DEL: RESULTATER

4. Præsentation og analyse af forskningsdata

Da hovedfokus i mine interviews var at besvare mit forskningsspørgsmål om, hvorvidt det norrøne tekstkorpus har en betydning i de asatros udformning af ritualer, så var det vigtigt først at få det gjort eksplicit, hvilke dele af den nordiske mytologi og det resterende kildemateriale de asatro kender til og benytter sig af. Efter at have dannet et tematisk overblik over troen på guder og magter, samt kendskabet til eller interessen for de norrøne kilder, gav det nu i højere grad mening at fokusere på brugen af de skriftlige kilder i udformningen af ritualer, som var interviewets egentlige problemstilling og hovedfokus.

4.1 Hvilken betydning har de nordiske guder i den asatros forestillingsunivers?

For at kunne analysere, hvordan informanterne forholder sig de nordiske guder i udførelsen af ritualerne, bør man først undersøge, hvad de mener med *guder*. Dette er relevant, fordi det ikke er samme guder, som bliver fremhævet i henholdsvis kollektive og individuelle ritualer. De guder som fremhæves i kollektive ritualer, er forudbestemt af blótgruppen, og er ikke nødvendigvis udtryk for individets eget personlige tilhørsforhold til disse, hvilket kan forklares med Rappaports teori om, at individet underlægger sig gruppens autoriteter. Dertil kommer at de guder, som informanterne fremhæver, kan være en markør for, hvor godt informanterne kender til det norrøne tekstkorpus.

4.1.1 De asatros forståelse af termen gud(er)

Alle syv informanter svarede bekræftende på spørgsmålet om, hvorvidt guderne er betydningsfulde i deres religion. For at opnå en forståelse af hvad de forbandt med

termen *gud*, spurgte jeg dem direkte, og svarene var vidt forskellige. Disse er overnaturlige væsner, siger flere informanter (A, E, F og G), som man kan kommunikere med og påvirke gennem ofringer (Interview A, 2; Interview E, 3; Interview F, 2; Interview G, 3). Andre (E og G) understreger, at der med termen *gud* ikke er tale om et substantiv i singularis, men at verden derimod består af flere guddomme (Interview E, 3; Interview G, 3).

For at konkludere hvordan disse varierede opfattelser af termen *gud* må forstås, sammenfatter interviewperson (B) det tydeligt ved at sige:

Jeg tænker sådan set bare på et overnaturligt væsen (...) Altså jeg tænker ikke gud med stort -g, når nogen siger gud til mig. Og jeg tænker heller ikke, at det nødvendigvis er en fast formuleret, konciperet størrelse så at sige. Det kan være mange forskellige ting (...) For mig er Thor sagtens styrke, men han er ikke kun dét. Det er et væsen, der fungerer i vores hverdag både som indre og ydre forhold. Det er en litterær figur, det er en Marvel-tegneserie, men det er også noget, man forbinder sig med, når man går ud, og holder et ritual. Så for mig at se der eksisterer de der guder på rigtig mange forskellige planer (Interview B, 3).

De asatro har forskellige opfattelser af begrebet ”guder”, som kan være modstridende. For at kunne danne sig et overblik over, i hvor høj grad informanterne inddrager myterne og det norrøne tekstkorpus – og derved om de er eklekticistiske eller rekonstruktionistiske – må man først klarlægge, hvilke guder der er mest betydningsfulde. Hertil svarer informanterne generelt, at de oftest henvender sig de guder, som også er mest kendte i mytologien, hvilket er guderne Óðinn, Þórr, Týr og Freyr. Informanterne henvender sig til konkrete guder, fordi disse guder besidder egenskaber, som man selv ønsker at have.

Tre informanter (B, E og F) giver udtryk for, at særligt guden Óðinn er vigtig, og (B) fremhæver netop denne gud, fordi han identificerer sig med Óðinn som en grænseoverskridende mytologisk figur, samtidig med at han er en gud, der besidder meget intellektuel viden (Interview B, 4; Interview E, 4; Interview F, 3). Tre andre informan-

ter (C, D og E) beskriver guden Þórr som deres primære gud at henvende sig til, da de ønsker at besidde styrke (Interview C, 3; Interview D, 9; Interview E, 4). For G repræsenterer guden Týr offervilje og mod, hvilket er kvaliteter, han selv ønsker at repræsentere gennem sine daglige handlinger og værdier (Interview G, 15).

Kvaliteter som mod er par excellence Týrs kendetegn, såvel som styrke er Þórrs primære kvalitet, og videnssøgning er Óðinns, så det siger ikke meget om informanternes kendskab til det norrøne tekstkorpus, da det oftest er sådan, de fremstår i alle kilder. Særligt er det, at informanterne påpeger, at de henvender sig til flere end én gud, og understreger at guderne Týr, Baldr, Loki, Bragi, Freyr og Njǫrðr generelt også er centrale guder. Der er et generelt bredt kendskab til det norrøne tekstkorpus, som indeholder mange guder, og generelt set henvender informanterne sig til de guder, som de ved mest om ud fra kildematerialet. Ser man derimod på, hvilke guder de henvender sig til i henholdsvis kollektive og individuelle ritualer, er fordelingen anderledes, og der er samtidig en tydeligere fordeling mellem de eklekticistiske og rekonstruktionistiske kategoriseringer.

4.1.2 Gudernes betydning i kollektive ritualer

I blótritalet påpeger den tidligere forskning, at det er kendte guder, som de asatro henvender sig til. Warmind fremhæver, at særligt guderne Óðinn, Loki, Ægir, og Þórr eller Týr påkaldes i ritualer, og disse guder repræsenterer, ifølge ham, de fire grundelementer; vind, ild, vand og jord (Warmind 2002, 34-35). Flere informanter inddrager andre guder, og de repræsenterer heller ikke grundelementerne, sådan som Warmind beskriver det. Én informant (G) forklarer, at gudinden Frigg ofte repræsenteres i vest, da hun spejder ud i horisonten efter sin forsvundne søn Baldr, eller at guderne Ægir og Njǫrðr er i vest på grund af tilknytning til havet. I øst er enten vaneguden Freyr, da han repræsenterer det, der spirer, eller asen Þórr, der er på jættestæder, hvilket altid foregår østpå. I nord er altid Óðinn, mens gudinden Sól er i syd (Interview G, 13-14). For en anden informant (A) er det årstidernes cyklus, som er en væsentlig markør for hvilke guder, der er centrale i det pågældende blót. A beskriver, at ofringer i sommerhalvåret går til vaneguderne, Freyr og Freyja, som symboliserer frugtbarhed, mens vinterhalvåret er dedikeret til guderne Njǫrðr, Ullr og Skaði, som er guder, der er forbundet med vejr, vind og sne (Interview A, 2).

De asatro henvender sig til guder fra det nordiske gudepantheon i de kollektive ritualer, hvilket er et rekonstruktionistisk træk, da netop disse guder fremhæves på baggrund af de kvaliteter, som de besidder i myterne og det norrøne tekstkorpus. Samtidig er tre ud af fire guder fra det førkristne ritual (Óðinn, Njǫrðr, Freyr og Bragi) repræsenteret, hvor hyldest til disse guder blev fremhævet i blótritualens skålerunder. Guderne i de asatros kollektive ritualer er interessante, fordi de adskiller sig fra de guder, som påkaldes i informanternes individuelle praksisser. Én informant (B) understreger en vigtig pointe i forhold til gudernes betydning i det kollektive ritual:

I et [kollektivt] ritual så er det jo de kendte guder, og deres navne, man bruger. Det betyder jo ikke nødvendigvis, at det kun er dem, man dyrker. Og altså igen; så kommer det der med navnene. De her sådan faste mytologiske identiteter, det kommer egentlig ned til, hvad man kender af kildematerialet, ikke? Altså noget af det, der altid sker, når folk de bliver asatroende, og vælger at komme ind i det her, det er, at de vælger den dér håndfuld af kendte guder, som de dyrker (Interview B, 4).

Det betyder, at de asatro i de kollektive ritualer ikke nødvendigvis henvender sig til de guder, som de finder er mest centrale, men at der er en fastlagt konsensus om hvilke guder, man henvender sig til fra gang til gang, inden ritualen går i gang. Dette er helt i tråd med, hvordan Rappaport forklarer, at individet underlægger sig kollektivets normer og regler i ritualen (Jensen 2003, 70-71). Én informant (G) forklarer det på følgende måde:

Så står vi der, og så mærker du jorden, hvor du står, og så gennemgår vi lige hvilke guder, der bliver påkaldt – selvom det ved man på forhånd. Det har vi typisk en debat om. Og det ridser vi lige op igen – og ellers så ved folk, hvad der skal ske (...) Dér [i årstidsblót] henleder vi vores opmærksomhed og taknemmelighed for naturen. Og det har den dejlige effekt, at udover at er med til at få hjulet til at dreje, så får du også en vis cyklus med naturen, som vi har mistet (Interview G, 9-10).

Som det nævnes her, og som også Schnurbein gør opmærksom på, så er blótets formål at oprette og hylde forbindelsen mellem guderne, mennesket og naturen. Ligesom dette var formålet med ritualet i det førkristne blót, så spiller årstiderne også hos de asatro en central rolle i ritualet (Schnurbein 2016, 106). Derfor er det meningsfuldt, at der på forhånd er udvalgt en række guder, som har karakteristika efter klimatiske fænomener, så som vind, frugtbarhed, overflod, vinter, og lignende, som var centrale for individets overlevelse i det førkristne Norden. Det betyder ikke, at individets personlige guder bliver glemt eller undertrykt i blótet, for flere informanter (A, D og G) beskriver – i tråd med både Warmind, Bøgelund og Schnurbeins beskrivelser af blótstrukturen – at ritualet ofte indeholder skålerunder, hvor personlige guder eller magter kan hyldes (Interview A, 2; Interview D, 9; Interview G, 14). Blótets hovedfokus er ikke at individet forbindes til personlige guder, men derimod at hylde de guder, som har egenskaber eller kundskaber, der kan forbindes til den konkrete årstid.

4.1.3 Gudernes betydning i individuelle ritualer

Udover at der er en interessant forskel på strukturen i blót og strukturen i de asatros individuelle ritualpraksisser, så er det ligeledes interessant at se på hvilke guder, de adspurgte informanter henvender sig til. Det viser sig, at ud over at henvende sig til kendte guder, så inddrager fire ud af syv (A, B, E og F) også guder, der ikke findes i det nordiske gudepantheon, men som stammer fra andre religiøse retninger.

To informanter (B og F) trækker på forestillinger eller praksisser, som findes i den Afro-caribiske religion Candomblé. Én informant (B) fremhæver i den forbindelse den nordiske gud Loki, som er betydningsfuld for ham, da Loki, ifølge B, er den gud, der fungerer som mediator mellem denne verden og gudernes verden. På grund af Lokis utilregnelighed, lægger han altid et offer til ham, før ofringer til andre guder skænkes. Der er ikke tale om almindelige ofringer, så som mjød eller brød, men aldeles specifikt rom og salt, hvilket han har hentet inspiration fra både folkesagn og Candomblé (Interview B, 5). Informanten beskriver denne praksis således:

Salten er en afværgemekanisme, som jeg har hevet ud af folkeloren. Du kender måske til den her med at smide salt over skulderen (...) Det er oprindeligt en idé, der kommer af at

skræmme djæveln væk. Og Loke er jo djæveln. Altså hvis vi skal sige det i kristne termer, fordi han er upålidelig. (...) Når man opererer med sådan et magisk, animistisk verdensbillede, så er der altid en løsning på tingene – man skal bare finde dem først. Rommen. Det er noget, der kommer fra Candomblé. Det er intuitivt mere meningsfuldt for mig, at han skal have en eller anden form for alkohol, og rom det er stærkt, det har nogle lignende transcendentale kvaliteter i den forstand, at det er noget, der oprindeligt er.. Råvarerne blev høstet i Caribien, og så blev det enten produceret et eller andet sted i Caribien eller i Europa, og så altså krydsede verdenshavene igen og igen. (...) Altså der er meget af min praksis, der kommer fra en eller anden form for inspiration fra Hoodoo, Yoruba, Candomblé og Santarri. På nuværende tidspunkt så er det en form for religiøsitet, så er det dét, der ligner mest den måde, jeg forestiller mig, den førkristne religiøsitet har udspillet sig på (Interview B, 4-5).

Han tager dermed udgangspunkt i rekonstruktionistiske beskrivelser af den nordiske gud, Loki, men benytter afværgemekanismer fra andre religiøse traditioner, hvilket er eklekticistiske elementer. Lignende beskrivelser findes hos F, der drager paralleller mellem den førkristne nordiske religion og den form for polyteisme, der bliver praktiseret i Afro-caribisk religion. Igennem denne eklekticistiske tilgang oplever han, at der er så store ligheder mellem religionerne, at det er svært ikke at drage paralleller. Her påpeger han blandt andet, at hovedvægten i religionen lægges på ritualerne, mens myterne spiller en meget lille rolle (Interview F, 8).

En anden informant (E) inddrager ikke guder fra Candomblé i sine ritualer, men derimod hinduistiske. Han understreger, at der kan være guder fra andre religiøse traditioner til stede i et ritual, da guder aldrig er kulturelt specifikke (Interview E, 3). Han inddrager – foruden hinduistiske guder – blandt andet musik og røgelse i sine ritualer, hvilket er en eklekticistiske tilgang.

En tredje informant (A) påpeger, at hans individuelle ritualpraksisser er inspireret af kristendommen, og han henvender sig ligeledes til den kristne gud:

Når jeg blóter, så er det mere inspireret af kristendom og kristne traditioner end noget andet (...) Når jeg laver midsommerblót, så påkalder jeg gud – den kristne gud – og giver bøn til ham. Fordi min morfar han var kristen, og han er i himlen, så giver jeg en bøn til ham og Hvide Krist, fordi det var de guder, han troede på, og det er det sted, han er henne nu. Så selvfølgelig er det *dem*, man giver en tak til, at *de* har taget sig godt af ham. Og tak for at han er et godt sted i efterlivet. Det ved jeg også, at der er rigtig mange asatro, der ville være meget imod, fordi puha man må ikke blande tingene sammen. Jeg er da fløjtendes ligeglad, fordi asatroen er polyteistisk – vi kan ikke påstå, at der er nogle guder, der er mere rigtige end andre (Interview A, 8).

Som A nævner, er dét at nævne den kristne gud meget kontroversielt, og en anden informant (D) udtrykker sin modvilje mod dette:

Jeg foretrækker, [at] det er den nordiske gudeverden, vi bevæger os i (...) Der kan være en enkelt undtagelse, og det er, hvis nu fx der kom en... *pause* en indianer fra Amerika, som praktiserede religion dér, så ville det være okay, at han tog.. Altså en anden polyteistisk [religion], men jeg vil *ikke* have Hvide Krist nævnt. Det må jeg indrømme. Det ønsker jeg ikke (...) Men en aktiv, udøvende fra en anden etnisk religion, ville jeg egentlig synes, var okay. Men jeg vil gerne være forberedt på det (Interview D, 17).

Informanterne i dette afsnit er eklekticistiske i forhold til Strmiskas kategorisering, fordi de inddrager elementer fra andre religiøse traditioner. Alligevel fremhæves det, at disse elementer skal komme fra *etniske religioner*, hvilket ifølge Strmiska er kendetegn på, at man har med den rekonstruktionistiske kategori at gøre. At visse informanter frastøder Kristus i sine ritualer, kan være udtryk for den kristne virkningshistorie, som på godt og ondt har påvirket de førkristne kilder (Bøgelund 2008, 25). Af samme

grund foretrækker informanten (A) formentlig at påkalde denne gud i de individuelle ritualer, hvor man ikke behøver at tage hensyn til andre deltagere.

4.1.4 Delkonklusion

Som det pågældende afsnit har vist, så viser det sig, at der er forskel på hvilke guder, de asatro generelt anser for betydningsfulde. Ligeledes er der en stor variation mellem, hvilke guder man påkalder i henholdsvis kollektive ritualer og individuelle praksisser.

I de individuelle ritualer er de asatro mere eklekticistiske, og flere adspurgte inddrager andre guder, end de, der er kendt fra det norrøne gudepantheon. Der er forskel på hvilke guder, det er i orden at henvende sig til, hvilket må betyde, at ikke alt kan betegnes accepteres som asatro. Én informant påpeger, at hvis der er tale om andre polyteistiske guder fra revitaliserende religionsformer, så som indianske religioner, så er det acceptabelt at nævne dem i de asatros ritualer, men at det er respektløst at henvende sig til den kristne gud. I forhold til Strmiskas kategorisering er informanterne eklekticistiske, når de inddrager et andet gudepantheon i deres tro. Alligevel er der grænser for, hvad der kan accepteres som værende asatro, og når informanten (D) fremhæver, at det *skal* være en 'anden etnisk religion', så er det mere i henhold til Strmiskas rekonstruktionistiske kategori. Alligevel passer ingen af hans kategorier helt på de adspurgtes individuelle praksisser, hvor det er vidt forskelligt, hvad man fokuserer på i udformningen af ritualerne.

I de kollektive ritualer henvender man sig derimod til forudbestemte guder, som man ikke nødvendigvis har et personligt forhold til, men som har relation til ritualets formål. På denne måde underlægger man sig gruppens fælles normer, hvilket er i tråd med det, som Rappaport fremhæver. Selvom der er forskellige forståelser for, hvordan man tror på guderne og hvilke guder, der er betydningsfulde for personen, så er der en udtalt enighed om, at kollektiv udførelse er centralt. I praksis vægter man det kollektive højt, men normativt er man ikke nødvendigvis enig i dyrkelsen af de samme guder.

4.2 Hvilken betydning har det førkristne nordiske mytologiske univers for den asatros forestillingsunivers?

Informanternes forskellige forhold til guderne vidner om, at der er forskel på, hvilke guder de generelt anser som relevante, og disse guder kan være helt forskellige fra dem, der er centrale at henvende sig til i kollektive og individuelle ritualer. I samme omfang må man først opnå en generel forståelse for, hvordan de asatro overordnet for-

holder sig til myterne og teksterne, for senere at kunne forstå, hvordan kilderne er relevante i udformningen af ritualerne. Strmiska beskriver de rekonstruktionistiske asatro som særligt interesserede i videnskabelige og forskningsbaserede studier af det førkristne Norden, mens de eklekticistiske asatro er mere fokuserede på andre – ikke nødvendigvis europæiske – religiøse traditioner og deres rituelle virkemidler frem for det, de kan finde i de førkristne nordiske kilder (Strmiska 2005, 19-20). Hvis Strmiskas kategorisering skal passe på danske asatro, så burde man allerede i det følgende afsnit kunne se en opdeling af de adspurgte efter hans kategorier.

4.2.1 Myternes generelle betydning

Tre af de adspurgte (B, E og F) beskriver, hvordan myterne har en betydning i deres hverdag, og hvordan de benytter sig af myterne som referencepunkter til egne oplevelser (Interview B, 8-9; Interview E, 8; Interview F, 5). Tre andre informanter (A, C og D) siger derimod, at myterne ingen rolle spiller for dem, og at de ikke tænker over dem (Interview A, 5; Interview C, 8; Interview D, 14-15). De benytter myterne som referencer, hvis de bliver spurgt ind til dem, eller tænker på myterne som god underholdning, men herudover bidrager myterne, ifølge dem selv, ikke til deres religiøse identitet. Én informant (C) beskriver det således:

Ikke hos mig. Hvis du tænker på Thor-myterne om fisketuren, brudefærden og Udgårdsløkes færd og alle kappestrider. Ikke rigtigt. De er fantastiske, for de er gode til at fortælle og formidle på markeder, eller i SFOer, eller hvor pokker jeg nu er henne. (...) Dem [myterne] bruger jeg mest som historiefortælling, og ikke så meget, hvad var det, de sagde, da de kom til Udgårdsløke, og den der kappestrid og ædedysten og sådan noget. Det er skidegode historier (Interview C, 8).

For de informanter der derimod benytter sig af myterne som referencepunkter i dagligdagen, bliver myterne udtryk for et animistisk og panteistisk verdenssyn, hvor myterne bidrager til, at der kan drages paralleller mellem det senmoderne samfund og samfundet i førkristne Norden. Flere informanter (E og F) tillægger myterne særlig kvalitet,

fordi den fortæller noget om verden, som stadig er relevant den dag i dag. E beskriver kildernes betydning:

Det er ikke sådan, at jeg oplever, at fordi at Thor kan trække i brudetøj, så kan jeg sgu også godt trække i brudetøj. Det er ikke sådan, at jeg forsøger at emulere dem. Men altså det er da helt klart noget mytisk, kulturelt tankegods, som jeg drager paralleller med, og som jeg også tillægger en ekstra værdi, fordi at jeg som religiøs person rent faktisk tror, at de her ting rent faktisk giver brugbar viden om en mytisk urtid (Interview E, 8).

Også F paralleliserer nutidens samfund til det førkristne nordiske samfund, men med et mere animistisk syn:

Politisk har jeg haft nogle tanker: Fx hvordan forener man nordisk verdensbillede med et moderne, politisk verdensbillede, fordi det er jo et verdensbillede, som kommer fra et dybt feudalt, jernalder/kriger-samfund, som der ikke er nogen af os, der overhovedet har lyst til at være i nærheden af. Og der synes jeg fx, at man kan sige, at der ligger en humanisme på en eller anden måde i, at myterne beskriver guder, som så totalt amoraliske som de i virkeligheden er (...) En anden ting hvor jeg tænker de nordiske myter i forhold til vores verden, er, at jeg ser generelt animisme – det, at man ser verden som beåndet eller noget, der er i slægtskab med mennesket – det er en organisk måde at opfatte verden på, som er temmelig sund for verden. Det kan man blandt andet se af, at moderniteten, der har vi droppet eller overscoret den forbindelse. Vi har fundet på den forestilling, at betydning og personlighed er kun noget, der sidder inde i hovedet på mennesket, og ude i verden er kun et dødt maskineri (Interview F, 5-6).

Den modernitet som F beskriver, er en direkte konsekvens af *den subjektive vending*, hvilket han mener, er skadeligt for naturen og verden. F giver ikke konkrete eksempler på, hvad denne animismetanke indebærer, men dette konkretiseres af en anden informant (B):

Altså de påvirker min dagligdag i det forhold, at alting omkring mig har et direkte referencepunkt. Tag nu fx den her situation: Når jeg går udenfor mit kontor nede på campus for at ryge en cigaret. Så sætter jeg mig ofte på en lav mur ved sådan en dejlig lille dam, der er. Det er meget idyllisk alt sammen. Og der ligger ofte slanger og soler sig på den mur. Og de har travlt med at komme væk, lige så snart jeg dukker op. Og kravler gerne hen til roden af et træ fx, der står i nærheden. Det samme scenarium har et egern, der hopper op og ned af træet hele tiden. Og der er ravne og krager i toppen hele tiden. Hvis ikke det er et fucking mytologisk scenarium, hvad er så? På den måde så er myterne hele tiden aktive bag min generelle færden, fordi jeg ser hele tiden de der mytologiske billeder i min verden simpelthen (...) Alle vegne er der noget, der foregår hele tiden. Jeg bruger ikke myterne som parabler eller modeller i den forstand at, ”nå men det her aspekt af min dagligdag kan relateres til Thors kamp mod Hrungnir”. Det er ikke så meget sådan, det foregår. Det er mere sådan i de mindre komponenter, som jo så er informeret af de strukturer, som myterne de reproducerer på forskellige måder (Interview B, 8-9).

Nogle asatro benytter således mytologiske fortællinger fra tekstmaterialet i en animistisk verdensanskuelse, hvor symboler fra de litterære kilder bruges som bindeled mellem denne verden og gudernes verden, hvilket er en rekonstruktionistisk tilgang. Informanterne forsøger ikke at genskabe de handlinger, som guderne i mytologien udfører, men de ønsker at finde paralleller mellem deres religiøse verden i det senmoderne samfund og den førkristne nordiske religiøse verden, hvilket er en effekt af den subjektive vending, som Taylor beskriver den (Taylor 2007, 475-476). Det er først centralt at

danne sig et overblik over, hvor godt de kender det litterære kildemateriale, og om det overhovedet er relevant for dem at kende og bruge de førkristne kilder, før man kan undersøge, hvilke kilder de asatro benytter i udformningen af ritualer.

4.2.2 Kendskab til myterne er vigtigt for de asatro

Selvom ikke alle var enige om, at myterne spillede en rolle i deres dagligdag, så svarer seks ud af syv informanter alligevel, at de skriftlige kilder generelt er vigtige. Schnurbein har undersøgt forskellige asatro-grupperinger i Tyskland, Skandinavien og Nordamerika, og beskriver i værket *Norse Revival* (2016) en generel interesse for det norrøne tekstkorpus, de materielle kilder, og den yngre folketro. Hun påpeger, at det hyppigste svar blandt adspurgte asatro i alle lande er, at eddaerne er de mest betydningsfulde kilder. De eddadigte som oftest fremhæves, er *Hávamál* (Den Højes Tale) og *Völuspá* (Vølvens Spådom) (Schnurbein 2016, 252-253). *Hávamál*, siger hun, er nærmest blevet den moderne asatros ”helligtekst”, da den giver praktiske og sociale råd, som den asatro kan opbygge etiske leveregler ud fra. *Völuspá* er desuden relevant, da den bidrager med viden om kosmologiske forhold, den oprindelige verdensorden, samt verdens ende, *Ragnarøk* (Ibid., 252).

Ud fra informanternes egne svar er Schnurbeins påstand plausibel. Fire ud af syv (A, B, D, F) nævner direkte *Edda* som den mest betydningsfulde kilde til deres tro. Yderligere nævner tre informanter (A, C og D) *Hávamál* som særligt væsentlig, mens to andre (E og F) nævner *Völuspá*. Én informant (A) beskriver betydningen af et kendskab til kilderne:

Jeg vil sige, at den vigtigste kilde det er *Hávamál*, fordi det er forslag til leveregler og en opfordring til, hvordan du bør leve det gode liv, og hvad du bør huske på. Det er kernen. Men ellers så er hele Eddaen [vigtig], fordi den indeholder så mange forskellige myter og historier, som er vigtige at tage med for et bredt kendskab til guderne, historierne og hvor er det, vi står henne – på tærsklen til *Ragnarøk* – det sætter det i perspektiv. Hvor det er, vi står henne som mennesker. Hvad er det for en verden, vi lever i, og hvordan kan vi se den. Hvilken kontekst kan vi se verden i med religiøse briller på (Interview A, 5).

De informanter der fremhæver *Völuspá* som særligt værdifuld, pointerer samtidig, at digtet er omgærdet af enorm mystik. Den beskriver, ifølge E, hvordan verden er opstået, og legitimerer derfor gudernes magt, da de har formet verden, som den ser ud i dag (Interview E, 11). Samtidig påpeger F, at myten er fascinerende, og han mener, at denne tekst kunne være udtryk for en førkristen nordisk aggressiv form for modreaktion på kristendommen, hvor verden vil gå under, og verden vil vende tilbage til den guldalder, som den engang var (Interview F, 4; Ibid., 6-7).

Andre informanter nævner kilder, så som eddadigte (Interview E, 11; Interview G, 16), skjaldedigte (Interview B, 8), islandske sagaer (Interview C, 8), eller historiske kilder som Saxo Grammaticus (Ibid; Interview B, 8), men de specificerer ikke, hvorfor eller på hvilken måde, disse kilder er relevante for deres tro. Tydeligt er det for alle adspurgte, at de har et bredt kendskab til dem, og at religionen bygger på etikker og leveregler, som kan findes i myterne. Teksterne er vigtige i udformningen af den enkeltes religiøsitet, men kilderne benyttes ikke nødvendig aktivt i dagligdagen.

4.2.3 Delkonklusion

Som dette afsnit har vist, spiller myterne og de skriftlige kilder en rolle for de asatro. Informanterne har to forskellige holdninger til, hvordan myterne spiller en rolle i deres hverdag: For nogle er myterne udtryk for god underholdning, men har som sådan ikke egentlig værdi eller betydning for individets religiøse hverdag. De understreger en betydning af at kende til myterne personligt – af ren interesse – og påpeger, at det er godt at kunne referere til dem, hvis man bliver spurgt. For andre er myterne en del af individets religiøse hverdag, hvor der drages animistiske eller symbolske paralleller mellem samfundet i det førkristne Norden og Danmark i dag, hvilket påvirker individets religiøse verdenssyn. Dette kommer til udtryk hos flere, der både beskriver konkrete situationer, så som at finde en ravnefjer, eller mere generelt, som vigtigheden af at forholde sig til en besjælet natur, hvis man vil overleve i et individualiseret og globaliseret samfund, der ikke altid ligner den mytiske urtid, som myterne afspejler. De er tydeligt interesserede i kildernes beskrivelser, og er derfor rekonstruktionistiske her.

Alle adspurgte har et bredt kendskab til mytologien, hvor religionen bygger på etikker og leveregler, som kan findes i myterne. Det er på den måde et klart misforhold mellem informanternes holdning til vigtigheden af kendskab til kilderne generelt, og

kildernes konkrete betydning for individets religiøse dagligdag. Informanterne A, C og D svarede alle, at de ikke benytter sig af myterne i deres hverdag, men alligevel udpeger de eddaerne – som indeholder viden om myterne – som centrale kilder til revitalisering af den førkristne nordiske religion. Særligt eddadigtet *Hávamál* fremhævede de alle, og påpegede, at det indeholder relevante etiske og sociale normer, som man bør efterstræbe at leve efter. Så selvom informanterne ikke nødvendigvis tænker på myterne, eller inddrager dem i deres daglige liv, så indeholder det norrøne tekstkorpus elementer, som er relevante for asatro at kende til. Hvordan myterne konkret kommer til udtryk i de asatros ritualer, vil blive tydeliggjort i det følgende afsnit.

4.3 I hvilken grad er det norrøne tekstkorpus tilstedeværende hos den asatro ved udformningen af ritualerne?

Både de førkristne nordiske guder og de oldnordiske myter spiller en væsentlig rolle for de adspurgte danske asatro, og der er en tydelig tendens til, at enkelte guder og kildetekster har fået en særlig ophøjet status i asatromiljøet. Som det tidligere blev vist, henvender flest sig til guderne Þórr, Óðinn, og Týr, og samtidig anser de eddadigtene *Hávamál* og *Völuspá* for mest betydningsfulde kilder. At disse guder og kildetekster generelt har en central betydning for de asatro, er ikke nødvendigvis udtryk for, at de benyttes i udformningen af den asatros ritualer.

Hvor den tidligere forskning beskriver en standardiseret blótstruktur, så bidrager Amster med en alternativ blótstruktur. Alle informanter fremhæver betydningen af kollektive ritualer, hvor visse grundelementer er sammenlignelig med den standardiserede blótstruktur. I modsætning hertil er udformningen af deres individuelle praksisser vidt forskellige fra den kollektive ritualstruktur. I tråd med den subjektive vending og de teorier, som Rappaport og Amster påpeger, kan årsagen være, at individet ikke ønsker at underlægge sig gruppens normer, men derimod fri selvbestemmelse, når det kommer til, hvordan man udfører ritualer (Jensen 2003, 70-71, Amster 2015, 47). Derfor vil der også i det følgende blive taget udgangspunkt i variationer mellem de asatros kollektive og individuelle praksisser.

4.3.1 De asatros ritualer og vigtigheden af disse

Alle syv adspurgte fremhæver betydningen af at udføre ritualer, men hvordan disse ritualer udføres, er vidt forskelligt. Enkelte (B og E) understreger, at det ikke nødvendigvis behøver at være kollektive ritualer, hvor man mødes med andre, men det er der-

imod handlingen – dét at udføre ritualet – der er det mest betydningsfulde (Interview B, 5; Interview E, 14). B beskriver således:

Altså det er ikke vigtigt for mig at have en gruppe af mennesker, jeg gør det med, men det er vigtigt for mig at gøre ritualer, at lave ritualer. Og det er ikke vigtigt for mig at lave ritualer, som nødvendigvis er de der fire årstidsritualer og alt det der hejs, jeg er ikke landmand. Og jeg prøver heller ikke at etablere en eller anden form for konsensus-kult, som folk sådan ligesom kan enes om. Dét jeg gør, det er, at jeg laver ritualer ud fra behov (Interview B, 5).

Dette betyder ikke, at de adspurgte informanter ikke laver ritualer i fællesskab med andre – for eksempelvis ligger denne informant vægt på, at ritualerne aldrig udføres alene – men han understreger, at han ville udføre ritualerne, uanset om der var andre asatro at gøre det med eller ej. Andre informanter (A og E) påpeger, at de sagtens kan udføre ritualerne alene, men at kollektive ritualer er meningsfulde, fordi de bidrager til dannelsen af et socialt fællesskab, hvilket også Bøgelund påpeger (Bøgelund 2005a, 131; Interview A, 6; Interview E, 4).

4.3.1.1 Det kollektive ritual

Bøgelund, Warmind og Schnurbein er alle enige om, at der er visse grundelementer, som går igen i asatros blótstruktur, hvilket blev beskrevet i afsnit 2.3 *Redegørelse for den tidligere forskning*. Til forskel er seks ud af syv informanter *ikke* medlem af et blótlæg, og udfører derfor ritualerne med enkelte andre asatro eller alene. Den standardiserede blótstruktur er både generaliserende og unuanceret, og giver et indtryk af, at man kan deltage i et hvilket som helst blót, i en hvilken som helst asatro-kreds, og få samme oplevelse. Selvom der kan drages paralleller mellem denne blótstruktur, og dén, som de adspurgte beskriver, så findes der mindst lige så mange forskelle, hvilket Amsters blótbeskrivelse vidner om. Flere informanter udtrykker, at ”intet er almindeligt”, når det kommer til at forklare, hvordan et blót generelt ser ud, og de påpeger, at disse varierer meget fra gang til gang (Interview C, 6; Interview D, 13; Interview G,

6). Med udgangspunkt i den tidligere forsknings standardiserede blótstruktur, vil der her blive fremhævet de forskelle og ligheder, som informanterne beskriver.

Alle skildrer, hvordan ritualerne udføres i naturen, men det er ikke nødvendigvis alle, der anser naturens hellighed for vigtig. Én informant (C) siger, at det ikke er relevant, hvor i naturen – hvis det er i naturen – ritualet finder sted; det kan være Vestereng, Moesgaard, eller det kan være i hans baghave, men det centrale er, at blótet finder sted (Interview C, 6). Det samme giver en anden informant (D) udtryk for, og siger, at blótritualet altid finder sted hjemme ved hende, hvor hun inviterer andre til at komme og deltage (Interview D, 7). Som det blev fremhævet i afsnit 4.1.2 *Gudernes betydning i kollektive ritualer*, så kan naturen være hellighed *i sig selv*, hvilket er en animistisk verdensanskuelse. Ritualet kan udføres overalt i naturen, hvilket en informant (G) påpeger:

Det der med at se, [at] hver dag ændrer sig, og se bladene falder, og komme ind i året igen. Blótet her er en meget light-version af det, fordi her har du ligesom *bam* – okay er det allerede et år siden. Nu går vi lidt mere ind i os selv [vintertid], og sidder indenfor med stearinlys. Så du forbereder dig på den her tid, og du kommer ind i den her cyklus, fordi vi holder de der blót, så du får en tættere forbindelse med årshjulet, og med årstiderne, naturen, med Nordens vejr og terræn. Så det er det, jeg får ud af det selv (Interview G, 9).

Dette er helt parallelt med det førkristne ritual, som enten kunne foregå i naturen eller omkring hjemmet, hvorfor det her er udtryk for en rekonstruktionistisk tilgang i et vist omfang. Det er dog umuligt at sige, om de asatro udfører ritualerne sådan, fordi de har læst det i de førkristne kilder. Der er heller ikke konsensus om, at ritualet skal foregå ved et oldtidslevn, eksempelvis ved en stendysse, som den tidligere forskning har skildret det. Fem ud af syv (B, C, D, E og G) betegner det liminale rum som et sted, hvor der er særlige rituelle elementer eller genstande til stede. Som også Schnurbein beskriver det, kan der enten være tale om bål, stenaltre, eller gudestatuer, som danner et midlertidigt axis mundi (Schnurbein 2016, 107). Én informants ritualbeskrivelse (B) inde-

holder flere axis mundi på samme tid, nemlig et bål og et stenalter, mens en anden informant (C) forklarer, at bålet kun indgår i blótet om vinteren. En tredje (G) fortæller, at ritualet foregår på oldtidslevn, så som gravhøje, og at kendskab til lokal geografi eller folketro spiller en rolle i ritualet (Interview B, 11-12; Interview C, 6; Interview E, 5; Interview G, 11-12). Igen er det umuligt at sige, om informanterne er rekonstruktivistiske eller eklekticistiske i deres udførelse, men alle elementerne er nogle, som også forekommer i de førkristne ritualers beskrivelser af blótritualer.

Alle adspurgte beskriver ritualets struktur som et kalenderritual, der følger solens og årstidernes gang, præcis som det var formålet i det førkristne ritual. Nogle (A, C og G) forklarer, ligesom Bøgelund, Warmind og Schnurbein, at det mest almindelige årstids-blót foregår fire gange om året, men de understreger samtidig, at de deltager eller afholder mere end fire blót (Interview A, 1; Interview C, 5; Interview G, 10). To andre informanter (B og D) udfører blót to gange om året – vinter og sommer – og B beskriver desuden, hvordan andre og mere shamanistisk tematiserede ritualer afholdes *ad hoc* alt efter behov (Interview B, 6; Interview D, 7). At ritualerne er behovsprægede, var ligeledes en relevant pointe i de førkristne *álfablót*. D forklarer, at vinterblótet adskiller sig fra sommerblótet ved at være et decideret blodoffer, hvor et lam slagtes forud for ritualer, hvoraf kødet og blodet indgår i blótet:

Altså det er jo helt klart det der med at lave et blodoffer, der er det stærkeste. Og normalt har jeg gjort det.. Om formiddagen har jeg skudt lammet – jeg gør det fuldstændig efter veterinærlovens alt muligt – det er boltipistol, jeg skyder det med, og afbløder det, mens jeg synger for det. Jeg har sådan en speciel offersang, som jeg bruger, og så har jeg gjort det, at jeg har trukket skindet af, hvor ben og hoved sidder på stadigvæk, og så har jeg taget kroppen, ikke? Og så har jeg skåret det kød af, som jeg skulle bruge, og så har jeg puttet det i gryden, og så har det stået og simret. Og så har vi taget blodet og skindet med ben og hoved på med ned til offerpladsen, og så har vi brugt blodet i ritualer og hængt skindet op, så det ligesom har

stået der. Og så har vi blótet, og så er vi gået ind, og så har vi spist mad. Så vi har spist offerdyret (Interview D, 11).

Slagtofre eller blodofre havde, som afsnit 2.1 *Ritualer i det førkristne Norden* klarlagde, en særlig position i det førkristne nordiske blót, hvor ofring var en af de mest centrale dele af ritualen. Når informanten ofrer et dyr sådan, er det et eksempel på, at hun ønsker at efterligne den førkristne praksis. Dyrets blod indgår i ritualen, skindet hænges op i haven, og kødet bliver spist i fællesskab, hvilket alle er elementer, som ligeledes indgår i det førkristne ritual. Dette er et tydeligt bevis på en rekonstruktionistisk tilgang. At kun én informant beskriver dyreofringer som en del af ritualen, kan forklares ved, at det kun er et fåtal af populationen i det senmoderne samfund, der har egne dyrehold, eller er landmænd, hvorfor det sjældent er aktuelt at ofre dyr eller afgrøder. I stedet ofres personlige genstande, hjemmelavet øl eller andre fødevarer (Strmiska 2007, 177; Schnurbein 2016, 110).

Ifølge den tidligere forskning skabes det liminale rum ved, at blótets deltagere danner en cirkel, og Warmind bemærker at: ”cirklen og dens ukrænkelighed er efter min erfaring et aldeles urokkeligt element” (Warmind 2002, 36; Schnurbein 2016, 107; Bøgelund 2005b, 147; Amster 2015, 46). Selvom nogle asatro tilslutter sig denne cirkulære opstilling, så er der flere informanter, der afviser at benytte sig af den, fordi den opfattes som et lån fra wicca eller andre heksekulte, hvilket også Warmind understreger (Warmind 2002, 40). To adspurgte (C og G) benytter sig af en cirkulær opstilling, mens tre andre (B, D og E) afviser denne praksis (Interview C, 6; Interview G, 13; Interview B, 12; Interview B, 13; Interview E, 9). Én informant (A) benytter den til lejlighedsvis, men andre gange står deltagerne overfor hinanden (Interview A, 7). Én informant (B) beskriver debatten om den cirkulære opstilling:

Altså man kan jo sige, at det er meget naturligt at samle sig i en cirkel, men hvis ens fokuspunkt i ritualen er gruppen i sig selv. Men altså der er flere grunde til det. For det første er vi normalt ikke så mange, der deltager. Men derudover. Det er ikke, fordi vi er så få, at vi ikke godt kan lave en cirkel. Det har også noget med de steder, vi gør det. Og det har også noget at gøre

med de ting, der er til stede. Vi har typisk et bål. Vi har også typisk et stenalter, og de to ting i kombination er ikke så nemme at få til at fungere med en cirkel nødvendigvis. I hvert fald ikke i den konfiguration vi arbejder med. Et af de steder hvor vi typisk holder ritualer her, det er sådan et område eller en plads, hvor der er en bålplads i midten, som er bygget op af en masse sten. Og så er der et stenalter ved siden af det bål, og så er der en kæmpe stor klippevæg lige ved siden af. Og så er der i øvrigt også en skrænt ned bagved det alter dér. Så det er ikke særlig let at lave en cirkel dér. Og det er heller ikke nødvendigvis vigtigt for ritualets funktionalitet, at man står i en cirkel. Det vigtige er, at man har kontakt med hinanden og kontakten med guderne i forskellig retning (Interview B, 12).

Informanten er tydeligvis bevidst om den debat, som den cirkulære opstilling har medført, hvor asatroen er blevet beskyldt for at have en eklekticistisk tilgang, og dermed ikke benytte sig af de skriftlige kilder i udformningen af ritualerne. Hos en anden informant (E) er dette ”opgør” endnu tydeligere:

Især i starten af mit virke i miljøet der kørte vi sådan meget efter sådan ”cirkel-ritualet”, som findes i moderne asatro (...) Efter en tre-fire år begyndte det at ændre karakter. Først dér startede det lidt med ideen om cirklen som et helligt rum blev brudt. Og det var til dels fordi, at jeg selv, men også andre fra den gruppe, jeg kom ind i, blev ret opmærksomme på den kulturelle arv i wicca og sådan noget i det her ritual (...) Men det vi egentlig bevægede os over til i starten, altså først så var det det her med, at vi brød med nødvendighed cirklen lidt ned – vi fortsatte, som vi havde gjort før med at stå i cirkler egentlig, men nu var det ikke, fordi at det skabte en eller anden hellighed, som blev brudt, hvis der var nogen, der trådte ud af cirklen – undtagen børn og dyr. Men det var egentlig mere sådan det her med, at okay cirklen er egentlig bare en naturlig måde lige-

som at være en del et ritual sammen på. (...) Vi begyndte at stå i en klump eller i en halvcirkel og så ligesom stå ved siden af hinanden – sådan kropsligt og henvende os mod – om det er en gravhøj eller gudestøtter - for vi begyndte at bruge gudestøtter rigtig meget på det her tidspunkt (Interview E, 9).

Dette opgør med eklekticistiske elementer i ritualerne kan sammenlignes med, hvad Amster og Rappaport beskriver, hvor nogle asatro ønsker at bryde med blótgruppens standardiserede ritualpraksis, for at være mere rekonstruktionistiske og i højere grad vende sig mod de skriftlige kilders beskrivelser.

En tredje informant (D) bryder ligeledes med den cirkulære ritualopstilling. Hun mener, at dette ritual adskiller sig fra andre asatros blót ved at benytte sig af en opstilling i en skibssætning (kaldet *tre-tagt*) fra Lindholm Høje som model frem for solhjulet⁸. Ved at bruge denne skibssætning, der er sammensat af tre ovaler, kan man, ifølge D, hylde flere guder på samme tid, hvilket er effektivt, hvis man er mange deltagere (Interview D, 13). Nogle bruger solhjulet og de fire kardinalpunkter, sådan som Warmind, Bøgelund og Schnurbein beskriver det, mens andre benytter sig af lignende symbolikker i ritualerne. Som allerede beskrevet benytter D sig af skibssætning frem for solhjulet. Én anden informant (E) forklarer også, at *hammertegn*⁹ og edsringe er blevet brugt i blót for at 'råbe til verdenshjørnerne' (Interview E, 9).

Fælles for alle informanter er det, at det kollektive ritual har en central betydning for deres religiøsitet og deres rituelle praksis, og flere fremhæver især fællesskabet i blót som et væsentligt element. På flere punkter ligner de adspurgtes kollektive ritualstruktur dén, som forskere så som Warmind, Bøgelund og Schnurbein fremhæver, men der findes lige så mange forskelle og variationer i informanternes beskrivelser. Ikke én

⁸ Symbolet *solhjul* stammer fra Bronzealderen, og er blandt andet fundet som helleristninger. Det er et ligearmet kors med en cirkel udenom. På denne måde indeles cirklen i fire dele, som kan symbolisere årstidernes gang eller de fire verdenshjørner. Gudrun Victoria Gotved beskriver blandt andet, hvordan solhjulet benyttes i blót (Gotved 2001, 76-77).

⁹ *Hammertegn* må formodes at associeres med guden Þórr og hans hammer, *Mjöllnir*, som har en indviende effekt. Schnurbien argumenterer for, at den amerikanske asatro, Edred Thorsson, har "opfundet" hammerritualet i sit værk *The Book of Troth*, hvor man påkalder sig de fire verdenshjørner, og hermed helliger blótcirklen (Schnurbein 2016, 111). Det er min egen overbevisning, at der findes tydelige tegn på, at hammeren har haft indviende egenskaber i det førkristne Norden, eksempelvis indskriften "Þörr vígi þessi rúnar" – Þórr vie disse runer – på Glavendrupstenen på Fyn.

informant har samme beskrivelse af blótet, hvorfor Schnurbeins punktopdeling af de asatros blótstruktur bliver for generaliserende og unuanceret i forhold til de betragtninger og beskrivelser, som de syv adspurgte bidrager med. Informanterne benytter alle elementer, som var centrale i det førkristne ritual, eksempelvis bål, alter, gudestøtter, naturens hellighed, dyreofring, etableringen af et liminalt rum og kalenderritualet. Således er de rekonstruktionistiske, da de inddrager det førkristne nordiske ritual så vidt, som det er muligt.

4.3.1.2 Individuel ritualpraksis

Et af de mest interessante – men samtidig mindst udforskede – anliggender i dansk asatro er den individuelle eller private ritualpraksis, som udøves foruden individets deltagelse i de kollektive blót. Som tidligere nævnt fremhæver Bøgelund, at de asatros har en individuel tro og en kollektiv kult, og at ”der i troen er et udpræget fokus på individualitet, mens den religiøse praksis i meget høj grad er et kollektivt anliggende” (Bøgelund 2005a, 131). I modsætning hertil er Amster den eneste, der påpeger en form for individuel dyrkelse, hvor man ikke udfører ritualer i fællesskab med andre. Han sammenligner det med kristne, der heller ikke nødvendigvis går i kirke (Amster 2015, 48). Jeg erklærer mig enig i Bøgelunds påstand om, at når det handler om de asatros egen tro, så er den stærkt præget af individualiseringen. At den religiøse praksis udelukkende er et kollektivt anliggende, må jeg dog erklære mig uenig i. De adspurgte deltager rigtigt nok alle i kollektive ritualer, hvor fællesskabet fremhæves som værdifuldt, men de udfører også individuelle ritualer sideløbende med denne praksis. Én informant (E) udtaler sågar:

Det er faktisk måske i virkeligheden, når man gør det selv, at det fortæller allermest om folks religiøse udtryk (...) Hvis man kigger på asatromiljøet og især på Forn Siðr, der blev lavet i sin tid: Det er jo sat op til at være ret eklekticistiske, og der er ikke nogen, der kan fortælle andre noget som helst om, hvordan man skal tro (...) Jeg vil sige, at de offentlige ritualer er ikke nogen super god markør for folks [asatros] religiøsitet fordi... Eller i hvert fald for hele folks religiøsitet, fordi det er mest de dér personlige ritualer, hvor de ikke behøver at tage

hensyn til andre – og andres religiøsitet, eller den religiøsitet, man tror, de har – det er egentlig dér, man får den lidt mere ufiltrerede version (Interview E, 12-13).

Dét som informanten fremhæver, er helt i tråd med det, som Rappaport understreger, nemlig at individet ikke ønsker at underlægge sig gruppens normer og regler for, hvordan man skal dyrke sin tro. Individet udfører de kollektive ritualer, og underlægger sig gruppens fælles regelsæt, men der er en tydelig bevidsthed om, at de gør det af sociale årsager og ikke af religiøst betingede (Jensen 2003, 70-71; Amster 2015, 43). Ligesom det var tilfældet med kollektiv gudedyrkelse, er man normativt uenig i dyrkelsen af guderne, men henvender sig alligevel til dem, når det har relevans for ritualets formål. I de individuelle ritualer skal man ikke tage hensyn til andre, og er frit stillet til at dyrke sin tro, som man føler mest rigtigt, siger E. Særligt interessant er det, at alle adspurgte giver en detaljeret og struktureret beskrivelse af deres egen form for privatpraksis: Fire ud af syv adspurgte (A, B, C og F) henvender sig til guderne direkte gennem bøn, mens fire ud af syv (B, E, F og G) desuden har et eller flere altre, hvor kontakten mellem guderne og individet kan etableres.

Én informant (A) blóter til tider alene, hvor han går på knæ for guderne, beder en bøn, drikker en skål for dem, eller bringer et offer. Denne slags ritual har en mere personlig karakter, for her henvender han sig til guderne af private årsager, eksempelvis for at bede om held i eksamensperioderne (Interview A, 5-6). Tre andre informanter (B, E og F) fortæller om en praksis, hvor der lægges blomster, brændes røgelse af, eller tændes lys på et alter. Herfra kan der dagligt skabes kontakt mellem informanten og guderne i en ellers travl hverdag. De henvender sig til guderne af vidt forskellige årsager, hvor alteret desuden bruges til at nedfælde runer eller bede bønner (Interview B, 12; Interview E, 5; Interview F, 7-8).

En tredje informant (C) har ikke et alter, og laver aldrig blót alene, men sender ofte guderne en taknemmelig tanke i løbet af hverdagen:

Den eneste praksis som jeg tror, jeg har derhjemme, sådan på daglig basis, det er, at hvis jeg endelig er hjemme, når jeg spiser, hvilket jeg ikke altid er, så sidder jeg typisk lige og tænker og reflekterer over, at jeg er vældig taknemmelig for, at jeg

faktisk fik noget at spise i dag, og jeg har mit eget hus, mit eget bord, min egen mad, som jeg kan sidde og spise. Og så sender jeg en venlig tanke til Freyr (...) Freyr er gud for landbrug, fødevarer, mad og overflod. Alt godt kommer ligesom fra hans bord, så når jeg er mæt og glad og har overskud og overflod af mad, så er det, fordi det er vokset godt hos ham (Interview C, 7).

En fjerde informant (D) udfører forskellige former for individuelle ritualer, der kendes fra det førkristne Norden, nemlig *sejd* (*seiðr*) og *udesidning* (*útiseti*)¹⁰. Begge er praksisser, der er forbundet med magi og trance, og informanten skelner mellem sejd, der indeholder sang (kaldet *galdr*), og udesidning, der er kendetegnet ved stilstand og observation. Fælles for begge ritualer er, ifølge informanten, at de udføres dels for at få indsigt, og dels for at hjælpe andre (Interview D, 15-16).

En anden (E) giver en detaljeret beskrivelse af det, han kalder ”et personligt ritual”, der foregår ved et hjemmealter (Interview E, 10). Det er et ritual, hvor der indgår musik, gudestatuer, alkohol, kød til ofring og en pose med jord, som E har samlet fra tidligere bopæle (Ibid). Han fortæller ligeledes om, hvordan han taler til guderne:

Jeg taler til dem. (...) Det dér med at stå og forestille sig en bøn i hovedet, det er gængse inden for asatromiljøet, jeg tror ikke.. Det er et fåtal, der siger alt dét højt under ritualen. Men altså det gør jeg. Jeg siger højt: ”Kære guder, jeg vil gerne bede om noget støtte til det og det”, altså jeg har dele. Jeg læser oftest de første vers af *Vølvens Spådom* op for ligesom – okay det er her, verden kommer fra (...) Og som regel kommer der også lidt fra *Grimnismál* [Grimners Tale] – i hvert fald den, der gennemgår gudeboliger (...) Og så er det sådan, forsøger jeg at

¹⁰ Der findes flere norrøne kilder, der beskriver både *seiðr* og *útiseti*, og størstedelen af dem er forbundet med vølver og magiske kundskaber. Den mest kendte kilde til *seiðr* findes i *Eiríks saga Rauða* kap. 4, hvor et sejdritual systematisk beskrives. Begge praksisser nævnes i *Völuspá*, hvor *útiseti* i strofe 29 er kendetegnet ved at sidde ude hele natten (Degnbøl 2014, 353-356; Larrington 2014, 6-7). Begge ritualer var formentlig tilknyttet trance og sjælerejser, og indeholdt en slags meditation til at komme i kontakt med den anden verden. Man kunne få svar på spørgsmål, der vedrørte fremtiden og samfundets trivsel (Steinsland 2005, 306-308; Ibid., 317).

være respektfuld – vender ikke ryggen til dem uden at give et buk fx – igen fordi det er et ritual henvendt til de her gudestøtter, som var de personligheder til stede foran mig. Og så sætter jeg ofret på alteret – jeg har sådan en speciel flaske, som jeg har ridset nogle runer ind i og sat proppen på, som jeg giver alkohol i. (...) Og så skåler jeg. Drikker med dem. Og når jeg ligesom, efter jeg har drukket whisky med dem, og så har jeg den flaske der, og den åbner jeg. Jeg går ud – åbner en dør eller sådan noget – og så hælder jeg det ud, undtagen nogle få dråber, og dem hælder jeg ud på det dér jord i den pung (Interview E, 10-12).

Pungen med jord er et eksempel på, at informanten forsøger at efterligne en førkristen kildetekst, nemlig *Eyrbyggja saga* kap. 4, hvor Þórólfr Mostrarskegg kaster sine gudestøtter overbord fra sit skib, og etablerer en gård og et helligsted dér, hvor de driver i land (Stavnem 2014b, 165). Informanten beskriver i den forbindelse, at jorden i pungen skal symbolisere de forskellige steder, han har boet og de helligsteder, han havde (Interview E, 10). Ud over denne praksis, understreger han også at rituel renhed spiller en stor rolle, og han sørger altid for at have rene hænder og vaske sig i ansigtet før et ritual, og dette skaber, ifølge ham, en form for hellighed i sig selv (Interview E, 6-7). Dette er en praksis, som også Amster beskrev i ritualen fra Gudenåen, hvor renhed spillede en rolle, hvilket ikke ligner den standardiserede blótstruktur, som blev fremsat af den tidligere forskning.

En sidste informant (G) har vidt forskellige former for individuel praksis. Et af disse ritualer er at gå udenfor om morgenen i undertøj og reciterer eddadigtet *Sigrdrífumál* 3-4 for at byde den kommende dag velkommen (Interview G, 16). Ud over dette beskriver G et anderledes ritual, hvor dele af hans måltid altid ofres til en sten i haven, hvori stedets lokale *vætter* bor. Hertil påpeges det, at hvis ikke offeret bliver skænket, så sker der noget: Enten spilder han maden, falder over dørrinet, eller strømmen går (Ibid., 17).

Den individuelle ritualpraksis er kompleks, og informanternes beskrivelser heraf er varierende og nuancerende. Hvor nogle udfører disse former for ritualer flere gange

ugentligt, så er det langt mere behovspræget og mindre hyppigt for andre informanternes vedkommende, hvilket til dels ligner ritualstrukturen fra *álfablót* i det førkristne Norden. Der er også forskelle i ritualernes udformning, hvis man sammenligner dem med de nogenlunde fastlagte strukturer, som kendetegner det kollektive blót. Alligevel er det interessant, at hvor de kollektive ritualer følger årets cyklus og solens bane, så er de individuelle praksisser derimod tilpasset individets egen dagligdag, og afholdes af de fleste inden for hjemmets rammer. Her er der ingen forrettere eller religiøse specialister, og henvendelse er oftest til personlige guder eller lokale magter. De kollektive blót er rekonstruktionistiske med eklekticistiske elementer i deres udformning, mens de individuelle ritualer omvendt er eklekticistiske med rekonstruktionistiske elementer. Dette vil blive endnu mere tydeligt, når man ser på det norrøne tekstmateriales betydning i udformningen af de asatros ritualer.

4.3.2 Det norrøne tekstmateriales betydning i udformningen af ritualer

Selvom alle informanter påpegede, at et generelt kendskab til de nordiske kilder var vigtigt, så var de ikke enige om, hvorvidt kendskab var relevant i rituelle sammenhænge. To informanter (B og E) svarede direkte ja til, at kilderne er vigtige, og B påpegede dertil, at der eller intet var at gå ud fra, når ritualerne skulle konstrueres (Interview E, 14-15; Interview B, 9). To andre (D og G) mente ikke, at kendskab til myterne var centrale i rituelle sammenhænge, hvorimod G argumenterede for, at det er fremgangsmåde og virkning i nutiden, der er det centrale – ikke hvordan det blev gjort i det førkristne Norden (Interview D, 17; Interview G, 17).

Tre andre (A, C og F) understregede, at kendskab til myterne kun var relevant på et personligt plan, og A påpegede, at det var hensigtsmæssigt, at ritualforretteren havde et bredt kendskab (Interview A, 6; Interview C, 11; Interview F, 7). Alle adspurgte understregede dog, at man var velkommen som deltager i de kollektive ritualer uanset kendskabet til myterne.

Informanterne B og E beskriver begge, at udover *Völuspá*, som de begge anser for at være en værdifuld ritualtekst, så er eddadigtet *Grímnismál* central, fordi den udpeger specifikke guder og deres boliger (Interview E, 11). B forklarer således:

Jo men altså fx enten parafraserer [jeg] strofer fra Vølvens Spådom, eller decideret reciterer strofer fra Vølvens Spådom –

jeg har det meste memoreret, både på dansk, oldnordisk og engelsk, og det samme med andre digte – Grimners tale eller Vafthrudners tale. Komponenter af de digte er typisk noget, jeg bruger (...) Så i den forbindelse så ville det være meningsfuldt i det ritual at snakke om den kosmiske orden. Fx at bruge komponenter af mytologien som beskriver *Yggdrasil*. Eller bruge komponenter af mytologien som beskriver gudernes boliger, ikke? Altså stroferne 4-17 i *Grímnirs* tale ville jo være relevant, fordi det er dem, der udpeger alle de steder, hvor vi finder guderne på forskellige måder, ikke? Og beskriver noget om kvaliteten af dem også. Så der ville det være meningsfuldt at inddrage aspekter af den tilgængelige skrevne mytologi, vi har (Interview B, 11).

De asatro inddrager brudstykker fra digte som *Grímnismál* eller *Vafþrúðnismál* med henblik på rekonstruktion, da dette, ifølge dem, gør ritualerne mere autentiske i forhold til de førkristne ritualer. Det er meningsfyldt for disse informanter at benytte sig af de – til tider kryptiske – poetiske skrifter, som findes fra det førkristne Norden. Ligesom Amster påpegede, så er der visse asatro, som ønsker at være mere kildenære, og skabe nye former for ritualer, der er tættere på de historiske kilders beskrivelser (Amster 2015, 43). Ved at recitere strofer eller hele vers giver det, ifølge B og E, ritualen en dybere mening og en forbindelse til det førkristne Norden, som ellers er gået tabt i de nutidige asatro ritualer. Dette var også en tendens, som Schnurbein beskrev (Schnurbein 2016, 107). Herved ligner denne type asatro Strmiskas rekonstruktionistiske kategori. En anden informant (G) – som ellers påpegede, at det norrøne tekstkorpus ikke var væsentligt i udformningen af ritualerne – er både rekonstruktionistisk og eklekticistisk, da han bruger brudstykker af eddadigtet *Sigrdrífumál* og selvskrevne vers i udformningen af ritualerne:

Der sker en magi dér [når man reciterer på norrønt]. For i det øjeblik, hvor du... For det første så bliver det gentaget på dansk det hele. Og de her folk har jo hørt det her hundrede gange, så de kan det i hovedet. Og der sker noget særligt for

dem – særligt med den bøn fra *Sigrdrífumál* – når du først ikke oversætter den i hovedet længere, men bare siger den, og forstår den, så er den så meget smukkere. Den ene siger på norrønt: ”*Ransan vir sammin stadin*” – så siger den anden ”*Lad os sammen rense stedet*”, og så går vi rundt, og så synger vi den her renselsessang – en gammel islandsk renselsessang. ”*Komir dir som komir vilja, verit der sam verit vilja, farit der sam farit vilja, mer ok minum, madr ok oksa*” – ”*Kom dem, som komme vil, bliv dem, som blive vil, far dem, som fare vil, vær ménløs mod mig og mine*”. Vi går rundt, og den stiger så i intensitet, og så slutter vi med det, og så er stedet rensset, og blótet er fredhelliget, og så lukker vi kredsen ved at påkaldelser, som du sikkert kender fra andre blótlaug (...) Mens vi gør det, så begynder sangen så småt, og så stimler vi tættere sammen, og så bringer vi det her offer sammen. Og dét er det absolutte klimaks, og når vi har gjort det, så tager vi *Sigrdrífumál* vers 3 og 4, og et fire-b, som jeg har lavet, og dem tager vi på norrønt (Interview G, 13-14).

At forfatteren reciterer på originalsprog, giver formentlig en autenticitet for tilhørerne, som for dem skaber en forbindelse mellem de førkristne nordiske ritualer, og den nutidige dyrkelse af de selvsamme guder. Også selvom det ikke har ophav i de førkristne nordiske ritualer. Yderligere bliver udenlandsk og dansk folketro og endda selvsikrede vers, ifølge G, inddraget i ritualerne og brugt som ’rennelsessange’, ’hævdelsesytringer’ eller bønner til magterne (Interview G, 12-13). Dette er en tendens, som andre asatro, eksempelvis Gudrun Victoria Gotved, ligeledes beskriver i sin bog *asatro: De gamle guder i moderne tid* (2001), hvori hun fremhæver strofer fra *Sigrdrífumál* 1-2, og ”*Friggs bøn*” fra afsnittet om Baldrs død i *Gylfaginning* 49-50 i Snorris Edda, som reciteres i blótet (Gotved 2001, 77; Ibid., 81-82; Faulkes 2005, 51). Heri fremhæver hun desuden andre vers, kaldet *blótkvad*, som bruges i ritualerne, og disse er forfattet af en anden asatro, Ole Gotved (Ibid., 84-90). En anden asatro, Michael Kamp, fremhæver recitation i blótet, nemlig dét, han kalder *Odins runesang* – Hávamál 138-144 – som synges på oldnordisk i ritualets indledning (Kamp 2008, 30; Larrington 2014, 32).

At de asatro benytter recitation af norrøne digte i deres ritualer, er udtryk for en rekonstruktionistisk tilgang, men samtidig beskriver informanterne, hvordan de inddrager selvskrevne vers, hvilket er eklekticistisk. De adspurgte er en sammenblanding af de rekonstruktionistiske og eklekticistiske kategorier, eller en helt tredje kategori.

Det er tydeligt, at nogle asatro benytter sig af nedslag i det norrøne tekstkorpus under udførelsen af ritualerne, men der er også andre informanter (A og C), der ikke fremhæver teksterne som væsentlige. A giver udtryk for, at dette er noget han fremadrettet ønsker at inkorporere, således at der fortælles en myte eller reciteres et vers, da han mener, at det er den bedste måde at opnå bedre forståelse for myterne på (Interview A, 3-4).

Hvorvidt det er betydningsfuldt for den enkelte, at ritualerne bliver udført autentisk i forhold til de førkristne kildeteksters beskrivelser af blót, mangler at blive tydeligt afklaret. Dette er særligt interessant i forhold til Strmiskas rekonstruktionistiske gruppe, som burde læne sig opad det norrøne tekstkorpus i rekonstruktionen af de førkristne ritualer.

To af de adspurgte (B og E) påpeger, at det for dem personligt er meningsfuldt at benytte sig af det norrøne tekstkorpus i rekonstruktion af ritualerne, hvorimod de resterende fem (A, C, D, F og G) fastslår, at det ikke er relevant. For én informant (B) har kilderne en helt central betydning, hvilket udtrykkes på følgende måde:

Det er vigtigt, at de [ritualerne] er forankret i mytologien [og] i materialet i den forstand. Det er vigtigt, at de udtrykker nogle grundstrukturer (...) Det er ikke relevant for mig, at der er en etableret dogma i den forstand, at ritualet nødvendigvis skal inkorporere lige præcis dén her tekst eller dén her myte om et eller andet, men det er relevant for mig, at et ritual resonerer med det verdensbillede, som mytologien etablerer. Og det er naturligt for mig at bruge de skrevne tekster, som jeg har tilgængeligt, fordi de er tilgængelige. Fordi jeg kender dem, og fordi de udtrykker det verdensbillede. Så altså det er lidt en cirkulær *reasoning* [fornuft] – men ikke desto mindre så er det dét, der er udgangspunktet (Interview B, 10-11).

Informanten peger på kildernes centrale betydning i udformningen af ritualer, ikke fordi de bidrager med liturgiske beskrivelser til, hvordan ritualet bør udføres, men fordi de er udtryk for de førkristne grundelementer, som de asatros nutidige ritualer bygger på. En anden informant (E) forklarer i tråd hermed, hvordan han forsøger at rekonstruere en hedensk tankegang i ritualet:

Altså hvis jeg selv laver ritualet, så vil jeg i hvert fald sige, at det skal være meningsfuldt ud fra en hedensk tankegang. Og den hedenske tankegang forsøger jeg dybest set at konstruere eller rekonstruere ud fra nogle af de udtryk, vi møder i kilderne. (...) Det giver et ekstra element for mig, fordi jeg synes det er spændende, kildematerialet. Og fordi jeg synes det er spændende at facilitere mødet mellem det moderne samfund og et før-moderne religiøst udtryk. Men det er ikke som sagt: Jeg kan sagtens være til et ritual, hvor det ikke – overhovedet – har indgået i tankegangen (Interview E, 14-15).

Hvor det er centralt for disse informanter at inddrage så meget kildemateriale som muligt, er det ikke meningsfuldt for alle at konstruere ritualerne på baggrund af det norrøne kildemateriale. A er eksempelvis uenig, og for ham er kilderne ikke væsentlige for ritualets udformning:

Nej overhovedet ikke. Fordi den måde vi blóter på i dag, har som sådan ikke noget som helst med blót i Vikingetiden at gøre – overhovedet. Ud fra kilderne så har vi grundlæggende set ingen anelse om, hvad der foregik. Vi har nogle idéer om, at der blev blótet. Ja. Der blev ofret. Ja. Der blev lavet menneskeofringer, er der nogle kristne munke, der fortæller – og det skal sikkert nok passe. Det skulle ikke undre mig. Men hvordan det blev gjort i hverdagen og rundt i forskellige høvdingedømmer, det ved vi som udgangspunkt ingenting om (...) For mig at se så er det ikke vigtigt, hvordan du blóter. Det vigtigste for mig

det er, at du har en idé om, hvad du gerne vil, og at du gør stedet for blótet til noget helligt for øjeblikket. Du skaber et særligt helligt rum. Hvordan du gør det, det er sådan set lige meget (Interview A, 7).

En anden informant (C) understreger ligeledes, at han ikke forsøger at rekonstruere det førkristne nordiske ritual:

Vi aner ikke en kegle om, hvordan ritualerne måtte være blevet udført. Hvis du læser de islandske edda-sagaer, så kan der godt stå, at ”han var en stor blótmand”, eller at ”han var kendt for at være en stor blótmand” et eller andet. Der står ikke en flyvende fis om, hvordan de faktisk bar sig ad. Hvad de sagde, hvad de gjorde, hvordan de forberedte det, hvad de gjorde, om de de-briefede bagefter, hvad de egentlig gjorde. Så det er... Autentisk år 2017 og ikke år 817. Fordi vi ved ikke nok om, og vi er heller ikke vikinger altså (...) Og jeg er et moderne menneske, der lever på nogle moderne præmisser. Jeg låner nogle historier og nogle fragmenter af nogle myter, vi har fået overleveret fra dengang, og det er et meget spinkelt grundlag at bygge noget som helst på. Især noget der er så komplekst som religion (Interview C, 12-13).

Også en tredje informant (D) er enig i, at der er forskel på ritualer i det førkristne Norden og de asatro i 2018. Også hun understreger, at ritualerne bygger på lån fra det norrøne tekstkorpus, men at de fleste elementer fravælges af etiske årsager:

Det er så lidt, vi har. Og halvdelen af det vi har, kan vi ikke bruge. Altså hvis jeg pludselig hængte mennesker op i træer, så tror jeg da, at jeg ville få en frygtelig ballade. Og lavede de her menneskeofre, som vi ved, der har været. Og jeg slagter jo heller ikke autentisk, fordi jeg bruger bolt pistol (...) Jeg slagter heller ikke under ritualet, fordi jeg mener ikke, at en slagting

er en underholdning. Og for mig er det vigtigt, at vi spiser kødet, og det kan vi ikke, hvis jeg slagter, mens vi laver ritualet, fordi så skulle vi jo alle sammen være til stede hele dagen. Så nej (...) Kan man sige, at jeg shopper lidt? Jeg tager det, jeg kan bruge, ikke? Jeg prøver at tilpasse den. Også fordi at hvis jeg skulle lave den så autentisk som muligt, så den dér med at stå i cirkel, den kunne jeg godt skrotte. Så skulle jeg stå som en katolsk pater, og så måtte jeg i øvrigt heller ikke gøre det, fordi jeg er kvinde og ikke mand. Så der er rigtig mange ting. Men jeg gør det, så jeg synes det giver mening, og så tager jeg det af det gamle, som jeg kan bruge. (...) Når jeg ikke selv naturligt har dyr, så holder jeg nok op med slagtofferet. For mig giver det ikke mening at gå ud og købe en ged og så slagte den. Men dét at jeg har gået og klappet den, nusset den under hagen, det gør altså noget (Interview D, 17-18).

Også F ligger vægt på de førkristne nordiske ritualers overdrevne beskrivelser af menneskeofringer og praksisser. De er nemlig så voldsomme, at de ikke kan bruges i dag:

Nej. Det er det sådan set ikke [vigtigt], fordi jeg udfører ritualer på en anden måde, der kommer fra en anden tradition. Så altså de to primære ritualbeskrivelser er, så vidt jeg husker, Ibn Fadlān og Þorbjörg Lítilvölva i *Eiríks saga Rauða*, og altså ritualet i Ibn Fadlān, som Neil Price også gør opmærksom på, det er jo helt vildt (...) Det er jo ikke noget, man kan – eller i øvrigt ville være interesseret i – at udføre selv. *griner*. Jeg ved ikke, om man ville kunne reproducere – altså at skabe en overnaturlig oplevelse, hvis man fx reproducerede Þorbjörg Lítilvölva-ritualet fra *Eiríks saga Rauða* (...) For os i dag ville det jo være en meget grotesk handling. Det er jo noget, som man har gjort i forhistorisk tid, og det må have givet mening for de mennesker – det er ikke sikkert, at det har givet mening for de mennesker, der blev ofret. Det ved vi jo ikke. Men jeg

mener, at de må have set radikalt anderledes ud, end vi gør, før at det kan have givet mening for dem. Det tror jeg også, vi har. Jeg tror, vi har en anden struktur i vores individualitet, som gør sådan noget meget utænkeligt (Interview F, 9-10).

Flere (A, C og D) påpeger, at kildernes beskrivelser simpelthen er for mangelfulde, og derfor støtter disse informanter sig ikke slavisk opad dem, når de udfører blót. De gør alligevel opmærksom på, at de tager elementer fra det norrøne tekstkorpus, og inddrager i deres nutidige ritualpraksis, men at de samtidig låner fra andre religiøse traditioner, så som wicca. I så fald passer disse informanter ikke med Strmiskas kategorisering, som burde være rekonstruktionistisk-eklekticistisk eller en tredje kategori, da de rekonstruerer dels på baggrund af lån fra andre, og dels på baggrund af det norrøne tekstkorpus. Samtidig påpeger nogle (A, C, D og F), at kildernes beskrivelser indeholder elementer, så som menneskeofringer og dyreofringer, der er så overdrevne og voldsomme, at de ikke kan tilpasses det senmoderne individs religiøsitet og rituelle praksis, og derfor giver de førkristne nordiske ritualer ikke mening for dem i en nutidig kontekst.

4.3.3 Delkonklusion

Som afsnittet har klarlagt, så er der ingen tvivl om, at både de nordiske guder, myter og kildetekster spiller en rolle for de adspurgte asatro. Enkelte tekster har fået en nærmest ophøjet status som *hellige*. Samtidig beskriver de, at udførelsen af ritualer er vigtigt, men der er stor forskel på udformningen af kollektive og individuelle praksisser.

Blótet som kollektivt ritual har til formål at hylde årstiderne, og de guder, der er centrale heri, er forbundet med klimatiske fænomener eller har funktioner, som passer til årstiden. Dette betyder også, at de guder, der dyrkes i blótet, ikke nødvendigvis er de mest betydningsfulde guder for de adspurgte personligt men indgår i en samlet helhed for ritualen. Sådan som den tidligere forskning fremstiller blótstrukturen, så er seks elementer altid tilstedeværende i de asatros blót: 1) Naturen som helligt rum, 2) ritualen følger årstidernes gang og gentages mindst to-fire gange årligt, 3) cirkulær opstilling med guder, der repræsenterer de fire grundelementer, 4) én eller flere *goder* udpeger kardinalpunkter, der symboliserer solhjulet, 5) tre skålerunder og 6) cirklen afsluttes med fællesmåltid. Som dette afsnit har vist, er der så mange variationer i de asatros

ritualer, at den tidligere forsknings kategorisering bliver for generaliserende og unuanceret. Man kan ikke tale om, at de asatro kun har én standardiseret blótstruktur, for eksempelvis forkaster fire ud af syv adspurgte den cirkulære opstilling, få udfører ritualet fire gange årligt, enkelte benytter sig ikke af solhjulet men derimod andre symboler, og de fleste beskriver, at et ritual sjældent har samme struktur men derimod, at ”intet er almindeligt”.

Ligesom der er stor variation i det kollektive blót, så gør det samme sig gældende i de individuelle rituelle praksisser, som alle informanter bekræfter at have. Til forskel fra det kollektivt udførte blót mener flere deltagere, at dette er mere *personligt*, hvor blandt andet bøn, altre og gudestøtter spiller en central rolle. Til sammenligning med blótet er disse ritualer mere behovsprægede, de foregår alene, og for de fleste informanters vedkommende foregår det inden for hjemmets fire vægge. Der er ingen religiøse specialister, så som *goder*, men informanterne er her selv ritualforrettere. Det er også vidt forskelligt, hvornår, hvorfor og hvordan disse ritualer udføres.

Sidst men ikke mindst blev der fokuseret på det norrøne tekstkorpus og mytternes inddragelse i udformningen af de asatros ritualer. Som det tidligere blev fremhævet, spillede myterne og de oldnordiske tekster en rolle for de adspurgte, og kendskab til myterne var vigtigt. Der er stor uenighed om, hvorvidt det er relevant at inddrage disse kilder i ritualerne. Mens to informanter (B og E) argumenterede for, at det var meget centralt at læne sig opad det norrøne tekstkorpus' beskrivelser i udformningen af ritualer, mente to andre (D og G) ikke, at det havde nogen betydning. Tre andre adspurgte (A, C og E) understregede, at kendskab til myterne var meningsfuldt på et personligt plan, og A ønskede fremadrettet at inddrage kilderne hyppigere under ritualerne. Udover tekster som *Hávamál* og *Völuspá* så viste det sig, at informanterne benyttede sig af andre eddadigte, så som *Grímnismál*, *Vafþrúðnismál* og *Sigrdrífumál*, hvoraf flere reciterede dele af digtene under udførelsen af ritualerne. Disse informanter benytter tekstnedslag, da det giver en ekstra dimension og en følelse af autenticitet i ritualen, mens andre ikke fokuserer på det.

Til spørgsmålet om hvorvidt det er vigtigt at udføre ritualerne korrekt i forhold til de norrøne kildeteksters beskrivelser, svarer kun to (B og E), at det er vigtigt. Disse to informanter udtrykker, at kilderne er centrale i ritualerne, fordi de bidrager med grundelementer, som ritualerne er skabt på – og ikke fordi de giver en fastlagt liturgisk udførsel. Ved at inddrage digte som *Völuspá*, *Grímnismál* og *Vafþrúðnismál* giver

man, ifølge informanterne, ritualer en ekstra dybde og tilfører det en vis autenticitet, hvilket er svært at skabe, taget forskellene mellem det førkristne Nordens ritualpraksis og det senmoderne samfund i betragtning. Andre informanter påpeger derimod, at det norrøne kildemateriale ikke er relevant i udformningen af ritualerne, da det er både mangelfuldt, overdrevent og så voldeligt, at det ikke ville kunne udføres i dag. Informanterne ligger vægt på, at disse ritualbeskrivelser skildrer menneskeofringer, ligbrændinger og dyreofringer, hvilket er langt fra det moderne menneskes mentale verdensbillede. De låner elementer fra andre traditioner, men samtidig understreger de – hvilket ikke er overraskende – at de ikke forsøger at rekonstruere det førkristne ritual, men revitaliserer og dyrker de nordiske guder på deres egen måde, der måske adskiller sig markant fra den praksis, man udførte i det førkristne Norden. Der har givetvis været en geografisk og tidsmæssig diversitet i udførelsen af ritualerne i det førkristne Norden, hvilket kan forklare de forskelle, som findes. På samme måde ses også lokale forskelle internt i den nutidige danske asatro (Schjødt 2007, 35-36; Aspren 2008, 42). Når Schjødt eksempelvis påpeger, at lokale variationer i de førkristne kilder kan skyldes 'lån' fra nabosamfund, så er det ikke så bemærkelsesværdigt, at også de asatro i nutiden henter inspiration fra eksisterende religiøse kulturer, som for eksempel Candomblé (Schjødt 2007, 37).

Informanterne har beskrevet, hvilke guder, myter og ritualpraksisser som de fokuserer på, og som har bedst virkning for dem, men samtidig har de beskrevet vidt forskellige ritualer både kollektivt og individuelt, som ikke passer på Strmiskas kategorisering.

Hvor der indtil nu er blevet fokuseret på informanternes normative forståelse af teksterne samt kildernes betydning i udformningen af ritualer, vil der i afhandlingens fjerde og sidste del blive fokuseret på de deskriptive fakta om ritualerne. Jeg vil vende mig mod en diskussion på baggrund af informanternes brug af det norrøne tekstkorpus for at sammenligne dem med de informationer om blót, som blev fremlagt i afhandlingens afsnit 2.1. Ud fra de detaljer som informanterne fremhævede, der omhandlede deres rituelle strukturer, vil det blive diskuteret, hvordan de asatros ritualer adskiller sig fra det litterære kildemateriales beskrivelser af førkristne blót. Dette med den tidligere forsknings påstand om, at man intet kan sige om de førkristne ritualer, in mente. Efter at have diskuteret de væsentlige forskelle mellem de asatros ritualer og det førkristne blót vil der blive fokuseret på informanternes beskrivelser af ritualerne. Dette

for at finde ligheder mellem ritualer i det førkristne Norden og ritualer i det senmoderne samfund.

4.4 Refleksioner

I analyseprocessen har jeg gjort mig nogle refleksioner undervejs, som er nævneværdige, da de bidrager til en stærkere analyse og dermed også bedre argumentation i afhandlingen.

I forbindelse med valget af mine informanter ønskede jeg kontakt til asatro, der kunne inddeles efter mine tre kategorier: 1) *Privatpraktiserende*, 2) *individuel praktiserende* og 3) *medlem af et blótlaug*. Det viste sig således, at de asatro, der tog kontakten til mig ud fra min udsendte projektbeskrivelse, næsten alle (med undtagelse af én informant) tilhørte den første eller den anden kategori. Jeg kunne således have etableret kontakten til organiserede blótlaug men ønskede i højere grad at tale med de asatro, der selv henvendte sig af egen interesse. Dette kan være en bias i undersøgelsen, og resultatet kunne muligvis have set anderledes ud, hvis flere medlemmer af blótlaug medvirkede.

Da min undersøgelse begrænsede sig til at beskæftige sig med asatro i Danmark, har jeg ligeledes gjort nogle fravalg af de asatro, der kontaktede mig, som ikke var en del af det danske miljø. Det kunne have været interessant at undersøge danske asatros praksis i eksempelvis USA eller Island, men dette tillod afhandlingens begrænsede omfang desværre ikke.

Ud fra mit valg af informanter, som skete på baggrund af en *convenience samlingsstrategi*, valgte jeg de informanter, der kontaktede mig først. Nogle af disse viderefremmede kontakten til andre asatro, som de fandt relevante i forhold til min projektbeskrivelse. Jeg opnåede hurtigt de tilladte syv interviews men var i kontakt med 20-25 andre, som jeg desværre ikke kunne interviewe. Det kunne have været særligt interessant at interviewe flere kvinder, men de asatro, der kontaktede mig, var udelukkende mænd (med undtagelse af afhandlingens informant D), hvilket er en stor bias i undersøgelsen.

Slutteligt kunne det have været ideelt at supplere undersøgelsen med deltagerobservationer af de asatros ritualer – både de kollektive og de individuelle – men desværre var dette ikke muligt på grund af specialets begrænsede tidsramme.

FEMTE DEL: DISKUSSION

5. Hvilke elementer fra det norrøne tekstkorpus benytter de danske asatro til rekonstruktion af de førkristne nordiske ritualer?

De asatro virker meget bevidste om det faktum, at de udfører ritualer, som kun delvist bygger på de førkristne ritualer. Dette skaber en splittelse i miljøet, hvor nogle vælger at fokusere primært på effektiviteten af ritualet frem for autenticiteten i henhold til kildernes beskrivelser, mens andre i højere grad benytter sig af kilderne i deres revitalisering. Dette ses blandt andet i Forn Siðrs medlemsblad *Vølse*, hvor der er fokus på inddragelsen af de skriftlige kilder i ritualerne. Her postulerer Martin P. Hansen, at den eneste lighed mellem det førkristne blót og nutidens ritual er gudeskålen, mens alt andet, ifølge ham, er inspiration hentet fra wicca-ritualer (Hansen 2008, 20). Andre asatro sætter også spørgsmålstegn ved, hvorvidt man kan kalde sig for ”asatro”, hvis man anser kildematerialet for sekundært – om overhovedet relevant – i forhold til den enkeltes personlige trosforståelse (Haugaard & Thiberg 2008, 15). I forhold til afhandlingens syv informanter, så svarede de alle, at et generelt kendskab til det norrøne tekstkorpus var vigtigt for dem personligt. Samtidig svarede kun to ud af syv adspurgte, at det var vigtigt, at ritualerne blev udført rigtigt i forhold til kildernes beskrivelser, hvilket kunne tyde på, at der er en overvægt af informanter, der ikke ser kilderne som det bærende element i deres revitalisering, sådan som Christoffer Haugaard & Jannik Thalbitzer Thiberg beskriver det. Med udgangspunkt i informanternes beskrivelser af de rituelle strukturer vil det blive diskuteret, hvordan deres ritualer i så fald adskiller sig fra det norrøne tekstkorpus’ beskrivelser af blót, når de ikke benytter sig af kilderne.

5.1 Paralleller mellem det førkristne blót og de asatros ritualpraksisser

For kort at opsummere hovedpointerne fra afsnit 2.1, så bidrog det norrøne tekstkorpus’ skildringer af blót i det førkristne Norden med følgende informationer: Ritualet var først og fremmest en fejring af årstidernes og arbejdslivets gang, hvilket foregik tre gange årligt ved jævndøgn. Dyreofringer var en central del af ritualet, og offerdyrets blod blev systematisk opsamlet i rituelle kar, *hlautbollar*, med dertilhørende kviste,

hlautteinn, som blev stænket på genstande og deltagere, hvorefter dyrets rester blev hængt i træer eller på pæle. Ritualet foregik udendørs ved altre (*hǫrgr*) eller indendørs om et bål (*hof*), hvilket afgrænsede det liminale rum. Renhed spillede her en vis rolle, hvor blandt andet blodsudgydelse var forbudt. Ritualets struktur er relativt ukendt, men vi ved, at det indebar fire skålerunder til Óðinn, Njǫrðr og Freyr, Bragi og afdøde, og at et fælles måltid – som et kommunionsoffer – var en integreret del af ritualet, hvorfor mad og drikke blev indviet af forretteren.

Med disse informationer in mente kan man sammenligne med de detaljer, som informanterne fremhæver som centrale i udførelsen af deres nutidige ritualer. Her beskrev den tidligere forskning blandt andet en standardiseret blótstruktur, som til dels passede på informanternes beskrivelser: Ritualet afholdes to-fire gange om året eller efter behov og foregår i naturen eller hjemme – enten ved oldtidslevn eller ikke – og det væsentlige er ikke hvor, men at naturen er hellig *i sig selv*. Formålet med ritualet er forskelligt, men hyppigst er der tale om en hyldest af årstidens cyklus eller afdøde forfædre, mens andre har mere shamanistiske temaer så som sjælerejser eller besættelse (Interview B, 6). Det liminale rum afgrænses enten af en cirkulær opstilling ved at stå i en halvcirkel, en skibssætning, eller lignende opstillinger. Her påkaldes konkrete guder, der ikke nødvendigvis er betydningsfulde for individet selv: Óðinn, Frigg, Ægir, Loki, Njǫrðr, Freyr, Freyja, Þórr, Ullr, Skaði eller Sól. Nogle inddrager strofer fra relevant litteratur – ofte den poetiske Edda eller Snorris Edda – eller selvskrevne vers og folketro. Samtidig er det vidt forskelligt, hvor mange skålerunder – og til hvem – der uddeles. Oftest er der én skålerunde til udvalgte guder, én personlig runde og én til afdøde. Fællesmåltid spiller en rolle, og særligt fællesskabet i gruppen vægtes højt. Dyreofring kan forekomme, selvom det ikke er hyppigt repræsenteret i datamaterialet.

Man vil aldrig kunne rekonstruere det førkristne ritual i et 1:1 forhold og frem for at liste de mange forskelle mellem de to ritualer, vil der i følgende afsnit blive diskuteret, hvilke elementer fra det norrøne tekstkorpus – udover gudeskålen – som informanterne enten frastøder, inddrager eller tager stilling til i udformningen af ritualerne. Her vil Strmiskas kategoriseringer være in mente for at diskutere, om informanternes beskrivelser kan bruges til at klassificere dem som enten rekonstruktionistiske eller eklekticistiske.

5.1.1 Dyreoffer

Dyreofferet omtales i kilderne som klimakset i blótritalet, men kun én informant indtager det og påpeger endda, at dette element ikke er autentisk, da dyret aflives med moderne metoder, og kødet tilberedes inden ritualets start af hensyn til ritualets længde (Interview D, 17). Denne informant er rekonstruktionistisk i den forstand, at hun anser ofringen af et dyr som en central del af ritualet. Hun forsøger i den forbindelse at benytte sig af det litterære kildematerialers beskrivelser af blót, hvor aflivningen, slagtingen og tilberedningen samt ophængningen af dyret er en central del af ritualet, men hun gør selv opmærksom på, at det ikke er identisk med ritualet fra det førkristne Norden af flere årsager. Blandt andet fordi hun ikke ville udføre ritualet, hvis hun ikke selv havde dyr, og at kødet tilberedes inden ritualet af hensyn til ritualets længde (Ibid., 12-13).

En anden informant (A) beskriver i tråd hermed, at han godt selv kunne tænke sig at udføre et dyreoffer, men at det er i strid med veterinærlovgivningen, hvorfor det, ifølge ham, ikke er muligt (Interview A, 7). Han ønsker at fremstå rekonstruktionistisk, men erkender, at han ikke er det, fordi det ikke passer ind i det senmoderne samfund, han lever i. Også andre asatro, som informanten Mathias Nordvig fra Amsters artikel, udtaler, at dyrefring er uforeneligt med det senmoderne samfund – selv hvis de historiske kilder peger på, at det har været et centralt element – og derfor er der ingen pointe i at forsøge at rekonstruere ritualet (Amster 2015, 58). I stedet, mener han, bør man bruge de historiske kilder til at skabe ritualer, der fokuserer på handlinger og gerninger, som aktivt skaber forbindelse til guderne.

Når det kommer til etiske forhold, så ønsker de fleste asatro ikke at være rekonstruktionistiske og trække på de skriftlige kilders beskrivelser, da det er uforeneligt med det senmoderne samfunds etiske og sociale normer. I den forstand er de asatro ikke eklekticistiske, fordi de trækker ikke på andre traditioner men fokuserer derimod på centrale detaljer fra det førkristne blót, eksempelvis renhed. Dyrehold, aflivning og slagting er så langt fra de fleste senmoderne menneskers virkelighed, at det ikke længere kan være aktuelt i udformningen af ritualer.

5.1.2 Rituel renselse

Et element, som flere informanter fremhæver, er rituel renselse og renhed i forbindelse med ritualerne. Ifølge Amster, så skal deltagerne i det pågældende ritual rense sig, før

de kommer i kontakt med gudestøtten af Freyja (Amster 2015, 57). Dette gør de, ifølge ham, fordi de ønsker at være mere kildenære, men ingen norrøne kildetekster beskriver et ritual som dette. Amsters beskrivelse er interessant, fordi elementer som gudestøtter og renselse er aspekter, som også afhandlingens informanter fremhæver.

Én informant (G) påpeger, hvordan blótet indledes ved, at deltagerne i fællesskab synger en gammel islandsk renselsessang, og at denne gentages med stigende intensitet, hvorved det liminale rum etableres (Interview G, 13-14). At dette skulle være autentisk i forhold til kildernes beskrivelse, udtaler informanten sig ikke om, men det er i høj grad et eklekticistisk element, da det ikke har ophav i de førkristne beskrivelser.

Én anden informant (E) forklarer, hvordan han konstituerer rituel renhed i sine ritualer: Han vasker sine hænder og sit ansigt og sørger for, at de ting, der kommer i kontakt med alteret, er blevet skyllet rene (Interview E, 6-7). Dette, påpeger han, er med udgangspunkt i tidligere omtalte beskrivelser af helligstedets renhedsforskrifter, som findes i *Eyrbyggja saga*, hvor det, ifølge ham, er tydeligt, at der i det førkristne Norden har været en konsensus for religiøs renhed (Ibid., 7). Det er interessant, hvordan E ligesom Amster, fremhæver vigtigheden af at rense sig, og at dette aspekt er udtryk for, at de asatro forsøger at være mere kildenære og dermed også mere rekonstruktionistiske.

Begge informanter benytter sig af detaljer fra det norrøne tekstkorpus, hvor renhed har spillet en rolle, men hvordan denne renhed konkret kommer til udtryk i deres egne ritualer, er ikke den samme som i det førkristne Norden, hvor det blandt andet beskrives, at helligstedet ikke måtte besørges eller tilsmudses ved at dræbe mennesker. Dette er alt sammen leveregler og sociale normer, som er irrelevante for individet i det senmoderne samfund, da de er indlysende, og derfor bliver de uaktuelle i den nutidige udformning af ritualerne. Renhed er stadig centralt, men denne renhed kommer nu til udtryk gennem enten recitation eller ved at vaske sig. Dette er ikke elementer, som kan findes i det norrøne tekstkorpus, hvorfor informanterne delvist er eklekticistiske i deres revitalisering. Det samme gør sig gældende i Amsters beskrivelse af ritualet med gudestøtten af Freyja, hvor ritualets struktur ikke kan findes i det litterære kildemateriale. Alligevel er det rekonstruktionistisk i den forstand – i hvert fald når det kommer til Amster og E – at de opbygger deres praksis om rituel renhed, som det beskrives i det

norrøne tekstkorpus. Strmiskas kategorisering er ikke tydelig men derimod 'flydende' og kan gradbøjes, så man ikke *kun* er rekonstruktionistisk eller eklekticistisk, men enten begge dele på samme tid eller en helt anden kategori.

5.1.3 Fællesmåltid

Også i fællesmåltidet drages der paralleller til det førkristne ritual. Informanterne (A, C, D, E, G) understreger alle betydningen af det sociale fællesskab i ritualen, hvor man spiser sammen (Interview A, 2; Interview C, 6; Interview D, 12; Interview E, 12; Interview G, 14). Dette er helt i tråd med, hvad teoretikere som Durkheim, Hubert & Mauss, samt forskere som Bøgelund fremhæver, nemlig det kollektive ritual som fællesskabsdannende (Bøgelund 2005a, 131, Durkheim 1995, 34; Strmiska 2007, 164). Det førkristne blót var et kommunionsoffer, hvor fællesmåltidet var en integreret del af ritualen og dermed et måltid sammen med guderne, men i det nutidige ritual er det snarere blevet udtryk for en social sammenkomst efter ritualens afslutning.

En informant (G) beskriver fællesmåltidet som et sammenskudsgilde. Han påpeger, hvordan ritualen afsluttes med en kramme-runde men understreger derefter, at hvor guderne i ritualens begyndelse påkaldes, så afskediges de ikke ved afslutningen. Dette, mener han, er udtryk for, at det liminale rum stadig er gældende, og guderne selv kan bestemme, hvornår de trækker sig fra ritualen (Interview G, 15). Tre informanter (A, C og D) påpeger, at måltidet først finder sted efter ritualens afslutning, hvor liminaliteten er brudt, og det holdes ofte hjemme hos en af deltagerne, da det er nemmest (Interview A, 2; Interview C, 6; Interview D, 11). I den forbindelse påpeger D, at måltidet består af det førkristne dyreoffer, men at slagtingen og tilberedningen ikke er en del af ritualen, sådan som det var tilfældet i de litterære kilders beskrivelser, hvor kødet blev tilberedt over bål midt i rummet. Dette er det ikke, ifølge informanten, fordi det ville kræve, at deltagerne var til stede hele dagen (Interview D, 17).

Informanterne er endnu engang både rekonstruktionistiske og eklekticistiske. De tager udgangspunkt i de elementer fra det norrøne tekstkorpus, som tydeligt belyser, hvordan blótritualen indeholdt et fællesmåltid, som enten bestod af et sammenskudsgilde eller ofringen af et dyr. De er rekonstruktionistiske, fordi de ønsker at revitalisere på baggrund af det norrøne kildemateriale, og eklekticistiske fordi det rituelle måltid tilpasses til det senmoderne menneskes livsstil. Ritualen må ikke vare for længe, hvorfor måltidet oftest ikke er en integreret del af ritualen. Dette problem løser informanter-

ne ved ikke at afskedige guderne under ritualets afslutning, men lade det være op til dem selv at trække sig.

5.2 Ikke alt accepteres som asatro

Informanterne giver udtryk for, at deres ritualer både indeholder elementer, som er rekonstruktionistiske, men samtidig inkluderer de nye elementer i deres rituelle praksisser. Asatro som Haugaard & Thiberg blev tidligere fremhævet, fordi de påpeger, at ikke alt kan betegnes som asatro. I den forbindelse understregede de, at den asatros trosgrundlag og rituelle praksis burde bygge på forfædrenes tro og de ritualer, som er beskrevet i det tilhørende kildemateriale. Ellers burde man kalde det noget andet end asatro (Haugaard & Thiberg 2008, 15). Det er i det ovenstående afsnit slået fast, at de asatro i undersøgelsen ligeledes benytter sig af elementer fra de litterære kilder i deres revitalisering af det førkristne Norden, og at alle adspurgte svarede, at kendskabet til det nordiske tekstmateriale var vigtigt. Langt fra alle mente, at ritualerne byggede på det norrøne tekstkorpus' beskrivelse. Haugaard & Thiberg har ret i deres påstand i et vist omfang. Der er en bevidsthed blandt alle informanter om, at det er relevant at kende til teksterne, men i hvilket omfang dette konkret inddrages og efterleves er vidt forskelligt.

Den tidligere forskning har haft en tendens til at begrænse de asatros ritualpraksis – i forhold til det norrøne tekstkorpus' beskrivelser af blót – til, at ”vi ingen anelse har om, hvordan ritualerne foregik” (Bøgelund 2005b, 142; Schnurbein 2016, 110; Warmind 2002, 40). Dette har jeg ønsket at diskutere rigtigheden af i denne afhandling. Der er tydelige elementer, så som renhed, helligsted, gudestøtter, gudeskål, hengivenhed til forfædre samt fællesmåltid, som kan findes i det førkristne kildemateriale, og som også er i fokus i dag. Dette selvom der kan findes masser af forskelle på blótstrukturen i det førkristne Norden til nutidens ritual. Man bør i den forbindelse kigge på de enkelte asatros egne interesser for det oldnordiske kildemateriale – både i de kollektive og de individuelle ritualer – og spørge dem, hvorvidt de ønsker at inddrage det i ritualerne. I stedet har man blot konkluderet, at de asatros ritualer bygger på elementer andre nyhedenske grupperinger og ikke på førkristne nordiske. Som Haugaard & Thiberg fremhæver, er der et udpræget fokus på inddragelsen af de skriftlige kilders beskrivelser af blót i asatromiljøet, og kun to ud af syv informanter fremhæver, at ritualerne bør bygge på det norrøne tekstkorpus' beskrivelser. Alligevel er der en

stor interesse for det litterære kildemateriale blandt alle adspurgte, og flere af dem indtager særligt digtningen i deres ritualer til trods for, at de tidligere gav udtryk for, at kilderne ikke er centrale. Som udgangspunkt er de asatro interesserede i at opbygge deres ritualer på baggrund af det norrøne tekstkorpus, men de er begrænsede af, at det litterære materiale er både minimalt og til tider irrelevant i forhold til det senmoderne menneske. Dette betyder ikke, at de ikke er interesserede i at rekonstruere det ud fra kildematerialet, men at de dertil må låne fra andre beslægtede religioner eller traditioner for at skabe en funktionsdygtig religion. Ud over at disse tydelige forskelle eller ligheder skildrer to forskellige ritualtyper, så skildrer de også forskelle mellem livet i det førkristne Norden og i det senmoderne samfund. Her har individet i højere grad ønsket selvscenesættelse og selvbestemmelse i forhold til udformningen af egne praksisser, hvor de samtidig har søgt en autenticitet i naturen og den guldalder, som det førkristne Norden repræsenterer for de asatro (Taylor 2007, 475-476).

5.3 Delkonklusion

De asatro fremstår både rekonstruktionistiske og eklekticistiske i den forstand, at de bygger deres ritualer på elementer fra det førkristne blót så som årstidsritualer, skålerunder, fællesmåltid og rituel renhed, men der er også elementer, så som dyreofringer, der er uforenelige med det senmoderne menneskes etiske og sociale normer. Det er acceptabelt at udføre dyreofringer, men kun hvis dette er i overensstemmelse med lovgivningen, og det er samtidig kun meningsfuldt, hvis man har egne dyrehold. Dyreofringer er et udtryk for, at de asatro er både rekonstruktionistiske og eklekticistiske på samme tid. Dette bliver yderligere konkretiseret, når man ser på, hvordan de asatro integrerer elementer som renhed eller fællesmåltid i deres ritualer. Her tager de udgangspunkt i de detaljer, som findes i det norrøne tekstkorpus, men når disse elementer ikke er aktuelle i et senmoderne samfund, tilpasses praksissen til nutidens blótstruktur. Dette kan man se ved, at renhed kommer til udtryk ved at vaske sig eller ved at rense helligstedet med sang, hvilket ikke har ophav i en kendt norrøn kontekst og derfor er eklekticistisk. Det samme gør sig gældende med fællesmåltidet, som enten er et sammenskudsgilde eller et dyreoffer, hvilket beskrives i det førkristne ritual og derfor er et rekonstruktionistisk træk.

De asatro er rekonstruktionistiske – så vidt det er muligt – men hvor det ikke er aktuelt, trækker de på eklekticistiske elementer, hvorfor ingen af de to kategorier pas-

ser på de danske asatro, som er repræsenteret i denne afhandling. Endnu en forskel, som Hansen selv understreger, er, at de mytologiske elementer i den førkristne praksis var en naturlig del af livet og hverdagen, mens det for de asatro nærmest er blevet valgfrit at deltage i blót (Hansen 2008, 21). Dette er i tråd med Taylors beskrivelse af effekterne fra den subjektive vending, hvor individet har fuld bestemmelse over sin egen religion og religiøse praksis, og hvor religionen i den forbindelse bliver en del af en større selviscenesættelse og identitetsskabelse (Taylor 2007, 475-476). Derfor må de asatro i dag, ifølge Hansen, acceptere, at deres verdensforståelse også er en helt anden, end hvad den var for de førkristne nordboere, hvilket er en pointe, som ligeledes genspejles hos enkelte informanter (Hansen 2008, 21; Interview C, 10; Interview F, 10).

6. Rekonstruktionisme og eklekticisme i en dansk asatro-kontekst

Det er løbende blevet beskrevet, hvorfor Strmiskas kategorisering er for simpel, når det kommer til at klassificere de danske asatro. Informanterne har nemlig både elementer af rekonstruktionisme og eklekticisme, og enten er de begge dele, ellers er de ingen af delene. I tråd med Amsters kritik af Strmiskas kategorisering vil jeg i dette afsnit fokusere på informanternes udtalelser, da disse kan være medvirkende til at præcisere, hvorfor Strmiskas kategorisering er utilstrækkelig.

Amster er uenig i Strmiskas kategorisering af nyhedninge, som han påpeger, er utilstrækkelig, når det kommer til det danske asatromiljø af to grunde: For det første ønsker flertallet af danske asatro, ifølge Amster, at holde religion og politik adskilt – særligt nationalisme – som er kendetegnende for den rekonstruktionistiske gren af asatro, ifølge Strmiska (Amster 2015, 46). For det andet er dansk asatro kendetegnet ved at være et heterogent miljø med vidt forskellige individualistiske spirituelle udtryksformer, hvorfor Strmiskas dikotomi, ifølge Amster, er for enkel og dermed også utilstrækkelig set i en dansk kontekst. Snarere er de danske asatro en blanding mellem rekonstruktionisme og eklekticisme, sådan som det flere gange i afhandlingen er blevet fremhævet (Ibid., 44).

Nogle informanter i denne afhandling har tendens til det, som Strmiska kalder rekonstruktionisme og forsøger at udføre ritualer så autentisk som muligt med udgangspunkt i arkæologiske fund og litterære kilders beskrivelser. Andre påpeger, i tråd med Strmiskas eklekticisme, at deres ritualer ikke primært bygger på det førkristne

Norden men sammenblandinger af tro og ritualpraksis hentet fra andre traditioner. Som udgangspunkt ønsker man at være rekonstruktionistisk – så vidt det er muligt – men man foretrækker at være eklekticistisk, når de førkristne praksisser ikke passer ind i det senmoderne samfund.

Generelt har det i afhandlingen vist sig, at nogle informanter anser myterne og det øvrige norrøne tekstkorpus for relevant i deres religion, men at der er vidt forskellige måder at forholde sig til eller bruge kildematerialet på. Nogle inddrager kilderne i ritualerne – eksempelvis ved at recitere strofer fra eddadigtningen – mens andre ligger vægt på, at kendskab til myterne er væsentligt men ikke nødvendige i ritualerne. Schnurbein påpeger også, at størstedelen af de asatro benytter de skriftlige kilder, folketro og materielle kilder bredt men ofte med en kritisk tilgang til dem (Schnurbein 2016, 253). Man kan med Strmiskas kategorisering sige, at størstedelen af alle asatro burde være overvejende rekonstruktionistiske, da de ønsker at opbygge deres ritualer på baggrund af historiske elementer. Ifølge Schnurbein understreger de asatro, at teksterne er centrale, men at de ikke stirrer sig blind på dem, da disse er nedskrevet i en kristen kontekst, hvorfor validiteten af dem er lav (Ibid).

I diskussionen om Strmiskas inddeling af asatomiljøet i rekonstruktionistiske og eklekticistiske kan en interessant inddeling findes på den danske wikipedia-side om *Asetro*, som beskriver strømninger i det danske miljø. Ifølge denne er der nemlig mindst seks former for asatro: Vikingereligion, naturreligion, etnopluralisme, revitalisering, kildebaseret asatro samt folkebaseret asatro (Wikipedia 2018). I denne kategorisering understreges det desuden, at grupperinger og individer i det danske asatomiljø oftest kombinerer og sammenblender de forskellige strømninger, og at der derfor ikke er tale om tydelige kategorier i det danske asatomiljø (Ibid).¹¹ Kategoriseringer som den på Wikipedia giver, ligesom Strmiskas, kun mening i det omfang, at de kan bruges til at klassificere en given gruppe ud fra et bestemt aspekt. Strmiska fokuserer på at lave en inddeling af nyhedninge ud fra, hvordan de rekonstruerer eller revitaliserer. Som det er understreget både af Amster og flere gange i denne afhandling, så både

¹¹ Det er selvfølgelig også væsentligt at pointere, at Wikipedia ikke er en pålidelig kilde – særligt fordi denne kategorisering er lavet uden kildehenvisninger til, hvor man kan finde yderligere oplysninger om denne opdeling. Når den er med her, skyldes det, at det er en interessant observation, der peger i retning af, at der findes uendelig mange former for asatro end blot rekonstruktionisme og eklekticisme.

forkaster og omfavner informanternes elementer fra Strmiskas kategorier (Amster 2015, 59). Forskellighederne, som kommer til udtryk i de asatros ritualer, er et perfekt bevis på, hvor nuanceret det danske asatromiljø er. At skære alle nyhedenske bevægelser over én kam ved at sige, at de alle er *enten* rekonstruerende eller eklekticistiske i deres ritualer er en forsimpning og en fejltolkning. Jenny Blains beskrivelse af nyhedenske bevægelser er mere brugbar i en dansk kontekst. Ifølge hende forsøger nyhedninge at genindføre de førkristne forståelser og verdenssyn for at udvikle en spiritualitet, som fungerer i nutidens kulturer, men som samtidig forbinder dem med historien (Blain 2005, 181).

7. Konklusion

Som den ovenstående diskussion illustrerer, så repræsenterer informanternes fra det danske asatromiljø en mangfoldig og nuanceret gruppe af individer med vidt forskellige tilgange og synspunkter, når det kommer til udformning af ritualer, samt hvorvidt disse bygger på de førkristne kilders beskrivelser eller ej. Afhandlingens formål har været at belyse de variationer, der er dels i de asatros blótstruktur men også forskelligheder i udformningen af de kollektive og de individuelle ritualer. Dette for samtidig at klarlægge om der sker en differencering i sammenhængen mellem de asatros rekonstruktion af ritualerne på baggrund af det norrøne tekstkorpus.

Det viser sig, at der generelt er stor variation i udformningen af de kollektive ritualer, og informanternes beskrivelser af blót passer kun i begrænset omfang på den standardiserede blótstruktur, som den tidligere forskning opstiller. Hertil kommer det, at der er en stor variation mellem de adspurgtes kollektive ritualer og de mere individuelle praksisser.

De kollektive blót er centreret om årstidernes cyklusser, hvor informanternes henvender sig til relevante guder, der enten har tilknytning til klimatiske fænomener eller verdensretningerne. Samtidig er det tydeligt, at disse guder ikke nødvendigvis er de guder, som de asatro selv anser for mest betydningsfulde at henvende sig til. Dette er udtryk for den tendens, som teoretikeren Roy A. Rappaport beskriver, nemlig at individet underlægger sig gruppens normer og regler for at få del i et socialt fællesskab. Dette sociale fællesskab vægter flere informanter højt i den rituelle praksis, hvilket er i tråd med det, som teoretikerne Emile Durkheim, Henri Hubert & Marcel

Mauss påpegede, og samtidig hvad forskere som Sarah Pike og Vinni Bøgelund beskriver: At troen er individualiseret, mens den rituelle praksis er kollektiv. De asatros blótstruktur vidner om et bredt kendskab til mytologien, hvori fortællinger om guderne roller og funktioner kan findes som belæg for hvilke guder, der er relevante for det pågældende ritual. I det kollektive ritual spiller de mest kendte nordiske guder, så som Óðinn, Freyr, Þórr og Njörðr en rolle men hvilke guder, der påkaldes i blótet, afhænger af årstiden og ritualets formål. Således viste det sig, at relevante guder om vinteren kan være Ullr eller Skaði, da disse forbindes med årstiden, eller Freyr hvis der er tale om et frugtbarhedsritual, så som *høstblót*. Det norrøne tekstkorpus inkorporeres i høj grad i de kollektive ritualer, hvor særligt eddadigte som *Hávamál*, *Völuspá*, *Grímnismál*, *Vafþrúðnismál* og *Sigrdrífumál* bliver reciteret, hvilket er en rekonstruktionistisk tilgang set ud fra Michael Strmiskas kategorisering. Andre og mere eklekticistiske elementer, så som folketradition eller selvskevne vers, blev ligeledes fremhævet som en del af ritualets struktur.

De individuelle praksisser er derimod udtryk for, at man normativt er uenig i den dyrkelse og praksis, som finder sted i de kollektive ritualer. I de individuelle ritualer tager man ikke hensyn til andre deltagere, hvorfor de disse ikke i samme omfang er kendetegnet ved at have en fast struktur. Samtidig er de mere behovsprægede, og den enkelte er i højere grad frit stillet til selv at bestemme ritualets fokus. Dette passer på effekterne af den *subjektive vending*, som Charles Taylor beskriver, hvor individet er præget af en individualisering og ønsket om selvbestemmelse over egne praksisser og trossystemer (Taylor 2007, 475-476). Derfor kan den asatro også frit vælge at inddrage guder fra andre religiøse traditioner i de individuelle ritualer, hvor det blev vist, at guder fra Candomblé, hinduisme og kristendommen var centrale. De asatro henvender sig til disse guder gennem bøn eller ofringer på altre med dertilhørende gudestøtter, som er en del af hjemmet. Andre henvender sig til lokale kræfter, så som *vætter* og *dísir*, som også har tilknytning til hjemmet eller det lokale landskab, hvilket delvist kan sammenlignes med de private ritualer, som blev fremhævet i beskrivelsen af de førkristne ritualer; *álfablót* og *dísablót*.

For at forstå hvordan de adspurgte forholder sig til det norrøne tekstkorpus i udformningen af ritualerne generelt, var det først relevant at danne sig et overblik over, hvordan de forholdt sig til den nordiske mytologi. Det viste sig, at seks ud af syv var enige

om, at de skriftlige kilder generelt er vigtige. Der er et bredt kendskab til myterne, hvilket også Schnurbein og Warmind beskriver, og alle adspurgte benytter sig af kilderne i et vist omfang. Ikke alle benytter det nødvendigvis som en aktiv del af deres hverdag, men det er tydeligt, at der hentes inspiration fra de skriftlige kilder i forhold til de asatros etiske og sociale normer. For nogle er de blot gode historier, som man ikke i særlig grad reflekterer over eller inddrager i løbet af dagen, mens det for andre bliver en del af en animistisk verdensanskuelse. Her bruges myterne som et bindeled mellem det førkristne Norden og nutidens senmoderne samfund. Individet ønsker en tættere kontakt til den besjælede verden, der ellers synes at være gået tabt.

I denne besjælede verden er udførsel af ritualer relevant, da det bidrager til at opretholde forholdet mellem naturen, guderne og individet. Informanterne ligger i denne forbindelse vægt på, at det er meningsfuldt, at ritualet udføres i naturen, da naturen er hellig *i sig selv*. Derfor udføres årstidsritualet, *blót*, stadig med udgangspunkt i den struktur, som kendes fra det norrøne tekstkorpus' beskrivelser, hvor det er et ritual, der hylder årets cyklus. Det blev fremhævet, at de oldnordiske kildetekster er relevante at benytte i ritualerne, ikke fordi de bidrager med viden om liturgisk udførelse, men fordi de kan medvirke til en bedre forståelse af de førkristne nordboeres verdenssyn, som er langt fra det senmoderne menneskes i dag. Andre informanter påpeger derimod, at kilderne er mangelfulde, overdrevne og voldelige, hvorfor de ikke kan bruges i et senmoderne samfund. Disse fokuserer derimod på virkningen i ritualerne, og ikke hvorvidt ritualerne udføres autentisk i forhold til det norrøne tekstkorpus' beskrivelser af *blót*. Dette fordi mange elementer er uforenelige med nutidige etiske og socialt institutionaliserede normer.

Det medførte en diskussion om, hvorvidt de asatros ritualer bygger på elementer fra det førkristne *blót*. Dette med afsæt i de detaljer om ritualstrukturene fra det førkristne Norden, som blev beskrevet i afhandlingens teoretiske afsnit og informationer om de asatros ritualer, som informanterne bidrog med i analysedelen. Det viser sig, at udover at benytte sig af betegnelser fra det førkristne Norden, så som *blót*, *hlaut*, *seiðr*, *útiseta*, *góði/gyðja* og *árs ok friðr*, så inkluderer informanterne også meningsfulde elementer i udformningen af deres ritualer. Dette er eksempelvis gudeskål, fællesmåltid, gudestøtter og rituel renselse, mens andre elementer, så som dyreofringer, delvist er uacceptable, da det ikke er meningsfuldt for flertallet i det senmoderne samfund i dag. I stedet

bør man, ifølge de asatro, fokusere på de handlinger, som skaber kontakt til guderne, og som bliver beskrevet i kilderne. De asatro er i høj grad rekonstruktionistiske som udgangspunkt – så vidt det er muligt – men når det er i strid med etiske eller sociale leveregler, har de intet imod at være eklekticistiske. Kritiske asatro som Haugaard & Thiberg har stillet spørgsmålstejn ved, hvorvidt det er meningsfuldt at kalde det for 'asatro', hvis kildematerialet er sekundært, og den individualiserede tro er det primære. Dertil blev flere paralleller, hvor de asatros ritualer ligner de førkristne fremhævet. Dette til trods for at både den tidligere forskning, flere informanter og kritiske asatro som Martin Hansen har udtalt, at de asatros ritualer ikke ligner de førkristne.

Rituel renselse, som også Matthew H. Amster fremhævede, er et element, som har ophav i de skriftlige kilder, og som flere informanter inddrager i ritualstrukturen. Inddragelsen har ikke direkte ophav i kildernes beskrivelser, men det er tydeligt, at der har været en form for etablerede renhedsforskrifter i det førkristne Norden. At de asatro forsøger at være rekonstruktionistiske, men alligevel bliver eklekticistiske, er kendetegnende for flere tilfælde i den danske asatro. Frem for at undersøge de asatros ritualer, og spørge dem hvorvidt de benytter det norrøne tekstkorpus i udformningen af ritualer, så har man reduceret ritualerne til "levn fra wicca-ritualer". Der er ikke et udpræget fokus på teksterne i udformningen af de asatros ritualer, men alligevel er der et bredt kendskab til myterne og en stor interesse for kildematerialet. Flere informanter inddrager elementer fra det norrøne tekstkorpus, særligt digtningen, i deres ritualer, da disse er kildetekster med en høj validitet.

Sidste del af diskussionen fokuserede på, hvorvidt Michael Strmiska har ret, når han påstår, at alle nyhedninge kan inddeles i to kategorier ud fra deres rituelle praksis. Det viste sig gennemgående, at når det kommer til de danske asatro, så fremstår Strmiskas kategorisering som en forsimpning. De asatro benytter elementer, der er både eklekticistiske og rekonstruktionistiske, og dermed er de enten begge dele på samme tid eller ingen af delene. Der er brug for, man bidrager til forskningen med flere casestudier af de asatro. Denne type studier har nemlig den fordel, at man – ud fra informantens detaljerede beskrivelser – er i stand til at analysere og klarlægge specifikke emner, og casestudiernes største styrker er, at man kan gå i dybden med et enkelt emne og dermed bidrage til en bedre forståelse for de mennesker, der praktiserer denne religion. Dette er relevant, når det kommer til dansk asatro, der endnu er en relativt uudforsket religion.

8. Litteraturliste

Adcock, Robert & David Collier

- 2001 “Measurement Validity: A Shared Standard for Qualitative and Quantitative Research”, In: *The American Political Science Review*, Vol. 95, No. 3 (Sep. 2001), 529-546

Amster, Matthew H.

- 2015 “It’s Not Easy Being Apolitical – Reconstruction and Eclecticism in Danish Asatro” In: Kathryn Rountree, eds., *Contemporary pagan and native faith movements in Europe: colonialist and nationalist impulses*, Berghahn, New York, 43-63

Asprem, Egil

- 2008 “Heathens Up North: Politics, Polemics, and Contemporary Norse Paganism in Norway”, In: *The Pomegranate*, 10,1 (2008), 41-69

Blain, Jenny

- 2005 “Heathenry, the Past, and Sacred Sites in Today’s Britain” In: *Modern Paganism in World Cultures: A Comparative Perspective*, edited by M. F. Strmiska, Santa Barbara, CA: ABC-CLIO, 181-208

Bryman, Alan

- 2012 *Social Research Methods*, 4. Eds., Oxford University Press, Oxford

Bøgelund, Vinni

- 2005a ”Nyhedenskab”, In: René Dybdal Pedersen, *I lysets tjeneste – nye religiøse og spirituelle grupper i Danmark*, eds., Forlaget Univers, Aarhus, 119-134
- 2005b ”Harreskovens Blótgilde”, In: René Dybdal Pedersen, *I lysets tjeneste – nye religiøse og spirituelle grupper i Danmark*, eds., Forlaget Univers, Aarhus, 135- 157

2008 "Asatro: Harreskovens Blótgilde", In: Birgit Andersen *et al.*, *Senmoderne Religiositet i Danmark*, eds., Systime A/S, Aarhus, 16-51

2010 "Guder, Grundtvig og grønne skove: Reception af nordisk mytologi i Danmark", In: *Religionspædagogisk forum*, Nr. 2, 40-49

Clunies Ross, Margaret

1994 *Prolonged Echoes. Old Norse Myths in Medieval Northern Society*, Vol. I: The Myths, The Viking Collection, Vol. 10, 11-277

Degnbol, Helle

2014 In: *Islændingesagaerne. Samtlige sagaer og niogfyrre totter*, Redigeret af Annette Lassen, Bind I, Eds., Saga forlag, Reykjavík, Island, 349-370

Durkheim, Emilé

1995 *The Elementary Forms of the Religious Life*, Eds., (1912 fransk orig.), The Free Press, New York

Faulkes, Anthony

2005 *Snorri Sturluson. Edda*, 3. Eds., Viking Society for Northern Research, University College London

Gotved, Gudrun Victoria

2001 *Asatro. De gamle guder i moderne tid*, eds., Aschehoug Dansk Forlag A/S

Gunnell, Terry

1995 *The Origins of Drama in Scandinavia*, eds., D.S. Brewer, Cambridge

Hansen, Finn

2014 "Kormaks saga" In: *Islændingesagaerne. Samtlige sagaer og niogfyrre totter*, Redigeret af Annette Lassen, Bind I, Eds., Saga forlag, Reykjavík, Island, 162-207

Hansen, Martin P.

2008 “Blótets liturgi, før og nu”, In: *Vølse – Organet for hedensk sæd*, Nr. 45, September 2008, 20-23

Haugaard, Christoffer & Jannik Thalbitzer Thiberg

2008 “Hvilken rolle skal kildematerialet spille i asatroen?” In: *Vølse – Organet for hedensk sæd*, Nr. 45, September 2008, 15-16

Hultgård, Anders

2008 “The Religion of the Vikings”, in: Stefan Brink & Neil Price, eds., *The Viking World*, Routledge, New York, 212-218

Jensen, Hans J. Lundager

2003 “Roy Rappaport: Ritual and Religion in the Making of Humanity”, In: *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift*, Nr. 43, 69-75

Jesch, Judith

2008 “Poetry in the Viking Age”, in: Stefan Brink & Neil Price, eds., *The Viking World*, Routledge, New York, 291-298

Jónsson, Finnur

1911 *Snorri Sturluson. Heimskringla. Nóregs Konunga Sögur*, G.E.C. Gads Forlag, København

Järvinen, Margaretha & Nanna Mik-Meyer

2017 *Kvalitativ Analyse – Syv traditioner*, Hans Reitzels Forlag, København.

Kamp, Michael

2008 *Moderne Asetro. Et undervisningsmateriale til folkeskolens overbygning og andre interesserede*, eds., Books on Demand GmbH, København

Kvale, Steinar

1997 *InterView. En introduktion til det kvalitative forskningsinterview*, 3. Eds.,
Hans Reitzels Forlag, København

Kvale, Steinar & Svend Brinkmann

2009 *Interview – Introduktion til et håndværk*, 2. Eds., Hans Reitzels Forlag,
København.

2015 *Interview. Det kvalitative forskningsinterview som håndværk*, 3. Eds.,
Sage Publications, USA

Larrington, Carolyne

2014 *The Poetic Edda*, 2. Eds., Oxford University Press, United Kingdom

Larsen, Uffe Hartvig

2001 *Vikingers tro og tanke*, 2. Eds., Akademisk Forlag A/S

Lindow, John

2001 *Norse Mythology: A Guide to the Gods, Heroes, Rituals, and Beliefs*,
eds., Oxford University Press

Neckel, Gustav & Hans Kuhl

1983 *Edda. Die Lieder des Codex Regius Nebst Verwandten Denkmälern. Herausgegeben von Gustav Neckel*. I. Text, 5. udg., Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg

Näsström, Britt-Mari

2001 *Blot. Tro og offer i det førkristne Norden*, eds., Pax Forlag A/S, Oslo

Pals, Daniel L.

1999 *Seven Theories of Religion*, Eds., Oxford University Press, Oxford

Pike, Sarah M.

2004 *New Age and Neopagan Religions in America*. New York: Columbia University Press

Rappaport, Roy A.

1999 *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Eds., Cambridge University Press, United Kingdom

Schjødt, Jens Peter

2007 ”Hvad er det i grunden, vi rekonstruerer?” – Diversitet og rekonstruktion af fortidige religioner, *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift 50*, 33-45

2008 *Initiation Between Two Worlds. Structure and Symbolism in Pre-Christian Scandinavian Religion*, The Viking Collection vol. 17, The University Press of Southern Denmark, Odense

Schnurbein, Stefanie von

2016 *Norse Revival. Transformation of Germanic Neopaganism*, Eds., Brill, Boston

Stavnem, Rolf

2014a ”Egils saga” In: *Islændingesagaerne. Samtlige sagaer og niogfyrre totter*, Redigeret af Annette Lassen, Bind I, Eds., Saga forlag, Reykjavík, Island, 3-57

2014b “Ørboernes saga” In: *Islændingesagaerne. Samtlige sagaer og niogfyrre totter*, Redigeret af Annette Lassen, Bind V, Eds., Saga forlag, Reykjavík, Island, 163-254

2014c “Dræber-Glums saga” In: *Islændingesagaerne. Samtlige sagaer og niogfyrre totter*, Redigeret af Annette Lassen, Bind II, Eds., Saga forlag, Reykjavík, Island, 295-342

Steinsland, Gro

2005 *Norrøn religion. Myter, riter, samfunn*, Pax Forlag A/S, Oslo

Steinsland, Gro & Preben Meulengracht Sørensen

1994 *Menneske og makter i vikingenes verden*, Universitetsforlaget, Oslo

Strmiska, Michael F.

2005 “Modern Paganism in World Cultures: Comparative Perspectives” In: *Modern Paganism in World Cultures: A Comparative Perspective*, edited by M. F. Strmiska, Santa Barbara, CA: ABC Clio, 1-53

2007 “Putting the Blood back into Blót: The Revival of Animal Sacrifice in Modern Nordic Paganism, *The Pomegranate* 9.2, 154-189

Taylor, Charles

2007 *A Secular Age*, Eds., Harvard University Press, Cambridge

Tschan, Francis J. & Timothy Reuter

2002 *History of the Archbishop of Hamburg-Bremen*, Book Four, Columbia University Press, New York, 207-208

Turville-Petre, Gabriel

1956 *Hervarar saga ok Heiðreks*, Eds., Viking Society for Northern Research, University College, London

Warmind, Morten

2002 ”Asatro i Danmark – en foreløbig oversigt”, *Religion*, Nr. 1, 33-42

2007 ”Asatro i Danmark – spredning og vækst af en ny religion”, In: Margit Warburg & Brian Jacobsen, *Tørre tal om troen. Religionsdemografi i det 21. århundrede*, eds., Forlaget Univers, Aarhus

Wikipedia

2018 ”Asetro”, <https://da.wikipedia.org/wiki/Asetro> (Set den 28.02.2018).

Wolf, Kirsten

2014 “Gisles saga” In: *Islændingesagaerne. Samtlige sagaer og niogfyrre totter*, Redigeret af Annette Lassen, Bind II, Eds., Saga forlag, Reykjavík, Island, 3-54

Se vedlagt bilagskompendium for følgende:

- Interviewguide
- Projektbeskrivelse
- Erklæring om informeret samtykke
- Oversigt over interviews
- Interview 1-7 (A-G)

