

Helge Alfred Olsen

«Det er på veien det skjer, tror jeg...»

En religionsvitenskaplig undersøkelse av
moderne pilegrimer til Nidaros

Masteroppgave i religionsvitenskap

Trondheim, våren 2011

Helge Alfred Olsen

”Det er på veien det skjer, tror jeg...”

En religionsvitenskapelig undersøkelse av moderne pilegrimer til Nidaros

Masteroppgave i religionsvitenskap

Veileder: Gustav Erik Gullikstad Karlsaune



Norges teknisk-naturvitenskapelige universitet

Det humanistiske fakultet

Institutt for arkeologi og religionsvitenskap

Vår 2011

Jeg tror vår egen trygghet kan bety andres frihet. Står vi støtt i oss selv, trues vi ikke så lett av andre – selv om de er forskjellige fra oss. Da dronningen og jeg ved begynnelsen av vår gjerning valgte signing i Nidarosdomen, var det fordi vi kjente behov for å hente støtte og kraft fra vårt grunnfeste når et så stort valg skulle tas. Det ga en egen forankring. Når en finner sitt eget feste, er det enklere å møte andre der de står (Fra H.M. kong Harald V's nyttårstale 31.12.10).

Forord

Jeg er praktiserende buddhist. Dette faktumet skal ikke vies stor oppmerksomhet i denne avhandlingen, men må nevnes som en del av forklaringen på hvorfor jeg begynte å interessere meg for pilegrimer og pilegrimsreiser. En kollega nevnte for noen år tilbake at hun hadde gått til Santiago de Compostela sammen med sin datter i sommerferien. Jeg merket til min overraskelse at dette var noe jeg også hadde lyst til å gjøre, uten at jeg egentlig kunne se at jeg hadde noen rasjonell grunn for å ha det. Tilfeldigheter gjorde at jeg samme høsten leste *Sangen om Bernadette* av Franz Werfel. I denne halvdokumentariske romanen skriver Werfel om Bernadette Soubirous, en ung kvinne som i 1858 hadde opplevelser som ble tolket som Mariavisjoner, i byen Lourdes i Frankrike. Lourdes utviklet seg raskt til et pilegrimsmål med en hellig kilde (som Bernadette gravde fram), og hvor helbredelser angivelig ofte skjedde. Jeg var kjent med Lourdes som pilegrimssted, men hadde vært ukjent med historien som lå bak. Jeg ville vite mer og begynte å søke etter informasjon på internett. Den digitale virkeligheten gjorde det også mulig for meg å gå inn på nettsidene til Lourdes, klikke på webcameraet, og plutselig sitte hjemme i min egen stue og se pilegrimene passere gjennom grotten hvor Maria angivelig viste seg for Bernadette. Jeg var fascinert.

Denne overraskende lysten til å dra til pilegrimsmål som tilhørte en annen religion enn min egen, forundret meg. Jeg hadde blitt oppmerksom på et fenomen, og denne oppmerksomheten førte igjen til at jeg oppdaget at pilegrimsreiser var i ferd med å utvikle seg til et markant fenomen, også innenfor den tradisjonelt protestantiske kulturkonteksten.

Oppmerksomhet overfor et fenomen kan føre til at man opplever å støte på det ”overalt”. Jeg oppdaget at avisene skrev relativt hyppig om pilegrimer og pilegrimsreiser, og at bokhandlerne hadde bøker som skildret vandringen til Santiago de Compostela i tekst og bilder. Jeg bor og er oppvokst i Trondheim; en by med et tradisjonelt pilegrimsmål. Jeg ble gjennom dette nye fokuset også oppmerksom på at det var en voksende interesse på ulike kanter for at dette målet igjen skulle bli aktualisert og tiltrekke seg pilegrimer.

Jeg begynte å undre meg over hva all denne interessen kom av. Når til og med jeg som buddhist hadde lyst til å gå til Santiago de Compostela, som jeg på det tidspunktet over hodet ikke kjente historien til, kom jeg til at dette var noe som i alle fall ”levde” i vår tid. Men hva kom det av? Hvorfor går moderne mennesker pilegrimsvandringer?

Takk!

Innsamlingen av intervjumaterialet til denne avhandlingen foregikk sommeren 2010, og jeg vil gjerne takke informantene mine som stilte til intervju kort tid etter å ha gått en slitsom tur til Trondheim. Uten dem hadde det ikke blitt noen masteravhandling. Jeg vil også spesielt takke min veileder, Gustav Erik Gullikstad Karlsaune, for diskusjoner og faglige råd, både i forkant av, og underveis i prosjektet.

Innholdsfortegnelse:

Del 1: Historikk, forskning, teori og metode

Kapittel 1. Innledning.....	side 1
1.1. Bakgrunn og struktur	1
1.2. Pilegrimsreiser	2
1.2.1. Kort historikk.....	2
1.2.2. St. Olav og Nidaros.....	3
1.2.3. Hvorfor gikk man?.....	3
1.2.4. Kirkens rolle.....	4
1.2.5. Dannelsesreiser.....	4
Kapittel 2. Moderne pilegrimsreiser.....	side 5
2.1. Moderne reisevaner.....	5
2.2. Ut på tur.....	6
2.3. Pilegrimsrenessansen.....	6
2.3.1. Pilegrimsreiser som en del av nyreligiøsiteten.....	7
2.3.2. Pilegrimsrenessansen i Norge og i Trondheim.....	8
2.3.3. Et kritisk blikk.....	12
2.4. Oppsummering.....	14
Kapittel 3. Tidligere forskning.....	side 15
3.1. Historisk forskning.....	15
3.2. Typologi og teoretisk bakgrunn.....	16
3.2.1. Ulike pilegrimsmål.....	16
3.2.2. Åndelig magnetisme.....	18
3.2.3. Motivasjon.....	19
3.3. Forskning på motivasjon og opplevelse.....	19
3.3.1. Autentisitet/ identitet.....	21
3.3.2. Pilegrim eller turist?.....	22
3.4. Nyere norsk forskning på feltet.....	23
3.5. Oppsummering.....	24

Kapittel 4. Teoretiske perspektiver.....side 25

4.1. Sekularisering?.....	25
4.1.1. Thomas Luckmann.....	26
4.1.2. Danièle Hervieu-Léger.....	27
4.1.3. Min definisjon av anamnesis.....	30
4.1.4. MeredithMcGuire.....	30
4.2. Oppsummering.....	33

Kapittel 5. Valg av materiale og metode.....side 34

5.1. Metodiske overveielser.....	34
5.2. Pilegrimsjakten.....	35
5.3. Mine informanter og omstendighetene rundt intervjuene.....	39
5.4. Etiske overveielser.....	40
5.5. Det kvalitative intervjuet.....	40
5.5.1. Intervjuguiden.....	41
5.5.2. Innfallsspørsmålet.....	41
5.6. Grounded Theory.....	42
5.6.1. Min bruk av GT og Sensitizing Concepts.....	44
5.7. Praktisk fremgangsmåte i analysearbeidet.....	46
5.8. Oppsummering.....	48

Del 2: Tematisk presentasjon av det innsamlede materialet

Kapittel 6. Presentasjon av de seks temaene.....side 49

6.1. Om tid, refleksjon og spiritualitet.....	49
6.1.1. Tid.....	49
6.1.2. Refleksjon og spiritualitet.....	50
6.2. Om det sosiale aspektet.....	54
6.3. Om naturopplevelsen og det å gå.....	57
6.4. Om religiøse aspekter.....	61
6.5. Om historie, tradisjon og kultur.....	65
6.6. Om målets og veiens betydning.....	69
6.7. Oppsummering.....	72

Del 3: Teorier om moderne pilegrimers motivasjon og opplevelse

Kapittel 7. Innledende betraktninger.....side 73

7.1. Kirkens syn.	73
7.1.1. Pilegrimsvandring som et uttrykk for Olavsarven?.....	74
7.1.2. Olavsarven som uttrykk for den moderne, individuelle religiøsitet.....	75
7.2. Motivasjon = opplevelse?.....	76
7.3. Informantenes konkrete motivasjon for å gå pilegrimsvandring.....	77
7.4. Motiverende faktorer/aktører.....	81
7.4.1. Europeisk plan.....	82
7.4.2. Nasjonalt plan.....	82
7.4.3. Regionalt plan.....	83
7.4.4. Skapt behov eller svar på behov?.....	84

Kapittel 8. Pilegrimsvandring som uttrykk for individualisert religion.....side 85

8.1. Innledning.....	85
8.2. Søken etter langsom tid, refleksjon og åndelighet.....	86
8.3. Konkretisering og kroppsliggjøring.....	87
8.3.1. Det å gå.....	88
8.3.2. Flow.....	89
8.3.3. Flow og opplevelser av ”ytterst viktighet”.....	90
8.3.4. Eksempler på ”flow-lignende” opplevelser hos mine informanter.....	91
8.3.5. Observasjoner som underbygger at informantene har flow-opplevelser.....	91
8.3.6. Nyreligiøse praksiser og religiøse ritualer.....	92
8.4. Veiens betydning.....	93
8.5. Det sosiale aspektet.....	93
8.6. Oppsummering.....	94

Kapittel 9. Pilegrimsvandring som utøvelse av *anamnesis*side 95

9.1. Kollektiv hukommelse.....	95
9.2. <i>Anamnesis</i>	97
9.3. Skapte tradisjoner.....	98
9.4. Informantene og <i>anamnesis</i>	99
9.5. Identitet.....	100
9.5.1. Botsøvelse?.....	101

9.6. "Å gå" - en autentisk aktivitet (som skaper helhet og mening).....	103
9.7. Landskapet og kulturminner som autentisk sted.....	104
9.8. Urbant vs autentisk.....	105
9.9. Det sosiale som en autentisitetsskapende faktor.....	106
9.10. Målet (som autentisk sted) og autentisitetsskapende praksiser underveis.....	107
9.10.1. Autentisitetsskapende riter og religiøse praksiser underveis.....	107
9.10.2. Målet som autentisitetsskapende element.....	109
9.11. Oppsummering	110
Kapittel 10. Konklusjon.....	side 111
Vedlegg.....	side 113
Litteraturliste:.....	side 114
Sammendrag.....	side 122

Del 1: Historikk, forskning, teori og metode

Kapittel 1: Innledning

1.1. Bakgrunn og struktur

Arbeidet med denne avhandlingen hadde som mål å finne ut noe om hva som er moderne menneskers motivasjon for å gå pilegrimsvandring, og hvordan dette oppleves for dem. Avhandlingen tar for seg pilegrimer som går til Nidaros (Trondheim), i en kulturell kontekst som religiøst sett har vært protestantisk i snart 500 år, hvor skikken med pilegrimsreiser lenge var fraværende, men som nå er tatt opp igjen i løpet av de siste 20 årene. I undersøkelsen intervjuet jeg personer som hadde vandret strekninger av ulik lengde langs pilegrimsleden som går fra Oslo til Trondheim. Jeg har ikke foretatt kvalitative vurderinger om disse var ”ekte” pilegrimer eller om de var fotturister. Alle var de vandrere langs pilegrimsleden og hadde Nidaros som mål, og i denne sammenhengen er de derfor definert som pilegrimer.

Avhandlingen er strukturert i tre deler. Del 1 (kap.1-5) tar for seg den kristne pilegrimsreisens historie, moderne reisevaner, renessansen pilegrimsreiser har fått i nyere tid og tidligere forskning på feltet. I denne delen gjør jeg også rede for mitt teoretiske perspektiv, valg av materiale og metode, innsamlingen av materialet og den praktiske fremgangsmåten i analysearbeidet. Del 2 (kap 6) består av presentasjon av det empiriske materialet, slik jeg har tematisert det i analysen. Jeg anser det som viktig at informantenes egne formuleringer blir synliggjort, og har derfor valgt å gjengi et relativt stort utvalg sitater for å illustrere de ulike temaene. Del 3 (kap 7-10) viser hvordan jeg har tolket informantenes uttalelser og sett dem i sammenheng med mitt teoretiske perspektiv. Denne delen vil besvare hva som er informantenes konkrete motivasjon for å gå, men også vise hvordan pilegrimsreisen på den ene siden kan ses på som en søken etter personlig religiøsitet og åndelige opplevelser, og på den andre siden som en ihukommelse av fortiden for å bringe mening til nåtid og fremtid. Dette er ikke to syn som står i motsetning til hverandre, men må heller oppfattes som to aspekter ved motivasjon og opplevelse knyttet til pilegrimsvandring; to aspekter som kan virke gjensidig forsterkende på hverandre.

1.2. Pilegrimsreiser

1.2.1. Kort historikk

Pilegrimsreiser synes å være et allment religiøst fenomen og finnes i de fleste religioner, ikke minst i kristendommen, jødedommen, buddhismen, hinduismen og islam. I motsetning til f. eks. islam har ikke kristendommen noen påbud om pilegrimsreiser. Likevel vet man at kristne allerede på 200-tallet begynte å søke til Palestina på jakt etter hellige steder (Halvorsen 1996: 11). I år 326 sendte keiser Konstantin sin mor Helena til området for å overvåke arbeidet med å bygge kirker over de hellige stedene, bl. a. Den hellige grav. Teologen Per Bjørn Halvorsen skriver at en stor mengde pilegrimer begynte å komme til Det hellige land og områdene rundt i tiden etter Helenas opphold. Han nevner også at det er bevart en pilegrimsberetning fra slutten av 300-tallet, hvor den spanske kvinnen Egeria skildrer sin reise fra Spania til Egypt, Sinai, Palestina og Syria.

Med tiden utviklet det seg også pilegrimsmål i Europa. Det er flere årsaker til dette. I 1009 ble Den hellige grav rasert av kaliffen Hakim, noe som ifølge Halvorsen dannet grunnlaget for det første korstoget 89 år senere. Han skriver forøvrig at også korstogene konsekvent blir omtalt som pilegrimsferder i samtidige kilder. Den kristne dominansen i Jerusalem måtte, til tross for korstogene, gi tapt og byen ble underlagt muslimsk styre. Dette førte til at pilegrimsreiser dit etter hvert ble svært dyrt å gjennomføre, fordi de muslimske myndighetene tillot kristne å komme, men påla dem store skatter og avgifter (Halvorsen 1996: 13).

Halvorsen beskriver utviklingen av en marty- og relikviekult som en viktig årsak til at man fikk spredning av ulike pilegrimsmål, og skriver at det foreligger ulike historiske kilder som både skildrer og begrunner dyrking av martyrenes levninger og andre relikvier (Halvorsen 1996: 13-15). I Roma var mange av martyrene i utgangspunktet begravd i katakombene utenfor byen. Etter gjentatte herjinger av byen bestemte pave Paul 1 (ca år 757) at martyrenes relikvier skulle føres inn i byen, fordeles mellom kirkene og stedes til hvile under alteret i disse¹. Disse martyrgravene ble viktige mål for pilegrimer fra det vestlige og nordlige Europa.

Ordet "pilegrim" i seg selv kan ses i sammenheng med denne aktiviteten. Det stammer etymologisk fra de latinske ordene *per agrum*, som betyr *over markene* (Ryall 2007:34). Dette har utviklet seg til ordet *peregrinus* som betyr "fremmed" og ble blant annet brukt om

¹ Sosiologen Meredith McGuire har en litt avvikende forklaring på hvorfor relikviene ble så viktige. Hennes syn, at helgendyrkelse er en synkretistisk praksis, har jeg beskrevet i kapittel 4: *Teoretiske perspektiver*.

mennesker som kom fra andre regioner til Roma for å tilbe helgenrelikvier. *Per agrum* gir en beskrivelse av måten de kom på, nemlig gående over markene, og nettopp denne bevegelsen i naturen kan, som jeg vil komme tilbake til, være en viktig markør for å forstå det moderne pilegrimsfenomenet.

1.2.2. St. Olav og Nidaros

Nidaros var et markant pilegrimsmål i middelalderen. Målet ble etablert etter at kong Olav Haraldsson (Født år 995) falt ved slaget på Stiklestad i 1030. Liket av ham ble fraktet til Nidaros og begravd i en sandbanke ved Nidelven, men ble flyttet flere ganger etter dette. Etter at en rekke mirakelhistorier ble knyttet til hans døde legeme ble han helligkåret i 1031, og en kirke ble bygget over hans grav. Graven tiltrakk seg etter hvert pilegrimer fra både Nordsjøområdet, Østersjøområdet og hele Skandinavia, spesielt etter at mirakelhistoriene ble gjort kjent gjennom spredningen av erkebiskop Øystein Erlendssons (ca 1120-1188) skrift *Passio et miracula beati Olavi* (Blom 1996: 72-76).

1.2.3. Hvorfor gikk man?

Middelalderens pilegrimsferder synes, ut ifra kildene, å være motivert av bot og håp om bedring. Halvorsen omtaler flere ulike kilder hvor beretninger om mirakler knyttet til en relikvie er det sentrale, og nevner spesielt *Passio Olavi* skrevet av erkebiskop Øystein Erlendsson. I dette verket omtales 49 mirakler, og de fleste av disse har parallelle historier i opptegnelser som ble skrevet ned ved andre pilegrimsmål. Av disse 49 miraklene er 27 helbredelser. Han skriver: ”Motivene for å søke til Kristkirken i Nidaros var derfor relativt klare: Enten for å søke om hjelp, eller for å takke for den hjelp man hadde mottatt” (Halvorsen 1996:17).

Bot i ulike former synes å være det andre dominerende motivet for middelalderens pilegrimsreiser. Dette var noe man kunne bli ilagt etter å ha bekjent sine synder, blitt grepet i synd, eller brukte som personlig motivasjon. I irske håndbøker for kirkefedre ble pilegrimsvandring, ifølge Halvorsen (1996), anbefalt som botsøvelser for grove synder allerede på 600-tallet. Religionshistorikeren Debra J. Birch har analysert to prekener holdt av biskop Jacques de Vitry (1160/70-1240), der han oppfordrer sine tilhørere til å legge ut på pilegrimsvandring som botsøvelse. Et sentralt motiv for de Vitry var at pilegrimene skulle lide som Kristus hadde gjort det. Birch beretter også om hvordan biskopen i detalj beskriver hvordan en pilegrim skal kle seg, oppføre seg, og hva han skal ha med av bagasje. Birch

vektlegger likevel at pilegrimsreisen hovedsakelig var en personlig og frivillig handling (Birch 1999:79-93).

1.2.4. Kirkens rolle

Den katolske kirken har hatt et ambivalent forhold til pilegrimsreiser. De kunne ilegges som bot, men ble likevel sett på med skepsis. Det ble uttrykt bekymring for at mennesker på pilegrimsreiser kunne leve et utsvevende og løsaktig liv, og at det ikke var noe teologisk fundament for å reise til hellige steder. Kirken forsøkte å få en viss kontroll med pilegrimene gjennom å sette opp regler rundt reisen. De måtte søke sitt verdslige overhode om tillatelse til å reise, reise i fattigdom, og de ble gitt en egen status som skulle vises gjennom klesdrakt. Denne besto i lang kjole av simpelt stoff, stav, skreppe, og en bredbremmet hatt med bremmen brettet opp foran der pilegrimsmerker kunne festes (Halvorsen 1996: 21).

De kristne pilegrimsreisene nådde sitt høydepunkt i det 14. og 15. århundre, for deretter å stagnere. Denne stagnasjonen skyldes blant annet reformasjonen, da det rett og slett ble innført forbud mot slike reiser i de reformerte områdene (Karlsaune 2002). Et sentralt poeng i Martin Luthers (1483-1546) reformerte kristendom er at ingen steder er mer hellige enn andre, og at Gud er til stede overalt der kristne samler seg. Etter Luthers mening var Kristus det eneste forbildet de kristne skulle ha, og han avviste helgendyrkelse og valfart som avgudsdyrkelse for å oppnå verdslige formål (Rasmussen & Thomassen 2000: 281-83). Forbudet medførte at mennesker fra blant annet Danmark-Norge og Sverige sluttet med praksisen (både valfart og helgendyrkelse), og at for eksempel sølvskrinet som inneholdt St. Olav ble fjernet og helgenen begravd på et hittil uidentifisert sted. At pilegrimsreisene falt i antall betyr imidlertid ikke at skikken opphørte. Pilegrimsreiser til f. eks. Roma har vært en levende tradisjon blant katolikker siden den kristne relikviekultens begynnelse, og på 1800-tallet så man at flere nye pilegrimsmål ble etablert (for eksempel Lourdes og La Salette), gjerne med bakgrunn i en visjon eller åpenbaring (Turner 1995[1978]).

1.2.5. Dannelsesreiser

At mennesker tilhørende de reformerte kirkene sluttet å dra på pilegrimsreise betyr imidlertid ikke at de sluttet å reise. Fra begynnelsen av 1500-tallet fikk man en ny type reise som handlet om å søke kunnskap og utdanning; en dannelsesreise eller *Grand Tour*. Denne typen reise kan på mange måter kalles å reise for reisens egen skyld, hvor bot og renselse blir erstattet med individuell erfaring (Tomasi 2002:15).

Kapittel 2: Moderne pilegrimsreiser

2.1. Moderne reisevaner

Det sen-moderne mennesket reiser mye, og moderne pilegrimsreiser kan ikke sees isolert fra andre typer reiser. Dikotomien pilegrim/turist er ikke et viktig tema i denne avhandlingen, men nye reisetyper og reisemåter som turistindustrien har vært med på å utvikle, danner deler av den samme virkeligheten både pilegrimer og turister nå er en del av. Utviklingen av turismeindustrien og dannelsen av reisebyråer har ført til at det å reise har blitt enklere og rimeligere enn det var tidligere. De fleste vestlige land har lovfestet rett til ferie, samt en prosentvis opptjening av feriepengene i løpet av året, noe som gjør at mange både har råd og anledning til å reise, kort eller langt. For omtrent femti år siden (1959) satte de 35 første norske charterturistene seg på flyet fra Fornebu til Mallorca. Turen kostet dem omtrent en månedslønn. Etter hvert som turene ble billigere, ble de også mer populære og noe mange benyttet seg av. I dagens Norge reiser ca en million nordmenn på charterferie hvert år (Meland 2009).

Charterferie er imidlertid ikke det eneste alternativet man har når man vil reise utenlands. I 1960 fikk man fritt bilsalg i Norge, noe som medførte at man fikk en markant vekst i privatbilismen. Dette førte igjen til at flere fikk større frihet i forhold til mobilitet, og "bilferie" ble et begrep (Eriksen & Lysvold 2010). I 1972 begynte den Internasjonale Jernbane Unionen å tilby unge mennesker under 26 år en rimelig reisemåte, gjennom å introdusere Interrail-billetten. Man kunne da reise rundt i Europa med tog i en måned til en fast pris (Johnsen 1998:18). Reisebyråer tilbyr også Jorda rundt- billetter med fly, slik at man kan reise "jorda rundt" i en retning, med ulikt antall stoppesteder etter pris². Et økende antall mennesker reiser også som ryggsekkurister, eller såkalte "backpackere". Dette er i hovedsak relativt unge mennesker som oppsøker steder som ligger utenfor de faste turiststedene. De reiser enkelt, har ofte et begrenset budsjett for turen, og ønsker å tilbringe lengre tid på reise enn charterturistene. Mange av disse oppsøker steder og kulturer som de oppfatter som uberørte, og de ser på seg selv som "anti-turister" (Johnsen 1998:1-3). Å reise er kort sagt blitt en trend og forbindes med det å ha et meningsfylt liv. Eksempelvis ga søkekombinasjonen "Det gode liv + reise" 996 000 treff på www.google.no, og pilegrimsreiser må sees som en del av denne konteksten.

² Travels.kilroy.no/jorden+rundt/jorden_rundt.htm

2.2. Ut på tur

En reiseform som lenge har vært populær i Norge er å gå til fots fra hytte til hytte i fjellet. Den Norske Turistforening (DNT) ble grunnlagt så tidlig som i 1868, med lokallag i de største byene fra 1880-årene. Vandrere kan delta på organiserte turer, gå alene eller i grupper langs merkede løyper i fjellet, både sommer og vinter. DNT arbeider i følge sine nettsider for ”...å fremme et enkelt, aktivt og miljøvennlig friluftsliv og for å bevare natur og kulturverdier”³. DNT har hatt jevn vekst i løpet av de siste 12 årene, og hadde i august 2010 over 232 000 medlemmer (Blåsmo 2010). Nordmenns interesse for friluftsliv og det å gå på tur, samt statlige instanser og andre organisasjoners tilrettelegging for dette, kan som vi skal se, være en medvirkende årsak til at pilegrimsvandring øker i popularitet i Norge. Om denne turkulturen skriver religionssosiologen Gustav Erik G. Karlsaune: ”Norwegians have an observable attitude towards nature that apparently resembles religion, but unfortunately has not been investigated systematically at all” (Karlsaune 2002).

2.3. Pilegrimsrenessansen

Pilegrimsreiser har også økt i popularitet i løpet av de siste femti årene. Eksempelvis kom det i 1989 færre enn 6000 pilegrimer til Santiago de Compostela. I 2006 kom det flere enn 100 000 (Østergaard & Christensen 2010: fotnote s. 241). Karlsaune referer i foredraget *Secular Protestants – and Pilgrims?* til statistikk samlet inn fra ulike pilegrimsmål av den italienske sosiologen Paolo Giuriati. Denne viser en markant økning av antall besøkende til disse stedene. Eksempelvis kom det i 1989 4 millioner besøkende til Lourdes i Frankrike. I 1994 var antallet steget til 5 millioner. Den samme tendensen vises ved pilegrimsmålet Fatima i Portugal. Dit kom det 2 millioner pilegrimer i 1986. I 1995 var antallet steget til 3 millioner (Karlsaune 2002). Religionsviteren Siv Ellen Kraft skriver også: ”Pilegrimsrenessansen er et globalt fenomen, preget av så vel internasjonale trender som nasjonale og lokale varianter” (Kraft 2007: 45). Mye tyder altså på at man har å gjøre med et markant fenomen som gjør seg gjeldende på tvers av landegrenser og kulturer.

Mens det tidligere hovedsakelig var katolikker som dro på pilegrimsreiser innen den vestlige, kristne kulturkonteksten, ser man nå en økende tendens til at pilegrimene også kommer fra protestantiske land, hvor denne tradisjonen ikke har vært levende siden før reformasjonen. Den samme interessen for pilegrimsreiser viser seg også ved at pilegrimsruter i protestantiske

³ www.turistforeningen.no

land blir gjenskapt og rekonstruert. Dette kan føre til at pilegrimsreisen defineres på en ny måte og får nytt innhold. Etnologen Peter Jan Margry skriver: "From a broad anthropological perspective it became clear that the pilgrimage is becoming less and less an exhaustive Catholic phenomenon and that more and more inter-religious and other forms of pilgrimage can be distinguished" (Margry 2008: 17).

Etter hvert som det å reise har blitt enklere og mer tilgjengelig for folk flest, har det også skjedd endringer i måten pilegrimsreiser blir utført på. Ifølge masterstudenten Lene Louise Løver var det fra 1950-tallet bilen som var det vanligste fremkomstmiddelet for å komme seg til Santiago de Compostela. Det skjedde en endring i forhold til dette på 1980- og 90-tallet. Da ble det å gå eller sykle *Caminoen* den foretrukne måten å gjøre pilegrimsreisen på (Løver 2008: 37). Margry forklarer dette med at i tidligere tider ble reisen sett på som et nødvendig onde, mens den i dag blir sett på som tradisjon og pilegrimsarv. Dette har ført til at en pilegrimsreise nå ofte bare blir sett på som ekte hvis den er fullført til fots (Margry 2008: 26). Den tidligere pilegrimspresten i Nidaros, Arne Bakken, understreker også dette synet når han skriver: "Vi lever i en tid der `bilegrimen` senker farten og blir en pilegrim" (Bakken 1997:22). Det er verdt å merke seg at denne distinksjonen først og fremst gjelder reiser til enkeltstående pilegrimsmål etablert i middelalderens Europa, som Santiago de Compostela og Nidaros. De fleste pilgrimene som reiser til 18- og 19-hundretalls målene Lourdes og Fatima, som er sterkt knyttet til en hengivenhetskultur forbundet med Maria, bruker moderne kommunikasjonsmidler for å komme seg til målet, men disses adferd *ved målet* kan være preget av øvelser i ydmykhet, bønn og bot (Post et al. 1998).

2.3.1. Pilegrimsreiser som en del av nyreligiøsiteten

Fra 1960-årene har man sett utviklingen av det som har blitt kalt nyreligiøsitet. Denne er preget av mindre bundethet til institusjoner og religiøse autoriteter, og vektlegger individets rett til å gjøre egne valg i forhold til religion og religiøsitet. Pilegrimsrenessansen kan sees som en del av dette fenomenet. Dette vil jeg ta for meg nærmere i Kapittel 4. *Teoretiske perspektiver.*

2.3.2. Pilegrimsrenessansen i Norge og i Trondheim

Også i Norge kan det observeres en økende interesse for å gå pilegrimsvandring, og det historisk sett mest markante pilegrimsmålet i Norge er domkirken i Trondheim, bygget over nasjonalhelgenen St. Olavs grav.

Flere forskere hevder at pilegrimsrenessansen i Norge kan sees i lys av den internasjonale, men at den også må sees i sammenheng med arbeidet for å reetablere Nidarosdomen som pilegrimsmål, og arbeidet for å restaurere og rekonstruere gamle pilegrimsveier til Nidaros. Hvor stort omfang denne renessansen egentlig har i Norge så langt, er noe uklart. Man kan se at det er mange aktører på banen, men hvor mange pilegrimer det egentlig er snakk om årlig er omdiskutert. Hvis man regner alle besøkende til Nidarosdomen som pilegrimer er tallet ca 400 000⁴, da inkludert cruise-, buss- og bobilturister, skoleklasser etc. Ser man på antallet som går langs pilegrimsleden er nok tallet sannsynligvis 200-800 pr år. Pilegrimspresten Elisabeth Lidell fortalte meg at hun kun hadde utstedt 150 Olavs brev i 2009. Det er å anta at det samlede antallet likevel er høyere enn 150, da det er flere ved Pilegrimsgården som kan utstede Olavs brev.

Det var særlig i 1990- årene at grunnlaget ble lagt i arbeidet for å vekke pilegrimstanken i Norge, etter at den hadde vært sovende i den kollektive norske bevissthet i nesten 500 år. Det er ikke plass i denne avhandlingen til å gjøre rede for dette arbeidet i sin fulle bredde, men noen hovedtrekk må likevel skisseres. Religionsviteren David Chidester og religionshistorikeren Edward T. Linenthal skriver: "A sacred space is not merely discovered, or founded, or constructed, it is claimed, owned and operated by people advancing specific interests" (1995). Det følgende er ikke ment som en diskursanalytisk gjennomgang av hvilke aktører som prøver å skaffe seg makt over "stedet" eller skaffe seg "eiendomsrett" til pilegrimsbegrepet. Avhandlingens tema er moderne pilegrimers motivasjon og opplevelse, og måten dette arbeidet ble gjort på, og de ideologiproduerende føringer som ble lagt underveis, kan være med på å forme hvordan en vandring til Nidaros oppleves, og hvorfor det kan arte seg som en naturlig ting å gjøre.

Religionshistorikeren Eivind Luthen har vært en markant pådriver for at pilegrimsvandring i Norge igjen skulle bli en realitet. Han argumenterte gjennom foredrag, seminarer og intervjuer i pressen allerede på 1980-tallet for å aktualisere det gamle pilegrimsmålet Nidaros,

⁴ www.nidarosdomen.no/nb-no/ndr+restaurering/ndr+i+dag/formidling/formidling.html

og for å opparbeide en pilegrimsrute fra Oslo til Trondheim (Mikaelson 2008:42, Vådahl 2007: 28-30, Amundsen 2002:151). Tidlig på 1990-tallet begynte statlige instanser å engasjere seg for å ta i bruk de gamle pilegrimsveiene, og Luthens bok *I pilegrimenes fotspor til Nidaros* (1992) regnes av bl a tidligere informasjonssjef ved Statsministerens kontor, Øivind Østang, som en utløsende årsak til dette (Østang 1997: 228). Luthen åpnet for øvrig et pilegrimskontor i Oslo i 1994, hvor han gir råd til pilegrimer, selger litteratur og driver kunnskapsformidling (Amundsen 2002:151). I 1996 stiftet han videre en ideell forening, *Pilegrimsfelleskapet St.Jakob, Norge*. Denne ble dannet ”... for å samle mennesker med interesse for pilegrimsvandring og alle sider knyttet til dette”⁵.

I følge tidligere biskop i Nidaros, Finn Wagle, hadde man over lengre tid vært utfordret av at det kom stadig flere pilegrimer til Nidaros, særlig rundt olsok. Wagle stiller seg undrende til det at pilegrimene igjen begynte å komme. I forordet til *Pilegrimshåndboka* (1997) skriver han:

Spør vi hvor alt dette kommer fra, er det faktisk ikke så enkelt å svare. Her ser vi sporene av noe som vokser fram, nærmest i tidens fylde. Det handler om en søken etter identitet, røtter og sammenheng. Men det handler også om oppbrudd fra tidens materialisme og selvopptatthet og en søken etter helt andre verdier: Fellesskap med Gud, med hverandre og med skaperverket (Wagle 1997:7).

For å forsøke å imøtekomme den nye interessen for å vandre som pilegrim til Nidaros, satte Nidaros bispedømme i 1993 ned en arbeidsgruppe kalt ”Pilegrimsvandring i vår tid”. Presten Arne Bakken var ledende i dette arbeidet, og arbeidsgruppens resultat var *Pilegrimshåndboka* som Wagles sitat er hentet fra, utgitt i 1997.

I 1994 ble *Prosjekt pilegrimsleden* (1994-1997) etablert for å restaurere og rekonstruere de gamle ferdselsårene som gikk fra Oslo til Trondheim. Ansvarlig for dette prosjektet var Miljøverndepartementet, Direktoratet for naturforvaltning og Riksantikvaren, i samarbeid med Den norske kirke, aktuelle kommuner og lokale historielag (Mikaelson 2008:43). Dette året ble også Arne Bakken, som den første pilegrimspresten, ansatt ved domkirken (Amundsen 2002:152).

Året 1997 var et svært viktig år for pilegrimrenessansen i Norge. Da feiret Trondheim by sitt tusenårsjubileum og pilegrimen var blitt valgt som jubileets profil. Karlsaune skriver at det i forbindelse med jubileet hadde vært viktig å finne et tema som kunne skape en identitet for

⁵ www.pilegrim.no

byen. Han mener at åpenbare valg kunne ha vært Trondheim som forskningsby, havneby eller handelsby.

At the end, the pilgrim city became the logo. For good reasons the first 500 years, since the European fame of the city would probably not have existed at all without St. Olav, the pilgrimage, and the archbishop see, construction the impressive edifice of the cathedral. And then the recent revitalization of the idea of pilgrimage in the Norwegian mind was most welcome as a contemporary reference too (Karlsaune 2002).

Også Den norske kirke markerte dette året at Trondheim var et pilegrims mål gjennom å legge *Norske Kirkedager* til byen, under mottoet ”En pilegrims vandring til Nidaros. Her er det folk som søker Herrens ansikt”. *Prosjekt pilegrimsleden* ferdigstilte sitt arbeid med å rekonstruere og rehabilitere den gamle ferdselsåren fra Oslo til Trondheim, og Pilegrimsleden ble høytidelig åpnet av kronprins Haakon. Det var mange arrangementer knyttet til pilegrimsleden, pressedeckningen var stor, og den første fellesvandringen gikk fra Oslo 21. juni og endte i Trondheim 28. juli (Mikaelson 2008:43).

Årtusenskiftet var et særdeles viktig år i kristendommens historie fordi det markerte at det var gått 2000 år siden Jesu fødsel. På bakgrunn av den voksende pilegrimsinteressen vedtok de europeiske kirkene at dette jubileet skulle markeres med pilegrimsvandring under tittelen ”European Pilgrimage 2000”. Dette var et økumenisk arrangement hvor både protestantiske, lutherske, anglikanske, katolske og ortodokse kirker deltok:

In every Church region a pilgrim site was chosen and made an aim for pilgrimage at different periods of time the millennium year 2000. The actual pilgrimage was naturally connected to the yearly festivals that are normally held at every site (Karlsaune 2002).

Nidaros ble valgt til å representere Skandinavia og Nord-Europa i prosjektet som ble ledet av den norske presten Berit Lånke. Dette førte igjen til fornyet interesse for Nidaros som pilegrims mål. I tillegg var flere pilegrimsveier fra Sverige til Nidaros ferdig merket dette året (Karlsaune 2002, Mikaelson 2008: 44).

I 2002 fikk pilegrimsvandring til Nidaros ny oppmerksomhet. Prinsesse Märtha Louise og forfatteren Ari Behn annonserte at de skulle gifte seg, og at vielsen skulle finne sted i Nidarosdomen. I forbindelse med bryllupet gikk paret en 4 dager lang pilegrimsreise til Nidaros sammen med pilegrimspresten Kjell A. Skartseterhagen. De ga også ut en bok om denne reisen, *Fra hjerte til hjerte*, som fikk relativt stor oppmerksomhet, mye av den riktignok negativ, på grunn av bokens noe svulstige innhold (Kraft 2007:41-50). Sommeren 2010 gikk for øvrig prinsessens bror, kronprins Haakon også en 2 dagers pilegrimsvandring

fra Skaun til Nidaros sammen med sin kone kronprinsesse Mette-Marit, utenriksminister Jonas Gahr Støre og hans kone, og stortingsprest Per Arne Dahl. Både kronprinsessen og utenriksministeren hadde samtaler med Per Arne Dahl i Nidarosdomen, og disse ble sendt i beste sendetid på nrk 1.

Det er verdt å merke seg at det er sekulære, statlige instanser som Miljøverndepartementet, Direktoratet for naturforvaltning og Riksantikvaren (selv om kirken også har vært en del av samarbeidet) som sto for det organisatoriske arbeidet i forhold til å restaurere Pilegrimsleden. Dette er en tendens som fortsettes gjennom at pilegrimer etter hvert også ble et satsingsområde for regjeringen. I 2008 ble tidligere leder for Olavsfestdagene i Trondheim, Per Kvistad Uddu hyret inn av Kirke- og kulturdepartementet for å lage en utredning om hvordan dette satsingsområdet kunne utvikles. I februar 2009 overleverte Uddu utredningen *På livets vei. Pilegrimsmotivet – et nasjonalt utviklingsprosjekt* (Uddu 2008) til daværende kirke- og kulturminister Trond Giske. Selv om sekulære instanser har vært førende i dette arbeidet, er de religiøse elementene tillagt viktighet, spesielt i forhold til kulturarv og *autentisitet*. I 2008 åpnet også Nidaros Pilegrimsgård. Ifølge deres eget nettsted skal pilegrimsgården ”styrke mottaket av pilegrimer”, ”forankre virksomheten i Olavsarven som en økumenisk åndelig arv”, samt ”delta i arbeidet med å utvikle Nidaros som et levende helligsted”⁶. Regjeringens satsing på pilegrimer vises også på statsbudsjettet for 2011:

Pilegrimstradisjonen i Norge er en del av vår kulturarv, med røtter tilbake til middelalderen. For å stimulere arbeidet med å fornye og utvikle pilegrimstradisjonen er det fra posten gitt tilskudd til etablering og drift av fem regionale pilegrimskontorer fra 2010. Kontorene er lokalisert til Oslo, Gran, Hamar, Hundorp og Dovre, og skal gi informasjon og veiledning om pilegrimsvandring, arrangere fellesvandring og bidra til utvikling av leden og vandring i sin region.⁷

I dette ser man at Staten deltar aktivt med både å holde leden ved like, samt å fylle den med innhold. Staten bidrar økonomisk og faglig, men også gjennom statskirkens aktiviteter. Statskirkens posisjon i forhold til arbeidet med pilegrimssatsningen understrekes også ved at et krav som stilles for å være leder ved et pilegrimssenter er at man i tillegg til å ha akademisk utdanning og relevant erfaring, er medlem av Den norske kirke⁸.

Under Olavsfestdagene sommeren 2010 fikk kulturminister Anniken Huitfeldt overlevert beviset på at Olavsvegene har fått status som europisk kulturvei av Europarådets

⁶ www.pilegrimsgarden.no

⁷ www.pilegrim.info

⁸ Dette kommer fram av teksten i en stillingsannonse for jobben som leder av Pilegrimssenteret i Oslo. Se oversikt over nettsider bak.

generaldirektør Gabriella Battaini -Dragoni.⁹ Dette er den samme statusen som Caminoen til Santiago de Compostela fikk i 1987, og som flere har pekt på var utslagsgivende for at tilstrømningen av pilegrimer dit økte. Initiativet for å søke om denne statusen kom fra Sør-Trøndelag fylkeskommune, og leder for Nidaros Pilegrimsgård, Berit Lånke, som tidligere blant annet hadde vært leder for European Pilgrimage 2000, ble satt til å utarbeide søknaden.

Pilotprosjekt Pilegrimsleden avløste i perioden 2007-2010 *Prosjekt pilegrimsleden*. Pilotprosjektet skal ifølge nettsiden *pilgrim.info* stå for et bredt samarbeid for å utvikle det store, nasjonale kulturminnet pilegrimsledene i Norden er. Prosjektet er en del av Miljøverndepartementets program ”Verdiskaping på kulturminneområdet” og dets samarbeidspartnere er blant andre *Pilegrimsutvalget i Nidaros* (Den norske kirkes nasjonale organ for pilegrimsarbeid), *Stiklestad nasjonale kultursenter*, *Olavsfestdagene*, *Stiftelsen Norsk Kulturarv*, *Stiftelsen Aeropagos* (arbeider for kirkelig fornyelse, kontemplativt liv og religionsdialog) og *Pilegrimsfelleskapene St. Jakob og St. Olav*¹⁰. En pressemelding fra *Pilotprosjekt Pilegrimsleden* i midten av november 2010 oppsummerer noe av arbeidet som har blitt gjort, og peker videre på at arbeidet har ført til at Riksantikvaren forbereder opprettelsen av et midlertidig Nasjonalt pilegrimssenter i Trondheim i 2011. Pressemeldingen informerer også om at pilegrimsleden i januar 2010 ble markedsført på en stor reiselivsmesse i Tyskland, at et produksjonsteam fra italienske Rai radio 1 hadde daglige sendinger fra pilegrimsleden sommeren 2010, og at et tysk tv-team var langs leden og filmet for å lage et program om den (Lillealtern 2010).

2.3.3. Et kritisk blikk....

Nidarosdomen er blitt et sted for ihukommelse og gjenskaping av et historisk materiale med stor nasjonal og religiøs betydning (Mikaelson 2008: 51).

Folkloristen Arne Bugge Amundsen ser arbeidet med å reetablere pilegrimsvandring til Nidaros som en videreføring av et identitetsbyggende og nasjonsskapende arbeid som ble påbegynt på 1800-tallet. Han hevder at det norske pilegrimsfenomenet dermed ikke kan forstås uten at man tar hensyn til den nasjonale og kirkelige symbolverdi Nidarosdomen har hatt de siste to hundre årene (Amundsen 2002:158). Nidarosdomen fikk en renessanse da den i 1818 ble utpekt som kroningskirke for de svensk- norske unionskongene. Dette ble

⁹ Gabriella Battaini-Dragonis hele tittel er: Director General of Education, Culture and Heritage, Youth and Sport and Coordinator for Intercultural Dialogue of the Council of Europe.

¹⁰ www.pilgrim.info

forsterket ytterligere da kong Haakon og dronning Maud lot seg krone i kirken i 1906. Amundsen hevder at det i denne perioden ble knyttet forbindelser mellom folkekirkeideologi og nasjonal historiefortolkning som gjorde at domkirken i Trondheim ble ”Stedet”. Et ledd i denne prosessen var at kirken skiftet navn fra Trondhjem domkirke til Nidaros domkirke etter et stortingsvedtak i 1929 (Amundsen 2002:149). Dette synet kan kalles kritisk, men kan på ingen måte kalles kontroversielt, da det er et syn man også kan finne gehør for innenfor kirkelige kretser, om enn i en litt annen form. Tidligere biskop Finn Wagle uttalte følgende i et foredrag på pilegrimskonferansen i Erkebispegården 9.mai 2008:

Olavsarven handler om fruktene av møtet mellom evangelium og kultur den gangen for 1000 år siden. Men allerede med dette perspektiv har vi sagt at arv er et begrep som inneholder et dynamisk og skapende element. Olavsarven oppstod jo ikke som en moden frukt etter kongens fall på Stiklestad. Olavsarven er et resultat av en skapende prosess gjennom hele middelalderen. På sitt vis føres denne prosessen videre i vår egen tid, knyttet til gjenreisningen av den unge norske nasjon fra 1800-tallet, før den får så sin kirkelige videreføring fra Olavsjubileet i 1930 og frem til vår egen tid (Wagle 2008).

Man kan nok si at Amundsens fortolkning forsterkes gjennom at både kong Olav og kong Harald lot seg signe her, og at den også er blitt ytterligere aktualisert gjennom deler av kongehusets pilegrimsvandringer til kirken.

Amundsen peker på at pilegrimsbevegelsen i Norge ble institusjonalisert gjennom opprettelsen av flere pilegrimsprestestillinger på 1990-tallet. Han hevder videre at man fra den statlige forvaltningens side prøvde å nøytralisere det religiøse aspektet, og legge vekt på at prosjektet med å restaurere pilegrimsleden var allment og livssynsnøytralt, og hvor åpenhet og historisk *autentisitet* var de viktige elementene (Amundsen 2002:152-154). Amundsen legger vekt på at han i sin behandling av pilegrimsrenessansen har holdt pilegrimenes syn utenfor, men han hevder likevel at det ikke kan være mulig å forstå fenomenet uten å ta hensyn til det han kaller det ”kirkelige ovenfra-perspektivet” (Amundsen 2002: 168-169). Han hevder at den tematiske konsentrasjonen om Olavstradisjonene, Nidarosdomen og Trondheim som kirkelig og historisk *sted* er helt nødvendig for pilegrimstenkningen i Norge, og at kirken på denne måten har greid å få kontroll både med stedet, symbolene og ritualene:

Man har altså prøvd å skape et bilde av stedet – i dette tilfellet Nidaros og Nidarosdomen – som kompensatorisk symbol på en enhet som ikke lenger eksisterer, for en enhet mellom Norge og verden, mellom sann religiøsitet og ytre form, mellom kropp og sjel, mellom oppsplittede tolkninger og tilværelsens enhet. Og Pilegrimen blir i dette perspektivet en kulturelt ladet skikkelse som er på leting etter denne enheten (Amundsen 2002:164).

Masterstudenten Øyvind Vådahl har i sin avhandling konsentrert seg spesielt om hvordan pilegrimbevegelsen i Norge har blitt institusjonalisert gjennom opprettelse av prestestillinger og arbeidsgrupper. Gjennom sin analyse viser han hvordan spesielt pilegrimsprestene er viktige innholdsprodusenter som har fylt pilegrimsbegrepet og selve vandringen med nytt innhold tilpasset samtiden. Han hevder at pilegrimsprestene tar i bruk historiske symboler og elementer, og at de gjennom tekster og iscenesettelser styrker og befester denne innholdsproduksjonen. "...det vandres, leses, synges og iscenesettes. Natur og kultur, kropp og sjel kobles sammen i en konkret handling, hele tiden med historien som bakteppe" (Vådahl 2007:103). Ifølge Vådahl kobler prestene også pilegrimsbegrepet til hva det vil si å være menneske i dag: "Spørsmål som stilles er hvordan vi som moderne mennesker skal balansere mellom individualitet og fellesskap, mellom materialisme og åndelighet, eller egoisme og selvinnsikt" (Vådahl 2007: 91).

2.4. Oppsummering

I dette kapittelet har jeg vist at moderne pilegrimsreiser ikke kan ses isolert fra andre moderne reiseformer. Jeg har også beskrevet hvordan pilegrimsrenessansen i Norge kan relateres til arbeidet med å restaurere og reetablere pilegrimsleden mellom Oslo og Trondheim. Dette arbeidet blir satt i forbindelse med ivaretagelsen av den norske kulturarven, og kan sees som et samarbeidsprosjekt mellom sekulære og religiøse instanser. Både det allmenne og livssynsnøytrale aspektet de sekulære instansene står for, hvor vekten særlig ligger på historisk *autentisitet*, og det religiøst innholdsproduserende arbeidet som pilegrimsprestene har stått for; hvor de har tilpasset pilegrimsbegrepet til samtidens tankesett, er relevante aspekter som kan være med å "farge" vandrerens opplevelse av det de gjør. Dette er derfor viktige elementer å ta hensyn til når man skal studere hvorfor moderne mennesker bestemmer seg for å gå pilegrimsvandring, og hvordan dette oppleves for dem.

Kapittel 3: Tidligere forskning

Pilegrimsreiser er et allmennmenneskelig fenomen som finnes i de fleste religioner. Siden tema for denne avhandlingen omhandler moderne pilegrimer i en protestantisk kontekst, er det først og fremst forskning på pilegrimsreiser i en tradisjonelt kristen kulturkontekst og begreper knyttet til denne det er mest relevant å gjøre rede for her. Pilegrimsreiser innen denne kristne kulturkonteksten har en ca 1900 år lang historie og må kunne sies både å ha vært, og er fortsatt, et markant fenomen. Markante fenomener drar gjerne til seg forskeres oppmerksomhet, men i forhold til fenomenet pilegrimsreiser har denne ikke vært så stor før inntil relativt nylig.

Flere hevder at forskerne har kviet seg for å ta fatt på dette feltet. Antropologen Alan Morinis skriver at pilegrimsreiser ble neglisjert fordi de var "... by definition, exceptional practices, irregular journeys outside habitual social realms" (Morinis 1992: 2). Antropologer har tradisjonelt forsket på stasjonære samfunn, og pilegrimsreiser falt utenfor de kategoriene antropologene definerte som sitt fagfelt. Religionsforskerne på sin side har forsket på tekster, ritualer og fenomener. Religionssosiologen James Preston mener grunnen til neglisjeringen ligger i at pilegrimsreiser har et mystisk aspekt som har vært vanskelig å analysere, fordi man har manglet den rette metodologien (Preston 1992: 32). I det følgende vil jeg se på hvordan ulike forskere har presentert sitt syn på pilegrimsreiser og eventuelle tanker om hvordan disse kan studeres akademisk.

3.1. Historisk forskning

It goes without saying that the lion's share of pilgrimage studies can be credited to historical disciplines (Post et al. 1998:57).

Den historiske forskningen danner på mange måter grunnlaget for andre typer forskning på feltet. Pilegrimsreisens historie og kulturelle kontekst skaper et sammenligningsgrunnlag for å se på moderne pilegrimsreiser i lys av fortidens. Den historiske forskningen spiller også en viktig rolle for pilgrimenes opplevelse av vandringen. Dette vil jeg komme tilbake til i kap. 9. *Pilegrimsvandring som utøvelse av anamnesis.*

Det historiske studiet av pilegrimsreiser omfatter mange ulike kildetyper: Historiske kilder, kirkehistorie, prekener, opptegetninger og statistikk fra de ulike pilegrimsmålene, arkeologi, pilegrimsberetninger og pilegrimsguider. Per Bjørn Halvorsen og Grethe Authen Blom er eksempler på norske forskere som har tatt for seg det historiske studiet av pilegrimsreiser.

Halvorsen er katolsk teolog og har sett på kristne pilegrimsreiser fra deres begynnelse, og hvordan de utviklet seg til å bli noe kirken anbefalte og brukte som bostøvelse og inntektskilde (Halvorsen 1996). Grethe Authen Blom er historiker og har skrevet om Nidaros som pilegrimsmål i middelalderen, og ser på dette pilegrimsmålet i lys av den alleuropeiske pilegrimskulturen (Blom1992).

3.2. Typologi og teoretisk bakgrunn

A detailed and complete inventory of pilgrimage sites is of fundamental importance not only as the basis for research and analysis, but also as basic material for new views on the phenomena of pilgrimage and pilgrimage sites (Post et al 1998:64).

Flere sentrale forskere på feltet har sett det som viktig å kategorisere og systematisere emnet. Ulike forskere har hatt ulike måter å klassifisere på, og disse klassifiseringene, eller typologiene, kan igjen deles inn i to hovedkategorier: klassifisering av ulike *pilegrimsmål* og klassifisering av pilegrimenes *motivasjon* for å dra til målet. I tillegg legger noen størst vekt på analyse av selve reisen, andre på adferd og opplevelser ved målet. Forskere som har tatt utgangspunkt i en klassifisering av ulike pilegrimsmål, har ikke utelukket viktigheten av reisen mot målet eller pilegrimens motivasjon, men de ser målet som styrende for reisen og motivasjonen for å foreta den, og dermed som det som det er viktigst å fokusere på. De som har klassifisert motivasjon ser da igjen denne som det det er viktigst å legge vekt på. Disse ulikhetene danner utgangspunktet for den teoretiske og metodologiske diskusjonen rundt studiet av pilegrimsreiser. En utførlig beskrivelse av hvordan de ulike forskerne har kategorisert pilegrimsreiser og pilegrimsmål er det ikke plass til her, men de viktigste begrepene de har utviklet i forbindelse med dette arbeidet må likevel belyses.

3.2.1. Ulike pilegrimsmål

Boken *Image and Pilgrimage in Christian Culture* (1995[1978]) av Victor og Edith Turner regnes av mange som det første vektige bidraget til en seriøs forskning på pilegrimsreiser. Den førte til større oppmerksomhet rundt emnet innen akademia, og dette igjen har ledet til flere forskningsprosjekter, samt en diskusjon rundt teori og metodikk i studiet av pilegrimsreiser. Turner & Turners bidrag til pilegrimsforskningen er noe de fleste forskere siden har forholdt seg til, selv om mange er svært kritiske til deres analyse.

Turner & Turner argumenterer for en analyse av pilegrimsreiser som er influert av ritualanalyse. De var inspirert av den franske etnografen Arnold van Genneps analyse av

overgangsriter. Overgangsriter markerer overganger fra en samfunnsstatus til en annen, f.eks. overgangen fra barn til voksen. Van Gennep konkluderte med at slike riter i mange samfunn er obligatoriske for at skifte av status skal kunne finne sted. Van Gennep identifiserte tre distinkte faser i disse ritene: Separasjon, liminalfase og gjenopptakelse i samfunnet. I den første fasen skilles individet fra samfunnet. I den andre befinner individet seg i en mellomfase, hvor vante lover og regler er opphevet og individet ofte er uten noen form for status. I den tredje fasen kommer individet tilbake til samfunnet, men med en ny og endret status (van Gennep 1999[1909]). Turner & Turner hevder at denne analysen, og spesielt begrepet *liminalitet*, kan brukes til mer enn å kartlegge tradisjonelle overgangsriter:

Liminality is now seen to apply to all phases of decisive cultural change, in which previous orderings of thought and behaviour are subject to revision and criticism, when hitherto unprecedented modes of ordering relations between ideas and people become possible and desirable (Turner & Turner 1995: 2).

Victor Turner var sosialantropolog og interessert i individenes opplevelse av, og endringene i den sosiale strukturen som finner sted i den liminale fasen. Han hadde tidligere analysert liminalfasen i før-industrielle samfunns riter, og beskriver denne som ”det som verken er det ene eller det andre, men samtidig begge deler” (Turner 1999[1967]). Han ønsket å videreføre dette arbeidet, i det han hevder er mer utviklete kulturer. Turner & Turner begynte å lete etter liminalitet i den katolske kirkes riter, men selv om de kunne identifisere en viss grad av liminalitet i disse, fant de ikke noe som tilsvarte kompleksiteten i den liminale fasen i overgangssritene til stammesamfunnene V. Turner tidligere hadde studert. Den tydeligste forskjellen de fant, var at kristne riter mangler separasjonen fra samfunnet. De hevder videre at kristenheten likevel hadde utviklet sin egen form for liminalfase: “This mode was best represented by the pilgrimage to a sacred site or holy shrine located at some distance away from the pilgrim’s residence and daily labor” (Turner & Turner 1995: 4).

Turner & Turner ser klart at pilegrimsreisen skiller seg fra tradisjonelle samfunns overgangsriter på flere punkter, men at det også er likheter. Overgangsriter er svært ofte obligatoriske og noe som alle medlemmer i et samfunn gjennomgår i en eller annen form. Det er ikke pilegrimsreisen. Turner & Turner innfører derfor et nytt begrep som betegnelse for frivillig liminalitet; *liminoid*, og mener at pilegrimsreisen er det beste eksemplet på dette innenfor den kristne kulturrammen: “The decision to go on pilgrimage takes place within the individual but brings him into fellowship with likeminded souls, both on the way and at the shrine” (Turner & Turner 1995: 31).

Den liminale (liminoide) fasen som Turner & Turner mener pilegrimsreisen er, kjennetegnes av *communitas* og *anti-struktur*. I likhet med individer i liminalfasen i overgangsriter, blir pilegrimene frigjort fra dagliglivets struktur. De reiser sammen med, eller treffer andre på veien. Det at alle kler seg i enkle og praktiske klær, går, spiser og sover sammen, gjør at deres vanlige posisjon i samfunnet mister betydning (anti-struktur). Ut ifra dette kan det oppstå en spontan følelse av samhørighet mellom dem, som Turner & Turner kaller *communitas* (Turner & Turner 1995: 8-9, 31-35). Pilegrimsreisen fører ikke til endret status, men Turner & Turner hevder at den likevel er en form for initiasjonsrite, fordi pilegrimene kan oppleve et nytt og dypere eksistensnivå enn de tidligere har gjort. De skriver: ”Pilgrims have often written of the `transformative` effect on them of approaching the final altar or the holy grotto at the end of the way” (Turner & Turner 1995: 11).

Victor og Edith Turner setter opp fire ulike typer pilegrimsreiser, men bare to av disse kategoriene passer på pilegrimsreiser innen den kristne kulturkonteksten. De skiller her mellom middelalderske pilegrimsmål, dvs pilegrimsmål som har oppstått ut ifra tidens teologiske og filosofiske strømninger (f. eks. Santiago de Compostela), og moderne pilegrimsmål som har oppstått etter middelalderen. Den siste kategorien har ofte startet med en åpenbaring eller visjon, og er gjerne preget av en sterk hengivenhetskult, som f. eks. Lourdes (Turner & Turner 1995:17-19). Turner & Turner fremhever at det i studiet av historiske pilegrimssteder er viktig å skille mellom stedets historie og den betydning historien har tillagt det.

3.2.2. Åndelig magnetisme

Religionssosiologen James Preston lanserer et begrep han kaller ”åndelig magnetisme” (Spiritual magnetism). Han hevder at forskere har en tendens til å rangere pilegrimsmål hierarkisk, fra små lokale til nasjonale og internasjonale pilegrimsmål. Preston er enig i at en slik rangering er viktig for å forstå fenomenet, men hevder at forskere har hatt problemer med å definere de ulike nivåene i hierarkiet. Han mener derfor at ”åndelig magnetisme” er elementet alle pilegrimsmål har til felles, og at målene kan rangeres ut i fra graden av tiltrekningskraft de har på pilegrimer.

It is not an intrinsic `holy` quality of mysterious origins that radiates objectively from a place of pilgrimage; rather, spiritual magnetism derives from human concepts and values, via historical, geographical, social and other forces that coalesce in a sacred center. It develops at a particular place of pilgrimage because of the interplay of traceable forces that seem mysterious to the participants but have measureable referents in empirical reality (Preston 1992: 33).

Åndelig magnetisme er altså for Preston den hellighet den sosiale virkeligheten har tillagt et sted, og ikke noe som ”stråler” ut fra stedet selv, og dette er noe han mener kan måles empirisk. Han deler det som gir et sted åndelig magnetisme inn i fire kategorier: 1. Mirakuløse helbredelser. 2. Åpenbaringer av overnaturlige vesener eller begivenheter. 3. Hellig geografi. 4. Vanskelig tilgjengelighet. Stedene blir eksklusive og ikke for hvem som helst (Preston 1992:33-38).

3.2.3. Motivasjon

Antropologen Alan Morinis hevder i introduksjonen til boken *Sacred Journeys* (Morinis 1992) at en ekte typologisering av pilegrimsreiser bør fokusere på pilegrimens reise og *motivasjon*, og ikke på målet. Det finnes mange typer pilegrimsreiser, men disse kan likevel sorteres ut i fra den enkelte pilegrimens motivasjon for å legge ut på reisen. Han setter opp seks ulike typer reiser, men understreker at dette ikke er en endelig typologi. Jeg tar her med kun de to som er mest relevante for konteksten: 1. Hengivenhetsmotiv; hvor pilegrimen har som mål å møte og ære en guddom, person eller symbol. 2. Instrumentelle reiser: Motivasjonen er her å oppnå bestemte verdslige mål, som helbredelse eller en bedre jobb (Morinis 1992: 10-14). Morinis legger vekt på at pilegrimer godt kan ha andre motiver for å reise enn de rent religiøse, og nevner sosiale, politiske og økonomiske motiver som eksempler på dette.

3.3. Forskning på motivasjon og opplevelse

Teologen og etnologen P.G.J. Post stiller sammen med teologen J.Z.T. Pieper og religionspsykologen M.H.F. Van Uden spørsmål ved både Turner & Turners og Morinis` analysemodeller. Post et al. hevder at de gjennom sine empiriske undersøkelser har funnet at pilegrimenes opplevelse av *communitas* til tider har vært totalt fraværende (Post et al. 1998:54). De kritiserer også Morinis sitt syn om at reisen og ikke målet er det viktigste å studere. De mener at reisen, målet og hjemkomsten alle er viktige definerende elementer¹¹ (Post et al. 1998: 55,83). Post et al. har forsket på pilegrimer som har reist til mål i Nederland, Belgia og Frankrike. De hevder at det å danne seg et bilde av den enkelte pilegrims profil og motivasjon er en viktig del av metodologien (Post et al. 1998: 21). De brukte kvantitative metoder som spørreskjema, for å skaffe seg informasjon om et relativt stort antall pilegrimer. Ut i fra dette materialet valgte de ut enkelte pilegrimer som de fulgte opp gjennom kvalitative

¹¹ Dette er et syn man forøvrig også finner hos Turner, som hevder at pilegrimsreisen er ellipseformet fordi veien *mot* målet er forskjellig fra veien *fra* målet (Turner & Turner 1995: 22).

metoder, som dybdeintervju. I spørreundersøkelsene ville de finne svar på pilegrimenes motivasjon for å reise i forhold til religiøse, helsemessige og sosiale faktorer. Pilegrimene i Post et al. sine undersøkelser var religiøse mennesker som hadde nær kontakt med sin lokale kirke, og som reiste med buss eller tog til pilegrimsmålet. De fant at motivasjonen for å reise var noe ulik for de over 35 år enn for de under. De under 35 år oppga sosiale grunner for å reise i større grad enn de over, som i hovedsak reiste av religiøse. Sett i lys av Turners teori fant de ikke at pilegrimsreisen medførte noen varig forandring hos den enkelte pilgrim. En mulig forklaring på dette mener de er at pilegrimene allerede hadde et nært forhold til kirken og Gud, og at pilegrimsreisen mer fungerte som en bekreftelsesrite fremfor en overgangsrite (Post et al 1998: 37, 201-203). Om Post et al. sine forskningsresultater er en god test av Turner & Turners teorier kan diskuteres. En velorganisert reise med buss eller tog, sammen med et kort opphold ved pilegrimsmålet skaper ikke helt det Turner definerer som liminalt, og gir dermed heller ikke stor anledning til å oppleve *communitas*.

Post et al. har også analysert en del av den stadig økende mengden litterære pilegrimsberetninger. Dette er beretninger skrevet av pilegrimer underveis og i etterkant av reisen. Der fant de at det meste av oppmerksomheten i disse er viet selve reisen og svært liten vekt legges på ankomsten til målet, som ofte skildres som et antiklimaks. Fortellerne relaterer seg til naturen de går i, og til middelalderens pilegrimer. Gjennom dette ser man også at pilegrimene aktivt bruker den historiske forskningen på feltet og bruker begrepet ”å bli en pilgrim” om det å etterligne middelalderpilegrimens aktivitet. Post et al. betegner dette som ”museale pilegrimer”; pilegrimer som ser vandringen som en reise tilbake til fortiden, eller en måte å forbinde seg med fortiden på (Post1998: 221-36).

Religionssosiologen Anna Bremborg har foretatt undersøkelser av svenske pilegrimers motivasjon for å gå pilegrimsvandring, og deres opplevelse av dette. Den svenske kirken er protestantisk og har derfor forsøkt å finne en form for pilegrimsvandring som ikke er basert på å gå til en helgengrav, men som legger vekt på selve vandringen. Disse reisene går altså til fots, men ikke langs tradisjonelle pilegrimsruter, og målet kan ikke sies å være et styrende element. Bremborg skriver at det viktigste motivet hun fant blant de svenske pilegrimene på vandring i Sverige, var ønsket om å komme seg ut i naturen. Bremborg ser ikke nødvendigvis dette som sekulære motiver, fordi også naturopplevelser kan være forbundet med åndelige opplevelser. Det var få av Bremborgs respondenter som oppga religiøse motiver som hovedmotiv for å bli med på vandringen. Bremborg merket seg imidlertid en interessant forskjell mellom pilegrimene med tett tilknytning til kirken, og de med mer perifer

tilknytning: De som hadde relativt tett tilknytning så vandringen først og fremst som en fysisk aktivitet, mens de med en perifer tilknytning opplevde vandringen mer som en religiøs aktivitet. Bremborg ser dette som et tegn på at pilegrimsvandring kan fungere som en alternativ form for religiøs aktivitet for de som ikke helt finner seg til rette med den tradisjonelle kirkegangen (Bremborg 2008:159-165).

3.3.1. Autentisitet/ identitet

It is of great importance to place pilgrimage in the context of dynamic cultural processes such as dealing with the past, ways of dealing with nature, the search for identity, folklorism, invention of tradition, the tension between tradition and modernity (Post et al. 1998: 62).

Den stadig økende mengden pilegrimer fra land som ikke har hatt tradisjon for dette siden før reformasjonen, reiser nye spørsmål for hvordan pilegrimsmål må klassifiseres og hvordan reisen dit tolkes. Disse pilegrimene går ikke til et sted som tradisjonelt er hellig for dem, og verken Morinis` eller Prestons typologier synes å passe, selv om Prestons ”åndelige magnetisme” likevel kan ha en viss relevans i forhold til tradisjon og *autentisitet*.

De danske religionsviterne Jesper Østergaard og Dorthe Refslund Christensen hevder at postmoderne pilegrimsreiser, som de definerer som pilegrimsreiser som finner sted utenfor de tradisjonelle religionene, handler om en søken etter *autentisitet* og seg selv. ”Most postmodern pilgrims give the opportunity for time and space for reflections and the need for a (marking of) change in life as the reasons for undertaking the pilgrimage” (Østergaard & Christensen 2010: 242). De hevder videre at postmoderne pilegrimsreiser kan sees som en motkultur til overfladiskheten i det senkapitalistiske, konsumfokuserede samfunn; en motkultur hvor søken etter intensitet, *autentisitet*, intimitet og spiritualitet er viktig. Det er selve aktiviteten, nemlig vandringen, som ifølge Østergaard & Christensen forbinder den postmoderne pilegrimen med den klassiske middelalderske pilegrimen. Dette gir reisen *autentisitet* og mening, men der den middelalderske pilegrimen gikk mot Gud, går den postmoderne pilegrimen mot seg selv (Østergaard & Christensen 2010: 244). På denne måten argumenteres det for at det er selve reisen som blir det viktigste og ikke målet. Målet er viktig, men først og fremst fordi det representerer en tradisjon som pilegrimen mener har en autentisk kraft (Østergaard & Christensen 2010: 244-47).

3.3.2. Pilegrim eller turist?

A tourist is half a pilgrim, if a pilgrim is half a tourist (Turner & Turner 1995:20).

En viktig del av den nyere forskningen på feltet har fokusert på dikotomien pilegrim/turist. Dette har ført til en omfattende faglig debatt som det her ikke er plass til å gjøre rede for i sin helhet. I mitt prosjekt har jeg bevisst valgt å ikke definere vandrerne som det ene eller andre, men fokusert på at de er vandrere langs pilegrimsleden. Det som likevel er relevant i denne sammenhengen er at en god del av denne forskningen i stor grad fokuserer på søken etter *autentisitet* og identitet, som igjen kan sies å være forskning på motivasjon og opplevelse.

Geografene Dallen J. Timothy & Daniel H. Olsen hevder at det blant dagens forskere og teoretikere hersker to ulike syn på hvordan man skal behandle temaet pilegrimer/turister. På den ene siden har man de som mener at pilegrimer og turister grunnleggende sett er to ulike typer, og på den andre siden de som mener at turister og pilegrimer så og si er det samme. Det siste synet gir uttrykk for at pilegrimer kan sees som turister, og at turister kan sees som kvasi-pilegrimer (Timothy & Olsen 2006:6-7). Likevel kan man si at de fleste teoretikere er enige om at grensene mellom turister og pilegrimer er flytende. En som starter en reise som turist kan avslutte den som en pilegrim og omvendt. Samtidig kan de som reiser ha flere enn ett motiv for å legge ut på reisen. Antropologen Katharina Schramm skriver: "Rigid distinctions between (serious) pilgrims – always on a journey to a sacred site – and (playful) tourists – always on a trip to places of secular pleasure – have been blurred" (Schramm 2004: 134).

Sosiologen Eric Cohen er en markant stemme i debatten rundt dikotomien pilegrim/turist. Han har gjennom en fenomenologisk tilnærming analysert seg fram til fem ulike kategorier turistopplevelser. Disse kan kort oppsummeres som 1. recreational, 2. diversionary, 3. experiential, 4. experimental, 5. existential. I Cohens femte kategori binder den reisende seg helt til et mål/sted. Han kan flytte dit eller velge å besøke det jevnlig. Cohen beskriver dette som en reise fra meningsløshet til autentisk eksistens, og mener at dette er den type turistreise som best kan sammenlignes med pilegrimsreiser. "The centre of the `existential` tourist, however is not the center of his culture of origin; it is an elective centre, one which he chose and converted to" (Cohen 1979:190). Selv om Cohen gjennom dette skaper et mer nyansert bilde av turisten, opprettholdes likevel oppfatningen av at pilegrimer og turister er kvalitativt forskjellige.

Cohen mener at menneskenes trang til å oppsøke det autentiske bunner i et håp om å få en opplevelse av en helhetlig virkelighet, der deres fragmenterte verden kan settes sammen og heles (Cohen 2006: 78-79). Denne søkingen etter den autentiske opplevelsen hevder Cohen er et fellestrekk for både pilegrimer og turister, men selv om han identifiserer dette fellestrekket i både det han klassifiserer som eksperimentelle og eksistensielle turistopplevelser, er det først og fremst i den siste kategorien han mener at turistopplevelsen kan sammenlignes med pilgrimsopplevelsen, og at dette til en viss grad gjør det mulig å skille mellom dem. I dette legger han at pilegrimer og turister har grunnleggende forskjeller i oppfatningen av rom, og av hvilke steder som det er verdt å besøke: “The pilgrims experience the sacredness of the centre; the tourist may experience aesthetically the authenticity of the pilgrim`s experience” (Cohen 1979:188).

3.4. Nyere norsk forskning på feltet

Fem norske masterstudenter har siden 2005 skrevet relevante masteravhandlinger relatert til temaet pilegrimer og pilgrimsreiser. Studentene kommer fra de ulike fagene arkeologi, sosialantropologi, religionsvitenskap og religionshistorie.

Arkeologistudenten Ingvild S. Paulsen har skrevet avhandlingen *Pilegrimsleden fra Oslo til Trondheim. Et møte med vandrere, kulturminner, steder og landskap* (2005). Hun fulgte en gruppe pilegrimer på vandring fra Oslo til Trondheim, og det vesentlige for henne var å finne ut noe om pilgrimenes opplevelse av kulturminnene de så underveis, og landskapet de vandret gjennom. Begrepet *autentisitet* er sentralt for Paulsen, og hun observerer pilgrimenes forhold til landskapet de vandrer gjennom, men også hvordan bildet av det ”evige” landskapet er brukt i informasjonsmateriell for å gi pilgrimsleden *autentisitet*. Pilgrimenes opplevelse av ledens historiske ”ektehet” er sentralt her.

Øyvind Vådahl har skrevet en masteravhandling i religionsvitenskap: *Den moderne pilgrimsbevegelsen ved Nidaros domkirke. Med særlig vekt på pilgrimsprestens rolle* (2007). Gjennom denne avhandlingen gjør han rede for revitaliseringen av pilgrimsbevegelsen i Norge, og hvordan denne er blitt institusjonalisert gjennom dannelsen av samarbeidsprosjekter, arbeidsgrupper og opprettelse av stillinger. Pilgrimsprestenes rolle i denne institusjonaliseringen er hovedfokus i Vådahls avhandling, og en viktig del er analysen av hvordan disse har brukt historiske elementer, symboler og metaforer, både gjennom tekster og iscenesettelser, for å gi pilgrimsbegrepet et nytt innhold som er tilpasset samtiden.

Hege Høyer Leivestad har skrevet avhandlingen *"No Pain No Glory". En antropologisk studie av turisme og pilegrimsreiser til Santiago de Compostela* (2007). Leivestad tar for seg dikotomien pilgrim/ turist og ser på pilegrimsveien til Santiago de Compostela som et hierarkisk sosialt felt der det å være mest mulig autentisk pilgrim, gjennom å vandre langt og utstå smerter og ubehag, har høyere status enn å vandre kort og få fraktet bagasjen sin. Leivestad observerte at måten pilegrimsreisen ble utført på hadde større oppmerksomhet blant pilgrimene enn en eventuell motivasjon. Dette mener Leivestad uttrykker at pilgrimsidentiteten mer knyttes til det å gjøre enn det å være.

Lene Louise Løver har skrevet en masteravhandling i religionshistorie: *Turist eller pilgrim? En undersøkelse av nåtidens pilegrimsfenomen* (2008). Løver tar også for seg dikotomien pilgrim/turist, og har foretatt sine undersøkelser både langs Caminoen til Santiago de Compostela i Spania, og i selve byen. Hun ønsket med dette feltarbeidet å finne ut noe om den enkelte pilgrims motivasjon for å foreta vandringen, og om de så på seg selv som pilgrimer eller turister. Begreper som rolle og identitet er viktige i Løvers analyse av det empiriske materialet hun har hentet inn.

Kristina Røynås Grundetjern har skrevet masteravhandlingen *Veien og målet: en empirisk analyse av en pilegrimsvandring i dagens Norge* (2010). Grundetjern har i denne undersøkelsen utført en analyse av pilgrimers motivasjon og opplevelse. Hennes utgangspunkt er likevel noe ulikt mitt, da hun bevisst har valgt å følge pilgrimer med relativt tett tilknytning til kirke og menighet, og analysert hvordan vandringen oppleves for disse.

3.5. Oppsummering

I dette kapittelet har jeg gjort rede for tidligere forskning, og diskusjonen rundt den teoretiske tilnærmingen til feltet. Dette er elementer som kan bringe viktige begreper inn analysen av pilgrimers motivasjon og opplevelse. Den historiske forskningen danner grunnlaget for annen forskning, men kan også være viktig for pilgrimenes identitet. Begrepet "åndelig magnetisme", den sosiale konsensusen om at et sted er hellig eller verdt å besøke, kan være viktig for å forstå hvorfor man velger å gå til et mål. Forskning på pilgrimers motivasjon og opplevelse, selv om denne har foregått i en kontekst som er forskjellig fra den jeg har utforsket, blir likevel viktig som referanseramme for analysen. Forskning med fokus på søken etter *autentisitet* og identitet er spesielt viktig sett ut ifra konteksten jeg har tatt utgangspunkt i, hvor historiske og nasjonale elementer åpenbart spiller en rolle. Avslutningsvis har jeg gjort rede for relevant norsk forskning på feltet.

Kapittel 4: Teoretiske perspektiver

Pilegrimsvandringer og den markante økningen disse har hatt i løpet av de to siste tiårene er sosiale fenomener. I arbeidet med å se på hvordan disse fenomenene oppleves og kommer til uttrykk i moderne menneskers virkelighet, har jeg valgt å bruke tre ulike teoretikers tilnærming til religiøse fenomener i den sen-moderne verden. Alle de tre tar utgangspunkt i den tilsynelatende sekulariseringsprosessen som har foregått, og angivelig fortsatt foregår i den vestlige verden, og alle behandler hva som skjer med religion og religiøsitet sett i forhold til denne prosessen. Disse tre er religionssosiologene Thomas Luckmann, Danièle Hervieu-Léger og Meredith McGuire.

4.1. Sekularisering?

James Frazer (1845-1941) og andre forskere i hans samtid, hadde et evolusjonistisk syn på religion og mente at den med tiden ville forsvinne. I følge Frazer går kulturutviklingen fra det enkle til det kompliserte, fra magi til religion til vitenskap. Religion var for Frazer, som magi hadde vært det tidligere, en måte å forstå verden på som man dermed ville utvikle seg vekk fra, etter hvert som en vitenskapelig tenkning mer og mer ville ta over. For Frazer var religionen essensielt usann, og dermed dømt til å tape kampen mot en mer progressiv måte å tenke på (Gilhus & Mikaelson 2001:41-42). Han mente altså at man ville få en kultur som gikk fra det religiøse mot det sekulære. At man går mot en stadig sterkere grad av sekularisering av samfunnet, var ifølge religionssosiologen Jose Casanova den gjeldende teorien blant religionssosiologer til langt ut på 1960-tallet (Casanova 1994:25-26). Selve ordet *sekularisering* stammer etymologisk fra det latinske *saeculum*, som kan gis tre forskjellige betydninger. Det kan henviser til *århundre*, *alder* og *verden*. Det er den siste betydningen av ordet man vanligvis forbinder med sekularisering. En sekularisering av samfunnet vil altså si at samfunnet beveger seg bort fra en religiøs sfære mot en mer verdslig. At det kan se ut som at samfunnet er i ferd med å bli stadig mer sekularisert henger sammen med det evolusjonistiske synet på samfunnsutviklingen, og empiri knyttet til kvantitativ forskning som viser at de religiøse institusjonene i Europa har stadig synkende oppslutning. Hervieu-Léger viser for eksempel til at katolikker i Frankrike går stadig sjeldnere til messe. Antallet faste kirkegjengere under femti år har falt til under 10%, og for aldersgruppen mellom atten og tjuefire er tallet bare 2,5% (Hervieu-Léger 2000:131).

4.1.1. Thomas Luckmann

Thomas Luckmann argumenterer mot at samfunnet blir stadig mindre religiøst. Selv om han ikke står for synet at religion utvikler seg fra en lavere til høyere form, mener han likevel at religionen er en sosial prosess, og at religion i den sen-moderne verden antar andre former enn den tidligere har hatt. Dette henger sammen med en rekke faktorer.

I boken *Den usynlige religionen* (2004[1967]) hevder han at det er misforstått å identifisere religion med de religiøse institusjonene i den moderne verden. Luckmann skriver at det at forskere tidligere har identifisert kirke og religion som det samme, har ført til at man har fått misforståtte oppfatninger av hva individuell religiøsitet er. Luckmann er helt uenig i at den forvitringen man ser i de religiøse institusjonene i form av nedgang i kirkebesøk etc, kan ses som et uttrykk for at den individuelle religiøsiteten er i ferd med å forsvinne. Han hevder derimot at den individuelle religiøsiteten er et fenomen som går forut for dannelsen av religiøse institusjoner. Hvordan denne individuelle religiøsiteten ytrer seg kommer an på den historisk-kulturelle konteksten individet blir født og sosialisert inn i, og i Europa har en kirkeorientert religion tradisjonelt utgjort denne sosiale konteksten (Luckmann 2004: 89).

Luckmann mener altså at den individuelle religiøsiteten er noe essensielt menneskelig. Inspirert av sosiologen Alfred Schutz (1899-1959) hevder han at mennesket i sin bevissthet kan bevege seg mellom ulike typer virkelighet. Av disse er hverdagsvirkeligheten den viktigste, fordi den er "normaltilstanden" eller den type virkelighet man stadig vender tilbake til for å kunne fungere i samfunnet. Disse "sprangene" mellom ulike virkeligheter kaller han å transcendere. Denne transcenderingen fører til at man rangerer virkelighetene hierarkisk, fra det helt trivielle til det som er "ytterst viktig". For Luckmann tar dette "ytterst viktige" (noe forenklet sagt) form som religiøsitet (Karlsaune 2005:96-99).

Luckmann peker videre på at nettopp det at religionen er institusjonalisert, i seg selv er et viktig element for å forklare dens dalende popularitet. Institusjonalisering av religionen fører til spesialisering som må overlates til religiøse eksperter, noe som igjen fører til at lekfolk i mindre og mindre grad deltar direkte i det som Luckmann kaller det hellige kosmoset. Dette leder videre til en utvikling som forandrer religionen. Det gjør den mer subjektiv og flytter den inn i individets "private" sfære (Luckmann 2004: 81, 104). Luckmann hevder på denne måten at det som oppfattes som et symptom på at den tradisjonelle kristendommen forvitrer og mister oppslutning i den moderne verden, kan være et uttrykk for at den spesialiserte formen for religion er i ferd med å bli erstattet av en ny sosial form for religion. Dette

sammenfaller i stor grad med det Hervieu-Léger hevder, nemlig at moderniteten har dekonstruert de tradisjonelle trossystemene, men ikke mistet nødvendigheten av å tro (Hervieu-Léger 2000:74).

Luckmann hevder videre at menneskene i den moderne verden føler seg som autonome individer. Det vil si at de føler at de er herrer over sine egne liv, og i stor grad skaper sin identitet selv. Dette fører til at individet både ønsker, og må ta egne valg på de fleste områder i livet. Han hevder at dette fører til at individene også må ta mer eller mindre selvstendige valg for hva som er ”ytterst viktig” for dem. Denne følelsen av autonomi og behovet for å ta egne valg, gjør at de møter samfunnet med en forbrukermentalitet og som kjøpere, noe som også gjør seg gjeldende når de skal velge det som er ”ytterst viktig” for dem, altså religiøs tro. Luckmann hevder altså at så snart religionen er definert som et privat anliggende, kan de moderne ”autonome” individene selv begynne å velge det som er ”ytterst viktig” for dem, blant mange systemer av ”ytterst viktigheter”. Det at det er mange systemer for ”ytterst viktighet” og ingen ”offisiell” versjon, fører til at ingen av systemene blir internalisert fullt og helt, men forblir diffuse og vage. Dette samsvarer også med Hervieu-Légers syn:

Believing finds expression in an individualized subjective and diffuse form, and resolves into multiplicity of combinations and orderings of meaning which are elaborated independently of control by institutions of believing, by religious institutions in particular (Hervieu-Léger 2000:74-75).

4.1.2. Danièle Hervieu-Léger

Den franske religionssosiologen Danièle Hervieu-Léger ser heller ikke den prosentvise nedgangen av antallet kirkegjengere som uttrykk for at samfunnet er blitt mindre religiøst fordi man har begynt å tenke mer rasjonelt. Hun ser på samfunnet, kulturen og religionen som et hukommelsesinnhold som overføres fra generasjon til generasjon som en kjede. Dette hukommelsesinnholdet er særdeles viktig for opprettholdelsen av religionen, fordi det plasserer medlemmene av samfunnet i en tradisjon og kontekst som gir dem mening, trygghet og en følelse av kontinuitet i forhold til fortiden. Ut i fra dette resonnementet hevder Hervieu-Léger at det ikke er rasjonell tenkning som fører til at samfunnet tilsynelatende blir mindre religiøst, men at det moderne samfunnet i større og større grad får problemer med å opprettholde denne hukommelseskjeden (Davie 2000:IX-X).

Ifølge Hervieu-Léger var det tradisjonelle samfunnet mer enhetlig. Der var den religiøse symbolikken i sin helhet strukturert ut fra en skapelsesmyte som redegjorde både for verden og gruppens opphav. Den kollektive hukommelsen var på denne måten gitt, fordi den i

tradisjonelle samfunn var integrert i både samfunnsstrukturen, språket og medlemmenes hverdag. Kollektiv hukommelse i denne sammenhengen gjelder ikke bare religiøs hukommelse, men alle typer hukommelse som virker inn på individets hukommelse. Den kan også erstatte den individuelle hukommelsen når den overfører en gitt gruppes felles hukommelse til individet, ved at man for eksempel minnes en begivenhet som har en spesiell betydning for gruppen.

En slik måte å aktualisere fortiden for å bringe mening til nåtiden på, og som dermed bidrar til å definere en gruppes nåværende eksistens og praksis, kaller Hervieu-Léger for *anamnesis*¹². Praksisen med *anamnesis*, som ifølge Hervieu-Léger ofte tar form som en rite, blir i henhold til henne selve identifikasjonsmerket på at man har med en religiøs tradisjon å gjøre; en historisk kjede av troende:

...the normativity of collective memory is reinforced by the fact of the group's defining itself, objectively and subjectively, as a lineage of belief. And so its formation and reproductiveness spring entirely from the efforts of memory feeding this self-definition (Hervieu-Léger 2000:125).

Hervieu-Léger påpeker at det som karakteriserer en religiøs rite er at den regelmessige gjentakelsen av ord og gester som den inneholder, er der for å markere tidens gang og å knytte hvert enkelt individ til de begivenhetene som førte til at kjeden, eller overføringslinjen ble formet, og å bekrefte kjedens evne til å motstå de trusler og farer den har vært, er og/ eller vil bli utsatt for. Hun påpeker at det ikke bare er innen tradisjonelle religioner man utfører denne typen ritualer, men at *anamnesis* også kan gi en religiøs dimensjon til sekulære riter (Hervieu-Léger 2000:125). En norsk 17.mai-feiring kan være et eksempel på en sekulær rite som fungerer som *anamnesis*, og som dermed også kan sies å ha en religiøs dimensjon.

Forandring, som ligger i det moderne samfunnets funksjon, har ført til at det moderne samfunnet er mindre og mindre i stand til å ivareta og gi næring til individers eller gruppers evner til å assimilere religiøse hukommelseskjeder (Hervieu-Léger 2000:123). Årsaken til dette ligger i at hvert enkelt individs virkelighet og hukommelse er fragmentert i mye større grad enn før. Denne fragmenteringen er blant annet et resultat av massekommunikasjon, som fører til at hvert enkelt menneske i det moderne samfunnet har tilgang på en uendelig mengde informasjon, noe som gjør den vanskelig å integrere:

¹² Uttrykket ble først brukt av den greske filosofen Platon (Ca 427- 347 f.kr.), og direkte oversatt betyr det "tap av glemsel". Platon hadde en oppfatning av at erkjennelse er en gjenerindring av de ideene sjelen har befattet seg med i sin pre-eksistensielle tilværelse. Begrepet har også en liturgisk betydning, der det brukes i sammenhenger hvor ihukommelse av Kristus' betydning er vesentlig. Uttrykket blir også brukt i *Retorikken*, som en betegnelse for en brå overgang til noe man tilsynelatende har glemt (www.snl.no).

The complexity of the world shown in the vast incoherent mass of available information is decreasingly amenable to being ordered in the more or less impromptu way that collective memory was able to achieve by finding explanatory links (Hervieu-Léger 2000:128).

Et annet aspekt er at individer i det moderne samfunnet tilhører mange ulike grupper samtidig. Dette fører til at individet mister følelsen av bestandighet og sikkerhet i tilværelsen. Produksjonen av kollektiv mening og sosial bekreftelse av individets egne meninger blir relatert til individets valgfrie deltakelse i disse ulike samfunnsgruppene. Det fører til at man ikke får etablert intersubjektiv og enhetlig, felles hukommelse. Dette igjen fører til et kollektivt *amnesi*. Det er dette kollektive hukommelsestapet som for Hervieu-Léger blir sekularisering. De tradisjonelle trossettene, som i europeisk sammenheng er knyttet til de religiøse institusjonene, overføres ikke lenger til nye generasjoner og institusjonene svekkes. Dette fører imidlertid ikke til mer rasjonalitet, men til at det oppstår åpne felt i samfunnsstrukturen der religionen tidligere befant seg. Disse åpne feltene er det bare religion som kan fylle, fordi den vitenskapelige rasjonaliteten er maktesløs i forhold til å ta over alle religionens funksjoner, også de som ligger utenfor vitenskapens område. Vitenskapen kan ikke svare på moralske spørsmål, eller besvare de "evige" spørsmålene om menneskets eksistens og plass i universet (Hervieu-Léger 2000:25-27).

Religionen forsvinner altså ikke som et resultat av at de religiøse institusjonene mister sin innflytelse i samfunnet, den antar nye former. Fra å være institusjonell og "offentlig" går nå religionen mer og mer inn i "privatsfæren" og blir et spørsmål om individets valg. Hervieu-Léger hevder at den stadig raskere forandringen som skjer i samfunnet, som preger både den individuelle og den kollektive opplevelsen, paradoksalt nok gir individet et behov for å gjenskape fortiden i sin forestillingsverden. Uten å ha et forestillingsbilde av fortiden som hukommelsen gir, kan man verken ha en fungerende kollektiv eller individuell identitet. En slik rekonstruksjon av fortiden i individers hukommelse, og som dermed har med religiøs nyskaping å gjøre, kan ifølge Hervieu-Léger ta form som utopier. Typisk for forestillingen om utopia er at man gjentolker en fortid, forstørrer den og gir næring til en visjon om at fremtiden vil være bedre enn nåtiden. Dette er altså en "tilbake til fremtiden" tankegang, som lover en bedre fremtid, ved å gå tilbake til en gyllen fortid. Dette utopia innehar også muligheten til at den kan erstatte den offisielle hukommelsen, som har blitt korrumpert og misforstått, med en ny hukommelse som kan gi en basis for å redefinere samfunnets måte å se på økonomi, politikk etc. (Hervieu-Léger 2000:141-145). En slik rekonstruksjon av en gyllen fortid kan finne sted innenfor tradisjonell religion, men kan også komme til uttrykk gjennom nyreligiøse

bevegelser. Disse nyreligiøse bevegelsene kan ha en tendens til å hoppe over ledd i hukommelseskjeden, integrere og eventuelt retolke elementer fra ulike religiøse tradisjoner og å søke seg tilbake til en fortid som er mytisk, men som også gir *autentisitet* til praksis.

4.1.3. Min definisjon av *anamnesis*

Pilegrimsvandring kan, relatert til Hervieu-Légers teori, både ses som en utøvelse av *anamnesis* og en søken etter utopia. Jeg velger å bruke ordet *anamnesis* (som ihukommelse) om begge disse fenomenene, fordi enten vandringen ses som en utøvelse av *anamnesis* innen en ubrutt tradisjon, eller for å reparere et brudd i en kollektiv hukommelseskjede gjennom å søke seg tilbake til en ”gyllen” eller meningsbærende fortid, er det likevel forbindelsen til et *forestilt fellesskap*¹³ med en historisk periodes mennesker og tradisjoner som skal opprettholdes eller (gjen)opprett. Å fremkalle fortiden i bevisstheten for å gi mening til nåtiden, enten dette er en reell fortid (i den grad man kan si at noe er det) eller en forstørret og idealisert utgave av den, kan begge karakteriseres som ihukommelse. Dette er også i overensstemmelse med ordets etymologiske betydning, der *anamnesis* kan ses som et redskap, ikke bare til opprettholdelse av hukommelse, men også til ”tap av glemsel”.

4.1.4. Meredith McGuire

Den amerikanske religions sosiologen Meredith McGuire argumenter for å se på religion på en ny måte. Hun har studert hvordan moderne mennesker konstruerer og setter sammen sine religiøse liv, og kommet frem til et begrep hun kaller ”levd religion” (lived religion) eller ”hverdagsreligiøsitet”. Hun er enig med Hervieu-Léger og Luckmann i at man ikke kan identifisere individenes religion med institusjonelle og ”offisielle” modeller. Hun legger stor vekt på at kvantitative undersøkelser som kartlegger religiøs tilhørighet og aktivitet, i særdeleshet ikke makter å fange opp den komplekse, individuelle religiøsiteten slik den blir levd og praktisert (McGuire 2008:5). Dette vil altså si at statistikken ”lyver” når et lavere antall besøkende i kirkene blir tolket som et uttrykk for sekularisering av samfunnet. McGuire hevder at mange forskere har hatt som utgangspunkt at hvert enkelt individ bare praktiserer én religion. Altså at hvis de sier at de er katolikker eller buddhister, så er de *bare* det. Hun mener at dette er en feilaktig slutning, fordi moderne religiøsitet er mer kompleks enn som så.

¹³ Forestilte fellesskap: Eriksen & Selberg skriver: ”Fellesskapet mellom medlemmene i en nasjon er ikke basert på direkte kommunikasjon, men oppstår i stedet ved at hver og en forholder seg til en samme, delte felleskulturen, og forstår sin egen identitet og sine erfaringer i lys av den” (Eriksen & Selberg 2006: 120).

Hverdagsreligiøsitet er basert mer på religiøs praksis enn på religiøse trossetninger, og dette gjør at den ikke nødvendigvis er sammensatt logisk. Det som er viktig er at den gir mening til individets liv og at den fungerer (McGuire 2008:15). Som Luckmann hevder hun at det moderne individet kan velge fra ulike tilgjengelige trossystemer, og at de på denne måten setter sammen og konstruerer sin egen religiøsitet. Dette er en tankegang også Hervieu-Léger slutter seg til:

In the fluid, mobile domain of modern belief liberated from the hold of all-embracing institutions of believing, all symbols are interchangeable of being combined and transposed. All syncretisms are possible, all retreads imaginable (Hervieu-Léger 2000:75).

Ved at individet selv velger hva det vil tro på, og setter sammen sin egen hverdagsreligiøsitet, får man en religion som er individuell, pluralistisk og synkretistisk. En slik individualisert form for religiøsitet er av forskere blitt synonymt med nyreligiøsitet, og av en del noe nedsettende karakterisert som "sheilaisme", etter en undersøkelse gjort av Robert Bellah et al. i 1985. Her ble Sheila Larson intervjuet, og fortalte om en individuelt sammensatt tro og praksis, som handlet om å ta vare på andre og å være snill med seg selv. Hun kalte dette "sheilaisme", fordi hun fulgte sin egen indre stemme i forhold til hva hun trodde på og praktiserte (Casanova 1994:53, McGuire 2008:151).

McGuire hevder at verken individuelle former for religion eller synkretisme er nye fenomener innen europeisk religion. Hun skriver at middelalderens katolisisme i Europa slett ikke var en enhetlig religion, men at de religiøse praksisene varierte, både fra landsby til landsby, men også innenfor kjønn, alder og yrke. Hun sammenligner de ulike variantene av kristendom som eksisterte den gang med dialekter. "There were thousands of them, each with much similarity to their neighbors' Christian beliefs and practices but also with important local differences" (McGuire 2008:202). Videre hevder McGuire at religioner alltid har vært synkretistiske. Luckmann hevder at det kan oppstå divergerende meninger mellom den religiøse institusjonen og lekfolket om hva som er rett tro og praksis. En slik meningsforskjell kan for eksempel gjøre seg gjeldende når lekfolkets praksis begynner å ta opp i seg elementer fra andre trossett som trenger inn på en gitt religions område, eller en "ny" religion kan ta opp i seg elementer fra den folkereligiøsiteten som eksisterte i området før den kom. I og med at den institusjonelle religionen er en konservativ bevarer av det som Hervieu-Léger kaller religiøs hukommelse, vil det oppstå divergerende meninger om hva som er "ytterst viktig" mellom de religiøse ekspertene og lekfolket. Dette gir, i følge Luckmann, de religiøse ekspertene to valg. De kan enten trekke seg tilbake til enklaver hvor de kan dyrke sine "rett-

troenhet” eller de kan sørge for å korrigere den offisielle religionen, slik at den passer bedre til flertallets oppfatning av hva som er ”ytterst viktig” (Luckmann 2004:101). McGuire hevder at den katolske praksisen med helgendyrkelse er et eksempel på en slik kristen synkretistisk tilpasning. Med basis i romersk religiøs tro og praksis rundt dyrkelsen av de døde, begynte velstående kristne å grave ned levninger av kristne martyrer på familiegravstedene sine. De brukte disse relikviene til å velsigne gravstedene sine, og til ritualer knyttet til familien. Etter hvert ga det høynet sosial status å ha en eller flere martyrer gravd ned på sitt gravsted. De tidlige kristne biskopene svarte på dette behovet for å takle død og dødelighet, med å oppfordre til dyrkelse av helgener. I tillegg sørget de for at denne dyrkelsen ble gjort allment tilgjengelig ved å plassere relikviene i kirkene, samtidig som de ved dette gjorde helgendyrkelsen til noe som knyttet de troende til kirken (McGuire 2008:191-192).

McGuire bruker ikke dette eksemplet for å vise at enkelte praksiser innen kristendommen er blitt som de er på grunn av synkretistisk tilpasning, men for å vise at alle religioner nødvendigvis er synkretistiske og i kontinuerlig forandring. På grunn av at den sosiale verden stadig endrer seg, vil mennesket stadig prøve å finne nye måter å forstå sine omgivelser og de kulturer de kommer i kontakt med. Alle religiøse tradisjoner er sosiale konstruksjoner som stadig blir utsatt for påvirkning og som over tid vil endre seg. McGuire mener derfor at det er misforstått å snakke om religiøse tradisjoner som uforanderlige, enhetlige, rene og autentiske. Gjennom dette viser hun at den utviklingen man ser - at religionen beveger seg bort fra de religiøse institusjonene, ikke er en utvikling som er enestående for vår tid, men en del av den utviklingen og forandringen som kontinuerlig skjer innen religionen og samfunnet for øvrig. Hennes religionsbegrep danner på denne måten en definisjon av religion som passer like godt på tradisjonelle/ institusjonaliserte religioner som på begrepet ”nyreligiøsitet”, som ofte ellers blir beskrevet som en ”plukk og miks” variant av religion, basert på individets egne valg. McGuire`s religionsbegrep står heller ikke i motsetning til Hervieu-Léger sitt, og hun refererer også til at Hervieu-Léger legger vekt på at følelser er en av komponentene som overføres som en del av den kollektive hukommelsen:

I suggest that religious or spiritual practices are ways individuals engage their socialized senses in the activation of embodied memory. Bodies matter very much, both in the individual`s spiritual life and in the development of a community - a community of memory (McGuire 2008:100).

Som eksempel på en type praksis som involverer kropp og sinn samtidig, nevner McGuire nettopp pilegrimsvandringen:

A pilgrimage thus becomes more than a long and meaningful hike, more than tourism to a symbol laden place, more than just thinking about or even praying for spiritual growth. The very practice of a journey in mind – body – spirit can thus accomplish transformation” (McGuire 2008:172).

4.2. Oppsummering

I dette kapittelet har jeg presentert tre teoretikers syn på hvordan religionen tar form og kommer til uttrykk i det moderne samfunnet. Disse er retningsgivende for analysen av det empiriske materialet jeg har hentet inn. Thomas Luckmanns sekulariseringsteori, eller snarere anti- sekulariseringsteori, er relevant fordi den peker på viktige aspekter av hvordan religionen arter seg i det sen-moderne samfunnet. Danièle Hervieu-Légers begrep *anamnesis* er, slik jeg har definert det, relevant enten man ser på pilegrimsrenessansen som Arne Bugge Amundsen gjør det; som en nasjonsbyggende og identitetsskapende prosess styrt ovenfra av kirkelige og statlige instanser, eller om man ser pilegrimsvandringen som det enkelte individs forsøk på å gå seg selv inn i en sosial, historisk sammenheng for å skape mening og identitet. Brudd i hukommelseskjeden og menneskenes forsøk på å bøte på dette kan identifiseres på mange områder, men blir nærmest eksemplifisert gjennom opptagelsen av en tradisjon som har vært borte fra denne kulturkonteksten i nesten 500 år.

Meredith McGuires begrep ”levd religion” er relevant når man skal analysere pilegrimsvandringens religiøse og åndelige aspekter, og hvordan disse fungerer i de ulike informantenes liv. Hennes syn på religiøs tro og praksis som sammensatt og konstruert av individene selv, gir mulighet til å se på pilegrimsvandringen som et aspekt, av større eller mindre betydning, ved den enkelte vandrers religiøse/ åndelige liv, og dermed som uttrykk for en individualisert form for religion. Hervieu-Léger og McGuires teorier er på denne måten begge relevante i forhold til å se på moderne pilegrimsreiser som en fysisk måte å integrere religion, spiritualitet og historie, og som kan skape en opplevelse av overføring av ens egen kulturs kjerneinnhold på en måte som kan være transformerende og identitetsskapende. I tillegg må Victor Turners analyse av pilegrimsreisens ulike faser, og da spesielt den *liminale*, være med i det teoretiske perspektivet. Dette er spesielt viktig fordi pilegrimene selv i flere tilfeller faktisk definerer selve vandringen som dette, selv om de bare unntaksvis bruker den eksakte termen.

Kapittel 5: Valg av materiale og metode

I dette kapitlet vil jeg gjøre rede for mitt valg av materiale, og hvilke overveielser jeg har gjort i forhold til bruk av metode i innsamlingen og analysen av dette. Jeg vil beskrive hvordan jeg fant mine informanter og omstendighetene rundt intervjusituasjonen. Jeg vil også gjøre rede for teoretiske aspekter ved intervjuet som metode, og om *Grounded Theory* som hermeneutisk og induktiv metode for å analysere empirisk materiale. Deretter vil jeg vise hvordan jeg har tilpasset og brukt *Grounded Theory* og *Sensitizing Concepts* som retningsgivende for fremgangsmåten jeg brukte for å danne teori ut fra det empiriske materialet jeg har samlet inn, og hvordan jeg rent praktisk gikk fram i analysearbeidet.

5.1. Metodiske overveielser

I min undersøkelse ønsket jeg å tilegne meg kunnskap om pilegrimenes motivasjon for å gå og hvilke opplevelser de hadde underveis. Det er ulike metoder man kan velge for å hente inn materiale som kan bringe kunnskap om dette. En kvantitativ tilnærming, som spørreskjema, kunne gitt meg en bred oversikt over de tema jeg ville skaffe meg kunnskap om. En stor ulempe i forhold til en slik tilnærming er imidlertid at antallet pilegrimer som går pilegrimsleden fra Oslo til Trondheim er relativt lavt, og dette gjorde det tvilsomt om det å bruke en kvantitativ metode ville være formålstjenelig. Jeg ønsket i utgangspunktet heller ikke en bred oversikt, men muligheten til å gå i dybden; se på bakenforliggende motiver og personlige opplevelser knyttet til religiøse og historiske aspekter ved vandringen, og på denne måten danne meg en teori om hva moderne pilegrimsvandring handler om. Denzin & Lincoln hevder at både kvalitative og kvantitative forskere er opptatt av individets synsvinkel, men at der kvalitative forskere kan komme nært inntil subjektets synsvinkel gjennom dybdeintervjuer og observasjon, klarer de kvantitative forskerne sjelden dette, fordi de må stole på metoder og materiale som er fjernere fra individets egen virkelighet (Denzin & Lincoln 2008:14-16). Kvalitativ forskning er også forbundet med fenomenologisk tenkning der individets synsvinkel er det vesentligste. Kvale & Brinkmann skriver:

Når det er snakk om kvalitativ forskning, er fenomenologi mer bestemt et begrep som peker på en interesse for å forstå sosiale fenomener ut fra aktørenes egne perspektiver og beskrive verden slik den oppleves av informantene, ut fra den forståelse at den virkelige virkeligheten er den mennesker oppfatter (Kvale & Brinkmann 2009:45).

Ut ifra disse overveielsene ble det klart at jeg måtte bruke en kvalitativ metode. Kvalitative forskningsmetoder gir ulike måter å nærme seg et tema på, og det er viktig å bruke en eller

flere metoder som kan skaffe til veie det empiriske materialet man søker. I forbindelse med den stadig økende interessen for å gå til Santiago de Compostela, har det i de senere år utviklet seg en egen litterær sjanger, nemlig ”pilegrimsberetningen”. Stadig flere pilegrimer som har vandret langs Caminoen velger å utgi sine beretninger i bokform, enten på etablerte forlag eller som private utgivelser. Slike utgivelser kan være gode kilder for å analysere motivasjon og opplevelse knyttet til den konkrete konteksten de beskriver (Ryall 2007: Post et al. 1998), men kan også være referanseverk for pilegrimers motivasjon for å dra til andre mål. Jeg har ikke funnet noen beretninger av denne typen om pilegrimsvandring i Norge, så en tekstanalyse av slike var uaktuelt ut ifra den problemstillingen jeg hadde kommet fram til. Deltagende observasjon kunne også vært en aktuell metode for å studere feltet. Grace Davie sier om å forske på pilegrimer til Santiago de Compostela: ”The final step is clear enough: the fullest understanding will come only from those who are prepared to participate, in other words to do the walk itself” (Davie 2007:125). Jeg var i utgangspunktet først og fremst interessert i å intervju langvandrere som gikk alene eller med en gruppe venner, og ikke organiserte gruppevandring i regi av et trossamfunn. Hadde jeg hatt mulighet til å vandre med noen slike, ville en deltagende observasjon med intervjuer underveis vært en adekvat metode. Dette kunne gitt grundig informasjon om et lite utvalg pilegrimer. Men et viktig argument for ikke å bruke deltagende observasjon som metode for å forske på pilegrimer som har Nidaros som mål, er at antallet pilegrimer til Nidaros er langt lavere enn antallet pilegrimer til Santiago de Compostela. Det er dessuten vanskelig å få kontakt med uorganiserte pilegrimer før de legger ut på turen, og muligheten for faktisk å treffe en eller flere pilegrimer underveis har vist seg å være minimal hvis man ikke har gjort avtale om dette på forhånd (Paulsen 2005:59). Ut ifra dette resonnementet bestemte jeg meg for å intervju pilegrimene når de kom fram til målet for sin vandring.

5.2. Pilegrimsjakten

Jeg bestemte meg altså for å bruke intervju som metode, og jeg ville intervju pilegrimene når de ankom Nidaros. Grunnen til dette var både praktisk, i forhold til at jeg håpet at det da ville være lettere å komme i kontakt med dem, men også at jeg håpet at det å nå målet de hadde satt seg i seg selv ville føre til en sinnstilstand hvor de hadde lyst til å fortelle om sine opplevelser. Samtidig håpet jeg at pilegrimene ved ankomsten ville være i stand til å sette hele turen, både hvorfor de hadde lagt ut på den og opplevelser underveis, i perspektiv.

Jeg var av den oppfatning at det ville være naturlig for pilegrimene å oppsøke Nidarosdomen først, og deretter Pilegrimsgården (Nidaros Pilegrimsgård) for å overnatte og få tildelt Olavsbrevet; beviset på at de hadde gått en lengre strekning av en av pilegrimsledene. I og med at jeg ikke hadde noen avtale med pilegrimer som var underveis, og heller ikke visste om noen var underveis, var den naturlige fremgangsmåten rett og slett å holde vakt ved Nidarosdomen og Pilegrimsgården. Ved å forholde meg til litteraturen om emnet, både den rettet mot pilegrimer (Lindstrøm 2007) og forskningslitteraturen, håpet jeg å kunne gjenkjenne pilegrimene på at de hadde sekk og stav. Vandringsstaven er kanskje pilegrimenes fremste identitetsmerke, og i foajeen på Pilegrimsgården sto det en ganske stor samling slike. Antropologen Nancy Louise Frey, som skrev sin doktoravhandling om pilegrimer til Santiago de Compostela, refererer at staven noen steder omtales som pilegrimens tredje fot, og skriver:

Walking pilgrims frequently use a staff or a walking stick (bordón). As with shells, pilgrims often learn from other pilgrims, from guidebooks, and from villagers along the road that an important part of the experience is to carry the staff because it is “traditional”. It protects, it is what pilgrims do, and so on (Frey 1998:58).

Det å bære sin egen bagasje er en av de uskrevne reglene for pilegrimer til Santiago de Compostela (Leivestad 2007), og jeg antok at dette også ville være tilfelle for pilegrimer i Norge. Frey skriver at sekken kan symbolisere vekten pilegrimen bærer i livet (1998). Om pilegrimene i Norge så på sekken som så symboltung visste jeg ingenting om, men jeg antok at de i alle fall ville bære sekk, om ikke annet enn for de rent praktiske grunnene.

Jeg visste ikke, men håpet at pilegrimene ville ankomme byen litt jevnt utover sensommeren. Det var av stor viktighet for prosjektet at jeg fikk nok intervjuer i løpet av sommeren, i og med at det er da pilegrimene kommer. For få intervjuer i denne perioden ville føre til at prosjektet ikke ville la seg gjennomføre innen stipulert tid. Jeg hadde derfor bestemt meg for å starte jakten på intervjuobjekter i midten av juli 2010, og bruke dagene fram til *Olavsfestdagene*¹⁴ slutt til å gjøre intervjuer. Jeg hadde planlagt å gjøre 10-15 intervjuer, og på denne måten ville det være nok å gjøre ett intervju pr dag, og det ville likevel ikke være kritisk for prosjektet om det var dager jeg ikke traff noen. I perioden 16-23 juli drakk jeg mye kaffe på cafèen ”To tårn” som ligger i Nidarosdomens besøkssenter, og har utsikt til Vestfrontplassen. Derfra holdt jeg et stadig mer årvåkent øye med turister og andre besøkende uten å kunne identifisere en eneste pilegrim. Jeg sjekket også daglig innom Pilegrimsgården

¹⁴ *Olavsfestdagene* er en kirke- og kulturfestival som arrangeres i Trondheim i dagene rundt olsok (29.juli) hvert år (www.wikipedia.no).

for å se etter pilegrimer, men heller ikke der var det noen å finne. Jeg snakket flere ganger med ansatte ved Pilegrimsgården og de kunne bekrefte at det ikke bodde noen pilegrimer der på det tidspunktet. De kunne derimot fortelle at de den neste uken var fullbooket. Dette gjorde meg både glad og litt bekymret. Alt tydet på at de fleste pilegrimene ville komme til byen til olsok, noe som ville føre til at jeg fikk kort tid til å gjøre intervjuene.

Etter en ukes resultatløs jakt etter pilegrimer begynte det omsider å løsne. Fredag 23.juli dro jeg til min post utenfor Nidarosdomen. Det var fortsatt ingen pilegrimer i sikte, og jeg bestemte meg for å prøve lykken på Pilegrimsgården i stedet. Jeg så ingen pilegrimer da jeg kom, men en av de ansatte ville gjerne presentere meg for pilegrimsprest Oddny Andresen. Jeg fikk en hyggelig samtale på kontoret hennes, hvor jeg presenterte prosjektet mitt, og fikk høre noen av hennes tanker rundt pilegrimssatsingen. Da jeg gikk fra kontoret hennes kom en av de frivillige pilegrimsvertene (som også hadde ventet lenge på pilegrimer) bort til meg og fortalte at nå hadde det kommet en pilegrim! Han var angivelig fra Island, hadde gått fra Oslo og var en skikkelig tøffing. Det viste seg at han var fra Irland, og at han *hadde* gått fra Oslo. Han var en kraftig kar med militær frisyre, kledd i kaki skjorte med pilegrimsmerker i stoff påsydd, og shorts. Jeg presenterte meg og prosjektet mitt, og spurte om å få et intervju. Iren var positiviteten selv, og stilte opp. Det første intervjuet var i boks.

Dette intervjuet førte til at jeg begynte å revurdere strategien for å finne pilegrimene. Iren fortalte at han ikke hadde vært ved Nidarosdomen, og at han heller ikke skulle overnatte ved Pilegrimsgården. Han var der for å hente Olavsbrevet. Deretter skulle han overnatte ved vandrerhjemmet på Rosenborg, noen kilometer unna. Jeg innså at jeg hadde hatt flaks som var der da han kom, og hadde fått en avtale med han før han fikk satt fra seg bagasjen og skiftet klær. Hvis andre pilegrimer fulgte dette mønsteret hadde jeg ingen mulighet til å ”kjenne dem igjen” uansett hvor lenge jeg satt ved Nidarosdomen og speidet. Jeg måtte altså begynne å oppholde meg på Pilegrimsgården i stedet. Intervjujakten var i ferd med å gå over i feltarbeid.

Den påfølgende dagen dro jeg til Pilegrimsgården tidlig på formiddagen. Et tysk ektepar som hadde gått fra Oslo hadde akkurat ankommet. Jeg fikk en avtale om å intervju mannen, og dette ble gjennomført med en gang. Det ankom ikke flere pilegrimer den dagen. Siv Smedsens, ansatt på kontoret på Pilegrimsgården, hadde imidlertid sendt meg en mail noen dager tidligere, hvor hun informerte meg om at de ventet to grupper med pilegrimer som skulle ankomme 27. og 28. juli. Jeg ventet tålmodig på disse.

Den 27. juli var det plutselig et yrende liv på Pilegrimsgården. En av gruppene hadde ankommet. Det viste seg at denne gruppen hadde fått fraktet bagasjen med bil, og at den ”store ryggsekken” heller ikke fungerer som identifiseringsobjekt *før* pilegrimene har kommet fram i Norge. Jeg var rimelig utålmodig etter å få avtalt intervjuer før vandrerne forsvant på sine rom eller ut i byen, men måtte pent vente mens pilegrimene sjekket inn og fikk sitt Olavs brev. Relativt stor pågåenhet fra min side, og påtatt manglende forståelse for ordet ”nei” førte likevel til at jeg fikk gjort to intervjuer denne dagen. Jeg fikk også en avtale om å gjøre et intervju dagen etter.

Dagen etter ble mer produktiv enn ventet. Utenfor Nidarosdomen så jeg to menn med store sekker, bredbremmete hatter og staver i hendene. Jeg tok kontakt og de viste seg å være to filmskaperne som hadde gått fra Oslo, og som laget film om pilegrimsvandring i Norge. De var opptatt med å gjøre de siste opptakene utenfor kirka, men var villige til å møte meg så snart de var ferdige. Jeg satte meg på cafèen for å vente. En eldre tysk kvinne kom og spurte om det var ledig plass ved bordet mitt. Hun satte seg ned, og vant som jeg var blitt med å ta kontakt med fremmede kom vi i prat. Det viste seg at hun også var pilegrim, og hadde vandret sammen med en av gruppene som ankom dagen før. Hun syntes imidlertid at hun snakket for dårlig engelsk til å bli intervjuet, men mente at jeg burde snakke med mannen hennes. Han kom snart etter, og var villig til å stille opp, men det måtte skje raskt fordi de skulle reise om en time. Avtalen med filmskaperne ble utsatt til senere på dagen og turen gikk til Pilegrimsgården. Mens jeg ventet på den eldre tyskeren utenfor Pilegrimsgården, dukket en ung skjeggete mann med stor sekk opp. Nok en pilegrim! Han var på vei for å møte en kamerat på biblioteket, men kunne gjerne komme tilbake for å bli intervjuet. Kameraten viste seg senere også å være pilegrim, og ble også intervjuet før filmskaperne dukket opp og jeg fikk et intervju med en av dem.

En periode var Pilegrimsgården preget av at ”alle” intervjuet hverandre. De to filmskaperne viste seg å ha intervjuet flere av pilegrimene jeg intervjuet. På Pilegrimsgården bodde også en svensk fotograf som skulle lage fotoutstilling og bok om de svenske pilegrimsveiene. Med seg hadde han en journalist som skulle skrive tekster til bildene, både til utstillingen og boken. Journalisten og jeg intervjuet etter tur, og konkurrerte nærmest om og nå frem til et intervjuobjekt først. I tillegg viste det seg at den eldre tyskeren jeg intervjuet var journalist, hadde jobbet i tysk tv i mange år, samt gitt ut en rekke bøker. Planen hans var å skrive artikler om pilegrimsvandring i Norge for tyske aviser. Nrk var også til stede på et tidspunkt, og en av pilegrimene jeg intervjuet gikk rett fra intervjuet med meg til å bli intervjuet på radio. Da

dette ble sendt hørte jeg at temaet for intervjuet var relativt likt, og at informanten var i ferd med å bli dreven til å svare for seg.

5.3. Mine informanter og omstendighetene rundt intervjuene

Undersøkelsen omfatter intervjuer med 10 informanter. Alle intervjuene ble gjennomført på Pilegrimsgården i dagene rundt Olavsfestedagene, nærmere bestemt perioden 23-30. juli 2010. Pilegrimsgården har flere fellesarealer som lot seg bruke til formålet. Det felles oppholdsrommet ble benyttet hvis det var få mennesker der. Det samme ble terrassen hvis det var godt vær og få mennesker. Jeg brukte en liten diktafon for å ta opp intervjuene. Denne har meget god opptaksfunksjon og er meget driftssikker, så lenge man har gode batterier. Ulempen var, viste det seg, at den er såpass liten at den ikke vekker særlig oppmerksomhet. Dette førte til at andre av og til brøt inn i intervjuene, fordi de ikke registrerte at opptak foregikk. De fleste intervjuene ble gjennomført samme dag som de ble avtalt, som oftest umiddelbart etter at informanten hadde sagt ja til å delta. Navnene i beskrivelsen er ikke informantenes eget, men et navn jeg har gitt dem. Mine informanter er:

Gary (45 år) er undersøkelsens mest erfarne pilegrim. Han kommer fra Irland og jobber som studentrådgiver. Han omtaler seg selv som kristen og anglikaner. I feriene går han pilegrimsvandring alene, og har tidligere gått til Santiago de Compostela flere ganger, samt Roma og Jerusalem. Han holder også et åpent kapell for studentene der han arbeider (gikk alene). **Heinz** (40 år) er tysk og gikk fra Oslo til Trondheim sammen med sin kone. Han har gått pilegrimsvandring to ganger tidligere, i Frankrike og Tyskland. I Tyskland jobber han som ingeniør ved et vannkraftverk. **Harald** (50 år) er tysk/norsk. Han har norsk far og tysk mor og snakker meget godt norsk. I Tyskland arbeider han i en stor bank som har forbindelser til norsk shippingindustri. Han har ikke gått pilegrimsvandring tidligere (gikk sammen med en gruppe tyskere ledet av den tyske pilegrimspresten Bernd Lohse). **Ingrid** (47 år) er fra Trondheim og har heller ikke gått pilegrimsvandring tidligere. Hun jobber i et stort teknologifirma i Trondheim (gikk sammen med en gruppe). **Laila** (53 år) er fra Nord-Norge og jobber innen sykepleierutdanningen. Hun er en meget erfaren turgåer. Sammen med mannen sin har hun gått turer arrangert av DNT, fra hytte til hytte i alle de store fjellheimene i Norge. Dette var imidlertid hennes første pilegrimsvandring (gikk sammen med en gruppe). **Hans** (72 år) er tysk journalist og forfatter. Han er katolikk, men har ikke gått pilegrimsvandring tidligere (gikk sammen med en gruppe). **Asgeir** (25 år) er utdannet agronom innen økologisk jordbruk, men studerer nå for å bli bibliotekar. Han har ikke gått

pilegrimsvandring tidligere. Han gikk det meste av veien sammen med en venn (informanten Kjetil). **Kjetil** (30 år) er også utdannet agronom innen økologisk landbruk, og har siden han gjorde ferdig utdannelsen vært på reise i Spania, Portugal og Frankrike, hvor han har jobbet på økologiske gårder. Han er friluftsvant, er oppvokst på gård, og har arbeidet som gjeter i fjellet. Dette var imidlertid hans første pilegrimsvandring. **Steffen** (41 år) jobber med å lage film, og har i den sammenheng gått til Santiago de Compostela tidligere. Dette var også en del av årsaken til at han gikk fra Oslo til Trondheim (gikk sammen med en venn/kollega). **Madelen** (27 år) er utdannet diakon. Hun er oppvokst kristen, og er fortsatt aktiv i kirke og menighetsarbeid. Hun har ikke gått pilegrimsvandring tidligere (gikk med en gruppe).

5.4. Ethiske overveielser

Empirisk materiale som omhandler individers religion og religiøse tanker, kategoriseres som sensitivt. Undersøkelsen er derfor innmeldt og godkjent av Norsk Samfunnsvitenskapelig Datatjeneste. Informantene deltar frivillig, har gitt sitt skriftlige samtykke til å delta og blir anonymisert i undersøkelsen. Informantene er også opplyst om at de har full rett til å trekke seg fra undersøkelsen på hvilket som helst tidspunkt. Jeg kan ikke se at deltakelse i undersøkelsen kan få negative konsekvenser for noen av informantene.

5.5. Det kvalitative intervjuet

By using interviews, the researcher can reach areas of reality that would otherwise remain inaccessible such as people`s subjective experiences and attitudes. The interview is also a very convenient way of overcoming distances both in space and in time; past events or faraway experiences can be studied by interviewing people that took part in them (Peräkylä 2008:351).

Metoden jeg valgte for å samle inn det empiriske materialet er det kvalitative forskningsintervjuet. Det finnes flere former for kvalitative forskningsintervju, og den formen jeg valgte er den Steinar Kvale og Svend Brinkmann kaller for *semistrukturert livsverdenintervju* (2009:47). Dette er en intervjuform som særlig legger vekt på å innhente informantens egen oppfatning og fortolkning av de fenomenene som er i fokus. Intervjuets form skal ligge nært opptil en dagligdags samtale, men som navnet tilsier er dette ikke en helt åpen samtale. Samtalen skal ha en viss struktur, men likevel ikke være så regulert som et skjematisk ”spørsmål/svar-basert” intervju ville være.

5.5.1. Intervjuguiden

I stedet for et standardisert spørreskjema bruker man en intervjuguide. Denne inneholder bestemte tema som man ønsker å belyse, og eventuelt forslag til spørsmål. Intervjueren er dermed ikke bundet til spørsmål han har tenkt ut på forhånd, men er fri til å følge opp interessante opplysninger han eventuelt ikke hadde tenkt på på forhånd (Kvale & Brinkmann 2009:47-51). Folkloristen Trude A. Fonneland skriver:

Intervjuguiden fungerer som ei ramme for samtalen, og den opne temaoversikta gjev både intervjuaren og informanten eit stort spelarom med omsyn til å stilla oppfylgningsspørsmål, nyansera og utdjupa. Spørsmåla intervjuaren stiller bør vera med på å skape ein positiv interaksjon, halda samtalen i gang og motivera informanten til å fortelja om sine eigne erfaringar, førestellingar og kjensler (Fonneland 2006:226).

Med dette som bakgrunn, hadde jeg i forkant av intervjuene utarbeidet en intervjuguide (se vedlegg). I denne hadde jeg definert flere tema¹⁵ som jeg ønsket besvart. Etter å ha definert disse temaene, valgte jeg i tillegg å formulere en rekke spørsmål, først og fremst for ikke å komme i den situasjonen at jeg glemte å spørre om et tema, men også for å ha ferdige formuleringer klare. Spørsmålene ble dermed en ressurs jeg hadde, og som kunne benyttes hvis jeg syntes samtalen trengte et puff i en retning, eller hvis et tema trengte utdyping.

5.5.2 Innfallsspørsmålet

Mye tenking i forhold til intervjuguiden dreide seg imidlertid om å finne et godt innfallsspørsmål. Innfallsspørsmålet måtte på den ene siden ikke legge for mange føringer på hva jeg ville at informanten skulle fortelle, men på den andre siden måtte det pense informanten inn på tema, og sette ham/henne i gang. Jeg var jo først og fremst interessert i å høre informantens historie, og et dårlig formulert innfallsspørsmål kunne komme til å prege intervjuet og ”lukke” samtalen. Jeg endte til slutt opp med formuleringen: ”Hvordan ble det slik at du er her i dag?”. Denne formuleringen gjorde at tema for samtalen var satt, samtidig som at det var opp til informanten å definere hvor han/hun ville starte beretningen. Åpningsspørsmålet viste seg ofte å fungere meget godt. Informantenes egne beretninger kom i forgrunnen, og de forsto at jeg ønsket at de skulle stå for mye av snakkingen. Selv kunne jeg konsentrere meg om aktiv lytting, og å komme med utdypende spørsmål underveis, i den grad disse ikke ble besvart i informantens egen beretning.

¹⁵ ”Tema” i denne sammenhengen må ikke sees som at jeg har foregrepet analysen, men heller defineres som det som er mine *sensitizing concepts*. Dette blir forklart videre under.

5.6. Grounded Theory

Det er i liten grad forsket på moderne pilegrimer som går i en kontekst der kulturen har endret seg fra å være katolsk til å bli protestantisk. I norsk sammenheng kan man si at den kristne historien er delt i to, hvor katolisismen og protestantismen har hatt hvert sitt hegemoni av ca 500 års varighet. Begge konfesjonene er således en del av den norske religiøse kulturarven, selv om protestantismen har vært den dominerende de siste 500 årene. Dette gjør Nidaros spesiell i forhold til mål som ligger i land som har vært katolske siden de ble kristnet. Det at det er forsket lite på pilegrimsvandring i denne konteksten, gjør at feltet fremstår som relativt åpent. Det er ikke knyttet mange teorier til det, selv om både forskere, og også kirken, ser på moderne pilegrimsvandring som uttrykk for noe annet enn det middelalderens vandringer var et uttrykk for. Dette gjorde at jeg hadde mulighet til å nærme meg feltet uten en bestemt teori å måle funnene mine mot, og heller selv utlede en teori som er fundert i det empiriske materialet jeg hentet inn.

Det å utlede teori direkte fra empirisk materiale er en metode som kalles Grounded Theory (GT). Den ble utviklet av sosiologene Barney Glaser og Anselm Strauss, og presentert gjennom boken *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research* i 1967. Den norske sosiologen Georges Midré skriver:

Den sentrale ideen i GT er at sosiologisk teori må springe ut av en nitid analyse av data snarere enn at data forsøkes tolket inn i teoretiske skjemaer som allerede foreligger. Forfatterne insisterer på en hermeneutisk og induktiv tilnæringsmåte, hvor teoretiske forhåndsoppfatninger i størst mulig grad blir satt til side (Midré 2009: 242).

GT knyttes her til en hermeneutisk metode. Ordet *hermeneutikk* kan etymologisk føres tilbake til det greske ordet *Hermeneuin*, som betyr å uttrykke, og å tolke og fortolke. Ordet er også forbundet med den greske guden *Hermes*, som var gudenes sendebud. Hermes kunne også opptre som en slags tolk for gudenes språk, som var uforståelig for menneskene. På 1700-tallet ble ordet en betegnelse på en redskapsdisiplin innen studiet av teologiske og juridiske tekster, og tekster fra antikken (Lægneid & Skorgen 2001: 9,14). Det dreier seg altså om tekstfortolkning, og i forbindelse med GT er det fortolkning av tekster i form av transkriberte intervjuer man først og fremst snakker om. Induktiv analyse er den sentrale analysemetoden i GT. Ordet *induktiv* defineres som noe ”(om slutning, bevis) som går fra det enkelte (spesielle) til det mer allmenne (generelle)”¹⁶ En induktiv tilnærming kan sees som en motsetning til en

¹⁶ www.ordnett.no

deduktiv tilnærming der man tar utgangspunkt i en hypotese man ønsker å bekrefte eller avkrefte. Mer spesifikt kan man si at når Glaser & Strauss legger vekt på at kategoriene som former teorien skal utforme seg fra det empiriske materialet, og ikke være noe som blir tvunget på det før innsamlingen av materialet og analysen starter, er dette en induktiv metode. Det vesentlige ved en induktiv analyse er altså *teoridannelse* og ikke *teoribekreftelse*.

Georges Midré skriver at metoden internasjonalt sett har utviklet seg til å bli en av de mest utbredte tilnærmingene til å analysere kvalitativt materiale. Metoden har også endret seg siden Glaser og Strauss publiserte den, og man kan i dag si at det finnes flere typer Grounded Theory (Midré 2009: 240-241). I min bruk av metoden har jeg ikke sett det som verken mulig eller formålstjenelig å følge GT til punkt og prikke. For å identifisere hvor min tilnærming skiller seg fra GT, vil jeg først gi en kortfattet presentasjon av metoden.

Målet med GT er å utvikle en teori som er tett forankret i det empiriske materialet. For å kunne nå fram til dannelsen av en teori er det visse prosedyrer som må følges: Gjennom detaljert lesning av det transkriberte intervjumaterialet foretar man først en *åpen koding* som deler utsagn inn i begreper, deretter begrepene inn i kategorier. Så konsentrerer man seg om de delene av materialet som belyser en kategori, og prøver på denne måten å bruke *selektiv koding* for å utvikle, og finne så mange kjennetegn ved kategorien som mulig. Man holder kategoriene fra hverandre ved å bruke en *konstant komparativ* metode som avgrenser dem, men som også viser deres bredde. I GT er verken utvalget eller antallet informanter man ønsker fastsatt på forhånd. Analysen av ett intervju, og/eller en grundig lesning av feltnotater som det også legges stor vekt på, kan skape grunnlag for teoretiske spørsmål som kan være avgjørende for hvordan man går videre i undersøkelsen. Dette vil altså si at forskningsstrategien utvikles etter hvert. Intervjuene (og den kontinuerlige analysen av dem) fortsetter til man er sikker på at kategoriene ikke kan utvikles videre, og man sitter igjen med en klar teori (Midré 2009: 243-244).

Det at man skal stille seg åpen for hva man måtte finne og ikke tvinge allerede eksisterende teorier på feltet, gjorde at Glaser & Strauss allerede fra starten advarte mot at forskerne fordypet seg for mye i faglitteraturen før de bega seg ut i feltet. De mente likevel ikke at forskerne skulle nærme seg feltet helt uten kjennskap til det, og anerkjente at man nødvendigvis må bringe med seg perspektiver som gjør en i stand til å identifisere og avgrense kategorier i det empiriske materialet man samler inn. Glaser hevdet forøvrig senere

at den riktige fremgangsmåten ville være først å samle inn det empiriske materialet og deretter lese relevant litteratur om feltet (Midré 2009: 247).

Selv om Glaser og Strauss utviklet GT i fellesskap ble de relativt raskt uenige om hvordan metoden skulle utøves i praksis. Strauss fortsatte å utvikle metoden, spesielt i samarbeid med Juliet Corbin, og resultatet av dette samarbeidet hadde, ifølge Glaser, beveget seg langt fra det han oppfattet at GT skulle være. I følge Midré besto den største uenigheten i at Glaser hevdet at Strauss og Corbin la så mange føringer på analysen at den ble tvunget inn i kategorier (forcing) som forskerne selv brakte inn i feltet allerede før de startet med datainnsamlingen, og som dermed medførte at kategoriene ikke var fundert i det empiriske materialet. Dette var ifølge Glaser et grunnleggende brudd med GT (Midré 2009: 245-246). Glasers oppfatning av at Strauss & Corbins utvikling førte til en feilaktig og ”tvungen analyse”, baserte seg blant annet på uenighet om bruken av *sensitizing concepts*.

Glaser og Strauss var i utgangspunktet enige om at selv om man nærmer seg et felt uten å ha teoretiske forestillinger om det på forhånd, kan man likevel bruke det som karakteriseres som *sensitizing concepts*. Glenn A. Bowen skriver at begrepet først ble brukt av den amerikanske sosiologen Herbert Blumer (1900-1987) i 1954 som et kontrasterende begrep til *definitive concepts*. Definitive concepts referer til det som er felles for en gruppe objekter, altså gruppens klart definerte attributter. *Sensitizing concepts* har ingen slike klart definerte attributter, men er heller å anse som stimulerende begreper som antyder retninger å se i, enn å være teoretiske retningslinjer for hvordan man skal nærme seg et fenomen (Bowen 2006:13-14). Blumer selv skriver at *sensitizing concepts* gir forskeren ”a general sense of reference and guidance in approaching empirical instances...suggest directions along which to look... and rest on a general sense of what is relevant” (Blumer sitert i Flick 2009:431). Begrepet er altså sentralt både hos Glaser og Strauss, men de utviklet ulike måter å bruke det på. Der Glaser mer så det som retningsgivende i Blumers betydning, utviklet Strauss (i samarbeid med Corbin) begrepet som en del av en skjematisk tilnærming (*matrise*) til feltet, der sensitivitet i forhold til for eksempel kjønn, rase og klasse lå implisitt i metoden (Midré 2009: 245).

5.6.1. Min bruk av GT og *sensitizing concepts*

Jeg har brukt mitt teoretiske perspektiv hentet fra sosiologene Luckmann, Hervieu- Léger og McGuire som utgangspunkt både når jeg skulle gjøre undersøkelsen og analysen, og disse teorier ble mine *sensitizing concepts*. Ingen av disse har noen klart definert teori knyttet til moderne pilegrimsvandring og hvordan disse må analyseres. Deres teorier om hvordan

religion kan arte seg i moderniteten ga meg heller en sensitivitet i forhold til feltet, som gjorde meg i stand til å stille de ”riktige” spørsmålene, og etterpå å tolke og tematisere svarene informantene ga.

Min fremgangsmåte avviker likevel fra GT på en rekke områder. Jeg kan ikke si at jeg nærmet meg feltet uten å sette meg inn i faglitteraturen på forhånd. Jeg hadde lest alt jeg kunne finne om forskning på pilegrimsvandring både i historisk og moderne sammenheng, og hadde på forhånd bygget opp en relativt bred kunnskap om emnet. Glaser og Strauss anbefaler at man i første omgang i alle fall ser bort fra litteratur om feltet for å unngå at forhåndsoppfatninger skal forurene analysen (Midré 2009: 247). Dette er et syn man delvis finner igjen hos filosofen Hans-Georg Gadamer (1900-2002), men i forhold til den hermeneutiske metoden legger han likevel positiv vekt på at man har en forforståelse, eller det han kaller fordommer. Han hevder at all involvering er subjektiv, og at forforståelsen er det som åpner forskeren opp for det som skal forstås (Malpas 2009). Gadamer skriver:

Den som vil forstå en tekst, er snarere åpen for å bli fortalt noe av den. Derfor må en hermeneutisk skolert bevissthet i utgangspunktet være mottagelig for tekstens annerledeshet. En slik mottagelighet forutsetter imidlertid verken saklig nøytralitet eller selvutslettelse, men impliserer den utskillende tilegnelsen av egne forutmeninger og fordommer. Det gjelder å ta inn over seg den egne fordomsfullheten, slik at teksten viser seg i sin annerledeshet og dermed får mulighet til å spille sin saklige sannhet ut mot ens egen forutmening (Gadamer 2001:118-119).

Når man analyserer et transkribert intervju man selv har foretatt, analyserer man en tekst man selv har vært med på å skape gjennom samspill med intervjuobjektet (Fonneland 2006: 230). Jeg var svært oppmerksom på at jeg ikke skulle bruke mine forkunnskaper om feltet til å legge føringer på intervjuobjektene, og på denne måten legge ord i munnen på dem, eller gi dem et inntrykk av hva jeg ”ønsket” at de skulle svare. Mitt inntrykk er likevel at mine forkunnskaper skapte en fortrolighet mellom meg og informantene. Det førte til at informantene åpnet seg lettere og snakket friere, fordi de opplevde at jeg, med min kunnskap om feltet, forsto hva de snakket om. I denne sammenhengen kan man si at mine forkunnskaper åpnet meg for det som skulle undersøkes, men at det eventuelt også, sett fra informantenes side, gjorde meg til en egnet mottaker av det de hadde å fortelle. I analysen brukte jeg mine notater og minne om intervjusituasjonen, men prøvde også så godt jeg kunne lese teksten ”på nytt” og med friskt blikk, og på den måten la temaene formes ut fra det empiriske materialet enn at jeg hadde definert dem på forhånd.

To momenter som gjorde det vanskelig å følge GT og dens metodiske fremgangsmåte i teoridannelsen, er at mine intervjuer måtte gjennomføres i løpet av relativt kort tid, og at mitt tema omhandler individers religiøse oppfatninger. Tidsaspektet gjorde at jeg ikke kunne konstruere utvalget ut i fra teoretiske spørsmål som ble reist underveis i en kontinuerlig analyse, men måtte foreta intervjuene fortløpende uten å transkribere og analysere i mellom. Alternativet hadde vært å la undersøkelsen gå over flere år (sesonger), men da hadde det sprengt rammene for hvor omfattende et masterprosjekt bør være. Det at et tema omhandler individers forhold til religion gjør at informasjonen som innhentes karakteriseres som sensitiv, og man er underlagt visse regler for hvordan den skal behandles. Dette medførte at undersøkelsen måtte meldes inn til Norsk Samfunnsvitenskapelig Datatjeneste (NSD). Her er man blant annet pålagt å opplyse om hvor mange informanter man har planlagt å bruke, og dette medfører at antallet må fastsettes på forhånd. Det å arbeide med et fastsatt antall informanter i stedet for en teoretisk konstruering av utvalget, medførte at jeg forsøkte å stille meg like åpen ved det siste intervjuet som ved det første, at jeg i liten grad forfulgte tråder som dukket opp i ett intervju i et annet, og at jeg ikke forsøkte å belyse eller utdype noen spesielle tema utover dem jeg hadde utarbeidet i intervjuguiden, eller som informanten selv brakte inn i intervjuet.

5.7. Praktisk fremgangsmåte i analysearbeidet

Etter at intervjuene var tatt opp på mikrokassett ble de transkribert. Transkripsjonene er gjort på normert bokmål eller engelsk. Det vil si at informantens dialekter er utelatt i transkripsjonen, slik at man kan si at den er ordrett, men ikke lydrett. Det er imidlertid ikke gjort endringer på ordstillinger eller avbrutte setninger. Grammatikalske uregelmessigheter er heller ikke pyntet på, selv om informantens norsk eller engelsk til tider har vært noe mangelfull. Det samme gjelder selvsagt i forhold til mine egne spørsmål og kommentarer som heller ikke alltid var like språklig konsekvente.

Transkripsjonene ble skrevet ut på papir og deretter kodet ved hjelp av fargeblyanter. Jeg brukte først en åpen koding. Det vil si at temaene, eller antall temaer, ikke var gitt på forhånd. Jeg hadde utstyrt meg med en rekke forskjellige farger, og gjennom en grundig lesning av ett og ett transkribert intervju, ble ulike utsagn markert i ulike farger. Hver gang jeg definerte et utsagn til å handle om noe som kunne anses som et tema, valgte jeg å markere det med en farge som for meg skulle illustrere nettopp dette temaet. Eksempelvis ble sosiale aspekter markert med rødt, mens uttalelser som omhandlet refleksjon/tid/ åndelighet ble markert med

fiolett. Den fargen som var valgt til å representere et tema, ble så brukt videre etter hvert som jeg definerte andre uttalelser til å handle om det samme. Det er altså klart at det er jeg som definerer temaene ut ifra informantenes uttalelser, og stort sett ikke informantene selv. Tidvis er tema gitt fordi informantens uttalelse er en direkte besvarelse av et tematisk definert spørsmål. Min erfaring er likevel at informanter ikke nødvendigvis svarer på det man tror man spør om, og at en slik besvarelse må leses like nøye og åpent som når informanten snakker fritt ut i fra seg selv. Forbindelsen til GT som teoridannende metode er likevel beholdt, fordi temaene generelt sett defineres ut i fra det empiriske materialet, selv om noen av mine spørsmål kan ha lagt tematiske føringer på enkelte av uttalelsene.

Etter at intervjuene var kodet på papir ble den samme prosessen gjort med tekstdokumentet på pc¹⁷. Utsagn som eksempelvis var markert røde i papirutskriften, ble markert røde i tekstdokumentet, og deretter kopiert over i et nytt dokument. Dette gjorde da at jeg fikk et dokument hvor de tematiserte intervju-uttalelsene var kategorisert etter farge og markert med bokstavkoder som representerte de ulike informantene. Alle de røde uttalelsene var nå samlet i et kapittel med rød skrift, alle uttalelsene som omhandlet tid/refleksjon/spiritualitet var samlet i et kapittel med fiolett skrift osv. På denne måten ble det enklere å se i hvilken grad de ulike informantene hadde vektlagt de ulike temaene, hvordan de hadde ordlagt seg om dem, og i hvilken grad de ulike temaene ble vektlagt av alle informantene samlet.

Denne første kategoriseringen inneholdt informantenes uttalelser og markert med farge etter tema. En slik uttalelse kunne være én setning, en fortelling eller et resonnement. Det neste steget i analysen var å granske de kategoriserte uttalelsene og se nærmere på hvilke konkrete ord de ulike informantene brukte, og som jeg hadde tolket inn i et tema. Disse ordene ble markert i en ny farge for å utheve dem som tematiserende ord, og setningene som inneholdt dem, eller utdrag av dem, ble kopiert over i et nytt tekstdokument. Intervjuene ble på denne måten fragmentert og mer definert etter tema, med karakteriserende ord og termer. Eksempel på dette er at informantenes setninger som inneholdt ordene *(ha) tid, stress, tålmodighet, (alt går så) fort, søken, reflektere* og lignende, ble samlet i en kategori, mens setninger som inneholdt ordene *religiøs, andakt, kjempekristen, katolsk, tru, protestantisk* etc. ble samlet i en annen kategori. Etter at denne fragmenteringen var gjennomført, var jeg sikrere på at de

¹⁷ Praktisk sett kan leddet med å kode på papir sees som unødvendig. Jeg kunne ha kodet teksten i farger direkte i tekstdokumentene. For meg ble det likevel en viktig del av prosessen, da jeg opplevde en større nærhet og konkretisering av det innsamlete materialet ved å kunne holde det fysisk, og markere uttalelsene for hånd med fargeblyanter. Dette kan eventuelt sees i forbindelse med teorien som utformes fra dette materialet, hvor nettopp konkretisering, ektehet og *autentisitet* er stikkord.

temaene jeg hadde definert i min første fargekoding kunne beholdes, og at jeg nå hadde spesifisert og utdypet hva som karakteriserte dem.

Etter at disse prosedyrene var gjennomført, var intervjuene analysert inn i seks relativt klart definerte temaer. Jeg kunne på en enkel måte forholde meg både til dokumentet som inneholdt de fargekodete og kategoriserte uttalelsene, dokumentet som inneholdt fargekodete, fragmenterte deler av disse uttalelsene hvor karakteristiske ord og termer var markert, og de ubearbeidete transkripsjonene i tilfeller hvor jeg følte behov for å gå tilbake for å sjekke kontekst og sammenheng. De seks temaene er (listet opp i tilfeldig rekkefølge): 1. Om tid, refleksjon og spiritualitet. 2. Om det sosiale aspektet. 3. Om naturopplevelsen og det å gå. 4. Om religiøse aspekter. 5. Om historie, tradisjon og kultur. 6. Om målets og veiens betydning.

5.8. Oppsummering

I dette kapitlet har jeg gjort rede for valget av materiale og metode. Jeg har beskrevet hvordan jeg gikk fram for å finne informanter og hvordan situasjonen rundt intervjuene artet seg. Jeg har også gitt en kort presentasjon av informantene mine. Videre har jeg redegjort for teori i forhold til intervju, og hvorfor jeg valgte den intervjumetoden jeg valgte. Jeg har beskrevet Grounded Theory som kvalitativ metode til bruk i innsamling og analyse av empirisk materiale, og redegjort for de tilpasninger jeg har vært nødt til å gjøre i forhold til denne metoden. Til slutt har jeg beskrevet hvordan jeg praktisk gikk frem i bearbeidelsen av det empiriske materialet jeg samlet inn.

Del 2: Tematisk presentasjon av det innsamlede materialet

Kapittel 6: Presentasjon av de seks temaene

I dette kapittelet presenteres de seks temaene intervju materialet ble analysert inn i. Siden teoriene utledes fra dette materialet er det svært viktig at informantenes egne utsagn kommer klart fram, og derfor gjengis et relativt stort antall sitater fra det transkriberte materialet for å illustrere hvert tema. Gjengivelsen av sitater fra intervjuene er noe bearbeidet. Jeg har stedvis fjernet gjentakelse av ord i et utsagn (eks: jeg, jeg, jeg har...) og lyder som *eh* og *øh*. Dette er først og fremst gjort for at meningen i utsagnet skal komme klarere fram. I noen sitater har jeg likevel funnet det riktig å beholde noen slike lydgjengivelser, fordi det viser at informanten ikke nødvendigvis har reflektert over spørsmålet på forhånd, tenker seg om og kommer fram til sitt svar mens hun/han snakker. Dette viser at informantene ikke nødvendigvis har kommet fram til en endelig, bastant mening, men fortsatt er i prosess i forhold til hvilke opplevelser vandringen langs leden har gitt dem.

6.1. Om tid, refleksjon og spiritualitet

Disse begrepene legger alle informantene vekt på. Informantene nevner dem ofte i sammenheng og de danner derfor ett tema til sammen. Siden temaet da blir såpass sammensatt, blir det presentert i to deler; som *tid* og *refleksjon og spiritualitet*.

6.1.1. Tid

Begrepet *tid* er sentralt i denne tematiseringen, fordi det å ha overskudd av tid åpenbart er uvant for mange av informantene. Det er overskuddet av tid og det langsomme tempoet de setter aller mest pris på. Det er dette som gir dem anledning til å reflektere over tilværelsen og de åndelige aspektene ved den. På spørsmålet om hva som var det viktigste med turen svarer informanten Ingrid:

Komme bort fra det vanlige samfunnet, det vanlige stresset og styret og kavet og maset, og det å skulle ha mer, også det å skulle gjøre mer. Få en skikkelig timeout!

Dette er et element som informanten Asgeir tydelig slutter seg til:

Men det jeg har satt mest pris på, er å kunne ..ha så mye tid..at det ikke har vært så mye stress, at en må være der til klokka sånn og sånn, må løpe og.. jeg har brukt den tiden jeg trenger og.. tatt pause når man vil ha pause og..

Norsk-tyskeren Harald la spesielt vekt på at for ham var pilegrimsvandringen en øvelse i tålmodighet og det å gjøre ting bevisst langsommere enn han gjorde dem i hverdagen.

Det var første dagen at jeg kunne se målet for neste dagen, men vi gikk ikke så langt, vi stoppet... og hjemme er jeg alltid..det går så fort hjemme.[...] Hvis jeg ser et mål så går jeg dit..jeg venter ikke. Jeg tar meg ikke den tiden for å..være litt mer sånn tilbakeholdende. Når jeg ser et mål, så går man, og her gjør vi ikke det... Vi venter, vi ser hvor vi skal gå neste dagen, men vi går ikke videre. Det..jeg kjenner mange mennesker som jeg anbefaler å gjøre det samme en gang.

Samtidig legger Harald vekt på hvor verdifullt han synes at det er å få anledning til å bruke så lang tid på seg selv:

Å bruke tid for meg selv, uavhengig av alt som venter hjemme, eller som var hjemme før jeg reiste, som jeg sa, jeg følte... en slags luksusfølelse, eller tid er kostbart, å bruke tre uker i året kun for å oppleve, for å ha disse opplevelser. Det var for meg en følelse av stor luksus på en positiv måte, og frihet.

6.1.2. Refleksjon og spiritualitet

Flere av informantene gir uttrykk for at det å reflektere over tilværelsen er en viktig del av tidsbruken under vandringen. Det er imidlertid ikke en tvungen aktivitet, men noe som de gir uttrykk for kommer naturlig ut i fra situasjonen og tiden som står til rådighet. Alle informantene, med unntak av Asgeir, definerte seg selv som åndelig interesserte eller religiøse mennesker. Asgeirs svarte definitivt *nei* på spørsmålet om han så på seg selv som en åndelig person. Dette problematiseres imidlertid likevel når man ser hvordan han svarer på spørsmål som angår åndelige og religiøse aspekter. Dette vil jeg komme tilbake til.

Både Laila og Ingrid tar opp at nordmenn er private i forhold til sin religiøse eller åndelige orientering, og at det for dem var vanskelig å avgjøre hvor viktig det religiøst/åndelige aspektet var for de andre som deltok på samme tur som dem. Dette illustreres ved Ingrids svar på spørsmålet om hun ser på seg selv som en religiøs/ åndelig person:

Ja, forholdsvis åndelig interessert ja. Kanskje mer enn snittet, men jeg vet jo ikke egentlig hva snittet mener, for vi er jo ganske privat om sånne ting i Norge.[...] Jeg oppfatter meg selv som litt mer åndelig interessert enn snittet, men når jeg begynner å snakke med folk så oppdager jeg at det er mange som er mer åndelig enn snittet, så det er derfor jeg er litt usikker, men jeg er forholdsvis åndelig interessert ja.

Laila synes at pilegrimsvandring kan være et godt alternativ for å uttrykke sin religiøsitet på en stillferdig og enkel måte. Dette kommer til uttrykk i måten hun forklarer sitt eget forhold til religion og åndelighet på. Laila sier at hun sympatiserer med den norske kirke, men at hun kun henter det hun vil ha fra den og ”setter bort det som ikke passer”. Videre forklarer hun:

Men jeg er veldig opptatt av og har veldig, altså det her med at mennesket har en åndelig side.[...]... For jeg har jo egentlig innerst inne en ganske sterk tru, men det er ikke noen som vet det altså! (Begge ler) Sånn at det er noe med å... tørre å vise å... og det tenker jeg jo at det ligger mye til oss som nordmenn, at vi ikke er gode til sånt, det er... Og derfor så kan det her med pilegrimstur være en måte... ja komme til.. å vise det på en måte i stillhet altså, uten at du gjør så forferdelig mye ut av det. Du kan godt gå og være med her og si at jeg er nå mest med for turen: Ja, så flott da!

Flere av informantene er opptatt av at en pilegrimsreise skal ha en åndelig dimensjon. Den åndelige dimensjonen kan både være noe informantene ønsker, men også noe som de har lært at en pilegrimsreise skal innholde. Ideologiprodusenter som pilegrimsprester og pilegrimslitteratur er med på å sette opp rammer for hvordan en pilegrimsreise skal gjennomføres og kan på flere måter prege informantenes opplevelse av meningen med vandringen de foretar. Også det å bli intervjuet i en religionsvitenskapelig undersøkelse og nærmest bli avkrevd et svar om hva du har opplevd, kan selvsagt også være med på å legge føringer for hvordan en pilgrim forklarer sin vandring, overfor seg selv og andre. Informanten Asgeir fortalte at hans pilegrimsvandring begynte som en idé han og en venninne fikk om å gå fra Oslo til Trondheim i løpet av sommerferien. På dette tidspunktet var han ikke klar over at denne strekningen var en tradisjonell pilegrimsrute, og heller ikke at det var opparbeidet en pilegrimsled på strekningen. Etter hvert som planleggingen av turen skred fram, kom han over informasjon om dette, og begynte å sette seg inn i temaet. Han fortalte at han leste bøkene til Eivind Luthen, og som han sier: "...fant ut at da ble det jo på en måte en åndelig reise og da". På spørsmål om hva han legger i begrepet *pilgrim*, svarer Asgeir:

Nei, med fare for å..for å forholde seg litt for blindt til den boka til han Luthen, så han skriver... Den ytre reisen skal gjenspeiles av en indre.. og det synes jo jeg.. høres litt fint ut. At en skal..at det skal være en indre vandring også da, at man skal tenke og reflektere over ting.

Informanten Ingrid gir uttrykk for at konteksten, det at turen er definert som en pilegrimstur til en viss grad gir turen et mer åndelig innhold, men at dette også var en del av opplegget fra arrangøren av turen hun deltok på:

Det er litt mer sånn åndelig preg over det, hvor vi stopper noen ganger og har litt sånn..ja ikke akkurat gudstjeneste ute i naturen, men litt sånn stoppe opp, vi har sunget noen sanger. Vi har jo hatt med oss en prest halvparten av veien og, så han har hatt noen sånne korte andaktlignende ting, uten at det har blitt noe sånn, det har ikke vært noen sånn stor del. Det har vært en liten del, men det har vært på en måte et...litt mer sånn..åndelig preg enn bare hytte til hytte tur.[...] Uten at det har vært plagsomt mye (ler).

Informanten Laila er en erfaren turgåer. Sammen med mannen sin har hun gått mange turer i regi av Den norske turistforening, og hun fortalte at hun har gått i alle de norske fjellheimene. Denne vandringen var imidlertid hennes første pilegrimstur. Hun grunngir valget å erstatte DNT-turen med pilegrimstur på følgende måte:

Jeg er 53 år nå da, en alder som gjør at... man leter etter noe mer, altså noe som til ettertanke, noe.. ikke minst noe som kan gi litt mer ro i sjelen altså. Man har en jobb hvor man står på, og man har fylt dagene sånn at, eh.. en setting som på en måte forlanger at du skal tenke deg litt om.[...]... det der lille ekstra som har med ro i sjelen å gjøre, som man kanskje leter etter i forhold til en vanlig DNT-tur. Ja... som gjorde at det her med pilegrimstur ble et alternativ

Også Laila setter pris på at det har vært en prest med på turen, men som Ingrid legger hun vekt på at det er viktig at dette elementet ikke får for stor plass. Det er verdt å legge merke til at begge informantene legger dette elementet inn på slutten av utsagnet sitt, og at det er sagt med en latter som kanskje ufarlig gjør eller unnskylder det:

. ...roen og freden, det der litt mer åndelige, å kanskje finne litt inn i seg sjøl, ja, og at noen gir meg litt impulser til det. Det synes jeg har vært litt fint med presten som til dels har vært med, og de ordene som har blitt sagt på veien. Det har vært den der ekstra dimensjonen. Det kan godt hende at hvis det hadde blitt noe mer, så hadde vi, så hadde det blitt for meget (ler).

Informanten Gary snakker om pilegrimsvandring som en måte å møte det mystiske i tilværelsen på, og hans oppfatning av hvorfor han og andre går uttrykker han slik:

It`s to encounter the transcendent, whether they realize it or not. It`s an urge.

Turner & Turner (1995:11) hevder at pilegrimsreiser kan ha en transformerende effekt på pilegrimen, og informanten Gary er av dem som faktisk hevder at pilegrimsvandring fører til en endring i hans livsoppfatning. Dette er noe han er klar over og søker bevisst. I intervjuet definerte han pilegrimsreisen som en limbisk (liminal) fase. Dette var begreper han hadde lest seg til og hadde et intellektuelt forhold til, noe som kommer frem ved at han i intervjuet referer til Arnold Van Gennep sine ritualteorier. Gary hevder likevel at dette samsvarer med hans erfaring fra egne vandringer. Denne endringen av livsoppfatning er likevel noe han stadig må minnes på for å beholde, og derfor må også pilegrimsvandringen gjentas:

So when I come back..I`m more... sensitized...to my humanity, my frailty, my weakness..my ability to be wrong...and more at ease with that. So this..doing this each year, it kind of reminds me.

Informanten Heinz er også av den oppfatning at det å gå pilegrimsvandring fører til en endring i forholdet til det åndelige aspektet. Han fortalte at han og hans kone, da de gikk sin

første vandring, hadde mer sportslige motiver, men at dette hadde endret seg underveis. Nå var åndelige opplevelser en helt nødvendig del av turen:

I would not go without this spiritual experience. But I think if you go, even if you go to just in a sportif spirit, I believe the way will take you over [...] and that spiritualism will come to you. You can't choose it. It's just coming to you.

Informanten Madelen er oppvokst som kristen i bedehusmiljø på sør-vestlandet. Selv om hun tilsynelatende synes at det er litt fremmed for henne som protestantisk kristen å gå pilegrimsvandring, sier hun at hun liker pilegrimstankegangen fordi det setter en åndelig ramme rundt det å være på tur. For å forklare hva som skilte en pilegrimsvandring fra en vanlig fjelltur, sa hun:

Det er annerledes fordi det er en...jeg opplever det som en kontemplativ vandring, der du er fokusert..oppover vil jeg si. Det er en, det er klart at det er åpent for alle uansett tro og åndelig interesse, men jeg vil si at det er noe som har et åndelig aspekt, og... som det er en vandrende retreat på en måte.

Asgeir svarte definitivt *nei* på spørsmålet om han så på seg selv som en åndelig person. I løpet av intervjuet kom det imidlertid fram at han var oppvokst i bedehusmiljø, og at han hadde vært sterkt religiøs til han var ca 20 år gammel. Nå var han blitt 25, og regnet seg som agnostiker. Likevel hadde han med seg bibelen på turen, selv om han hevdet at dette ikke var religiøst motivert:

Nei, jeg har i grunnen tenkt lenge at jeg hadde lyst til å lese bibelen, men at jeg måtte sette av tid til det.

Asgeir gikk stort sett alene fra Oslo til Vinstra (der han fikk selskap av informanten Kjetil), og hadde god tid til å tenke. På bakgrunn av pilegrimsledens historisk-religiøse kontekst, det han hadde lest seg til i forhold til at den ytre reisen skulle gjenspeiles i en indre, og at han tidligere var religiøs, men nå regnet seg som agnostiker, hadde han også et definert tema for sine refleksjoner:

...jeg ville finne litt tilbake til det jeg er oppvokst med og tenke gjennom hva det har betydd for meg og... ja, familien min og forfedrene mine og..hva det kan bety i livet mitt nå... Så det har på en måte vært, det har kanskje vært litt utforskning av barnetroen for meg..det har det nok.

Han mente videre at vandringen hadde bidratt til å avklare hans forhold til kristendommen, religion og åndelige spørsmål. På direkte spørsmål fra meg om dette hadde ført han nærmere eller fjernere fra kristendommen, svarte han relativt kontant:

Nærmere.

Han relaterer dette først og fremst til opplevelsen av det å være ute i naturen kontra bylivet. Dette vil jeg komme tilbake til i kapittel 6.3. *Om naturopplevelsen og det å gå.*

6.2. Om det sosiale aspektet

Pilegrimsvandring er et sosialt fenomen. Tradisjonelt har man gått til mål som det har vært en viss sosial konsensus for at er hellige. James Preston (1992) hevder at det er denne sosiale konsensusen som gir et pilegrimsmål den åndelige magnetismen som får pilegrimene til å oppsøke det. Dette gjør da både veien til målet og selve pilegrimsmålet til sosiale felt.

Det sosiale aspektet ved en pilegrimsvandring er selvsagt interessant i forhold til både motivasjon for å gå, og opplevelser knyttet til å gjøre det. Pilegrimene i undersøkelsen har gått vandringer av ulik lengde og varighet. Noen har gått hovedsaklig alene, noen med en venn eller ektefelle, mens andre igjen har gått med en gruppe som deltakere på en organisert tur. Alle har likevel hatt sosiale opplevelser underveis. Turner & Turner (1995[1978]) knytter *communitas*-begrepet hovedsakelig til den sosiale samhørigheten som kan oppstå pilegrimene i mellom. Pilegrimene legger imidlertid også vekt på det forholdet de får til dem som organiserer overnatting og bevertning, og til lokalbefolkning de treffer underveis. Dette gjelder både de som har foretatt vandringen for første gang i Norge, men også de som tidligere har vandret i andre land i Europa. Informanten Steffen som tidligere har vandret til Santiago de Compostela fortalte i denne sammenhengen:

Men der du på vandring til Santiago møter bare andre pilegrimer og ikke blir kjent med lokalbefolkningen, hvis du ikke er veldig aktiv, så er det helt omvendt i Norge...

Heinz, som hovedsakelig gikk sammen med sin kone fra Oslo til Trondheim legger også vekt på at møtet med lokalbefolkningen har vært en viktig del av opplevelsen på hans pilegrimsvandringer, spesielt i Frankrike. Han forteller at han som tysker på tidligere besøk i Frankrike, har opplevd at franskmenn kan være noe arrogante og lite hjelpsomme overfor tyskere. Da han og hans kone skulle gå pilegrimsvandring gjennom Frankrike hadde han derfor en del fordommer mot franskmenn, og fryktet å bli behandlet dårlig. Men erfaringen ble annerledes:

And this superstitions would not eh...proved. They was complete wrong. The people were so nice...[...] Yeah, just stopping us at the street, and are you pilgrims to St.Jacques and (uklart) and this is great what you doing and please pray for us and...

Det positive møtet med lokalbefolkningen blir forbundet med en opplevelse av trygghet, som igjen blir en del av den totale pilegrimsopplevelsen og dermed knyttet til eksistensielle tema. Heinz gir uttrykk for at det å be om hjelp er en øvelse i ydmykhet og takknemlighet.

Being grateful and.... Feeling safe. You are, you are safe. Even if you`ll just walk.[...] People will help you. At least just when you need some water. In Norway it`s very easy, you can drink every water that stream, that`s flowing on the way, on the creek or what. But in France you have to ask.

Heinz sin følelse av trygghet gikk imidlertid ikke lenger enn at han hadde anskaffet seg GPS-utstyr. Han forteller at han og hans kone hadde gått seg bort i Frankrike, og var redde for også å gjøre dette i Norge, som de hadde sett for seg nærmest var en villmark.

Nettopp opplevelsen av at andre har bidratt for at pilegrimene skal ha det bra, er noe flere av informantene legger vekt på. Selv om de deltar på organiserte turer hvor man kanskje kan forvente at man ”får det man har betalt for”, er de overrasket både over den organiserte og uorganiserte innsatsen som er blitt lagt ned for at deres tur skulle bli vellykket. Laila, som var vant til DNT-turer sa det slik:

Men det som gjør det forskjellig, men det har jo kanskje med at dette er første gangen forstår jeg, at de her i alle fall arrangerer det.. Vi har blitt veldig godt mottatt over alt altså. Vi opplevde jo veldig sterkt at folk har jobbet for at vi skal ha det bra.[...] Jeg har i alle fall følt at det her er noen ildsjeler som har gjort en jobb, og som har beriket deg.

Asgeir, som gikk to uker alene og to uker sammen med informanten kjetil, legger også vekt på det positive møtet med folk underveis, både pilegrimer og andre, og han presiserer at det at de interesserer seg for det samme som ham er viktig:

Nei, men det har vært veldig hyggelig å treffe folk... Folk er så vennlige.. mot pilegrimer har jeg fått erfare, og ... ja når man treffer andre medpilegrimer [...]det er jo gøy, med folk som går samme turen, som er opptatt av litt samme tingene da...

Også kjetil, som gikk sammen med Asgeir legger vekt på at møtet med mennesker på veien var det viktigste for ham når han skal oppsummere turen:

Nei, det har skjedd mye, det har skjedd mye morsomt egentlig.. ja. Nei det er mest møter med mennesker, hyggelige mennesker.

Harald gir uttrykk for at det sosiale aspektet ved pilegrimsvandringen, og det å oppleve naturen sammen med andre er det viktigste for ham. Han fortalte at han hadde gått mange fjellvandringene både i Østerrike, Spania og i Norge, men at han alltid hadde gått alene. Han

sier at det å gå alene skaper et savn etter å dele opplevelsene sine med noen. Dette savnet fikk han imidlertid fylt på denne turen:

... så sitter vi sammen om kvelden og vi kan.. vi gjentar hva vi har sett og hva vi har opplevd og noen forteller hva de har sett, og jeg forteller hva jeg har sett, og dele dette. Og bli kjent med folk.. det var et lite eventyr.

Harald fortalte i kapittel 6.1. *Om tid, refleksjon og spiritualitet* at han syntes at tidsbruken og det å gå så korte dagsetapper, som medførte at de stoppet selv om de kunne se neste dags mål, var en øvelse i tålmodighet. Han knytter også denne tålmodighetsøvelsen til det å tilbringe så lang tid sammen med andre mennesker:

Og jeg visste at det var fjorten dager..det er lite plass på sånne gamle hus, stabbur, å bli kjent med hverandre og få det til... jeg må, som jeg sa tålmodighet og akseptere andre som de er, og de må jo akseptere meg...

Ingrid hadde meldt seg på en gruppevandring fordi at hun ønsket å ha en annen type ferie enn en pakketur til syden. Hun søkte først og fremst en aktivitetsferie, og hadde ikke viet det sosiale aspektet ved den spesielt stor oppmerksomhet i forkant av turen:

Det sosiale ble mye viktigere enn jeg hadde forestilt meg på forhånd. Det hadde jeg ikke tenkt så mye på. Men det er.. det å vandre og prate med folk du går sammen med, prater med dem til middagen eller etterpå. Og så er det veldig mye..eh samtalene blir litt dypere enn bare sånn overflatisk: Hva jobber du med og sånn der. Det er litt mer ordentlige samtaler.

Ingrid fortalte at hun opplevde pilegrimsvandringen som en adskillelse fra verden for øvrig. Hun hadde en følelse av å være langt av gårde, i sin egen verden og kun med selskap av sine medvandrere. De verken leste aviser eller fulgte med på nyheter i denne perioden, bortsett ifra at de fulgte med på værmeldingen. Dette gjorde at hun kom nært innpå sine medvandrere og dette forstørret den sosiale betydningen:

[...]men vi var i vår egen verden vi egentlig i dagevis, så det var en, det var en litt spesiell opplevelse. Vi var langt av gårde og vi gikk sammen, så det ble veldig mye oss.[...]Så jeg har lært mye om andre mennesker hvordan de, ja mye inspirasjon og innspill fra andre som jeg setter stor pris på.

Madelen, som deltok på turen som vandringsleder, reflekterte rundt den sosiale delen av turen og satte den i sammenheng med andre deler av opplevelsen. Hun gir uttrykk for at de som har gått sammen har en veldig spesiell opplevelse til felles, men at det egentlig bare er *denne* opplevelsen de har til felles.

Nei, altså jeg vil si fellesskapet har vært veldig viktig, og det har utgjort veldig stor del av opplevelsen. Samtidig så er det et fellesskap som, som er ganske enkelt å forholde seg til, fordi at du bare, du går, og det er en stor del av opplevelsen...

På spørsmål om hun kom til å forsøke å holde kontakten med dem hun gikk sammen med var hun først positiv, men deretter mer nyansert:

Ja, det håper jeg. Jeg tror nok, jeg tror jeg kommer til å holde kontakten med, fordi det er en veldig spesiell opplevelse som, det er det vi har til felles.[...] Og jeg tenker meg at vi er ganske forskjellige sånn i det vanlige liv, sånn at det(ler), jeg vet ikke om det er opplagte møtesteder ellers, men jeg vet at noen kommer jeg til å.. å prøve å treffe igjen.

De fleste informantene legger, som vi har sett, vekt på de sosiale aspektene ved det å gå pilegrimsvandring. Den eldste informanten, tyskeren Hans la også vekt på dette, og mente at man kunne lære noe av alle mennesker. Han fremhever likevel et annet sosialt aspekt som viktigere. Han gikk sammen med en gruppe, hvor også hans kone var med. Hans legger vekt på at de fineste stundene han hadde på turen, var når han var alene sammen med sin kone:

The social aspects are important too but more important for us were the moments we were alone.[...] And these were wonderful moments.

Informantene er på mange måter klare over at de befinner seg i en historisk-religiøs kontekst. Denne konteksten blir viktig i forhold til pilegrimenes forhold til egen religiøsitet, og hvordan denne sees i forhold til andre pilegrimers religiøsitet. Flere av informantene legger vekt på at de oppfatter seg selv som mindre religiøse enn sine medvandrere, men at de ikke ønsker at dette skal bli kjent blant de andre pilegrimene. Dette gjelder særlig gruppevandlerne, og det ble flere ganger sagt i fortrolighet, gjerne etter at opptaket var over. Dette vil vi imidlertid komme tilbake til i kapittel 6.4. *Om Religiøse aspekter.*

6.3. Om naturopplevelsen og det å gå

En pilegrimsvandring i Norge er nødvendigvis også en naturopplevelse. Naturen er viktig for mange nordmenn. Det er der man kobler av og henter nye krefter. Dette er eksemplifisert i antallet som er medlemmer av DNT. Karlsaune nevner også i foredraget *Secular Protestants – and Pilgrims?*(2002) eksempelvis at nordmenn har et forhold til naturen som minner om religion, men at dette ikke er utforsket skikkelig. Overraskende nok la informantene generelt mindre vekt på selve naturaspektet enn jeg hadde forventet før jeg startet intervjuene. Det de imidlertid heller la vekt på, var den fysiske aktiviteten (å gå) som foregikk i naturen. Naturen oppleves i stor grad gjennom den fysiske utfordringen det er å ta seg fram i den, men flere av informantene legger likevel også vekt på et åndelig forhold til selve naturen.

Kjetil føler seg nært knyttet til naturen. Han er oppvokst på gård, og sier selv at han liker godt å være ute. Han er utdannet agronom innen økologisk landbruk, og hadde også jobbet en sommer som sauegjeter i fjellet. På spørsmålet om han ser på seg selv som en åndelig person, svarte han:

Ja, det vil jeg si. Ikke som kristen eller til noen bestemt religion, men mer sånn... i mer naturen føler jeg.. ja... ikke sånn til noen spesiell religion egentlig. Føler at jeg har ganske kontakt med naturen eller...

Kjetil relaterer her sin egen religiøsitet i forhold til naturen, men ikke til en bestemt religion. Et interessant aspekt ved nettopp denne informanten, er at etter at opptaket var over og vi ble sittende å snakke sammen, opplyste han i forbifarten at han var medlem av Åsatruen FFS¹⁸. Han hadde ikke kommet på denne opplysningen som relevant, men grunnga sin tilhørighet til denne religionen med at han syntes at det var viktig å holde gamle skikker ved like, og at han følte at denne troen står nærmere naturen. Det at informanten ikke kom på at denne informasjonen var relevant, kan vise at den historisk-religiøse konteksten er med på å styre hvordan vandrerne gir uttrykk for hvilke opplevelser de har i forhold til den.

Tyskeren Hans har et sterkt forhold til naturen. Han er sterkt engasjert i utviklingen av solenergi, og det er nettopp dette aspektet som er utgangspunkt for hans naturopplevelse, men også hans forhold til det spirituelle. Hans har studert teologi, men også andre kulturers religioner, og han trekker fram viktigheten av at solen blir sett på som symbol for, eller direkte identifiseres med gud i mange kulturer. Da Hans oppsummerte sin opplevelse av pilegrimsvandringen, er det nettopp forbindelsen mellom naturen, det åndelige og refleksjoner rundt dette som blir det sentrale:

It is a combination, for me it is a combination...I learned a lot of myself.. and I learned a new way to God in the nature... and I hope this will change my life.. and... I will more reflection about the nature and about the connection between the sun and the life...Three weeks without sun we will be dead. We all..all life.

Selv om Hans i utgangspunktet er engasjert i solenergi, skriver bøker og er administrator for en tysk nettside knyttet til dette, mente han likevel at vandringen han nettopp hadde foretatt hadde ført til en endring av hans forhold til gud og naturen. Han mente at han gjennom dette hadde funnet en vei til gud gjennom naturen. Dette var også en endring han hevdet andre kunne lære av:

¹⁸ Foreningen Forn Sed er et trossamfunn godkjent av den norske stat og favner norsk folketro med røtter i nordisk myterikdom. Foreningen oppmuntrer, i følge sitt eget medlemsblad, til en personlig, religiøs omsorg med det enkelte mennesket i sentrum, og oppfordrer alle til å lære om eldre lokal skikk og bruk, håndverk etc. (Hentet 17.01.11 fra forn-sed.no/niheimer/niheimer2008nr1.pdf)

...I was surprised that we had so much sunny days in this pilgrim way, therefore it, it was a learning process for myself, and a learning process for the future of ourselves and I think eh... the churches must learn.. to go more in the nature with people.

Harald bor i en storby i Tyskland. Han legger vekt på naturopplevelsen som en motvekt til det livet han lever i byen, og at den er noe som setter bylivet i perspektiv. Han hevder at det er viktig for ham å ha respekt for naturen, og å huske på hva den betyr for mennesket. For at man skal greie å huske dette, mener han at man må, hvis man bor i et svært urbant område som han gjør, oppsøke naturen bevisst og tilbringe flere dager i den. Dette er noe han hevder påvirker hele hans livsoppfatning:

...Hvis du bor i en stor by, du merker nesten ikke forskjellen mellom årstidene når du bor i en stor by, men når du er ute i naturen og ... dag og natt og sol og regn og ja.. Da føler du alt dette mye nærmere og trenger ikke så mye for å være fornøyd om kvelden. Tak over hodet og en peis og en kopp kaffe. Trenger ikke noe tv eller, jeg har ikke lest noen aviser siden jeg reiste fra Hamburg.

Der Kjetil og Hans knytter opplevelsen av å være i naturen til et mer åndelig perspektiv på tilværelsen, beskriver Ingrid selve aktiviteten ”å gå i naturen” som noe som kom litt i veien for det åndelige perspektivet:

...Men jeg har på en måte trodd at det kom til å være enda litt mer åndelig, for det å gå i myr er ganske slitsomt (begge ler) og det er veldig mye myr i Sør-Trøndelag, så.. noen av dagene så... brukte jeg i hvert fall mye tid på rett og slett å gå.

Asgeir, som tidligere svarte så kategorisk på om han så seg selv som en åndelig person, og som brukte turen til å reflektere over hva kristendommen har betydd for han og familien hans, har ikke helt den samme opplevelsen som Ingrid. Som Harald beskriver han hvordan det å være ute i naturen oppleves som en kontrast til det komfortable livet i byen, hvor alt er raskt og enkelt tilgjengelig:

Når en går hele dagen og... ja ute i naturen, så blir man jo mer åpen for... eller jeg føler i hvert fall at man blir mer åpen for åndelige ting...

Han hevder at dette også endrer opplevelsen av å komme inn i en kirke på veien. Hvis man har gått hele dagen, er sliten og trøtt, så hevder han at han opplever stedet som mer hellig enn hvis han hadde kommet dit mett og uthvilt.

Flere av informantene legger vekt på selve gåingen som den mest avstressende aktiviteten ved pilegrimsvandringen. Når Ingrid sier at det ikke ble så åndelig som hun hadde forventet, fordi det å gå i myr er veldig slitsomt, betyr ikke det at dette oppfattes negativt. Ingrid uttaler gjentatte ganger at hun er svært glad i å gå, og at det å gå i myr er en veldig avkoblende

aktivitet. Hun sier at grunnen til at det for hennes del ikke ble så mye filosofering rundt de store spørsmålene, rett og slett var fordi hun brukte det meste av tiden sin på å tenke hvor hun skulle sette beina. Hun oppsummerer dette med:

Så det ble mer.. mer avstressende aktivitet enn veldig åndelig aktivitet for min del da.

Kjetil gikk barbeint de siste 6 kilometerne. Han fortalte at han egentlig hadde et ønske om å gå hele turen barbeint, men at han hadde prøvd en strekning på grus og at dette gjorde så vondt at han måtte slå det fra seg. Han hevdet at det ikke lå noe religiøst motiv bak dette, selv om han etter hvert hadde blitt klar over den tydelige symbolikken som lå i det, og forbindelsen til fortidens botspilegrimer:

Ja, jeg tenkte på det, men det var etterpå liksom. Det sto vel i, om pilegrimsferder, at hvis man hadde syndet veldig da, så skulle de gå barbeint, de som hadde syndet mest da (ler), men det hadde ikke noe med det å gjøre (ler)...

Han begrunnet ønsket om å gå barbeint med at han trodde at det var sunnere å gå uten sko, at han kommer nærmere underlaget, får mer jordenergi, og at han, bortsett fra når han gikk på grus syntes at det føltes bedre.

Langs Caminoen til Santiago de Compostela er det en selvfølge at man bærer sin egen bagasje og tar seg fram for egen maskin. Denne uskrevne, men strenge regelen er åpenbart ikke så gjeldende i Norge. Det var bare langvandrerne Gary, Heinz, Asgeir, Kjetil og Steffen som bar all bagasjen sin. De andre deltok på arrangerte turer hvor det meste av bagasjen ble fraktet til overnattingsstedet for dem, mens de selv bar dagstursekker. Flere av informantene kommenterer dette med at turen ville vært tyngre, men også kunne gitt sterkere opplevelser hvis de hadde vært nødt til å bære sin egen bagasje. Laila hevder at en turistforeningstur er hardere enn pilegrimsvandringen slik den ble gjennomført for hennes gruppe, og knytter dette spesielt til det at man ikke trengte å bære sin egen bagasje. Dette førte til at det etter hennes mening var flere deltakere på turen som ikke ville vært i stand til å gjennomføre en DNT-tur, og også at tempoet på pilegrimsvandringen ble lavere. Laila syntes imidlertid ikke at dette var noe problem:

Men det har jo ikke, altså det har ikke vært noe problem, man innstiller, altså vi har jo dagen for å gå.[...]Det er ikke noe som, det handler jo ikke om at vi, vi må skynde oss og komme frem. Hva skal vi komme frem til? Det er jo..altså det er jo det å gå som er..saken.

Madelen gir også uttrykk for at turen gikk i et ganske bedagelig tempo, at den ikke var spesielt fysisk slitsom, og at hun egentlig ikke tenkte så mye på at hun gikk, bortsett fra når

hun hadde gnagsår. Hun gir uttrykk for at turen ville gitt sterkere inntrykk fysisk hvis hun hadde vært nødt til å bære bagasjen selv:

Og det er jo godt å være, å kjenne at kroppen fungerer og sier fra når man får vondt og sånn, så det.. skal ikke jeg liksom.. men jeg tror det hadde vært sterkere, at jeg hadde merket det litt sterkere hvis jeg hadde gått med hele bagasjen min.

Alle informantene, med ett unntak, ga uttrykk for at de er svært glade i å gå. Unntaket var iren Gary, som sa det rett ut:

I hate walking! [...] Yeah...ah...if I felt that doing this was walking, I wouldn't be able to do it, ok? Then it would be impossible for me to...

Gary gir uttrykk for at for han er pilegrimsvandringen et møte med det transcendent, og selve aktiviteten, det å gå blir et nødvendig onde og middel for at dette møtet skal kunne finne sted. Gary var også den eneste som ga uttrykk for at han foretrakk å gå alene, selv om han var svært uvillig til å definere det som at han gikk alene, fordi han følte at alt og alle han var glad i var med ham på veien:

In a sense... when I walk... I'm expressing love... through my vulnerability... for the things I care about [...] So the sense that I have all the things I love, they're with me.

6.4. Om religiøse aspekter

Dette kapittelet viser hvordan ulike informanter forholdt seg til den religiøse dimensjonen en pilegrimsvandring eventuelt måtte ha. Informantene går langs en historisk-kulturell vei som er restaurert som pilegrimsvei, og dermed direkte relatert til den historisk- religiøse konteksten den kristne middelalderpilegrimen befant seg i. Informantene forholder seg til de religiøse aspektene på ulike måter. Noe av dette er gjort rede for i kapittel 6.1. *Om tid, refleksjon og spiritualitet*. Her presenteres momenter jeg har knyttet mer til den historisk- kristne kulturkonteksten spesielt, enn til åndelighet og religiøsitet generelt.

This for me is religious!

Dette utsagnet fra Gary må nok sies å være relativt utypisk for måten de ulike informantene oppfattet sin egen pilegrimsvandring. Denne helt klart formulerte begrunnelsen eller tolkningen av egen aktivitet, viser en mann som har lang erfaring fra det å gå pilegrimsvandring, og som har reflektert over hvorfor han gjør det. Gary's uttalelser er imidlertid ikke nødvendigvis konsistente og til enhver tid logiske. I det ene øyeblikket sier han at han går for å møte det transcendent og for å utrykke kjærlighet til alle han er glad i. I

det neste sier han at hans vandring ikke har så mye med det spirituelle/åndelige aspektet å gjøre, som det har med at den er religiøst motivert. Gary uttalte:

I walk to see relics, to visit shrines, to encounter sacred presence.

I lys av denne siste uttalelsen, som må oppfattes å befinne seg innenfor en tradisjonell oppfatning av hva en pilegrimsvandring skal være, kan man finne det litt merkverdig at han etter å ha gått fra Oslo til Trondheim, ikke fant det spesielt presserende å avlegge Nidarosdomen et besøk. Dette utdypes i kap. 6.6. *Om målets og veiens betydning.*

Heinz, som tidligere uttalte at pilegrimsvandringen forandret hans syn på det åndelige aspektet i forhold til den, forteller også at han nå ser på seg selv som en kristen. Han sier at for han og hans kone startet det hele som en mer sportslig affære, men at det spirituelle mer og mer tok over opplevelsen. Han knytter denne opplevelsen til selve vandringen og det å være i en tilsynelatende usikker tilværelse. Heinz fortalte at på den første pilegrimsvandringen han og hans kone la ut på, hadde de lagt veldig faste planer for hvor langt de skulle gå hver dag. De hadde booket overnattinger for hele turen på forhånd og var avhengige av å holde seg til denne planen. Etter omtrent en uke opplevde Heinz at kneet hans sviktet, noe som tvang dem til å måtte ta en hviledag. Alle romreservasjonene var ikke lenger noe verdt, og planen deres kollapset. Da de gikk videre opplevde de til sin overraskelse at ting likevel ordnet seg. Folk hjalp dem, og de opplevde en basal følelse av trygghet, samtidig som de hadde en opplevelse av større frihet og evne til å ta tingene som de kom. Dette blir for Heinz en del av den åndelige/religiøse opplevelsen pilegrimsvandringen gir.

Laila har sunget i domkoret i en kirke i Nord-Norge i tjue år. Hun er relativt ofte med på kirkelige aktiviteter, men bare når hun selv deltar som medlem av koret. Hun sa selv at hun sympatiserte med Den norske kirke, men på en måte som gjorde at hun kunne plukke ut det hun selv ville ha, men ”sette bort det som ikke passer”. På en kommentar fra meg knyttet til at hun gjennom sin deltakelse i koret ikke kunne sies å være et fremmedelement i kirka, svarte hun:

Nei, ikke noe fremmed.. nei, det er jeg ikke. Nei.. men det som på en måte blir fremmed her, som på en måte ikke gjør det her med.. det her med pilegrimsvandring, det har jo et veldig sterkt katolsk tilsnitt, ikke sant?

Laila gikk med en gruppe hvor flere var utenlandske, og de hadde også med en prest. Laila sier at hun oppfattet de utenlandske deltagerne som mer religiøse enn det hun var. Hun forteller at hun og mannen hennes ofte gikk sammen med et annet norsk ektepar, og at disse

to ekteparene tidlig på turen gjorde det klart for hverandre at de ikke var spesielt religiøse. I ettertid synes Laila at dette egentlig var en ganske merkelig ting å gjøre:

Det som skjedde var jo at vi ble jo kjempegodt kjent med..alle de som var der altså, i tur og orden, så det var ikke sånn at det var bare vi. Men vi var.. Jeg oppfattet oss som ganske, sånn der gjennomsnittlige representanter, altså sånn at jeg reagerte på det med en gang at det var viktig for oss å få lov å fortelle hverandre at vi ikke var så forferdelig... altså at vi ikke var så forferdelig kristen (ler). Altså det var noe med det å, det var noe rart der som jeg stusset over egentlig. Hvorfor, hvorfor fortalte vi det når vi var på pilegrimstur? Hvorfor var det så viktig å få sagt?

Hun reflekterer selv rundt dette, og antar at grunnen er at mange forbinder det å være kristen med det å være fordømmende overfor andre, og at dette ikke var noe hun ville fremstå som. Selv om hun har en formening om at de utenlandske pilegrimene var mer religiøse enn henne, og at det var viktig for de to ekteparene og slå fast overfor hverandre at de ikke var spesielt kristne, sier hun at det ikke ble diskutert religion på turen. Hun mener at grunnen til dette var at turen var for kort til å komme inn på dette.

Laila ble imidlertid overrasket over flere av sine egne reaksjoner knyttet til den organiserte delen av turen. Det var lagt inn perioder hvor deltakerne skulle gå i stillhet. Dette er ofte populært på gruppevandring og noe deltagerne ofte beskriver som de fineste stundene på turen (Bremborg 2008, Grundetjern 2010). Dette provoserte imidlertid Laila, som syntes at de gikk jo så mye i stillhet uansett, og at ingen skulle bestemme når hun skulle være stille:

...Så det ble liksom protest i meg selv. Nei, ingen skal bestemme når jeg skal være stille. Jeg skal være stille når jeg vil være stille (begge ler). Litt barnslig egentlig.

Et annet organisert aspekt gjorde imidlertid sterkere inntrykk på Laila. På et punkt på turen fikk de beskjed av presten som var med om å ta med seg en liten stein. Presten fortalte at denne steinen skulle symbolisere de sorger og bekymringer pilegrimene eventuelt måtte bære på. Dette er en praksis som er inspirert av at pilegrimer langs caminoen til Santiago de Compostela gjerne tar med seg en stein, ofte helt hjemmefra, som de legger fra seg ved Cruz de Ferro (Jernkorset) som står på en høyde langs caminoen, et lite stykke utenfor Rabanal del Camino. Symbolikken er for øvrig den samme, selv om opphavet til tradisjonen er omdiskutert (Frey 1998:23, Løver 2007:79). Denne steinen la de senere på dagen fra seg i en liten seremoni som endte med at presten velsignet hver enkelt. Laila ble svært emosjonell når hun fortalte denne historien, som tydeligvis hadde berørt henne dypt:

Ja, og så.. eh og så var han da i den kilden og hentet litt vann og så.. og så der hvor det korset står. Da gikk vi fram og la fra oss steinen og så plukket vi en kvist da for at det var liksom veien videre. Og så.. tok han og... nå blir jeg litt sånn rørt (gråter/ler) og velsignet hver enkelt...(Gråter).

Laila beskriver denne episoden som noe av det viktigste hun opplevde på turen. Gråtende fortalte hun at hun hadde tenkt at denne opplevelsen skulle være med henne videre, i sammenhenger hvor hun opplever at livet blir vanskelig.

Katolikken Hans har en økumenisk tilnærming til religion. Han har studert katolsk teologi, men legger vekt på at det i hans praktisering av kristendommen ikke spiller noen rolle hvilken konfesjon kirken han går i er knyttet til. Han opplyser for øvrig at det er sjeldent at han går i kirken. Gjennom sitt arbeid som journalist har han intervjuet H.H. Dalai Lama mange ganger, og betegner seg som en venn av ham. Han legger vekt på at han gjennom vennskapet med Dalai Lama har lært at det ikke kommer an på *hvilken* religion man har, men *om* man har en religion. Hans beskriver at det religionen gir ham, er en følelse av å leve med mindre fare:

Without God I feel I would be alone, I would have more and more danger, more and more angry... and.. therefore I am very thankful that I have this experience to find God in the nature.

Hans sier at denne opplevelsen av å finne/møte gud i naturen har lært ham noe som han kan ta med seg videre i livet:

I think... I learned that... beauty is another word for God, and God is another word for beauty. And I learned that eh... I can do more than I believed in earlier times. I can do much more.

Harald la vekt på at for ham var ikke det religiøse aspektet særlig viktig. Han ga uttrykk for at han ikke ønsket at dette skulle bli kjent for de andre. Madelen deltok derimot som vandringsleder, er utdannet diakon og oppvokst som kristen. Vi har tidligere sett at hun syntes at pilegrimsvandring var litt fremmed for henne som protestant, men at hun likte at det ga en åndelig ramme rundt det å være på tur. Hennes religiøse opplevelse av pilegrimsvandringen er først og fremst knyttet til opplevelsen av skaperverket:

...jeg tror at Gud er allestedsnærværende, så opplever jeg hans nærvær når jeg går, og bare tar inn det han har skapt, som jeg synes er fantastisk vakkert. Og på den måten så blir det som en opplevelse av Guds godhet å gå på pilegrimsvandring, fordi jeg er mye mer observant på det som er rundt meg. I form av at sansene mine blir mer skjerpa. Jeg ser mer, jeg hører mer, lukter mer, smaker mer, samtidig som jeg legger fram de tankene jeg har om livet for øvrig altså, om det er bekymringer eller om det er gleder, som jeg kan formulere som en vanlig bønn i ord da.

Madelen beskriver denne vandringen i naturen, som for henne er skaperverket, som noe som styrker hennes tro. Hun forteller at hun får fornyet sin tro på Gud som skaper og på Guds godhet, og at dette er noe hun synes er verdifullt å ta med seg inn i dagliglivet fordi:

...jeg har andre ting i min tro som er vanskelig, problematisk..altså, ja livet kan jo, livet går jo opp og ned og troen preges jo av det.

6.5. Om historie, tradisjon og kultur

Den historisk-kulturelle konteksten viste seg å være et vesentlig aspekt for informantene, og dette kapittelet presenterer hvordan informantene forholdt seg til denne. Opparbeidelsen av Pilegrimsleden er i utgangspunktet beskrevet som en restaurering av den gamle ferdselsåren som førte til Nidaros, og som pilegrimene også brukte. Jeg har her forsøkt å vise hvordan informantene forholdt seg til ledens historie, pilegrimene som vandret på den og hvor viktig opplevelsen av det autentiske ble for den enkelte pilegrim, både knyttet til leden og dens historie, landskap og bygninger underveis, og selve aktiviteten det er å gå i dette landskapet.

Harald er både norsk og tysk. Han har norsk far og tysk mor, men er oppvokst i Tyskland. Likevel oppfatter han seg i stor grad som norsk, og identifiserer seg med nordmenn. Han snakker språket flytende og har et arbeid som gjør at han besøker Norge omtrent en gang i måneden. For ham er det uaktuelt å gå en pilegrimsvandring i noe annet land enn Norge.

Nei, jeg kunne ikke tenke meg å gjøre det samme i Spania nei.. Jeg har ikke noen tilknytning til det landet....så jeg tror det er.. jeg kan jo bare snakke for meg og ikke for de andre fjorten. For meg var det veldig spesielt, for det var... å gå en sånn pilegrimstur.. til et kjent sted som Trondheim, og at dette skjer i Norge, ikke i noen andre land.. det hadde stor betydning for meg.

Ingrid har en lignende begrunnelse for at hun gikk akkurat den strekningen hun gikk. Faren hennes kommer fra startstedet for vandring hun var med på, og hun bor i Trondheim, som var målet for vandringen. Hun hadde ikke gått pilegrimsvandring tidligere, og denne tilknytningen til stedet gjorde valget enklere:

... så fant jeg ut at det gikk en fellestur fra Budalen i Sør-Trøndelag da og hit, og så fant jeg ut at det var artig, fordi at faren min kommer fra Budalen, og jeg har vært mye i strøket som lita, og ja senere og da, i påska og om sommeren og litt om høsten. Så tenkte jeg at det var en bra start. Altså en måte å få prøvd det på for første gang, og i litt kjente omgivelser.

De fleste pilegrimene reflekterer over omstendighetene rundt pilegrimsvandringen, det faktum at det landskapet de beveger seg gjennom til fots har en historie, og at mennesker har gått der før dem. Ingrid kjente ikke til så mye av ledens historie, bortsett fra det som kan

karakteriseres som lokalkunnskap, i og med at hun bor i Trondheim og har tilknytning til Budalen. Hun har ikke en veldig klar formening om hva denne historien betyr for henne, men uttrykker likevel klart at nettopp historien har en betydning i seg selv:

Det at det er en historie er viktig, at det ikke bare er noe som er laget for ti år siden, men at det faktisk har vært folk som har gått der for veldig, veldig lenge siden..eh...ja og St. Olav og hele det der, altså mye av det som, det er viktig at det... ja som, i hvert fall for meg, jeg føler meg da som litt mer en del av en stor ting, enn bare sånn nytt moderne fenomen. Det har litt med opplevelsen tror jeg, ja...(småler).

Laila, som også deltok på en organisert tur, hadde ingen direkte tilknytning til steder langs leden, bortsett fra at hun er en ivrig vandrer i norsk natur. Hennes begrunnelse for at hun gikk pilegrimsvandring kan likevel relateres til elementer av ledens historie. Hun fortalte at det hele egentlig startet med et ønske om å besøke Stiklestad og se spelet. Hun og mannen hennes kom imidlertid fram til at det å dra til Stiklestad bare for én dag ikke var grunn god nok for å reise fra Nord-Norge til Trøndelag. De måtte knytte noe mer til turen. Slik hadde idéen om pilegrimsvandring kommet til dem. Laila legger også vekt på at det er nettopp den historiske vandringen som skiller denne turen fra andre fotturer:

Nå er det den historiske biten som gjør at det å gå til Nidaros blir spesielt, og at når du gikk den her leia, så tenkte du jo på at det at her har det gått mange før oss.

Laila vil likevel ikke si at hun identifiserer seg med middelalderpilegrimene. Hun sier om seg selv at hun ikke er så god til å leve seg inn i ting, og at dette blir ekstra vanskelig i forhold til middelalderens pilegrimer, fordi at de levde i en tid og en forestillingsverden som er svært forskjellig fra den tiden vi lever i nå. Hun gir uttrykk for at det som knytter henne til middelalderpilegrimene er det at hun går i fotsporene deres, og at hun og de utfører den samme aktiviteten.

Det at de moderne pilegrimene lever i en virkelighet som er svært forskjellig fra middelalderpilegrimenes virkelighet, er noe flere av informantene reflekterer over, og forholder seg til. Asgeir, som først ble klar over at det går en pilegrimsled mellom Oslo og Trondheim under forberedelsene til turen, uttrykte at det ble svært viktig for ham at han gikk på den gamle pilegrimsveien ”der folk hadde gått før”. Han hevdet at det gjorde en tur som var flott i utgangspunktet enda bedre:

Både gjennom natur og kultur. Historie og sånn, men jeg følte at det ble enda flottere når jeg tenkte på at folk har gått der før, og lagt ned så mye håp og drømmer og lidelse og.. Ja, at det var så viktig for så mange da. Man føler seg som en del av en sånn tradisjon.

Asgeir gir uttrykk for at han synes det er en fin opplevelse å overnatte på steder mennesker har overnattet også for lenge siden, og å tenke på at middelalderpilegrimene kanskje sto og kikket utover Nidaros på samme måte som han gjorde da han fikk øye på Trondheim første gang, og at de hadde gått den samme turen.

Informanten Madelen, som har et klart kristent livssyn, legger også vekt på pilegrimsvandringens historiske dimensjon, men at dette ikke er den primære motivasjonen for å gå. Hun gir uttrykk for at hun opplever dette fra to sider. På den ene siden føler hun at vandringen minner om middelalderpilegrimenes vandring; at hun går i fotsporene deres. På den andre siden er ikke turen så veldig ulik en vanlig ”hytte til hytte-tur”.

Et av de elementene som informantene legger vekt på skiller deres vandring fra middelalderpilegrimenes, er begrepet bot. Både Madelen og Asgeir gir uttrykk for at tanken om at pilegrimsvandringen skulle være en form for botsøvelse, er fremmed for dem. Likevel nærer de respekt og beundring for at pilegrimene la ut på en vandring som i dag oppleves både som lettere og mye mindre farefull enn den var den gangen. Madelen setter dette i perspektiv:

... men jeg synes det er interessant fordi de er... Jeg har respekt for alle de pilegrimene som har gått.. den vandringen, og med helt andre forhold og helt andre..eh.. det var mye mindre fokus på selvrealisering, men det var bønn alvor altså, det var virkelig.

Det at vandringen var tyngre, mer farefull og preget av bot og ønsker om helbredelse, får dagens pilegrimer til å se på sin egen vandring som mye lettere i forhold. Dette er et element som også var viktig for gruppevandrerne. Disse ble orientert om ledens historie underveis, hvordan vandringen artet seg for middelalderpilegrimene, og på denne måten ble de i stand til å reflektere over likheter og forskjeller mellom sin egen vandring og middelalderens. Madelen uttrykker at det som gjør vandringen til en så sterk opplevelse for henne, er vissheten om at den har betydd så mye for så mange mennesker opp gjennom tiden, og at hennes slit på turen må ses i sammenheng med dette. Hun fortalte:

Ja, så det har jeg jo tenkt litt over at det.. det slitet som det er for meg å gå er vesentlig mindre enn det var.. og det har jeg tenkt på mens jeg gikk, altså mine gnagsår er ganske lette å bære i forhold til det å gå, ja for eksempel et sykt barn som man vil bære for å få helbredelse...

Harald la spesielt vekt på det at vandringen foregikk i Norge var viktig for ham, fordi han har den tilknytningen til Norge som han har. Steffen legger også stor vekt på dette elementet. Han

knytter sin egen vandring til sin identitet som norsk, og det å vite at man kommer fra et sted. Steffen laget sammen med en venn og kollega film om sin egen pilegrimsvandring, og hadde nok reflektert en god del over hva dette betød for ham. Han sa det slik:

Mye av fascinasjonen med pilegrimsreisen er jo at den forteller veldig tydelig hvem du er, hvor vi kommer fra da... og jeg liker veldig godt å tenke det at vi har noe å lære fra fortiden sånn sett.

Et annet trekk som går igjen blant informantene, er at de er opptatt av det autentiske aspektet ved pilegrimsvandringen og omgivelsene den går gjennom. Dette så vi i Ingrid's utsagn, der hun legger vekt på at det er viktig for henne at leden har en historie, og at dette ikke bare er noe som er oppfunnet for ti år siden. Flere av pilgrimene uttrykker på denne måten at det å føle seg som del av en gammel tradisjon blir viktig for dem. Dette gjelder også i møtet med hus og bygninger underveis. Informanten Gary hadde en dyp opplevelse i kirken i Skaun. Han omtaler dette besøket i Skaun kirke, som har et gammelt Maria-ikon i nedre del av alterfrontalet, som noe av det viktigste som skjedde på turen. Dette utsagnet fra Gary kunne selvsagt også vært med i kategorien 6.4. *Om religiøse aspekter*, men nettopp det som gjør det så viktig for ham, er opplevelsen av det autentiske, og at alterfrontalet bærer preg av tidens tann. Slitasjen blir for ham beviset på at dette har betydd mye for folk i lange tider, og det er dette som gjør det "ekte":

And at the bottom it's a wooden altarpiece ok? In the center is this virgin. And at the bottom, where the wood is on the ground, the paint is gone. Ok? Ah...It's been worn away. Just like the icons that's in Catholic monasteries in the desert Sinai. Or people wash the floor so the icons on the bottom, just at the base, they get a bit worn away. Where the priest robes hit the thing, you know? So that the paint gets worn away...So all of a sudden I kneeled before her, burst into tears!

Også Harald er opptatt av det historiske aspektet og opplevelsen av *autentisitet* i møtet med hus og bygninger langs leden. Han sier at ledens historie har stor betydning for ham, og knytter dette både til at mange mennesker har gått der før ham, men også til det å få overnatte i gamle hus og herberger. Han forteller at det gledet ham stort å se reaksjonene til sine tyske medvandrere når de kom inn i et gammelt hus. Harald forteller at det er en uvant opplevelse for tyskere å se historiske bygninger i daglig bruk. I Tyskland ville disse angivelig ha blitt museum, med tau foran døren hvor besøkende bare ville få lov til å kikke, men ikke gå inn. Nettopp det å ta vare på fortiden er viktig for Harald:

Historien, altså det... menneskene har gått der i mange hundre år, og i dag er alt sånn, i dag er alt sånn... rive hus vi ikke trenger.. for å lage ny vei, eller.. Disse gårdene har stått der i to, tre hundre år, og jeg håper at de kommer til å stå der lenge.

6.6. Om målets og veiens betydning

I dette kapittelet presenteres informantenes syn på de to viktigste ytre elementene som utgjør en pilegrimsvandring, nemlig veien som fører til målet og målet i seg selv. Avhandlingens tittel speiler i stor grad informantenes holdninger til dette, men her vil jeg altså se nærmere på hvordan de omtaler, og forholder seg til disse to aspektene ved vandringen.

Samtlige informanter så på seg selv som pilegrimer. De definerte begrepet på litt ulikt vis, men gjennomgangstemaet er at en pilegrim er en som er på vei, eller en som søker etter veien. Samtlige informanter gir også uttrykk for at det er veien til målet som er det vesentlige for dem, og ikke målet i seg selv. Dette betyr ikke at målet er uten viktighet, men at det mer spiller en rolle som definerende element for vandringen, enn som mål i seg selv. De fleste av informantene tillegger målet viktighet gjennom historien og tradisjonen. Dette vil si at for de fleste hadde det ikke blitt det samme å gå til et mål uten en tradisjon knyttet til seg. Jeg vil begynne med et tilsynelatende unntak fra dette; et eksempel som igjen illustrerer at informantene ikke nødvendigvis har gjort seg opp en bastant mening om saken, men stadig er i prosess.

Laila er den av informantene som i utgangspunktet er mest kategorisk i sin avvisning av målets betydning. Hun uttalte:

Og det for meg å komme til Nidaros og Hellig Olav og sånn, det betyr null og niks. Ja. For det at Hellige Olav er for meg en kriger og that`s it altså. Han er ikke noe.. så det her med helgendyrkelse er jo helt fremmed.

Laila hevder først at for henne kunne en pilegrimsvandring egentlig ha gått hvor som helst, for eksempel til Snøhetta. Hun begrunner dette med at det bildet hun har av den historiske pilegrimen, som en person som gikk for å få helbredelse og å dyrke helgener, er totalt fremmed for henne. Mens hun snakker kommer hun imidlertid frem til en annen konklusjon. Hun resonnerer seg frem til at hun først og fremst har problemer med å se krigeren Olav som en helgen, og at det er dette som gjør at målet mister sin betydning for henne. Hadde det derimot vært en annen type helgen, ”som hadde vært god og snill” som hadde vært målet for vandringen, hevder hun at det kanskje hadde stilt seg annerledes. Hun nevner Frans av Assisi som et eksempel på en slik helgen. Til slutt konkluderer hun:

Ja, det vet jeg nå når jeg sier det, at det hadde blitt noe annet.

Gary var den av informantene som klarest ga uttrykk for at vandringen hans var religiøst motivert og at han bevisst oppsøkte kirker, relikvier, og steder som han oppfattet som hellige. Jeg ble derfor noe overrasket da han i løpet av intervjuet med en liten latter fortalte at han ikke hadde vært i Nidarosdomen. Det viste seg imidlertid at St. Olav ikke hadde noen betydning for Gary. Det han imidlertid hadde et sterkt ønske om, var å få avlegge Nidarosdomens Maria-kapell et besøk. Maria-kapellet er plassert i *triforiet*¹⁹, og er et kapell som vanligvis ikke er tilgjengelig for vanlige besøkende. Gary virket likevel helt rolig i forhold til dette, og utviste en slags ”det skjer hvis det skjer-holdning”. Da intervjuet var over, begrunnet han denne roen med at han var sikker på at han ville få anledning til å besøke dette kapellet. Da jeg traff ham dagen etter, kunne han smilende fortelle at besøket hadde funnet sted: På kvelden hadde han sittet alene utenfor kirken. En av pilegrimsprestene kom forbi med en gruppe hun skulle vise kirken til. I denne omvisningen inngikk også et besøk i Maria-kapellet. Presten gjenkjente Gary fra Pilegrimsgården tidligere på dagen, og spurte om han ville være med. For Gary ble dette at han gjennom ”tilfeldigheter” fikk anledning til å besøke kapellet, nok en bekreftelse på at det transcendentale han søkte på vandringen var virkelig.

Flere av informantene gir uttrykk for at målet først og fremst representerer slutten på vandringen. Opplevelsen av dette er likevel ambivalent. På denne ene siden har man ”greid det”, man har kommet frem til målet. På den andre siden representerer det slutten på det sosiale samholdet man har opplevd. I Norge gjelder nok dette spesielt gruppevandrerne, i og med at de som går alene eller to og to ikke treffer så mange pilegrimer før eventuelt mot slutten av turen. Harald, som uttalte at det sosiale ved turen var det viktigste, er glad over å komme frem, men gleder seg også på de andre i gruppen sine vegne:

Jeg har ikke vært i Trondheim på tredve år (ler), og denne følelsen, nå vet jeg, nå er vi i mål. Alle er friske, ingen.. det er ikke skjedd noe..med de andre... det var en sterk opplevelse ja.

Ingrid som vandret seks dager fra Budalen sammen med en gruppe, legger vekt på noe av det samme når hun beskriver hvordan det var å komme frem:

...Litt trist nesten (ler litt). Fordi at vi har, vi har gått sammen, vært sytten stykker i gruppa, og vi har blitt godt kjent og vi har hatt veldig mange fine samtaler underveis. Blitt kjent med mye folk som har mye forskjellig bakgrunn, og halvparten av gruppa var jo også utlendinger. Så det har vært veldig fint det, og så er det på en måte fint, altså vi jublet jo da vi så domkirka, samtidig som vi: Å nei!(Begge ler). Så veldig sånn blandet å komme fram faktisk.

¹⁹ *Triforium* er en del av langveggen som avgrensner midtskipet over arkaderekken i en kirke av basilikatypen. (Wikipedia.no) Enklere sagt: Andre-etasje galleri.

Asgeir og Kjetil gikk sammen i to uker etter at Asgeir hadde gått to uker alene. De overnattet siste natten ved Kyvannet, ca 6 km fra Trondheim. Her skilte de lag på morgenen og gikk hver for seg det siste stykket inn til byen. Kjetil gikk som nevnt barføtt. Han hadde ikke kirken som mål, men gikk på biblioteket. Kjetil fortalte at de to dagen etter skulle på Storåsfestivalen, og at for ham var også dette et mål for turen. Asgeir, som hadde brukt turen til å reflektere over hva kristendommen hadde betydd for han og familien hans, gikk til høymesse. Dette var ikke noe som var planlagt lang tid i forveien, men noe han hadde funnet ut var en mulighet i løpet av turen:

Men jeg hadde tenkt at jeg skulle være inn den 28. eller 29. for å få en andel av olsokfeiringen i alle fall. Med mer. De fleste går jo inn og kommer inn til, sånn som jeg har skjønt det da, at de.. pilegrims messa som er på kvelden den 28.

Asgeir er veldig klar på at det ikke hadde blitt det samme å stoppe på f. eks Melhus. Han legger vekt på at han hele tiden har hatt i bevisstheten at det var Nidarosdomen han hadde som mål, og beskriver det som veldig sterkt og viktig å avslutte med å se det han beskriver som den majestetiske katedralen, både utvendig og innvendig.

Madelen beskriver at opplevelsen av å komme inn i Nidarosdomen ble sterkere enn hun hadde forventet, men setter dette i sammenheng med at hun var veldig sliten da hun kom frem. Hun beskriver at for henne var veien vesentlig viktigere enn målet. Dette setter hun i sammenheng med sitt protestantiske livssyn. Hun legger vekt på at ifølge hennes syn, er Gud allestedsnærværende og ikke på bestemte steder. Hun hevder likevel at det er viktig å gå mot en kirke, men at det ikke er så viktig *hvilken* kirke det er.

Altså at det går mot kirka, altså kirka er målet, og det og fellesskapet og.. altså kirka er jo Jesu Kristi født her på jord. Skulle til å si, Han er jo født her og, og at det er et godt sted å komme med det jeg har båret på i løpet av turen. Ting jeg har tenkt på. Mine, mitt liv altså hele det jeg bærer på. Det har jeg båret til kirka, og på en måte fått.. en... en ro for mye av det som jeg har båret på, uten at det[...] at det løser noen problemer å komme til Nidarosdomen, for å si det sånn. Det gjør det jo ikke.

Som Ingrid knytter Madelen opplevelsen av å nå målet til et vemod over at opplevelsen av veien er over, og hun beskriver det å gå og å være på veien som minst like sterkt som å komme frem. Dette er et syn også Steffen slutter seg til. For ham er det definitivt veien som er det viktigste med pilegrimsvandringen. Han utdyper:

Fordi at når du når målet, så er det ikke noe mer, hvis du skjønner hva jeg mener. Når du kommer til Nidaros, så er det helt fantastisk... men da starter egentlig veien på nytt, ved at alt du har prosessert på veien til Nidaros får et slags..antiklimaks mer enn et klimaks der og da...

Kjetil, som valgte å avslutte turen med et besøk på biblioteket, er også svært klar på at det er veien som er det viktigste. Han begrunner dette på følgende måte:

Nei, hvis man tenker for mye på målet, så kan det gå utover reisen dit, tror jeg. Det får man ta som en bonus kanskje, hvis man klarer å nå målet. Det er på veien det skjer, tror jeg. [...] Ja, jeg tror at det er der man lærer mest. Når man er ferdig, så.. er man ferdig med det. Livet er jo en reise, tror nå jeg uansett så.

6.7. Oppsummering

I dette kapitlet har jeg presentert informantenes intervjuuttalelser analysert og tematisert inn i seks ulike tema. En del av uttalelsene kunne vært med i andre tema enn det de nå er i, men hvor dette er tilfelle håper jeg at dette går klart fram av teksten. Man ser eksempelvis at *målet* for vandringen i sterk grad assosieres med slutten på det sosiale samholdet. Jeg har likevel valgt å tematisere disse uttalelsene i kapitlet som beskriver målet og veiens betydning, i stedet for i kapitlet *Om det sosiale aspektet*. Grunnen til dette er at jeg vil hevde at disse uttalelsene karakteriserer målets betydning i større grad enn det sosiale aspektet, selv om det siste heller ikke er glemt i den videre behandlingen av materialet.

Del 3: Teorier om moderne pilegrimers motivasjon og opplevelse

Kapittel 7: Innledende betraktninger

I kapitlene 7-9 vil jeg behandle det jeg har funnet ut om informantenes motivasjon for å gå pilegrimsvandring og deres opplevelse av å gjøre dette, og presentere de teoriene jeg har utledet fra det empiriske materialet. Innledningsvis, som en forberedelse til denne presentasjonen, vil jeg først se på hvordan kirken ser på moderne pilegrimsvandring, og spesielt dens tolkninger av begrepet *Olavsarven*. Jeg vil vise hvordan dette begrepet har blitt en del av kirkens tilnærming til en individuelt utformet religiøsitet, og at denne tilnærmingen kan være med å forme hvordan fellesvandring foretas og oppleves. Etter dette vil det å forske på motivasjon og opplevelse bli problematisert. Deretter vil jeg presentere informantenes motivasjon for å gå på vandring langs pilegrimsleden til Nidaros. I denne delen vil jeg ta for meg de konkrete årsakene som førte dem ut på vandring. Det vil si; jeg har sett etter hvordan ideen om å gå nettopp denne turen dukket opp, og hvordan de rent praktisk gikk frem for å få gjennomført den. Deretter vil jeg vise at det pågår et arbeid for å motivere mennesker til å gå pilegrimsvandring, både på et europeisk, nasjonalt og regionalt plan, og at også dette arbeidet kan være med å påvirke beslutningen om å gå pilegrimsvandring. I kapittel 8 vil jeg vise hvordan pilegrimsvandring kan sees på som en individuell tilnærming til religion og søken etter åndelige opplevelser, og presentere en teori om hva som kan bidra til at vandringen kan oppleves å ha en åndelig dimensjon. I kapittel 9 vil jeg presentere en teori om at moderne pilegrimsvandring også kan sees som en utøvelse av *anamnesis*, og hvilke aspekter som bidrar til dette.

7.1. Kirkens syn

Det er ulike måter å se på pilegrimenes motivasjon og opplevelse på. Kirken har en sentral plass i pilegrimsvandringen til Nidaros. Uansett hva resultatet av en analyse av pilegrimers motiver og opplevelse blir, er Nidarosdomen det fysiske målet for vandringen, og den historisk-religiøse konteksten utgangspunktet for opparbeidelsen av leden pilegrimene vandrer langs. Den norske kirke har på den ene siden et tradisjonelt syn på pilegrimsvandring, men er samtidig også i ferd med å åpne for nye måter både å bruke, og å tolke vandringene på. I og med at kirkelige instanser og representanter ikke bare er med i arbeidet for å promotere pilegrimsvandring i Norge, men også tar del i det praktiske arbeidet med gjennomføring av organiserte turer, kan kirkens syn være med å prege pilegrimenes

motivasjon og opplevelse av vandringen. Det er derfor viktig å se på hva kirken og dens representanter sier om dette.

7.1.1. Pilegrimsvandring som et uttrykk for Olavsarven?

Kirkens representanter gir uttrykk for at de oppfatter pilegrimsvandringen til Nidaros som en del av *Olavsarven*, selv om de synes å være klare over at pilegrimene ikke primært kommer for å besøke en helgengrav, og at moderne pilegrimsvandring handler om andre ting enn de gjorde i middelalderen. Begrepet har ofte en sentral plass når kirken i Trøndelag omtales, og også når kirkens folk omtaler pilegrimer og pilegrimsrenessansen. På denne måten knyttes begrepet likevel til pilegrimenes motivasjon, og for å bruke Prestons begrep; til det som gir Nidaros ”åndelig magnetisme”. Gjennom å knytte pilegrimenes motivasjon for å legge ut på vandring langs pilegrimsleden til Olavsarven, knyttes pilegrimenes vandring også til kirken. Historisk har man selvsagt fullt belegg for å hevde dette.

Begrepet *Olavsarven* er imidlertid vidt og brukes i mange sammenhenger. Det knyttes til den historiske Olav Haraldsson (995-1030), hans liv, til begivenhetene som førte til at hans død på Stiklestad i år 1030, og til den senere helligkåringen av ham 3.august 1031. Det knyttes til legender om ham og til kristningen av landet, og ikke minst til byggingen av Nidarosdomen. Men begrepet har også fått en videre betydning i det kirkelige meningsuniverset. I *Pilegrimshåndboka* (1997) omtaler domprost Knut Andresen det som ”Olavsarven, vår kulturs rot” (Andresen 1997:28). Per Kvistad Uddu, som her på ingen måte representerer kirken, lånte mye fra foredraget Finn Wagle holdt ved pilegrimskonferansen i Erkebispegården i 2008, når han skrev utredningen *På livets vei. Pilegrimsmotivet - et nasjonalt utviklingsprosjekt* (2008). Disse sitatene kan på mange måter illustrere det offentlige synet:

Biskop Finn Wagle peker samtidig på at Olavsarven ikke handler bare om overleverte tradisjoner, men den er levende i dag, i spenningen mellom tradisjon og fornyelse, og det er en arv som skal tolkes, levendegjøres, fornyes og aktualiseres i et identitetsbyggende arbeid. [...]Wagle fremhever at Olavsarven er en **økumenisk** arv, intet kirkesamfunn har enerett på denne arven. Den forener kirkesamfunnene fordi den er en arv fra en tid da kirken var én, altså før 1054. På denne måten er den en arv med et stort økumenisk potensiale, og pilegrimene strømmer jo til Nidarosdomen fra alle verdenshjørner (Uddu 2008:16).

I dette, og i Wagles foredrag kan det spores et visst sosiologisk perspektiv på hvordan man må se på begrepet *Olavsarven*. Tidvis er dette også helt i tråd med Arne Bugge Amundsens syn

på hvordan den og Nidarosdomen er brukt i et nasjons- og identitetsbyggende prosjekt, men det kles likevel inn i mytifiserende og mystifiserende termer som gjør det vanskelig å få tak på. Begrepet framstår på denne måten som utydelig og svært åpent for personlig tolkning. Kanskje er dette helt bevisst fra kirkens side. På den ene siden fremstår begrepet nærmest som summen av den kristne kulturarven, på den andre siden som noe som hver enkelt må fylle med sitt eget innhold. Et eksempel på dette er at det i invitasjonen til pilegrimskonferansen ”Olavsarven mot 2030”, som ble avholdt i regi av Pilegrimsgården i mars 2011 står å lese:

Vi ønsker en bevisstgjøringsprosess omkring de verdiene vi har i Olavsarven. Hvordan kan vi ta vare på og bruke de utfordringene og verdiene som ligger i denne arven både for kirke og samfunn? Hvilken betydning har denne arven for vår identitet og kultur? Er Olavsarven en kraft som kan gjennomsyre også dagens samfunn?²⁰

7.1.2. Olavsarven som uttrykk for den moderne, individuelle religiøsiteten

Det at begrepet fremstår som uklart og åpent for tolkning, viser at også kirken er påvirket av nyreligiøse strømninger som går på at den individuelle religiøsiteten må utformes av den enkelte, og at fasttømrede oppfatninger og dogmer bør unngås. I et intervju publisert på kirken.no²¹ gir lederen for Den norske kirkes trosreform, Paul Erik Wigernes, uttrykk for nettopp dette synet når han uttaler: ”Vi i kirken må lære oss å lytte og reflektere sammen med mennesker som leter. Det er fascinerende når mennesker leter etter et nytt religiøst språk og ny forståelse av sine religiøse erfaringer”. Og han fortsetter:

Trosopplæringsreformen i Den norske kirke skal ikke forsvare eller fornye en autoritetskirkes formidling av hvordan folk egentlig bør tenke og tro. Vi skal hjelpe mennesker til å finne språk og uttrykk for sin tro med utgangspunkt i fortellingen om Jesus fra Nasaret (www.kirken.no).

Den anonymt publiserte artikkelen som intervjuet er en del av, fortsetter med å gjøre rede for hvordan kirken i dag ser på nyreligiøsitet, og hvordan dette synet har påvirket kirkens egen tilnærming til åndelighet og spiritualitet:

Kirken har på nasjonalt plan arbeidet med utfordringene fra nyreligiøsiteten i mer enn 25 år. I den perioden har kirkens holdninger til dette temaet endret seg. Nå dreier det seg ikke bare om kritiske studier og veiledning. Man har sett at utfordringene fra nyåndeligheten setter et nødvendig søkelys på grunnleggende utfordringer til kirkens spiritualitet, forkynnelse, teologi og organisasjon (Ibid.).

²⁰ Lastet ned 17.02.11 fra www.pilegrimsgarden.no/node/100

²¹ Intervjuet er en del av artikkelen *Nytt språk for religiøse erfaringer*, og er publisert anonymt på www.kirken.no/?event=dolink&famID=17578.

Det som er viktig i denne konteksten er at kirkens åpnere holdning i forhold til nyreligiøsitet, og dens vilje til både å la individet få lov til å utforme sin religiøsitet, og selv ”finne språk og uttrykk for sin tro ” gir den anledning til å fylle fellesvandringene i kirkelig regi med nytt innhold, og eksperimentere seg fram til måter å gjennomføre vandringen på som ”fungerer” for de moderne pilegrimene. Tysk tv laget en film med tittelen *Der Olavsweg (Teil 2)*²² om en vandring flere av mine informanter deltok på. Her kan man se at pilegrimene står i ring med lukkede øyne, mens Hamburgs pilegrimsprest Bernd Lohse, leder dem gjennom en øvelse i å lære seg å lytte oppmerksomt til naturen og dens lyder. Dette er en type øvelse man også kunne ha ventet å finne på et kurs i sjamanisme eller buddhistisk meditasjon. Slike øvelser setter selvsagt også sitt preg på pilegrimenes opplevelse, og er med på å kroppsliggjøre og sanseliggjøre vandringen langs pilegrimsleden. Slike konkretiseringer kan være viktige momenter for å forstå pilegrimenes opplevelse. Dette vil jeg komme tilbake til.

7.2. Motivasjon = opplevelse?

Motivasjon og opplevelse kan være vanskelig å skille fra hverandre. *Store norske leksikon* definerer motivasjon som en ”samlebetegnelse for de faktorer som setter i gang og som styrer adferden”²³. Etymologisk stammer ordet fra det latinske verbet *movere*, som betyr ”å bevege”. Et mer beskrivende uttrykk for motivasjon kan altså være ”beveggrunn”, hvilket også passer svært godt for konteksten; hvilke grunner har informantene for å bevege seg langs pilegrimsleden?

Motivasjon er altså det som *setter* i gang og *styrer* adferden. Motivasjon i denne sammenhengen må derfor også sees på som forventninger om- og søken etter en bestemt type opplevelse. Sosiologen Alfred Schutz hevder at når vi opplever verden rundt oss, opplever vi bare aspekter av den. Vi er bare i stand til å gripe og begripe de aspektene som er relevante for oss. *Opplevelse* kan på denne måten karakteriseres som en personlig og subjektiv fortolkning av virkeligheten (Schutz 2005:23-24). Dette vil si at motivasjonen for å foreta vandringen kan være med å farge opplevelsen av den. Går man for å reflektere over tilværelsen, vil nok opplevelsen sannsynligvis være preget av at man har fått reflektert over tilværelsen. Går man for å finne ro, finner man sannsynligvis også dette (Østergaard & Christensen 2010: 245). På samme måte kan nok også opplevelsen være med på å forme det man grunngir som sin motivasjon, i og med at begge deler i denne sammenhengen ses

²² Streamet 15.02.11 fra www.ndr.de/fernsehen/sendungen/nordseereport/media/nordseereport185.html

²³ www.snl.no/motivasjon/psykologi.

retrospektivt. Flere av informantene differensierte også selv de svarene de ga i denne sammenhengen, og fortalte om motivasjon som hadde endret seg, både under planleggingen av vandringen og underveis. Når jeg i det følgende har tatt for meg de ulike informantenes motivasjon, har jeg forsøkt å se på det utgangspunktet de hadde for å legge ut på turen. Det vil si, hvordan tanken dukket opp og det rent praktisk ble slik at de la ut på nettopp *denne* turen. Bakenforliggende årsaker, som en stressende tilværelse og "tidsklemma" vil i større grad bli behandlet i forhold til opplevelsen av vandringen, som av informantene flere ganger omtales som en motpol til nettopp dette. Dette viser igjen at det er vanskelig å se på opplevelsen isolert fra motivasjonen og omvendt, og at disse til slutt likevel må behandles sammen.

7.3. Informantenes konkrete motivasjon for å gå pilegrimsvandring

Informantene har formulert et relativt bredt spekter av grunner for å gå på vandring langs pilegrimsleden. Flere forskere hevder at moderne mennesker går pilegrimsvandring i perioder av livet som er preget av kriser, som skilsmisser, sykdom og dødsfall, eller for å markere overganger i livet, f.eks. skifte av jobb (Ozorak 2006:2, Løver 2008:55, Østergaard & Christensen 2010:242, Grundetjern 2010: 88). Dette blir ikke bekreftet av mine informanter når de gjør rede for hvilken motivasjon de har for å gå. Mitt innledende spørsmål i alle intervjuene var: "Hvordan ble det slik at du er her i dag?". Dette bidro til at de fleste informantene tenkte grundig over spørsmålet, for så å starte med å formulere hvordan tanken på pilegrimsvandring hadde dukket opp som en idé eller en mulighet.

Flertallet av informantene gikk pilegrim for første gang, og man kan se at de som hadde en viss erfaring med pilegrimsvandring grunnga sin motivasjon på en annen måte enn førstegangsvandrerne. De som har gått vandring tidligere gir uttrykk for at pilegrimsvandring er en avhengighetsdannende aktivitet; noe man stadig må vende tilbake til og oppleve igjen. Dette vil altså si at de i utgangspunktet allerede har knyttet sin motivasjon til opplevelsen. Man kan også si at de erfarne pilegrimene gir uttrykk for å være mye mer sikre på, og bevisste om sin egen identitet som pilegrimer, og de svarer ofte mer kontant på spørsmålet om de ser på seg selv som pilegrimer. Dette er en identitet flere av dem ikke bare forbinder med selve vandringen, men noe de identifiserer seg selv som hele tiden. Et eksempel på dette er Heinz' svar på spørsmålet om han ser på seg selv som en pilegrim:

Yes, I think so yeah... On a permanent pilgrimage.

Måten informantene grunngir sin motivasjon på er ikke nødvendigvis helt konsistent. Dette kan tolkes som uttrykk for at motivasjonen som formuleres er farget av opplevelsen, noe som også kan gi motivasjonen flere fasetter. Det kan også ses som uttrykk for at de har mange grunner for å gå, og at det kan være vanskelig å kondensere det ned til én grunn som skal besvare et spørsmål. Man kan likevel slå fast at ingen av mine informanter, enten de var protestanter, katolikker, agnostikere eller ”åndelig interesserte”, begrunnet vandringen til Nidaros med at de så på Olav den hellige som hellig. Flere av informantene, katolikker innberegnet, ga uttrykk for at de ikke hadde reflektert over at St. Olavs grav var målet for reisen, og de som hadde reflektert over det ga uttrykk for at dette ikke hadde betydning (Laila).

Den mest erfarne pilegrimen, Gary, som gir uttrykk for at hans motivasjon er religiøs, grunngir først sin vandring til Nidaros med at han vil oppleve hvordan det er å gå med sin egen skygge pekende i ulike kompassretninger:

Each time you walk on a pilgrimage, your shadow points in a different way, ok? So when you walk to Santiago de Compostela your shadow is in front of you, ok? So you walk into your shadow. When you walk to Rome your shadow is normally to one side of you. When you walk to Jerusalem your shadow is behind you. And I wanted to see what it was like this time walking with my shadow going in a different direction.

Senere forteller Gary at grunnen til at han går først og fremst er for å se relikvier og hellige steder, men også at han ser på pilegrimsvandringen som en liminalfase²⁴, som gir ham anledning til å møte det transcendent.

Informanten Heinz, som fortalte at hans ”karriere” som pilegrim startet med rent sportslige motiver fordi han var svært glad i å gå, hevder nå at hans motivasjon har endret seg. Han forteller at det gjennom tidligere vandringer har vokst fram et kristent livssyn i ham, og at hans motivasjon for å vandre nå er for å søke etter de samme åndelige/spirituelle opplevelsene som han har opplevd gjennom vandringen tidligere. Han er på det han selv opplever som; ”a permanent pilgrimage”, men den formelle vandringen langs en historisk pilegrimsrute må likevel gjentas for at de åndelige opplevelsene skal kunne finne sted. Beslutningen om å gå til Nidaros begrunner han med at han og hans kone har foretatt vandringer i Tyskland og Frankrike siden 2006. De hadde så sett en avisartikkel som omtalte Olavsveiene for et års tid siden, og fant ut at dette kunne være en god idé for den neste vandringen. Heinz forteller:

²⁴ Gary bruker ordet ”limbic” og mener sansynligvis at dette er en avledning av ordet ”Limbo” Men han refererer at han har hentet begrepet hos Arnold Van Gennep, og da velger jeg å bruke Van Genneps term ”Liminal” her.

And that was so inspiring that we said Norway would be...yeah..maybe a nice break or..a nice experience... because of the landscape.

Som tematiseringen av det empiriske materialet viste, er det flere av informantene, og da spesielt de som går for første gang, som søker en ferie/tur med mening. De søker en aktivitetsferie som har et dypere innhold enn for eksempel en tur til syden eller en hytte til hytte- tur i fjellet. Informantene gir uttrykk for at de søker noe mer enn det slike turer kan gi; noe som skal gi ettertanke og rom for refleksjon. Eksempel på dette er Laila, som tidligere hadde gått mange turer i regi av DNT, og som selv gir uttrykk for at det kanskje er alderen hennes (53 år) som gjør at hun nå søker en annen type tur. Selv om hun i etterkant av turen sier at den ytre sett ikke er veldig forskjellig fra en DNT-tur, gir hun uttrykk for at hun gjennom denne turen søker noe som kan gi henne ”ro i sjelen”. Lailas motivasjon viser likevel at informantenes motivasjon er sammensatt, da utgangspunktet for turen *egentlig* var å få sett spelet om Olav den hellige på stiklestad, og pilegrimsturen kom til som en idé for å legge inn litt mer innhold i ferien når de først skulle ta turen fra Nord-Norge til Trøndelag.

Begrepet ”aktivitetsferie” karakteriserer også både Ingrid, Asgeir og Kjetils motivasjon for å gå. Ingrid ønsket en annen type ferie, og hadde visse kriterier for hvordan denne skulle være, eller snarere hvordan den *ikke* skulle være. Hun reiser mye med fly og bor ofte på hotell i forbindelse med jobben sin, og var klar på at hun ikke ønsket at turen skulle inneholde disse elementene. Hun ønsket heller ikke en passiv ferie, men noe som inneholdt aktivitet. Etter en del søking på nettet fant hun ut at det skulle arrangeres en fellesvandring fra Budalen til Trondheim. Kombinasjonen av fraværet av de nevnte elementene, og det at hun har familie som kommer fra Budalen og har tilbrakt mye tid der som barn, gjorde at hun valgte nettopp denne turen.

Asgeir hadde i utgangspunktet sosiale og friluftsmotiverte grunner for å gå pilegrimsleden. Da han startet planleggingen for å gå fra Oslo til Trondheim var han ikke klar over at det gikk en pilegrimsrute på denne strekningen. Han hadde planlagt å gå turen sammen med to venner, men den ene trakk seg under planleggingen, og den andre (informanten Kjetil) var på reise i utlandet. Asgeir planla turen alene, lånte bøker på biblioteket, og ble på denne måten klar over at strekningen han hadde planlagt å gå var en tradisjonell pilegrimsrute. Bevisstheten om dette endret på motivasjonen hans. Gjennom Eivind Luthens bøker lærte han at på en pilegrimsvandring skal den ytre reisen gjenspeiles av en indre reise. Denne kunnskapen satte sitt preg på motivasjonen, og var et element som igjen var med på å prege hans opplevelse av turen.

Informanten Kjetil forklarer at hans motivasjon for å gå langs pilegrimsleden først og fremst må begrunnes i at han ble med for turens og det sosiale aspektets skyld. Han hadde blitt spurt om å bli med, og syntes det hørtes ut som en god idé. Han hadde heller ikke tenkt på at det var en pilegrimstur han skulle ut på før informanten Asgeir, som var den som inviterte ham, fortalte ham om dette. Kjetil hadde på dette tidspunktet vært på reise i Portugal og Spania i lengre tid, og hadde dessuten tenkt seg på Storåsfestivalen i Meldal utenfor Trondheim. Han er oppvokst på gård, er vant til å ferdes i fjellet og har tidligere jobbet som sauegjeter. Det virker som han i utgangspunktet så på det som en helt grei tur. Han formulerer beslutningen om å gå til Trondheim slik:

...så lurte de på om jeg ville bli med, så...slang jeg meg på.

Norsk/tyskeren Harald gir uttrykk for en relativt sammensatt motivasjon for å gå pilgrim. Idéen til turen kom etter at han hadde lyttet til et foredrag pilegrimspresten i Hamburg, Bernd Lohse, holdt i den tysk/norske klubben der. Harald forteller at han går på tur relativt ofte, men at han alltid går alene. Denne turen ville gi ham anledning til å få gå på tur og dele opplevelsen med andre. Han gir også uttrykk for at det er svært viktig for ham at turen foregikk i Norge, et land han har familieforbindelser til, som han gir uttrykk for at han både føler tilhørighet til, og er stolt av. Harald forteller at det religiøse elementet ikke spiller noen viktig rolle som motivasjon for ham på denne turen, men at han ikke ønsker at dette skal bli kjent blant de andre. Haralds motiver kan i utgangspunktet kategoriseres som nasjonale, historiske og sosiale. I tillegg kommer de delene av motivasjonen som kanskje heller må karakteriseres som en del av opplevelsen, nemlig å stresse ned og øve seg i å bli mer tålmodig og tolerant.

Madelen hadde en svært konkret grunn for å legge ut på vandring langs pilegrimsleden. Hun er oppvokst kristen, er nyutdannet diakon og aktiv innen kirke- og menighetsarbeid. Hun hadde fått jobb som vandringsleder på turen; en jobb hun hadde sett utlyst på Det teologiske fakultetet i Oslo. Hun hadde selvsagt sine egne motiver for å søke nettopp denne jobben. Disse formulerer hun som at hun trives med å gå i naturen, og at pilegrimstankegangen representerer en åndelig ramme rundt det å være på tur.

Hans sine motiver for å bli med på turen ser ut til å være relativt sammensatte. Med sine 72 år er han den eldste av informantene, og har en lang yrkeskarriere som journalist og forfatter bak seg. Han forteller at han hadde hørt at Bernd Lohse skulle arrangere en tur til Nidaros, og han syntes at dette hørtes interessant ut, fordi de fleste tyskere som går pilegrimsvandringer går

Jakobsveien, det vil si veien til Santiago de Compostela. Fordi han er journalist og fordi Olavsveien ikke er spesielt godt kjent i Tyskland, ønsket Hans å skrive om dette i tyske aviser. Hans er katolikk, og er dessuten å regne som en aktivist innen fornybar energi i Tyskland. Hans` forhold til solen, og solen som symbol for- og eksempel på Gud ser også ut til å spille en avgjørende rolle for hans motivasjon.

Steffen hadde, som Madelen og Hans, en helt konkret motivasjon for å legge ut på vandring langs pilegrimsleden. Han skulle, sammen med en kollega, lage film om leden og det å være pilegrim i Norge. Med sine store sekker, hatter og staver var de to de lettest identifiserbare pilegrimene av dem jeg intervjuet. De to hadde tidligere laget film om vandringen til Santiago de Compostela, noe som kanskje kan forklare den svært tradisjonelle pilegrimshabitten de hadde utstyrt seg med, som tydeligvis også skulle illustrere at deres ”roller” som pilegrimer for filmens skyld. Steffen karakteriserer pilegrimsvandring i Norge som et ”moderne eventyr” som han ønsker å gjøre mer kjent gjennom den fjernsynsfilmen de lager. Steffen er helt klar på at hovedmotivasjonen for å gå er å lage film, men presiserer at han gjennom denne vandringen ønsker å ”tenke litt over andre måter å leve på, fordi det moderne samfunnet er blitt så hektisk og så krevende...” Gjennom sin tidligere vandring, og de forberedelsene han har gjort i forbindelse med filmingen, blir Steffen en svært reflektert og veltalende informant, men gir ofte inntrykk av å være mer en referent av litteratur om emnet ” moderne pilegrimsvandring” og av de han har intervjuet, enn å uttrykke sin egen motivasjon og erfaring.

Denne gjennomgangen viser at de konkrete grunnene informantene har oppgitt for å legge ut på vandring langs pilegrimsleden er mange og sammensatte. Man kan dele disse motivasjonene inn i kategorier. Da sitter man igjen med motiver forbundet med 1. Det å søke etter åndelige/ spirituelle opplevelser (Gary og Heinz). 2. Motiver forbundet med aktivitetsferie med mening (Ingrid, Laila og Asgeir). 3. Motiver forbundet med det sosiale aspektet ved vandringen (Kjetil og Harald). 4. Ulike religiøse motivasjoner (Hans, Madelen og Heinz). 5. Andre motiver (Hans, Madelen og Steffen).

7.4. Motiverende faktorer/aktører

Selv om noen informanter begrunner sin beslutning om å vandre langs pilegrimsleden til Nidaros med ønsket om å ha en aktivitetsferie med mening, kommer ikke denne beslutningen ut av det blå. Som kapittel 2.3.2. *Pilegrimsrenessansen i Norge og i Trondheim* viste, er det flere aktører som arbeider aktivt for at pilegrimsvandring både i Europa og i Norge skal bli

mer kjent. Det vil igjen si at det arbeides aktivt med å skape motivasjon for å gå pilegrimsvandring. Før jeg starter med utlegningen av hva analysen av det empiriske materialet viste i forhold til informantenes motivasjon og opplevelse, og hvilke teorier jeg har utledet av dette, vil jeg kort gjøre rede for noe av det arbeidet som gjøres for å skape motivasjon for å gå. Dette kan ses som ledd i et helhetsskapende og identitetsbyggende arbeid som blir viktig for å forstå moderne pilegrimsvandring og motivasjonen for å foreta dem.

7.4.1. Europeisk plan

Biskop Finn Wagle og folkloristen Arne Bugge Amundsen hevder begge at Nidarosdomen er brukt i et nasjonsbyggende og identitetsskapende arbeid. På mange måter kan man si at dette er et arbeid som pågår fortsatt, både på europeisk, nasjonalt og regionalt plan. Sommeren 2010 fikk Olavsveiene status som europeiske kulturveier av *European Council Cultural Routes*, den samme statusen som Caminoen til Santiago de Compostela fikk i 1987. Norge er ikke medlem av EU, men som et land i Europa som har mye felles historie med, og som samarbeider nært med landene i unionen, kan Norge kanskje kalles et assosiert medlemsland, i alle fall kulturelt og historisk, men også økonomisk gjennom EØS-avtalen. Folkloristene Anne Eriksen og Torunn Selberg hevder at EU er i en prosess som skal hjelpe befolkningen i de ulike landene å få en felles europeisk identitet, og man kan også se på det arbeidet som gjøres i form av sertifiseringer av europeiske kulturveier som en del av dette arbeidet:

EU-ideologenes arbeid med å utvikle flagg, hymner, felles symboler, myter og historier for unionen – i tillegg til valutaen, som i seg selv har stor symbolsk betydning – ser nærmest ut til å foregå ut fra en tanke om at ”dette burde virke – for det virket forrige gang” (Eriksen & Selberg 2006:38).

Det ”forrige gang” Eriksen & Selberg sikter til her, er dannelsen av nasjonalstatene og den nasjonale identiteten som ble utviklet knyttet til dem.

7.4.2. Nasjonalt plan

På nasjonalt plan kan man si at prosessen fortsetter blant annet gjennom måten dagens kongehus og ”øvrighet” knytter seg til Nidarosdomen. Kunsthistorikeren Gunnar Danbolt skriver i boken *Nidarosdomen* (1997), at arkitekt Heinrich Ernst Schirmer (1814-1887) skal ha sagt at Nidarosdomens tilstand til enhver tid har vært et barometer for det norske rikets situasjon (Danbolt 1997:13). Den opprinnelige tyskeren Schirmer, som i 1840- årene utarbeidet flere planer for betydelige ombygginger og restaureringer av Trondhjems

Domkirke, som den den gang het, argumenterte til slutt for en fullstendig restaurering på følgende måte:

Medens alle Europas Nationer have flere eller færre arkitektoniske Mindesmærker fra de forskjellige Perioder de have gennemlevet, i hvilke deres Skjebne og Historie ligesom afspeiler sig, har Norge kun dette ene monument, hvis sjukne Ruiner fra en ældre, minneverdig Fortid see ind i den nærværende Tid. Alle andre Nationer frede om disse Fortidsminner som hellige, ærverdige Skatte, der opretholde Nationens Bevisthed om sig selv ved å holde dem deres Fortid for Øie, og derved opretholde Erkjendelsen af at Fortidens Størværker ere en Arv, der overantvordes fra Slægt til Slægt, og minder Folkene om at vise deres Fortid værdig. Det er Agtelsen for sig selv, Anerkjendelsen af sit eget værd, som en Nation viser ved at frede om og vedligeholde sine historiske minner (Schirmer gjengitt i Danbolt 1997: 296-297).

På denne måten karakteriserte Schirmer domkirken som det viktigste byggverket i den unge nasjonen Norge, og ga den symbolverdi som et bilde på selve Nasjonen. Dette er et syn han vant gehør for blant historikere i sin samtid. Dette er også et bilde som har festet seg i stadig sterkere grad gjennom nye restaureringer, jubileer, kongehusets kroninger og signinger, bryllup og pilegrimsvandringer; begivenheter som har bidratt til å styrke Nidarosdomens symbolverdi som ”nasjonens hjerte”.

7.4.3. Regionalt plan

På regionalt plan har det også foregått, og pågår fortsatt et identitetsskapende arbeid. Da Trondheim by feiret sitt tusenårsjubileum valgte man pilegrimen som symbol for jubileet (Karlsaune 2002, Selberg 2010:235). Nidarosdomen, med sin lange historie og betydning for byen, står bokstavelig talt i en særstilling i Trondheim, og er et definerende element både arkitektonisk, kulturhistorisk og religiøst. Kirken har også en bestemmende funksjon på arkitekturen rundt; det vil si at i byplanen for Trondheim ligger det sterke føringer på at ingen bygninger i Trondheim sentrum får bygges høyere enn Nidarosdomen, eller med en høyde som konkurrerer med katedralen. I Byplankontorets utredning *Høyhus i Trondheim* fra desember 2006 står det blant annet å lese:

Trondheims fremste merkevare har hele tiden vært, og er fremdeles det helt spesielle og unike forholdet mellom den store gotiske katedralen, den lave trehusbyen og den grønne dalgangen ut mot den vide fjorden.[...]Midtbyen er imidlertid ikke inntakt med lav historisk bebyggelse som skaper nære bybilder der domkirkens dominans blir tydelig og forsterket. Magien i landskapssituasjonen rundt domkirken er derfor fremfor alt knyttet til forholdet til naturlandskapet og også til lyset. Og denne helt spesielle magien risikerer i dette alternativet (hvis nye høyhus bygges for nært. Min forkl.) å svekkes ytterligere (Paulsen & Røed 2006:27, 34-35).

Det er verdt å merke seg at ordet *magi* brukes to ganger i sitatet over. Dette er et relativt ladet begrep, og bruken av det kan være med å illustrere posisjonen Nidarosdomen har i bybildet, og i trønderes bevissthet.

7.4.4. Skapt behov eller svar på behov?

Ut i fra denne gjennomgangen av det motivasjonsskapende arbeidet som gjøres på europeisk, nasjonalt og regionalt plan, kan det være naturlig å spørre seg om ikke moderne pilegrimsvandringer er et skapt behov? Religionsviteren Siv Ellen Kraft besvarer dette spørsmålet når hun skriver at turismeindustrien på mange måter bidrar til å forme pilegrimsvandringene, men at dennes innsats likevel ikke kan forklare hvorfor mennesker har lyst til å gå pilegrimsvandringer (Kraft 2007:45). Selv om pilegrimsfelleskap, pilegrimssentre, statlige institusjoner, kirken, reiselivsnæringen og andre aktører forsøker å gjøre pilegrimsvandring kjent og populært, at de gjennom å knytte dette til nasjonal identitet, kulturarv, historie, natur og religion, og bruker disse elementene som motiverende faktorer for å få mennesker til å gå pilegrimsleden, er det ikke de som til syvende og sist skaper behovet for å gå. De ser nok også seg selv, på ulike måter, mer som et svar på et behov som kanskje ikke er formulert, men som man aner at er tilstede i det moderne samfunnet, enn at de ser seg selv som *skapere* av dette behovet. Dette har også Vådahl observert når han gjør rede for hvordan pilegrimsprestene argumenterer for hvorfor man bør gå pilegrimsvandringer: Fordi vi lever i en tid som i liten grad tar vare på individenes indre behov (Vådahl 2007:91). For å se nærmere på hvor dette behovet kommer fra, må man altså se hvilke opplevelser pilegrimene søker og hvorfor de søker nettopp dette.

Kapittel 8: Pilegrimsvandring som uttrykk for individualisert religion

8.1. Innledning

Gjennom å se på arkitekt Schirmers definisjon av det viktigste *Stedet* i nasjonen Norge, kongehusets tilknytning til det, ”menigmanns” valfarting til det samme stedet, samt det regionale arbeidet som gjøres for å bevare ”magien” rundt Nidarosdomen som Byplankontorets utredning omtaler, kunne det vært relevant å trekke inn Émile Durkheims religionsforståelse, *totemismen*. I totemismen, som ifølge Durkheim er den mest opprinnelige formen for religion, dyrker klanen et totemdyr som egentlig representerer klanen selv. Samfunnet dyrker altså seg selv, og det sosiale er opphavet til all religion (Cipriani 2000:67-74). Hvis man bytter ut totemdyret med ”Stedet som symboliserer nasjonen” kan man med et visst belegg si at valfart til Nidaros kan tolkes som uttrykk for et samfunn som dyrker sin egenart. Jeg vil likevel ikke gjøre dette. For det første kan man si at det nasjonale argumentet i seg selv smuldrer på grunn av det faktum at det ikke bare er nordmenn som går til Nidaros. Og selv om Nidarosdomen, spesielt etter siste restaurering, står der som en *axis mundi* (Eliade 1994[1969]), midt i nasjonen Norge, er det ikke sikkert at den står i sentrum i pilegrimenes bevissthet. Man kan heller med et visst belegg si at det som står i sentrum i pilegrimenes bevissthet er dem selv, fordi det er deres refleksjon over seg selv - i relasjon til nasjonen, landskapet, historien, tradisjonen, religionen og samfunnet forøvrig som til slutt blir det viktigste for dem.

Meredith McGuire hevder at alle religioner er synkretistiske, foranderlige og dynamiske, og at de alltid har vært det. Religioner er ikke fastlagte størrelser, men fordi de er sosiale er de hele tiden i en prosess, utsatt for påvirkninger både innenfra og utenfra (McGuire 2008: 192, 200). Vi synes nå å være på et sted i prosessen hvor søken etter mening, refleksjon over seg selv, sitt eget liv og ens plass i verden ser ut til å være det vesentlige. Dette kan henge sammen med at vi lever i en tid og på et sted i verden, som samfunnsforskeren Ronald Inglehart beskriver som postmaterialistisk. Dette vil si at man etter å ha etablert økonomisk trygghet i et samfunn, vender blikket mot for eksempel estetikk, selvrealisering og miljøbevissthet (Furseth & Repstad 2003:98). Det henger også sammen med den tilsynelatende sekulariseringen som har foregått, hvor oppslutningen om de religiøse institusjonene har falt betraktelig, og som ifølge Hervieu-Léger fører til at det oppstår åpne felt i samfunnsstrukturen der religionen tidligere befant seg. Disse feltene er det bare religion som kan fylle, og søkingen som preger den

moderne religiøsitet kan dermed ses som individenes forsøk på å fylle disse åpne feltene med nytt innhold (Hervieu- Léger2000:25-26).

Der indre søken og lignende begreper i vestlig forstand har vært noe som er blitt identifisert med nyreligiøsitet, selv om man også har kunnet finne slike begreper i kirkelig bruk, viser de siterte uttalelsene fra lederen for Den norske kirkes trosreform, Paul Erik Wigernes, at også kirken i dag verdsetter og vektlegger begrepene *søken* og *refleksjon* i den nyreligiøse betydningen av dem, og slik ser dem som viktige elementer i et moderne religiøst liv. Dette gjør at også kirken kan anses som en del av av den moderne, komplekse individualiserte religiøsiteten; som en av mange aktører innen det feltet som er blitt karakterisert som *nyreligiøsitet*. McGuire derimot, beskriver dette som hverdagsreligiøsitet eller levd religion, fordi religion uansett ikke kan identifiseres med de religiøse institusjonene og deres doktriner, men med det som individene faktisk praktiserer, i all sin kompleksitet (McGuire 2008: 4-15,185).

I det følgende vil jeg vise at aspekter av motivasjonen til å gå pilegrimsvandring og opplevelsen av å gjøre det, kan sees som uttrykk for, og som en del av denne individualiserte formen for religion, hvor refleksjon over livet, søking etter mening og åndelige opplevelser er vesentlige bestanddeler. Jeg vil fremheve at det å gå kan føre til flow-lignende tilstander, som i seg selv kan bidra til at opplevelsen får en åndelig dimensjon for vandrerne; en dimensjon som kan oppleves som ”ytterst viktig” for dem, og som et svar på det de søker. På denne måten kan pilegrimsvandringen føre til erfaringer som oppleves som dype og vesentlige, og bli en integrert del av den individuelle religiøsiteten, enten denne defineres ut i fra institusjonelle trosformer eller former sammensatt av individet selv.

8.2. Søken etter langsom tid, refleksjon og åndelighet

Man skal vokte seg vel for å kvantifisere kvalitativt materiale. Likevel kan man si at tematiseringen av det innsamlete intervjumaterialet viser at ett av temaene blir vektlagt i sterkere grad enn de andre. Informantene gir klart uttrykk for at det de primært søker på vandringen langs pilegrimsleden er langsom tid, tid til refleksjon, og at turen skal inneholde det de betegner som en åndelig dimensjon. Dette bekrefter inntrykket av at søken etter disse elementene både er å oppfatte som vesentlig for individenes åndelige/religiøse liv i dagens Norge, og at det også er det som i utgangspunktet anses som det viktigste aspektet ved en pilegrimsvandring. Disse ønskene om langsom tid og tid til refleksjon, som må ses som en mer eksistensiell motivasjon enn den konkrete jeg har redegjort for tidligere, er for øvrig

sammenfallende med en del av det som uttrykkes om emnet i faglitteraturen (Bremborg 2008, Østergaard & Christensen 2010), og også med det som kommer frem i analyser av pilegrimsberetninger (Ryall 2007, Post et al.1998).

Østergaard & Christensen hevder at denne søkingen etter langsom tid og tid til refleksjon kan ses som et uttrykk for postmoderne ”self-religion”, og må oppfattes som en reaksjon på det senkapitalistiske, konsumfokuserede samfunnet som oppleves som overflatisk, fragmentert og med høyt tempo. Vandringen blir således en del av de strategiene individene bruker for å finne rom for *autentisitet*, intimitet og spiritualitet i dette samfunnet (Østergaard & Christensen 2010:243). Dette stemmer godt overens med mine informanternes uttalelser om dette. Ønsket om langsom tid settes i forbindelse med, og i motsetning til informantenes hverdagstilværelse som er preget av stress og *mangel* på tid, og hvor det ikke er mulig å gå i dybden på ting. Det er spesielt informantene Ingrid, Laila, Asgeir, Steffen, Harald og Madelen som legger vekt på dette.

Forbindelsen mellom ønskene om langsomhet, tid til refleksjon og et åndelig innhold som kommer så tydelig frem i intervju materialet, viser også at selve det å reflektere over sitt eget liv ses på som en åndelig aktivitet; som en søken etter dybde og mening i seg selv. Dette gjør at pilegrimsvandringen, ved at den skaper rom for dette, kan bli sett på som et ideal for hvordan moderne individuell religiøsitet kan utøves på en god måte.

8.3. Konkretisering og kroppsliggjøring

Religionsviteren Siv Ellen Kraft skriver at den moderne pilegrimsreisen ikke er klart definert, men næres av et åpent paradigme om reisen som et oppdagelsesprosjekt (Kraft 2007:47). Dette speiles både i kirkens syn på moderne religiøsitet, og også i måten informantene selv ordlegger seg på. Denne åpenheten i forhold til hva en pilegrimsvandring skal innholde, gjør at den enkelte selv kan definere hva han/ hun søker å oppleve på vandringen, men det kan også ses som uttrykk for at den søkermentaliteten Luckmann (2004[1967]) og andre har observert at moderne religiøsitet er preget av, blir konkretisert i det ”oppdagelsesprosjektet” pilegrimsvandringen er blitt. Denne konkretiserte søkermentaliteten viser seg også i måten flere av informantene definerer begrepet *pilgrim* på: Heinz definerer begrepet som ”looking for the way”, Harald svarte: ”å finne seg selv” og ”ikke høre på andre”. Ingrid på sin side definerte en pilgrim som ”en som går mot et mål med litt andre typer verdier enn mye av det der strevet og kavet du har med alle de der overflatiske verdiene...”. Asgeir svarte: ”At det skal være en indre vandring også da, at man skal tenke og reflektere over ting”.

Søkermentaliteten understrekes ytterligere ved at enkelte hevder at de var på det de oppfattet som ”a permanent pilgrimage”, hvor livet blir en søken i seg selv.

Å gå pilegrimsvandring fører i seg selv til at ønsket om langsom tid blir oppfylt. Men ønsket om langsom tid blir ofte satt i sammenheng med ønsket om tid til refleksjon, og søken etter åndelighet og mening. Vandringen kan også bidra til å konkretisere og kroppsliggjøre den mentale prosessen en slik søking er, og synes også å virke som en pådriver for denne prosessen. Selv om pilegrimer kan lære at den ytre vandringen skal gjenspeiles av en indre, kan man i denne sammenhengen si at den ytre bevegelsen i seg selv fremmer en indre bevegelse, gjennom at kroppen bringes inn i søkingen, og prosessen oppleves mer helhetlig. Dette er noe flere teoretikere har observert. Østergaard & Christensen legger vekt på at det fysiske aspektets betydning er særlig viktig på moderne pilegrimsvandring: “In this sense modern pilgrimages reintroduces the body to ritual activity- the self movement of the body is a movement of the self” (Østergaard & Christensen 2010:249). Også Meredith McGuire fremhever betydningen av at vandringen involverer både kropp og sinn på en helhetlig måte, og at nettopp dette kan føre til varige endringer hos individet:

The mindful body's journey both represents and accomplishes a spiritual development or change in the individual. Experiencing the journey physically, emotionally and spiritually at the same time, the individual's mindful body-self (as a whole) is profoundly involved (McGuire 2008:172).

8.3.1. Det å gå

For det er selve vandringen som er det egentlige målet, enten du går alene med egne tanker eller er med på en fellesvandring²⁵.

Søking og refleksjon konkretiseres gjennom vandringen, og ordet ”vandring” beskriver den fysiske aktiviteten. Det å gå er naturlig nok en viktig del av opplevelsen av pilegrimsvandringen, og som sitatet hentet fra *Riksantikvarens* film om pilegrimsleden viser, beskrives det også som det ”egentlige målet” med den. Ordet *pilgrim* stammer etymologisk fra det latinske *Per Agrum* som betyr ”over markene”, noe som igjen henspiller på aktiviteten; å gå. Selve gåingen er det som fører kropp og sinn sammen inn i søkingen. Det er den som skaper rom for å reflektere, både over seg selv og over de historiske elementene som er en del av moderne pilegrimsvandring. Informantene gir uttrykk for at gåingen gjør at man blir sliten på en positiv måte, og at den åpner dem opp for mer åndelige/spirituelle opplevelser, noe for

²⁵Sitatet er hentet fra en film publisert på Riksantikvaren på Facebook. Link til www.youtube.com/watch%3FV%3DIL1ssrUeYNO der filmen kan sees. Sett 28.02.11.

eksempel Asgeir hevdet da han fortalte at det opplevdes annerledes å komme inn i en kirke etter å ha gått en hel dag, enn når man kommer dit mett og utkvilt.

Å gå kan også være elementet som gjør at pilegrimsvandringen i seg selv oppleves å ha en åndelig dimensjon; hvor aktiviteten fører kropp og sinn sammen og frembringer en tilstand som kan oppfattes som et svar på det man søker. Ingrid uttalte at hun trodde at turen kom til å være mer åndelig orientert, men at det å gå i myr, som opplevdes som en mentalt og fysisk krevende aktivitet, kom i veien. Hun karakteriserer likevel ikke dette som noe negativt. Snarere omtaler hun det i positive ordelag; som en meget avstressende aktivitet.

8.3.2. Flow

Ingrids opplevelse av å gå i myr kan sees i sammenheng med forskningen til psykologen Mihaly Csikszentmihalyi. I boken *Flow: The Psychology of Optimal Experience* (2008[1990]) opererer han med et begrep han kaller *Flow*, som på norsk kan forklares med en opplevelse av å "ha flyt" eller med det som inngår i undertittelen på Csikszentmihalyis bok; som "optimal opplevelse". Opplevelsen av *Flow* inntreffer når man går helt og fullt opp i en aktivitet og har en høy grad av tilstedeværelse. Dette er noe som kan føre til meditasjonslignende tilstander av egoløshet og enhet med omgivelsene, og som oppleves som lykketilstander:

The loss of a sense of a self separate from the world around it is sometimes accompanied by a feeling of union with the environment, whether it is the mountain, a team, or... (Csikszentmihalyi 2008:63).

Det er verdt å merke seg at Csikszentmihalyi selv ikke ser dette som transcendentale eller mystiske opplevelser, da han hevder at "religiøse" opplevelser av enhet av den typen for eksempel indiske yogier hevdes å ha, bare er resultatet av et veltrent og spesialisert sinns evne til å skape den slags mentale opplevelser, og er noe som tolkes ulikt (for eksempel religiøst) ut ifra den kulturelle konteksten de opptrer i. Csikszentmihalyi hevder at disse mentale opplevelsene likevel ikke er kvalitativt forskjellige fra hva en øvet rørlegger eller mekaniker kan utrette (Csikszentmihalyi 2008: 24-25). Denne typen opplevelser *kan* likevel oppfattes som "åndelige" eller "spirituelle" av de som har dem, og derfor er de viktige å være oppmerksom på i den konteksten vi har her.

Csikszentmihalyis forskning er også omtalt i Turner & Turner (1995[1978]), og de ser det som slående hvor anvendbart begrepet kan være i forhold til enkelte typer pilegrimsvandring. Turner & Turner gjengir Csikszentmihalyis oppsummering av faktorer som bidrar til at flow-opplevelsen kan inntreffe fra Csikszentmihalyis artikkel "Play and

Intrinsic Rewards” (1975) : *Flow* kan inntreffe når (a) en person er i stand til å konsentrere seg om et begrenset felt (b) hvor han kan bruke sine ferdigheter i møte med klare utfordringer (c) som gjør at han glemmer sine egne problemer og (d) sin egen identitet, (e) og på samme tid opplever en kontroll over omgivelsene (f) som gjør at han kan transcendere egoets begrensninger og dermed oppleve mental integrasjon med metapersonlige systemer (Csikszentmihalyi gjengitt i Turner 1995: 137 min overs.).

8.3.3. Flow og opplevelser av ”ytterst viktighet”

Analysen av flow-opplevelsen, og de faktorer som medvirker til at den inntreffer, kan også ses i sammenheng med hvordan sosiologen Thomas Luckmann definerer begrepet religion. Luckmann hevder at mennesket er i stand til å gjøre sprang (transcenderinger) mellom forskjellige typer virkeligheter, hvor hverdagsvirkeligheten er det som representerer ”normaltilstanden”. Luckmann hevder videre at individet rangerer disse virkelighetene hierarkisk, fra mindre viktig til ytterst viktig, hvor den ”ytterst viktige” virkeligheten representerer religionen (Luckmann 2004[1967]).

Ut i fra dette vil jeg hevde at den fysiske vandringen i seg selv kan føre til en transcendering fra en hverdagslig opplevelse av virkeligheten til flow-tilstandens mer helhetlige/enhetlige opplevelse. Dette kan oppleves som en overgang fra ”hverdagsvirkelighet” til en tilstand av ”ytterst viktighet”; en tilstand som forsterkes eller bekreftes av konteksten man befinner seg i, og derfor kan få religiøse dimensjoner for individet. Dette er ikke en radikal tolkning, men helt på linje med at Csikszentmihalyi identifiserer det indiske yogier opplever i dyp, meditativ konsentrasjon med *Flow*. Dette blir det elementet som fører til at pilegrimsvandring blir en aktivitet som må gjentas, og til en opplevelse man søker etter å ha igjen, slik en av mine informanter, den ”erfarne” pilegrimen Gary fortalte:

So once you taste that...sense that...kind of connection with spiritual things...then it becomes addictive.

Pilegrimsvandringen kan på denne måten bli en religiøs opplevelse i seg selv. Den kan, sett ut ifra Csikszentmihalyis analyse av flow-opplevelsen, fortsatt tolkes ut i fra, og inn i den kulturelle og religiøse konteksten man befinner seg i, og som Meredith McGuire ordlegger seg; bli en del av en individuell religiøsitet som tolkes og settes sammen på en måte som fungerer for den enkelte.

8.3.4. Eksempler på "flow-lignende" opplevelser hos mine informanter

Ingrids fullstendige konsentrasjon om å ta seg fram gjennom myrene, kan i alle fall teoretisk sett føre til "flow-lignende" opplevelser, noe som da igjen, til tross for, eller på grunn av den fysiske innsatsen som kreves, og som hun selv beskriver det, oppleves som avstressende. Dette er et viktig moment, da flere av informantene har utsagn som kan tolkes i retning av at en opplevelse av flow-lignende tilstander er det som identifiseres som en viktig del av det åndelige aspektet av vandringen. Gary, som uttalte at han hater å gå, sa også:

If I felt that doing this was walking, I wouldn't be able to do it, ok? Then it would be impossible for me to...

For Gary er selve vandringen et middel for å ha transcendent opplevelser; en aktivitet han utfører på en slik måte at han "glemmer" at det er det han gjør. Han gir uttrykk for, som Csikszentmihalyi også hevder, at dette er noe som kommer med trening, og er blitt det som er å betrakte som hovedmotivasjonen for hans pilegrimsvandring:

I find it very easy to...now the more I've walked...the easier it is for me to encounter...peace.

På lignende måte kan man tolke Heinz sine uttalelser. Heinz fortalte at han på sine tidligere vandring starter med det han karakteriserte som sportslige motiver, men at dette endret seg fordi vandringen i seg selv førte til det han karakteriserer som åndelige opplevelser:

But I think if you go, even if you go to just in a sportif spirit, I believe the way will take you over.

En slik tolkning kan også være gyldig selv om informantens utgangspunkt er en tradisjonelt kristen kontekst, og at hun har et kristent livssyn. Madelen, som er opptatt av sin egen opplevelse av skaperverket, mener at denne blir forsterket av selve aktiviteten å være på vandring, og dette kan også tolkes som en flow-opplevelse:

...så blir det en opplevelse av Guds godhet å gå på pilegrimsvandring fordi jeg er mye mer observant på det som er rundt meg. I form av at sansene mine blir mer skjerpa. Jeg ser mer, jeg hører mer, lukter mer, smaker mer...

8.3.5. Observasjoner som underbygger at informantene har flow-opplevelser

Fokuset på, og opplevelsen av det å gå, fremheves av de fleste informantene i de undersøkelsene som er gjort blant pilegrimer både i Norge og i Spania. Ingvild S. Paulsen, som gjorde en undersøkelse av pilegrimers møte med kulturminner i Norge, forteller at en av hennes informanter mente at pilegrimsreisen handlet om å omstille seg og "gå seg bort fra

hverdagen” (Paulsen 2005: 76). Løver, som gjorde sin undersøkelse langs Caminoen, skriver at ingen av informantene hennes oppfattet seg selv som troende kristne, og flere opplyste at de hadde mistro til Den katolske kirke. Likevel fant de selve aktiviteten å gå pilegrimsvandring som meningsfull. En av Løvers informanter uttalte: ”Det er en slags meditasjon, hvor du konsentrerer deg om det å gå.” En annen fokuserte på å måtte klare turen alene, gå på egne ben og bære det hun trengte, mens en tredje uttalte at hun gikk med en spirituell bevissthet og reflekterte over livet på en annen måte enn ellers (Løver 2008: 50-60). Paulsens informanter opplyste at vandringen for dem var knyttet til opplevelsen av en annen erkjennelse av tid, og til erfaringen av å bevege seg i kroppens eget tempo (Paulsen 2005: 83). Leivestad fremhever i sin analyse at en sentral del av opplevelsen av det enkle er å bevege seg på en enkel måte, og at opplevelsen av den basale aktiviteten ”å gå”, fører til at pilegrimene rapporterer om opplevelser som ofte forbindes med meditasjon (Leivestad 2007: 41). Dette er elementer også Ozorak har observert: ” Pilgrims commented that they came to realize that there was a spiritual source of joy that had little or nothing to do with external circumstances in their life”(Ozorak 2006:75).

8.3.6. Nyreligiøse praksiser og religiøse ritualer

Elementer som kan være med på å forsterke eller frembringe flow-lignende tilstander er også blitt en del av ”programmet” på de organiserte pilegrimsvandringene. Både en organisert øvelse som å gå i stillhet og den oppmerksomhetstreningen som den tyske fjernsynsfilmen *Der Olavsweg (Teil 2)* viser at Bernd Lohse guidet gruppen han ledet gjennom, kan relateres til en kroppsliggjøring og en sanseliggjøring av vandringen, som igjen kan være med på å skape flow-opplevelser. En høynet oppmerksomhet på omgivelsene og kroppens bevegelser i disse, kan sees som en del av den mentale treningen Csikszentmihalyi (2008[1990]) mener skal til for at denne typen opplevelser skal kunne finne sted.

Mer tradisjonelle religiøse elementer som andakter etc er noe som gruppevandrerne gir uttrykk for å sette pris på ut ifra den konteksten de befinner seg i. Det blir av enkelte beskrevet som ”det lille ekstra” som gir turen mening og kan bringe dem i rett modus, men de opplever det likevel som viktig at dette ikke får for stor plass (se kap. 6.1. *Om tid, refleksjon og spiritualitet*). Også praksisen ”å gå i stillhet”, som av Bremborg (2008) og Grundetjern (2010) blir beskrevet som det elementet ved vandringen de fleste av deres informanter satte mest pris på, blir av Laila tolket som noe som blir påtvunget henne. Dette kan tolkes som at den individuelle tilnærmingen til vandringen er det viktigste. Det kan oppleves som greit å få små drypp av påvirkning utenifra, men ikke så mye at det virker påtrengende eller forstyrrer ens

egen refleksjon, eller opplevelse av vandringen. Det historisk-religiøse aspektet av dette blir likevel verdsatt høyere, og vil bli behandlet i kapittel 9.

8.4. Veiens betydning

Samtlige av mine informanter vektlegger at det er veien som er det vesentligste på en pilegrimsvandring, og ikke målet. Dette sammenfaller med Østergaard & Christensens syn om at moderne pilegrimsreiser forgår underveis og ikke ved målet (Østergaard & Christensen 2010:241-51), og det faller også sammen med at pilegrimsvandringen og opplevelsen av den, i stor grad knyttes til aktiviteten, nemlig det å gå. Selv om både veien og målet hos Turner & Turner (1995[1978]) utgjør den liminale fasen, er det først og fremst veien som identifiseres som dette hos informantene. Kjetils utsagn om at ”det er på veien det skjer”, er betegnende. Det er veien som gir rom for refleksjon, det er der aktiviteten ”å gå” kombinert med det å være langt unna hverdagen foregår, og det er på veien man har ulike opplevelser sammen med andre, og som skaper det sosiale samholdet (*communitas*) som i alle fall gruppevandrerne gir uttrykk for at de setter pris på.

8.5. Det sosiale aspektet

Det sosiale aspektet blir, spesielt av gruppevandrerne, beskrevet som en del av helhetsopplevelsen, hvor møtet med mennesker; både pilegrimer, lokalbefolkning og tilretteleggere blir vektlagt. Som oftest blir det sosiale aspektet beskrevet positivt, men det kan også oppleves som negativt og noe man må unngå av rent praktiske grunner. Enevandrerens Gary forteller at han en dag måtte gå femtifem kilometer, fordi han havnet blant en organisert gruppe pilegrimer som hadde booket alle overnattingsplassene på den etappen, noe som førte til at han måtte gå til neste etappes overnattingssted. For Gary virker det også som at det å gå alene er en forutsetning for at han skal kunne ha opplevelsene av å ”møte det transcendent”, eller oppnå det som jeg har tolket som flow- lignende opplevelser. Han beskriver:

It's a love affair. My vulnerability. My humanity... meets the mystical divinity...and they're like two dancers.

Som en tydeliggjøring av denne helhetsopplevelsen er han i intervjuet svært motvillig til å definere at hans vandring foregår i ensomhet, fordi han opplever at alle de han er glad i er med han på vandringen. Han slår fast:

I always have company when I walk.

For andre kan det sosiale aspektet bidra til å forsterke opplevelsen av helhet. Heinz hevdet at selv om han hadde startet sin “karriere” som pilegrim med sportslige motiver tok det åndelige over på grunn av selve vandringen. Vi har tidligere sett at han også forbinder det åndelige aspektet med en basal følelse av trygghet som han knytter til det sosiale elementet. Dette er ikke først og fremst bare forbundet med andre pilegrimer, men også med lokalbefolkning og tilretteleggere. Heinz beskriver at det å ha mot til å be om hjelp, bli hjulpet, og så føle takknemlighet for hjelpen man får, er en viktig del av opplevelsen av samhørighet og trygghet. Også dette kan bidra til en opplevelse av enhet med omgivelsene

For Ingrid ble det sosiale aspektet mer viktig enn hun hadde ventet, og hun er den som klarest ordlegger seg slik at det blir naturlig å trekke inn Turner & Turners *communitas*-begrep:

...Vi var i vår egen verden i dagevis, så det var en, det var en litt spesiell opplevelse. Vi var langt av gårde og vi gikk sammen, så det ble veldig mye oss.

Ingrid forteller at hun ikke hadde tenkt så mye på det sosiale aspektet på forhånd, men beskriver det å ha blitt godt kjent med mennesker som har gitt henne dype samtaler, innspill og inspirasjon som en viktig del av vandringen, og noe som opplevdes som spennende. Dypere sosiale relasjoner, kombinert med flow-tilstandens følelse av enhet/helhet kan sammen gjøre at pilegrimsvandringen oppleves som en ekte og mer autentisk måte å erfare tilværelsen på. Dette vil jeg også komme tilbake til i kapittel 9.

8.6. Oppsummering

I dette kapittelet har jeg vist at pilegrimsvandring kan ses som en måte å oppnå langsom tid, refleksjon, flow-lignende opplevelser av enhet/helhet og integrasjon med omgivelsene. Dette kan oppleves som åndelige/religiøse erfaringer for informantene. Disse opplevelsene kan igjen tolkes ut i fra den enkeltes virkelighet, og den konteksten man opplever at man befinner seg i. For de som definerer seg som kristne, kan slike erfaringer tolkes som en høynet opplevelse av skaperverket. De blir en del av det som Post et al.(1998) beskriver som bekreftelsesriter. For de som ikke er religiøse kan slike flow-lignende opplevelser være en vei inn i til en religiøs tro, især hvis de tolkes ut i fra den historisk-kulturelle konteksten man befinner seg i på en pilegrimsvandring til et tradisjonelt kristent mål. For de som beskriver seg selv som åndelig/spirituelt interesserte kan disse opplevelsene tolkes som åndelige og dype erfaringer av helhet som gjør at moderne, urbane mennesker kan oppleve samhørighet med naturen, det sosiale livet og verden for øvrig.

Kapittel 9: Pilegrimsvandring som utøvelse av *anamnesis*

I dette kapittelet vil jeg argumentere for en teori som viser at aspekter ved moderne pilegrimsvandring kan ses som en utøvelse av *anamnesis*; det vil si som en ihukommelse av tidligere tiders mennesker og deres skikker, for å skape mening og sammenheng for nåtid og fremtid. *Anamnesis* kan på denne måten ses som strategiske redskap samfunnet benytter for å reparere brudd i den kollektive hukommelsen. Denne teorien står ikke i motsetning til at pilegrimsvandringen kan ses som uttrykk for individualisert religion. Begge vinklingene kan heller ses som aspekter ved moderne pilegrimsvandring som gjensidig bidrar til å forsterke opplevelsen av det ekte og autentiske, og dermed til å skape helhet og mening.

9.1. Kollektiv hukommelse

Eriksen & Selberg skriver at det var den franske sosiologen Maurice Halbwachs som i mellomkrigstiden lanserte begrepet *kollektiv hukommelse*, og ifølge Alfred Schutz hevdet Halbwachs ”at alle former for hukommelse er betinget av en sosial ramme, og at man ikke kan forestille seg en individuell hukommelse uten antagelsen av en kollektiv hukommelse som alle individuelle erindringer er avledet av” (Schutz 2005: 223-224 Min overs.). Eriksen & Selberg forklarer dette nærmere:

Felles minner gir tilhørighet, akkurat som tilhørighet gir felles minner. Fordi minnene på denne måten er så nært knyttet til det sosiale, vil de framstå som noe man deler med andre, det vil si som noe kollektivt (2006:242).

Den franske sosiologen Danièle Hervieu-Léger hevder at livet i det moderne samfunnet er preget av at det er oppstykket og fragmentert, hvor mobiliteten er stor og hvor individene tilhører mange forskjellige grupper. Denne fragmenterte virkeligheten gjør at det ikke mulig for samfunnet å opprettholde en kollektiv hukommelse, siden individene henter sitt hukommelsesinnhold fra en mengde ulike kilder, og det ikke finnes en *enhetlig* kilde til denne hukommelsen. Hun ser denne manglende evnen til å opprettholde en kollektiv hukommelse i sammenheng med sekulariseringen av samfunnet, fordi de religiøse institusjonenes innhold er en del av den tradisjonelle overføringslinjen som nå er blitt brutt, men at dette ”hukommelsestapet” også gjør seg gjeldende i samfunnet for øvrig. Hervieu-Léger hevder at en kollektiv hukommelse er nødvendig for at man skal kunne ha både en kollektiv og en individuell identitet (Hervieu-Léger 2000: 141). Dette kan føre til at individer som lever sine liv i en moderne, fragmentert virkelighet får behov for å oppleve helhet og enhet i livene sine, og dermed søke etter det autentiske og ekte.

For å eksemplifisere fragmenteringen av den moderne virkeligheten kan man se på hvordan nordmenns medievaner har endret seg dramatisk i løpet av de siste 20 årene. Man har fått et stort antall tv-kanaler ved at man har bygget ut et digitalt bakkenett som muliggjør dette. Samtidig er man ikke lenger avhengig av tv-kanaler for å se tv-serier, fordi man har fått tilgang på bredbånd som muliggjør mottak av store mengder data. Man streamer serier, filmer og musikk på internettet. På samme måte holder man seg oppdatert på det som skjer i verden ved å lese nyheter fra en rekke ulike kilder på det samme nettet. Konsekvensen er at oppslutningen om den nasjonale fjernsynskanalen NRK er dalende. I 1992 hadde den nasjonale kringkasteren NRK en markedsandel på 62 %. I 2009 hadde denne sunket til 39 %, fordelt på tre kanaler, hvorav NRK1 er den største med en markedsandel på 31,9 %²⁶.

Statistikk viser også at prosentdelen av alle nordmenn mellom 9 og 79 år som så en nyhetssending på tv var 72 % i 1991. I 2009 hadde dette tallet sunket til 57 %²⁷. Den samme tendensen kan man se i forhold til nordmenns bruk av dagspressen. Det prosentvise antallet av befolkningen mellom 9 og 79 år som leste en papiravis var i 1994 85 %. I 2009 var dette tallet sunket til 65 %²⁸. Dette er elementer som ifølge Hervieu-Légers teori bidrar til en fragmentering av individenes virkelighet og som gjør det å skape en kollektiv hukommelse og identitet problematisk. Dette er noe også folkloristene Eriksen & Selberg slutter seg til, samtidig som de tilføyer det faktum at det moderne samfunnet er blitt flerkulturelt, og at også dette kan by på utfordringer i forhold til det å opprettholde en kollektiv hukommelse som bygger på individenes felles opplevelse og kultur:

Samtidig er det slik at blant annet en ny mediesituasjon sammen med fremveksten av mer flerkulturelle samfunn, i dag også stiller de veletablerte nordiske nasjonskulturene overfor nye utfordringer. Dermed får spørsmålene om folkekulturens betydning for å binde den enkelte til et større forestilt fellesskap, ny aktualitet (Eriksen & Selberg 2006: 122).

Antropologen Paul Connerton hevder også at det moderne samfunnet er i ferd med å miste sin kollektive hukommelse, og at dette henger sammen med en rekke faktorer:

...processes that separate social life from locality and from human dimensions: Superhuman speed, megacities that are so enormous as to be unmemorable, consumerism disconnected from the labour process, the short lifespan of urban architecture, the disappearance of walkable cities (Connerton 2009:5).

²⁶ Tallene er hentet 28.01.11 fra www.medienorge.uib.no/?cat=statistikk&medium=tv&queryID=219.

²⁷ Tallene er hentet 28.01.11 fra www.medienorge.uib.no/?cat=statistikk&medium=tv&queryID=242

²⁸ Tallene er hentet 28.01.11 fra www.medienorge.uib.no/?cat=statistikk&medium=tv&queryID=185

Connerton, som er influert av marxistisk samfunnsteori, peker også på flere elementer som han mener virker mot at en kollektiv hukommelse kan etableres og opprettholdes. Han hevder at man i et moderne samfunn omgir seg med produkter man ikke kjenner historien til, fordi man verken vet hvem som har produsert dem eller hvor de er blitt produsert. I tillegg ferdes man, i byer og tettsteder, rundt moderne arkitektur som Connerton karakteriserer som ”container-arkitektur”, fordi arkitekturen ikke signaliserer hva bygningene inneholder. Disse elementene fører, i følge Connerton, til en objektifisering både av tingene vi omgir oss med og av omgivelsene vi ferdes i, og er med på å gjøre en kollektiv hukommelse vanskelig å etablere og opprettholde. I tillegg hevder han at den nye informasjonsteknologien har ført hukommelsen ut av individene, fordi man ikke *trenger* å huske lenger; informasjonen er tilgjengelig på internett når man trenger den (Connerton 2009:30-41,141).

9.2. *Anamnesis*

Through travel, particularly to places perceived as pristine and untouched, many individuals in modern (or post-modern) societies hope to experience a more authentic and holistic reality in which their fragmented world is reunited (Cohen 2006: 78-79).

Hervieu-Léger hevder at *anamnesis*, å bringe fortidens betydning opp i individenes bevissthet for å gi mening til nåtiden, og dermed gi individet en opplevelse av å stå i en meningsfull sammenheng, er det som definerer religion. *Anamnesis* kan på denne måten karakteriseres som et redskap som skal skape stedfortredende minner gjennom at den kollektive hukommelsen blir en integrert del av den individuelle hukommelsen. Dette kan da bidra til å skape en kollektiv identifisering, og dermed også til å skape en opplevelse av en ny form for kontinuitet og samhørighet med kjeden som strekker seg bakover i historien.

Selv om Hervieu-Léger beskriver *anamnesis* som en måte å *oppretholde* en tradisjon på, har jeg valgt å bruke begrepet om det å bringe fortiden opp i den moderne bevisstheten; altså som en måte/middel til å aktualisere, opprettholde eller reparere forbindelsen til fortiden på. *Anamnesis* i denne konteksten betyr altså aktiv minneproduksjon og de strategiene individet og samfunnet griper til for å bøte på det kollektive hukommelsestapet som har oppstått, for å skape sammenheng, helhet og mening.

9.3. Skapte tradisjoner

Både fellesskap og individuell identitet mobiliseres gjennom utvalgte minner, og den konstante gjenskaping, gjenoppfinning og forsterking av dem skjer når mennesker deltar i ulike hendelser som mobiliserer og produserer bestemte minner (Selberg 2002: 22).

En måte å starte en slik produksjon av minner på, er å revitalisere eller skape tradisjoner. Eriksen & Selberg skriver at der ordet *tradisjonell* tidligere kunne ha en negativ klang, har ordet *tradisjon* i dag har fått en positiv betydning, og er noe som leder tankene mot noe som er ”ekte, har kvalitet og opphavelighet” og at det assosieres med noe som gir en direkte forbindelse til historien (Eriksen & Selberg 2006: 260).

Begrepet *tradisjon* er imidlertid problematisert av flere. Det kan enten sees som en arv som overføres fra generasjon til generasjon, eller det kan sees som noe som skapes i nåtiden gjennom at mennesker konstruerer sammenhenger mellom nåtid og fortid (Eriksen & Selberg 2006:250). Historikeren Eric Hobsbawm har tatt for seg nyskaping av tradisjoner, og skiller mellom *tradisjon* og det han kaller *skikk*. Tradisjon, slik Hobsbawm definerer det, blir en måte nåtiden forholder seg til fortiden på, mens skikk kan defineres som levemåten i et eldre samfunn (Hobsbawm 2009: 2). På denne måten kan man si at skikk er noe som endres gradvis over tid, mens tradisjon er noe som skapes i nåtiden.

Moderne pilegrimsvandring kan sees som en slik nyskaping av en tradisjon som fungerer som *anamnesis*. Pilegrimsvandring er en skikk som i Norge har ligget nede i ca 500 år, og som først og fremst er revitalisert og skapt på nytt i løpet av de siste tjue årene. Likevel ser man at det som ofte vektlegges er forbindelsen til den opprinnelige skikken, selv om mye av innholdet definitivt er endret. Forbindelsen til den opprinnelige skikken er det som gir den ”nyskapt” tradisjonen *autentisitet*, og er det som gjør at den ”fungerer”. Eriksen & Selberg henviser i denne sammenhengen til undersøkelser som er gjort av forskerne Ron Eyerman & Andrew Jamison (1998). Disse viser at tradisjoner ikke trenger å være ”ekte” eller gamle, så lenge de gir mening og innhold til de individene som identifiserer seg med dem. Eriksen & Selberg skriver at ”Å oppleve at en tilhører en tradisjon, gir personlig identitet”. De hevder videre at en slik identitet gjør det mulig for individet å identifisere seg med det som kan karakteriseres som ”forestilte fellesskap” (Eriksen & Selberg 2006: 261), og dermed også blir noe som kan skape en opplevelse av forbindelse til fortiden som gir mening til nåtiden.

9.4. Informantene og *anamnesis*

Langsom tid og tid til refleksjon over sitt eget liv og tilværelsen forøvrig, som vi har sett er det mine informanter primært søker på en vandring langs pilegrimsleden, kan ses på som motstykker til travelhet og fragmentering. Det å sette av tid for å oppleve helhet, langsom tid og refleksjon over tilværelsen kan i seg selv ses som en utøvelse av *anamnesis*, fordi det knytter individene nærmere til landskapet, historien og de menneskene som (bokstavelig talt) har gått før dem.

De aller fleste av informantene vektlegger viktigheten av at den ruten de går langs har en historie, og forteller at de gjennom å gå den knytter seg til denne historien og reflekterer over den. Antropologen Nancy Louise Frey understreker også dette når hun hevder at moderne pilegrimers bevegelse foregår på to plan og i to retninger: Man har den fysiske bevegelsen fremover gjennom landskapet, men man har også en mental bevegelse som går bakover i historien (Frey1998: 81). Jeg har tidligere gjengitt Ingrids uttalelse om at det viktigste for henne var at leden *har* en historie, og at det ikke bare er noe som er funnet opp for kort tid siden. Også Asgeir var meget klar i sin tale da han omtalte dette aspektet:

...men jeg følte det enda flottere når jeg tenkte på at folk har gått der før og lagt så mye håp og drømmer og lidelse og.. ja at det var så viktig for så mange da. Man føler seg som en del av en sånn tradisjon.

Madelen uttalte:

Jeg har respekt for alle de pilegrimene som har gått..den vandringen, og med helt andre forhold og helt andre.. eh.. det var mye mindre fokus på selvrealisering, men det var bønn alvor altså. Det var virkelig.

Der forskere tidligere har observert pilegrimer som kler seg opp i middelalderkostymer (eller den drakten kirken etter hvert påla middelalderpilegrimene å bære for å signalisere deres status) når de går mot Santiago de Compostela, og på denne måten blir det som enkelte karakteriserer som ”museale” pilegrimer (Post et al.1998:233, Ryall 2007:29-36), var det ikke mye å se av dette blant de som vandret fra Oslo til Trondheim. Dette gjorde jo at det å identifisere pilegrimene ble vanskeligere når jeg skulle finne informanter å gjøre intervjuer med, men kan også si noe om måten pilegrimer i Norge forholder seg til leden og dens historie.

Selv om informantene forbinder seg til historien gjennom å gå til det samme målet som pilegrimene gjorde i middelalderen, opplever de likevel grunnleggende forskjeller mellom seg selv og disse middelalderpilegrimene. De slår fast at det ikke er mulig å sette seg inn i

middelalderpilegrimens idéverden, og at pilegrimsvandringer i middelalderen både var mer farefylte og hardere fysisk. Dette er i overensstemmelse med det Anka Ryall har funnet i sin analyse av litterære pilegrimsberetninger som beskriver vandringen til Santiago de Compostela. Det forfatterne av disse beretningene legger vekt på, og som også vektlegges av mine informanter, er det de har felles med middelalderpilegrimene, nemlig aktiviteten; det å gå, og stedet; som er det samme landskapet. De ønsker ikke å *leve* i middelalderen (Ryall 2007:29). I tittelen på Eivind Luthens bok *I pilegrimenes fotspor til Nidaros* (1992) ligger kanskje en nøkkel til forståelse av dette. Informantene knytter seg fysisk til historien gjennom å gå leden, men de blir ikke middelalderpilegrimer av å gjøre det. De bare går i fotsporene deres og etterligner aktiviteten, som likevel oppleves som autentisk, fordi den er lik den middelalderpilegrimene utførte. Man ser her at det som blir viktig for informantene altså ikke er å *bli* middelalderpilegrimer, men å ha en opplevelse av hva den samme vandringen har *betydd* for middelalderpilegrimene. Madelen uttalte dette klart:

En går i fotsporene til de som har gått mange hundre år tidligere, og en tar del i den historien som de har...

9.5. Identitet

Selv om informantene ikke oppfatter seg som middelalderpilegrimer oppga alle likevel at de så på seg selv som pilegrimer. At pilegrimsidentiteten knyttes til aktiviteten å gå, er noe flere forskere har observert. Ordet ”identitet” stammer etymologisk fra det latinske *Idem*, som betyr *den* (eller det) *samme* (som). Fram til ca 1950 ble ordet ”identitet” først og fremst brukt i juridiske og formelle sammenhenger, men har etter hvert fått en betydning som også går på hva individet oppfatter seg selv som å være²⁹ (Eriksen & Selberg 2006: 75). I den konteksten vi har her kan nok betydningen av ordet i større grad knyttes mer til det å *gjøre* det samme som, enn til å *bli* eller *være* det samme. Dette stemmer også overens med det Anka Ryall har funnet. Ut i fra sin analyse av beretninger fra vandringer til Santiago de Compostela, hevder hun at det nettopp er gjentakelsen av et historisk mønster som konstituerer fortellernes pilegrimsidentitet (Ryall 2007: 26-27).

Det kan også være belegg for å hevde at pilegrimsvandringer til Santiago de Compostela og vandringer til Nidaros både utføres og oppleves noe forskjellig. Der middelalderpilegrimen på mange måter kan identifiseres som idealet for moderne pilegrimer generelt, har nok den moderne pilegrimsvandringen til Santiago de Compostela blitt malen for hvordan mange

²⁹ Ifølge *Online Etymology Dictionary* ble begrepet ”identity crisis” første gang registrert i 1954. Dette viser at begrepet ”identitet” var i ferd med å få en videre betydning (www.etymonline.com).

ønsker at pilegrimsvandringer til andre revitaliserte pilegrimsmål skal utføres, men den har også blitt malen for hvordan disse vandringene tolkes av forskere.

Siv Ellen Kraft har observert at moderne pilegrimer er opptatt av å ”gjøre det riktig”, fordi identiteten som ”skikkelige” pilegrimer er viktig for dem og knyttet til middelalderens rollemodell; De går med stav, maten skal være enkel og tradisjonell og de får dårlig samvittighet hvis de bruker moderne transportmidler (Kraft 2007: 44). Leivestad skriver også at dette at identiteten er knyttet til selve handlingen i så stor grad, fører til at det å bruke motoriserte fremkomstmidler ikke blir akseptabelt for pilegrimene, fordi det å sitte på en buss er en passiv tilstand og ikke oppleves som en handling (Leivestad 2007: 42-50). Dette er observasjoner som i en viss grad stemmer med det mine informanter fortalte, men det kan være grunn til å hevde at pilegrimer i Norge er noe mindre ”fundamentalistiske” i forhold til riktig utførelse av vandringen, enn det som er observert langs Caminoen.

9.5.1. Botsøvelse?

Lene L. Løver skriver at pilegrimsvandringen til Santiago de Compostela på mange måter fortsatt forstås som en botsgang der selvoppofrelse, utholdenhet og askese er viktige elementer. Hun hevder at dette gjør at det blant pilegrimene eksisterer et visst hierarki, hvor de som har gått lengst har den høyeste statusen. Ifølge Løver hersker det en oppfatning om at ”skikkelige” pilegrimer *skal* slite og tåle smerte (Løver 2008: 61-62). Dette kan nok være riktig langs Caminoen der antallet pilegrimer er relativt høyt og den nyskapte tradisjonen har hatt mer tid til utvikle et ideal for ”riktig” måte å gjennomføre vandringen på. Langs Caminoen kan nok også bots-elementet sees mer i sammenheng med den fysiske prestasjonen enn med avlatstanken, selv om det er middelalderens vandrere som står som det prototypiske idealet. To momenter som kan bidra til et høyere fokus på den fysiske prestasjonen, som først og fremst knyttes til å gå *hele* veien og bære *all* bagasje selv, er at flertallet av vandrerne langs Caminoen er menn, og at snittalderen er relativt lav. De fleste er i aldersgruppen 26-35 år³⁰, mens mine informanter eksempelvis hadde en samlet aldersspredning fra 25-72 år, med en gjennomsnittsalder på 39 år.

Botsaspektet ved vandringen er likevel det elementet enkelte av mine informanter fremhever som nettopp det som *skiller* dem mest fra middelalderpilegrimene. De hevder at botstankegangen er fremmed for dem. Asgeir uttalte:

³⁰ Løver 2007:51

Men jeg føler at den der botstanken som kanskje var mer sentral da..den føler jeg ikke noen særlig tilknytning til. At en går for å skrifte liksom. Det er mer for å reflektere over det åndelige kanskje. Og for turen i seg selv. Det er så mange aspekter ved det.

Som et eksempel på at pilegrimer til Nidaros og pilegrimer til Santiago opplever betydningen av utførelsen av vandringen forskjellig, og som gjør at botselementet ikke blir sentralt, kan man nevne det at pilegrimer i Norge ikke ser det som et nederlag eller ”feil” å få fraktet det meste av bagasjen sin, for selv kun å bære en dagstursekk. Da Grundetjern vandret med en organisert gruppe pilegrimer langs leden som fører til Røldal, fikk de før siste overnatting i ferdig oppsatt lavvo, fløyet forsyninger pr helikopter inn på fjellet. Med på flyturen var også en kokk som laget middag til pilegrimene inne på vidda (Grundetjern 2010:45). Halvparten av mine informanter deltok på organiserte turer, der det å få fraktet bagasjen var en del av ”pakken”, og ingen av disse ga direkte uttrykk for at dette hadde en negativ betydning for deres identitet som pilegrimer. Det kom heller ikke negative kommentarer om dette aspektet fra de som vandret alene eller to og to, og faktisk bar all bagasjen sin selv. Dette kan vise at fokuset på den fysiske prestasjonen ikke er så sentralt på vandringer i Norge, som det for eksempel er i Spania. Fokuset synes i større grad å være knyttet til hva vandringen gjør med deg, enn at du går for å prestere noe. Selv om det å få fraktet bagasje ikke oppleves som ”feil” utførelse, gir Madelen likevel uttrykk for at hun tror at selve vandringen ville gjort sterkere inntrykk på henne hvis hun hadde vært nødt til å bære all bagasjen sin selv. Hun tror at dette hadde gitt henne enda større kontakt med kroppen sin på vandringen. Fokus på kroppslig tilstedeværelse, som kan knyttes til *flow*, er også sentralt på vandringer til Santiago, men der kommer altså fokuset på prestasjon i tillegg, og blir en viktig del av den sosiale relasjonen pilegrimene imellom.

Selv om informantene ser på botselementet som fremmed, og ikke har så stort fokus på den fysiske prestasjonen som på den fysiske opplevelsen, er likevel det fysiske ubehaget en lang vandring kan føre med seg noe som blir relatert til middelalderpilegrimenes verden. Madelen sier om de mer ukomfortable sidene av vandringen:

..og det har jeg tenkt på mens jeg gikk, altså mine gnagsår er ganske lette å bære i forhold til det å gå, ja for eksempel et sykt barn som man ville bære for å få helbredelse.

Dette kan relateres til at informanten opplever at hun gjennom å gå, deler aspekter av middelalderpilegrimenes verden, men likevel opplever å stå langt i fra den harde virkeligheten disse levde i. Ut i fra dette kan man si at det er identitetsskapende å gjenta idealers handlinger, selv om disse ikke kopieres nøyaktig. Sarah B. Schott hevder at pilegrimsvandringer, som

hun kaller *religiøs turisme* er spesielt identitetsskapende, fordi disse krever en helt annen form for forpliktelse av de som utfører dem, enn for eksempel et besøk på museum eller et kulturhistorisk sted ville gjøre (Schott 2006: 298).

9.6 "Å gå" - en autentisk aktivitet (som skaper helhet og mening)

Selve gåingen i seg selv er en svært viktig del av opplevelsen av en pilegrimsvandring og er noe som kan oppfattes som en åndelig aktivitet. Den er også et element som hjelper informantene til å knytte seg fysisk til historien. Selv om informantene ikke har et like fundamentalistisk syn på utførelsen av pilegrimsvandringen som vandrere langs Caminoen synes å ha, er likevel det å gå den foretrukne - og blir ansett som den "historisk riktige" måten å gjøre en moderne pilegrimsreise på, og er det som konstituerer pilegrimenes identitet.

Det å gå henger selvsagt sammen med opplevelsen av langsom tid og gir rom for refleksjon, da den i motsetning til moderne kommunikasjonsformer (som Connerton karakteriserer som "superhuman speed") er en langsom form for forflytning. Men selve vandringen kan også knyttes til begrepet *autentisitet*, fordi at den oppfattes som en basal og "ekte" form for forflytning. Etymologien kan også brukes for å få tak i essensen av begrepet *autentisitet*. Den danske språk- og litteraturforskeren Dan Ringgaard skriver at ordet opprinnelig betyr "noe som kommer fra deg selv" og hentyder til noe du har gjort av egen kraft eller laget med dine egne hender. Det betyr altså noe som er opphavelig (Ringgaard 2010:108). Denne beskrivelsen av begrepet passer selvsagt godt på aktiviteten *å gå*, som er noe man definitivt gjør ved egen kraft. En slik "ekte" form for forflytning kan både knyttes til begrepet *Flow*, fordi at aktiviteten i seg selv kan føre til spirituelle opplevelser av "enhet", men den kan også knyttes til begrepet *anamnesis* ut ifra ønsket om *helhet* som motstykke til *fragmentering*. Denne kombinasjonen av opplevelser av enhet og helhet forener det nyreligiøse aspektet ved vandringen med *anamnesis*-aspektet; vandringen som middel til å bøte på den tapte kollektive hukommelsen gjennom å oppleve det ekte og autentiske.

Paul Connerton skriver at gåing for ham demonstrerer det fenomenologiens far, Edmund Husserl (1859-1938) kaller en "hel organisme", og han beskriver aktiviteten som en måte å orientere seg i verden på:

Every time I engage in the activity of walking, I am building up a coherent world, a world which contains of both the near-sphere of familiar and accessible experiences and the far-sphere of unfamiliar and unknown things; I bring together both spheres in a unified "ensemble"(Connerton 2009:116).

Connerton hevder at aktiviteten “å gå” på denne måten er noe som både fremmer det han kaller ”self-unification” og er noe som bygger opp logisk sammenhengende og forståelige omgivelser, og plasserer individet i disse. Gåingen i seg selv kan også her ses på som en helhetsskapende aktivitet, og fungerer på denne måten som *anamnesis* fordi den har en *helende* funksjon på individets fragmenterte virkelighetsbilde.

9.7. Landskapet og kulturminner som autentisk sted

The basic practice of physically enrolling yourself in the physical landscape: investing your body and thereby gaining new knowledge, is closely connected to the question of authenticity (Østergaard & Christensen 2010:244).

Ingvild S. Paulsen har forsket på pilegrimers møte med kulturminner underveis langs pilegrimsleden mellom Oslo og Trondheim. Hun fremhever at landskapet man går i er en viktig del av det å gå pilegrimsvandring, og at bilde av det ”evige landskapet” er et element som vektlegges i informasjonsmateriell laget for pilegrimsvandring i Norge. Hun skriver: ”Landskapet blir gitt en rolle som `sannhetsvitne` som bekrefter at pilegrimsleden er ekte” (Paulsen 2005: 35). Som sitatet av Østergaard & Christensen over viser, er ordet *autentisitet* fortsatt et nøkkelbegrep her. Som vi var inne på tidligere, skriver Dan Ringgaard at ordet betyr ”noe som kommer fra deg selv”. Det er likevel mulig å snu på det, noe også Ringgaard gjør, og se på *autentisitet* som noe som kommer fra en selv. Dette vil si at opplevelsen av det autentiske alltid er subjektiv. Et landskap (eller noe annet) kan ikke være autentisk i seg selv. Det er derimot subjektet (individet) som har en opplevelse av landskapet, og som gjennom denne opplevelsen tillegger det en kvalitet som noe opphavelig og ekte (Ringgaard 2010:108). Det er denne *opplevelsen* av å befinne seg i et autentisk landskap med spor av dets historie, hvor mange pilegrimer har gått før dem og hvor de utfører en autentisk og identitetskapende aktivitet, som kan bidra til at pilegrimsvandringen fungerer som *anamnesis* for de som utfører den. Man kan si at man orienterer seg i et landskap og samtidig forbinder seg med den ”store fortellingen” som man opplever at befinner seg i dette landskapet. Her er to eksempler på dette fra mine informanter:

Nå er det den historiske biten som gjør at det å gå til Nidaros blir spesielt, og at når du gikk den her leia, så tenkte du jo på det at her har det gått mange før oss (Laila).

Jeg har jo tenkt sånn, når vi har sovet steder der det har sovet folk i middelalderen, der det har vært herberge før og. Når vi har kommet der også, så tenkte jeg liksom, når vi sto og så utover Trondheim, så tenkte jeg at her sto de for 900 år siden også og så... når de hadde gått den samme turen (Asgeir).

Det at landskapet bærer preg av det har vært mennesker i det tidligere er viktig for opplevelsen av det som autentisk. Dette viser at det autentiske (som også etymologien viser) i stor grad knyttes til det sosiale og menneskeskapte. Informanten Gary hadde noe han beskrev som et møte med det transcendent, da han knelte foran alterfrontalet i Skaun. Det som gjorde opplevelsen så spesiell for ham, var nettopp det at alterfrontalet viste spor av mange års slitasje. Han tok dette som bevis for at stedet hadde betydd mye for mennesker opp gjennom historien, og derfor var ekte. Også norsk-tyskeren Harald legger vekt på møtet med det historiske i landskapet som et viktig element på vandringen:

... Menneskene har gått der i mange hundre år, og i dag er alt sånn, rive hus vi ikke trenger..for å lage ny vei, eller.. Disse gårdene har stått der i to, tre hundre år, og jeg håper de kommer til å stå der lenge (Harald).

9.8. Urbant vs autentisk

Landskapet oppleves som autentisk fordi det har en historie, men det kan også oppleves som autentisk og ekte fordi det fremstår som uberørt, naturlig og opprinnelig. Det uberørte og naturlige er også elementer som kan bidra til å skape en opplevelse av sammenheng og helhet. Anka Ryall skriver at i de fleste pilegrimsberetningene hun har analysert, beskriver fortellerne det som at de befinner seg i en slags parallell virkelighet. De er egentlig aldri langt unna sivilisasjonen med dens teknologi og raske kommunikasjonsmåter. Dette er noe de reflekterer over, setter i sammenheng med sitt eget liv og ser dette i et nytt lys (Ryall 2007:30). Fraværet av sivilisasjon er noe mine informanter også til en viss grad reflekterer over, og det er først og fremst kontrasten mellom det urbane og naturen som opptar dem. Haralds uttalelse illustrerer at han på denne måten setter hva som skal til for å være fornøyd i perspektiv:

..du merker nesten ikke forskjellen mellom årstidene når du bor i en stor by, men når du er ute i naturen og ... dag og natt og sol og regn og ja.. Da føler du alt dette mye, mye nærmere og trenger ikke så mye for å være fornøyd om kvelden. Tak over hodet og en peis og en kopp kaffe.

Denne opplevelsen av landskapet og naturen kan også være en del av en økologisk bevissthet, hvor naturen blir sett som en forutsetning for all kultur og sivilisasjon, og dermed som noe opphavelig og autentisk man må verne om. Dette er en opplevelse som fremmer helhet, og som kan ses som noe som bøter på den fragmenteringen man opplever i det urbane samfunnet. Bevisstheten om sammenhengen mellom naturen og menneskene fylte enkelte av informantene med ærefrykt og takknemlighet, og var noe som ble knyttet til både fortid og fremtid. Tyskerne Harald og Hans ga klart uttrykk for dette:

...det er en opplevelse å gå i naturen, og jeg bor i en stor by, jeg jobber i en by som er enda større... Å huske hva naturen betyr for mennesker..da må du gå i noen dager for å huske dette (Harald).

If you see that we have a look in the past and a look in the future, we'll see that we are not alone in this wonderful world...that we have responsibility for the next generations, that they can go the same path (Hans).

9.9. Det sosiale som en autentisitetsskapende faktor

Det sosiale aspektet ved en pilegrimsvandring, som Turner & Turner (1995[1978]) har karakterisert som *communitas*, kan også være en faktor som bidrar til at pilegrimsvandringen oppfattes som autentisk. På en pilegrimsvandring bytter man ut det sosiale fellesskapet man har i det daglige, med et som kan oppfattes som dypere og mer forpliktende. Man går sammen, og man spiser og sover sammen. Dette kan føre til at man kommer nærmere inn på mennesker enn man gjør i sitt daglige liv, og at dette dermed oppleves som mer ekte relasjoner. Informantene forteller at de har samtaler med medvandrere som oppfattes som dypere og ”litt mer ordentlige samtaler”. De legger også vekt på at alle rundt dem er hjelpsomme og vil dem vel, noe som kan bidra til at de føler at de befinner seg i en trygg, basal og naturlig tilstand. Vi så at Heinz tidligere uttalte at han ser på seg selv som kristen, og at han ser dette som noe som har utviklet seg med bakgrunn i de opplevelsene han har hatt på tidligere vandring. Han knyttet dette til aktiviteten, men også til det sosiale aspektet og opplevelsen av å bli hjulpet og føle seg trygg. Harald uttalte dette om det sosiale aspektet:

Det fungerte veldig bra[...]det ser først og fremst på hvordan jeg lever sammen med andre mennesker på jorden.[...]denne verden er så gammel, og vi mennesker er så unge, så vi er bare gjester på denne verden. Så mange av oss handler ikke som gjester..så den erfaringen sammen med andre, det er det som jeg er ute etter.

Der fraværet av sivilisasjonen bidrar til at landskapet oppfattes som mer autentisk, er dette også et element som bidrar til at det sosiale fellesskapet oppleves dypere og mer ekte. Informantene legger vekt på at de som gruppe var adskilt fra resten av verden, også i form av at de ikke hadde tilgang på aviser og andre medier. Dette fraværet av massemedia (som må ses som et bevisst valg fra informantenes side, siden de ikke befinner seg veldig langt unna sivilisasjonen) førte til at de opplevde at de mer uforstyrret kunne konsentrere seg om vandringen, sine egne tanker og samtaler med medvandrerne. Dette gjør vandringen til et liminalt ”sted” som gir anledning til å oppleve det ekte og autentiske i form av aktivitet, landskap og sosiale relasjoner. I dette kan det ligge en opplevelse av en dobbelthet. På den ene siden opplever informantene at de er tilbaketrasket fra den ”virkelige” verden, samtidig som at de opplever at de befinner seg midt i den *virkelige* verden.

9.10. Målet (som autentisk sted) og autentisitetsskapende praksiser underveis

Aktiviteten ”å gå” i et landskap som oppleves som autentisk, både fordi at det har en historie, men også fordi det fremstår som opprinnelig og uberørt, fremmer informantenes identitet som pilegrimer. Det er imidlertid flere faktorer som bidrar til å forsterke opplevelsen av det autentiske. På den ene siden har man vandringens styrende element: *målet*, som er et autentisk pilegrimsmål fra middelalderen. På den andre siden har man religiøse praksiser og ritualer underveis på vandringen. Tidligere har vi sett at enkelte av informantene la vekt på det at slike elementer ikke måtte få for stor plass. Mye tyder likevel på at dette blir satt pris på ut ifra den konteksten man befinner seg, og er med på å forsterke opplevelsen av pilegrimsvandringen som autentisk, og dermed opplevelsen av å befinne seg i en historisk sammenheng.

9.10.1. Autentisitetsskapende riter og religiøse praksiser underveis

Pilegrimsvandring kan, som Turner & Turner (1995[1978]) har definert den, ses som en rite i seg selv. Denne riten har flere bestanddeler. Man har separasjon, liminalfase og integrasjon. Religiøse ritualer og praksiser underveis må ut i fra en slik tolkning ses som en del av den liminale fasen, hvor individet er løsrevet fra den hverdagslige virkeligheten og derfor kan antas å være mer mottakelige og åpne for slike impulser. Gruppevandringene ble enten ledet av en prest eller hadde med en prest på deler av turen. Disse startet dagen med andakt, men hadde også lagt inn lignende elementer i løpet av dagen. Dette gir flere av informantene uttrykk for at de satte pris på, noe Ingrid's utsagn viser:

Det er litt mer sånn åndelig preg over det, hvor vi stopper noen ganger og har litt sånn.. ja ikke akkurat gudstjeneste ute i naturen, men litt sånn stoppe opp, vi har sunget noen sanger. Vi har jo hatt med oss en prest halvparten av veien og, så han har hatt noen korte andaktlignende ting, uten at det har blitt noe sånn, det har ikke vært noen sånn stor del. Det har vært en liten del, men det har vært på en måte et litt mer sånn åndelig preg enn bare hytte til hytte-tur (Ingrid).

Laila, som også uttrykte at det var viktig at det religiøse elementet ikke fikk for stor plass, og at det hun primært søkte var ro og tid til å finne inn i seg selv, hevdet likevel at også de religiøse elementene ga henne noe:

Det synes jeg har vært litt fint med presten som til dels har vært med, og de ordene som har blitt sagt på veien. Det har vært den der ekstra dimensjonen.

Den ”ekstra dimensjonen” som Laila snakker om, kan selvsagt ses som en inspirasjon til å reflektere over tilværelsen, men kan også ses som et element som bidrar til at konteksten oppleves som autentisk og historisk korrekt.

Østergaard & Christensen hevder at denne måten å sette pris på religiøse praksiser underveis og ved målet for pilegrimsreisen, ikke vil si at pilegrimene nødvendigvis er troende kristne, eller at de blir det, men at den heller kan sies å være nettopp en måte å knytte seg til den autentiske tradisjonen på: "...the pilgrim simply suspends his or her disbelief in order to be able to use a medieval practice" (Østergaard & Christensen 2010: 244). Konteksten man befinner seg i gjør altså at man tilsidesetter sin egen ikke-tro for å bli i stand til å delta fullt og helt i de seremonielle elementene man oppfatter som en del av den autentiske tradisjonen. Dette vil altså si at selv om man mangler tro på *innholdet* i tradisjonen, tror man likevel at tradisjonen *i seg selv* er av betydning, og er noe som kan bidra til å skape mening og helhet i ens liv.

Praksisen med å legge fra seg en stein som skal representere noe man bærer på i livet, og som er inspirert av en praksis pilegrimene til Santiago de Compostela utfører ved Cruz de ferro³¹, er sammen med det "å gå i stillhet" mer åpne for en personlig tolkning. De kan likevel oppfattes som dype og tradisjonelle, samtidig som de blir noe som kan berøre dem som ikke helt deler den organiserte pilegrimsvandringens "åndelige grunnlag" på en personlig måte. Å oppleve ekte følelser og sinnsbevegelser er elementer som kan være med å forsterke opplevelsen av pilegrimsleden som "ekte" og autentisk.

En opplevelse av å befinne seg i en lang tradisjon, og få reflektert og satt sin egen historie i en sammenheng, kan også føre til det som Turner & Turner (1995[1978]) karakteriserer som *transformasjon*, det vil si at pilegrimsvandringen fører til en eller annen form for endring hos den enkelte. Asgeir, som var oppvokst kristen, men som nå hadde forlatt troen, brukte vandringen til å reflektere over hva kristendommen hadde betydd for ham, familien og forfedrene hans, og fortalte at turen for hans del hadde vært en utforskning av barnetroen. Selv om han i utgangspunktet planla turen uten å vite om pilegrimsmotivet, fortalte han at turen hadde bidratt til en avklaring av hans forhold til kristendommen og åndelige spørsmål, og at den hadde ført ham nærmere barnetroen enn han hadde vært før turen. Eriksen & Selberg (2006) fremhevet at opplevelsen av å tilhøre en tradisjon gir personlig identitet. Det å fysisk utføre pilegrimstradisjonen, gjør at man ikke bare kan utvikle en identitet som pilegrim, men at man i større grad kan relatere seg til det forestilte fellesskapet med fortidens mennesker, og dermed styrke sin identitet som kristen, norsk, europeisk, eller som menneske i en større sammenheng.

³¹ Grundetjern har observert en lignende praksis, men der la pilegrimene ned sekkene sine ved kirken i Røldal ved slutten av reisen. Symbolikken var likevel den samme (Grundetjern 2010).

9.10.2. Målet som autentisitetsskapende element

Østgaard & Christensen fremhever at for dagens pilegrimer foregår ikke pilgrimsreisen ved selve målet, men underveis. Det som er viktig er at ruten som leder til målet har en lang tradisjon, og er blitt brukt av mange før deg. Dette gir både ruten og målet historisk *autentisitet* (Østgaard & Christensen 2010: 247). Dette stemmer overens med det mine informanter fortalte. Samtlige var opptatt av at det var veien som var det vesentlige ved pilgrimsvandringen, og flere var avvisende til at målet hadde betydning for dem. En del av informantene gir likevel uttrykk for at målet hadde en viss viktighet, fordi det var en del av den samme tradisjonen som pilgrimsleden er en del av. Likevel valgte samtlige å gå dit.

Vi har sett at Nidarosdomen har en sentral plass i Norge og norsk historie. Dette er et element som gir stedet *autentisitet* i seg selv, og som har blitt forsterket gjennom arkitekt Schirmers argumentasjon for restaurering, gjennom kroninger og signinger, og gjennom kongefamiliens forbindelse til stedet. Siv Ellen Kraft skriver:

Nidarosdomen er både et ikon for norskhet, den kristne nasjonens fødested, en vakker katedral og et tradisjonelt pilgrimssted med prototypiske ingredienser som en gravlagt helgen (Kraft 2007: 45).

På samme måte som at det er hva pilgrimsvandring betydde for mennesker i middelalderen som er det de moderne pilegrimene ønsker å oppleve betydningen av, kan det samme sies om Nidarosdomens betydning. Det at det er et gammelt pilgrimsmaal som har hatt stor betydning for, og tiltrukket pilegrimer over lang tid, og på denne måten opparbeidet en sterk ”åndelig magnetisme”, er med på å gi dette målet den *autentisiteten* det trenger for å fungere som et samlende og helhetsskapende slutt punkt for vandringen. Det å komme frem til et sted som har betydd så mye for så mange, kan være med på å understreke betydningen av vandringen. Den har på denne måten *autentisitet* både for norske og utenlandske pilegrimer. For de norske kan den framstå både som et symbol på middelalderpilegrimens mål for vandringen og som et symbol på norskhet og den nasjonale historien. De utenlandske pilegrimene kan identifisere seg med middelalderens pilegrimer, som kom fra mange land, og med det stedet betydde for disse. Men de kan også oppleve hva stedet betyr for de moderne norske pilegrimene, og dette kan føre til at stedet også oppleves som betydningsfullt for dem selv.

9.11. Oppsummering

I dette kapitlet har jeg hevdet at pilegrimsvandring kan sees som et middel til å bøte på den kollektive hukommelsen som det moderne samfunnet har problemer med å opprettholde på grunn av en stadig sterkere grad av fragmentering av individenes virkelighet. Jeg har vist at opplevelsen av helhet kan knyttes til begrepet *autentisitet*, og at vandringen gjennom dette, i seg selv kan sees som en helhetsskapende aktivitet. Begrepet *autentisitet* er subjektivt og sosialt, og må på denne måten først og fremst knyttes til opplevelse, og ikke til en kvalitet eller egenskap som ligger i omgivelsene eller tingene selv. Vandringen langs pilegrimsleden inneholder flere konkretiserende elementer som kan bidra til at det man erfarer oppleves som ekte og meningsbærende; et landskap som oppleves som autentisk, møte med kulturminner, forsterkende og autentisitetsskapende ritualer underveis, og til slutt - det autentiske målet som har hatt stor betydning for mennesker opp gjennom historien, og som derfor har opparbeidet en sterk ”åndelig magnetisme”. Dette er elementer som reaktualiserer tidligere menneskers liv og skikker, og som er med på å reparere hukommelsestapet som har oppstått i det moderne samfunnet, og som dermed kan bidra til å skape kollektiv identitet, helhet og mening.

Kapittel 10: Konklusjon

Hva er det som får mennesker til å gå pilegrimsvandring i dag? Skisse til svar.

Moderne pilegrimsvandring handler om å finne langsom tid; tid til seg selv og tid for refleksjon i en travel og fragmentert moderne virkelighet. Dette kan ses som en åndelig aktivitet, og som en del av den komplekse, individuelle religiøsiteten mange har karakterisert som nyreligiøsitet. Men det handler også om å plassere seg selv i denne virkeligheten; plassere seg i et landskap, en kulturell, religiøs og historisk kontekst, og som en del av det som Eriksen & Selberg kaller et ”forestilt fellesskap”; en historisk nasjon (eller en verdensdel). Det å ”huske hva alt dette har betydd for mennesker før oss” blir et nøkkelbegrep for å forstå pilegrimenes motivasjon og opplevelse. Vandringen er en måte å gjenskape en opplevelse og dermed også en sosial historie, og knytte seg til denne. Dette kan kalles *ihukommelse*, gjenerindring eller *anamnesis*; tap av glemsel om fortidens betydning for nåtiden.

Pilegrimsvandring kan sees som en kroppsliggjøring av ihukommelse på to måter: Kombinasjonen av flow-lignende tilstander og *anamnesis*. Den definerte rammen gjør at man stresser ned, reflekterer over livet sitt, og gjennom aktiviteten å gå, opplever man, og husker den naturlige og basale tilstanden (*Flow* o.l.). I tillegg reaktualiserer man den historiske, religiøse og kulturelle sammenhengen (*anamnesis*) gjennom å gå i et autentisk landskap, i en historisk og religiøs kontekst. Der Turner & Turner hevder at pilegrimsreisens opprinnelse skriver seg fra behovet for å oppleve *antistruktur* og *communitas*, altså samhørighet med andre pilegrimer på tvers av sosiale skiller, kan det være et visst belegg for å hevde at *Flow* (i større eller mindre grad) er den moderne pilegrimens *communitas*. Dette er en samhørighetsfølelse med landskapet og dets innhold, snarere enn med andre vandrere; en samhørighet som sammen med andre autentisitsbringende faktorer (hvor også *communitas* pilegrimene imellom spiller inn), gir anledning til at man kan oppleve enhet, helhet og sammenheng i en fragmentert og stressende sen-moderne virkelighet. *Communitas*-opplevelsen kan, som Turner & Turner (1995[1978]) hevder, knyttes til den sosiale opplevelsen pilegrimene har i forhold til hverandre, men kan i en videre tolkning av begrepet også overføres til en opplevelse av fellesskap med alle de pilegrimene som har gått der før en. Det er en *communitas*-opplevelse med det ”forestilte fellesskapet” som derfor kan sies å være identitetsskapende og nasjonsbyggende, fordi at det forsterker den nasjonale (eller

internasjonale) identiteten gjennom å styrke forholdet til både nasjonens historie (og Europas kristne kulturhistorie), men også dens landskap og kulturminner. Torunn Selberg skriver:

Mye av fortidsbevisstheten i et samfunn hviler på delte minner – på kollektive erindringer – og samfunnet har ulike måter å organisere, og produsere minner på. Gjennom minner kan fortiden oppleves. Minnene kan aktualiseres på steder – opplevelsen av fortiden blir særlig sterk når man er på stedet hvor det skjedde (Selberg 2002:21).

Det ytre målet er viktig, fordi det kan oppleves som hellig gjennom at det har historisk *autentisitet*. Målet for pilegrimsreisen er likevel den indre reisen, som Østergaard & Christensen beskriver som ”en reise til deg selv”, men som også må sees som en reise til deg selv plassert i en større historisk og sosial sammenheng.

Vedlegg:

Intervjuguide

Tema som må besvares:

Motivasjon for å gå.

Forhold til religion/ åndelighet

Det sosiale aspektet

Hva har turen gitt av opplevelser/ erfaringer (natur, sosialt, åndelig, religiøst etc.)

Forhold til de historiske aspektene

Veiens og målets betydning

- Hvordan ble det slik at du er her i dag? (Bakgrunn for at du gjør det etc)
- Ser du på deg selv som en pilegrim?
- Hva legger du i begrepet pilegrim?
- Er det sosiale på viktig på denne turen?
- Hva tenker du om målets betydning for din vandring?
- Er det forskjell på denne turen i forhold til en uke på fjellet hvor man går fra hytte til hytte? I så fall hva?
- Hva innebærer åndelighet for deg?
- Hva er ditt forhold til religion/ spiritualitet?
- Hva vil du si var det viktigste med denne turen?
- Hvordan var det å komme frem?

Litteraturliste:

- Amundsen, Arne B. 2002: "Naturvandring eller indre reise? Moderne norske pilegrimer i et ideologisk dobbeltlys" i *Historien in på livet*. Anne Eriksen, Jan Garnert, Torunn Selberg (red). Nordic Academic Press
- Arbeidsgruppa Pilegrimsvandring i vår tid (red.) 1997: *Pilegrimshåndboka*. Oslo: Verbum
- Bakken, Arne. 1997: "Mennesket – den evige vandrer" i *Pilegrimshåndboka*. Verbum.
- Birch, Debra J. 1999: "Jacques de Vitry and the Ideology of Pilgrimage." i *Pilgrimage Explored*. Stopford, J. (red.) York Medieval Press.
- Blom, Grethe Authen. 1992: *Nidaros som pilegrimsby; Et utslag av den alleuropeiske pilegrimskulturen*. Nidaros Domkirke Restaureringsarbeiders forlag (Nr. 6).
- Blom, Grethe Authen. 1996: "Nidaros – vandringens mål" i *Natur, kultur og tro i middelalderen: En artikkelsamling*. A.Beverfjord, T. Hage, T.H. Haraldsen, M.Kollandsrud, K. Møyner (red.) Riksantikvaren, Direktoratet for naturforvaltning
- Blåsmo, Trude . 2010: *Ny medlemsrekord for DNT*. Lastet ned 17.11.10 fra:
www.turistforeningen.no/article.php?ar_id=24371
- Bowen G.A. 2006: "Grounded Theory and Sensitizing Concepts" i *International Journal of Qualitative Methods* 5 (3) 12-23. Lastet ned fra:
ejournals.library.ualberta.ca/index.php/JQM/article/view/4367/3497.
- Bremborg, Anna D. 2008: "Spirituality an Nature: Motivations, Experiences and Impressions among Swedish Pilgrims" i *Journal of Empirical Theology* 21 (2008) 149-165.
- Casanova, Jose. 1994: *Public Religion in the Modern World*. The University of Chicago Press.
- Chidester, David & Linenthal, Edward T. 1995: "Introduction" i *American Sacred Spaces*, D. Chidester & E. Linenthal (ed.) Bloomington: Indiana University press.
- Cipriani, Roberto. 2000[1997]: *Sociology of Religion: An Historical Introduction*. New York: Aldine de Gruyter. Originaltittel: *Manuale di sociologia della religione*. Borla 1997

- Cohen, Erik .1979:” A Phenomenology of Tourist Experience.” *Sociology*, Vol 13, No2, 179-201.(1979)
- Cohen, Erik. 2006: “Religious Tourism as an educational Experience” i *Tourism, Religion and spiritual Journeys*. Dallen J. Timothy & Daniel H. Olsen (red.) Routledge 2006
- Connerton, Paul. 2009: *How modernity forgets*. Cambridge University Press.
- Csikszentmihalyi, Mihaly. 2008 [1990]: *Flow: The Psychology of Optimal Experience*. Harper Perennial Modern Classics.
- Danbolt, Gunnar. 1997: *Nidarosdomen*. Andresen & Butenschøn A/S.
- Davie, Grace. 2000: ”Foreword” i Danièle Hervieu-Léger *Religion as a Chain of Memory*. Polity Press.
- Davie, Grace. 2007: *The Sociology of Religion*. SAGE Publications.
- Denzin, Norman K. & Lincoln, Yvonna S. 2008: ”Introduction: The Discipline and Practice of Qualitative Research” i *Collecting and Interpreting Qualitative Materials*, Norman K. Denzin & Yvonna Lincoln (ed.) SAGE Publications,Inc.
- Eliade, Mircea. 1994[1969] : *Det hellige og det profane*. Gyldendal, 2.utgave.
- Eriksen, Anne & Selberg, Torunn. 2006: *Tradisjon og fortelling: En innføring i folkloristikk*. Pax Forlag.
- Eriksen, Malvin & Lysvold, Susanne. 2010: *50 år siden bilen ble allemannseie*. Lastet ned 18.11.10 fra: www.nrk.no/nyheter/distrikt/nordland/1.7307583 (Publisert 26.09.2010)
- Flick, Uwe. 2009: *An Introduction to Qualitative Research*, edition 4, SAGE Publications Ltd.
- Fonneland, Trude A. 2006: ”Kvalitative metoder: Intervju og observasjon” i *Metode i religionsvitenskapen*. Siv Ellen Kraft & Richard J. Natvig (red.), Pax Forlag A/S.
- Frey, Nancy L. 1998: *Pilgrim Stories: On and off the Road to Santiago*. University of California Press.
- Furset, I. & Repstad, P. 2003: *Innføring i religions sosiologi*. Universitetsforlaget.

- Gadamer, Hans-Georg. 2001: "Opphøyelsen av forståelsens historisitet til hermeneutisk prinsipp" i *Hermeneutisk lesebok*. Sissel Lægneid og Torgeir Skorgen (red.). Spartacus Forlag AS.
- Gilhus, Ingvild & Mikaelson, Lisbeth. 2001: *Nytt blikk på religion*. Pax Forlag A/S
- Grundetjern, Kristina R. 2010: *Veien og målet: en empirisk analyse av en pilegrimsvandring i dagens Norge*. Masteravhandling ved Universitetet i Agder.
- Halvorsen, Per Bjørn 1996: "Pilegrimsvandringene i middelalderen – den historiske og religiøse bakgrunnen" i *Natur, kultur og tro i middelalderen: En artikkelsamling*. A. Beverfjord, T. Hage, T.H. Haraldsen, M. Kollandsrud, K. Møyner (red.) Riksantikvaren, Direktoratet for naturforvaltning.
- Hervieu-Léger, Danièle 2000[1993]: *Religion as a Chain of Memory*. Polity Press.
Originaltittel: *La Religion pour Mémoire*. Éditions du Cerf 1993
- Hobsbawm, Eric. 2009 [1983]: "Introduction: Inventing Traditions" i *The invention of Tradition*. Eric Hobsbawm & Terence Ranger (ed.) Cambridge University Press.
- Johnsen, Siri 1998: *Jalan Jalan! En sosialantropologisk analyse av backpackere i Nusa Tenggara, Indonesia*. Masteroppgave i Sosialantropologi ved Universitetet i Tromsø.
- Karlsaune, Gustav E.G. 2002: *Secular Protestants – And Pilgrims?* Lastet ned 15.11. 2010 fra: www.hf.ntnu.no/rel/person/erik/Pilgrims.htm
- Karlsaune, Gustav Erik G. 2005: "Thomas Luckmanns religionssosiologi" i *I møte med religion i dag...Religionssosiologiske essay*. Tapir akademisk forlag.
- Kraft, Siv Ellen. 2007: "En senmoderne pilegrimsreise. Prinsesse Märtha Louise og Ari Behns *Fra hjerte til hjerte*" i *Religiøse reiser. Mellom gamle og nye spor*. Ingvild Sælid Gilhus og Siv Ellen Kraft (red.) Universitetsforlaget.
- Kvale, Steinar & Brinkmann, Svend. 2009: *Det kvalitative forskningsintervju*. Gyldendal Norsk Forlag AS, 2.utg.
- Leivestad, Hege H. 2007: *No Pain No Glory. En Antropologisk studie av turisme og pilegrimsreiser til Santiago de Compostela*. Universitetet i Oslo.

- Lillealtern, Knut 2010: "Pressemelding 17.11.2010" Lastet ned 22.11.2010 fra www.pilegrim.info/userfiles/2323302/pressemelding__20101117.pdf
- Lindstrøm, Hans Erik. 2007: *Pilegrimsliv – en håndbok for vandrere*. Verbum.
- Luckmann, Thomas. 2004 [1967]: *Den usynlige religionen*. Tapir akademisk forlag.
Originaltittel: *The Invisible Religion*. The Macmillan Company 1967.
- Luthen, Eivind. 1992: *I pilegrimenes fotspor til Nidaros*. J.W. Cappelens Forlag.
- Læg Reid, Sissel & Skorgen, Torgeir. 2001: "Innledning" i *Hermeneutisk lesebok*. Sissel Læg Reid & Torgeir Skorgen (red.) Spartacus Forlag A/S
- Løver: Lene L. 2008: *Turist eller pilegrim. En undersøkelse av nåtidens pilegrimsfenomen*. Universitetet i Oslo.
- Malpas, Jeff. 2009: "Hans-Georg Gadamer" i: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edward N. Zalta (ed.) Publisert på <http://plato.stanford.edu/archives/sum2009/entries/gadamer/>
- Margry, Peter Jan. 2008: "Secular Pilgrimage: A Contradiction in terms?" i *Shrines and Pilgrimages in the Modern World. New Itineraries into the Sacred*. Peter Jan Margry (ed.) Amsterdam University Press.
- McGuire, Meredith. 2008: *Lived Religion*. Oxford University Press.
- Meland, Astrid. 2009: *Da syden var høystatus*. Artikkel hentet fra Dagbladets nettutgave. Lastet ned 15.11.2010 fra: www.dagbladet.no/a/8339064
- Midré, Georges. 2009: "Grounded Theory: Klassikerne, revisjonistene og den vitenskapsteoretiske diskusjonen i samfunnsfagene" i *Sosiologisk tidskrift*, årgang 17, Nr 3: 240-260. Universitetsforlaget
- Mikaelson, Lisbeth. 2008: "Nidarosdomen og pilegrimsbølgen". *Din* 4/2008 pp 41-59.
- Morinis, Alan. 1992: "Introduction" i *Sacred Journeys*. Alan Morinis (red.) Greenwood Press.
- Ozorak, Elisabeth W. 2006: "The view from the Edge: Pilgrimage and Transformation" i *On the Road to Being There*. William H. Swatos (ed.) Brill Leiden Boston.

- Paulsen, Ingvild S. 2005: *Pilegrimsleden fra Oslo til Trondheim: Et møte med vandrere, kulturminner, steder og landskap*. Hovedoppgave i arkeologi – Det samfunnsvitenskapelige fakultet. Universitetet i Tromsø.
- Paulsen, Kari E. & Røed, Marianne. 2006: *Høyhus i Trondheim*. Utredning utført av byplankontoret i Trondheim. Lastet ned 17.02.11 fra: www.trondheim.kommune.no/attachments.ap?id=12702
- Peräkylä, Anssi. 2008: "Analyzing Talk and Text" i *Collecting and Interpreting Qualitative Materials*, Norman K. Denzin & Yvonna S. Lincoln(red.) SAGE Publications 2008
- Post, P., Pieper, I., Van Uden, M. 1998: *The Modern Pilgrim: Multidisciplinary Explorations of Christian Pilgrimage*. Uitgeverij Peeters.
- Preston, James J. 1992: "Spiritual Magnetism: An Organizing Principle for the Study of Pilgrimage." i *Sacred Journeys*. Alan Morinis (ed.) Greenwood Press.
- Rasmussen, Tarald & Thomassen, Einar. 2000: *Kristendommen. En historisk innføring*. Universitetsforlaget.
- Ringgaard, Dan. 2010: "Travel and Testimony: The Rhetoric of Authenticity" i *Re-Investing Authenticity: Tourism, Place and Emotions*. Britta Timm Knudsen & Anne Marit Waade (ed.) Channel View Publications.
- Ryall, Anka. 2007: "Også jeg. Gjentakelsens poetikk i litterære pilegrimsreiser til Santiago de Compostela" i *Religiøse reiser. Mellom nye og gamle spor*. Ingvild S. Gilhus & Siv E. Kraft (red.) Universitetsforlaget.
- Schott, Sarah B. 2006: "Pilgrims, Seekers and History Buffs: Identity Creation through Religious Tourism" i *On the Road to Being There*. William H. Swatos (ed.) Brill Leiden Boston.
- Schramm, Katharina. 2004: "Pilgrimage Tourism to Ghana" i *Reframing Pilgrimage. Cultures in Motion*. Simon Coleman & John Eade (ed.) Routledge. Taylor & Francis Group.
- Schutz, Alfred. 2005[1972]: *Hverdagslivets Sociologi: En tekstsamling*. Hans Reitzels Forlag. Originaltittel : *Collected Works*, Volume 1(1972).

- Selberg, Torunn. 2002: "Tradisjoner, kulturarv og minnespolitikk" i *Historien in på livet*. Anne Eriksen, Jan Garnert, Torunn Selberg (red). Nordic Academic Press
- Selberg, Torunn. 2010: "Journeys, Religion and Authenticity Revisited". i *Re-investing Authenticity, Tourism, Place and Emotions*. Britta Knudsen Timm & Anne Marit Waade (red.) Bristol: Channel View
- Timothy, D.J & Olsen, D.H. 2006: "Tourism and Religious Journeys" i *Tourism, Religion and spiritual Journeys*. Dallen J. Timothy & Daniel H. Olsen (red.) Routledge 2006
- Tomasi, Luigi 2002: "Homo Viator: From Pilgrimage to Religious Tourism Via the Journey" i *From Medieval Pilgrimage to Religious Tourism*. William H. Swatos & Luigi Tomasi (red) Praeger, London.
- Turner, Victor & Edith 1995[1978]: *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*. New York: Colombia University press.
- Turner, Victor. 1999[1967]: "Midt imellom" i *Rites de passage. Overgangsriter*. Arnold Van Gennep. Pax forlag A/S, Oslo.
- Uddu, Per Kvistad. 2008: *På livets vei. Pilegrimsmotivet - et nasjonalt utviklingsprosjekt*. En utredning for Kirke- og kulturdepartementet 1.januar - 31.desember 2008.
- Van Gennep, Arnold.1999[1909]: "Initiasjonsriter." I: *Rites de passage. Overgangsriter*. Pax Forlag A/S, Oslo. Oversettelse av *Les rites de passage*. Picard Editeur 1981.
- Vådahl, Øyvind. 2007: *Den moderne pilegrimsbevegelsen ved Nidaros domkirke med særlig vekt på pilegrimsprestens rolle*. Masteroppgave i religionsvitenskap, Universitetet i Bergen.
- Wagle, Finn. 1997: "Forord" i *Pilegrimshåndboka*. Verbum
- Wagle, Finn. 2008: *Hva er Olavsarven? Hva har den betydd?* Foredrag ved pilegrimskonferanse i Erkebispesgården 9.mai 2008. Lastet ned 05.02.11 fra www.pilegrim.info/artikkel.aspx?id=2547639
- Østang, Øivind 1997: *Hjem til Nidaros. Norges nølende vandring siden 1814*. Genesis Forlag.

Østergaard, J. & Christensen, D.R. 2010: "Walking towards Oneself" i *Re-investing Authenticity: Tourism, Place and Emotions*. B.T. Knudsen & A.M. Waade (red.) Channel View Publications.

Nettsider og internettreferanser:

www.forn-sed.no

www.kirken.no: "Nytt språk for religiøse erfaringer" lastet ned 10.02.11 fra www.kirken.no/?event=dolink&&famID=17578. (Uten forfatter).

www.pilegrim.info

www.pilegrim.no

www.pilegrimsgarden.no/node/11 (Formål og visjon)

www.snl.no/anamnese/filosofi. Lastet ned 02.12.10.

www.turistforeningen.no

https://www.webcruiter.no/wcmain/advertviewpublic.aspx?oppdragsnr=800891778&company_id=791787088&culture_id=NB-NO (Stillingsannonse: Daglig leder ved Pilegrimssenter i Oslo)

Sammendrag

Denne avhandlingen tematiserer moderne pilegrimesvandring til Nidaros. Avhandlingen er resultatet av en undersøkelse som hadde som formål å finne ut hva som er moderne menneskers motivasjon for å gå pilegrimsvandring, og hvilke opplevelser dette gir dem. Avhandlingen er inndelt i tre deler. Del 1 gjør rede for pilegrimsvandringens historiske bakgrunn, hvordan moderne pilegrimsreiser må ses i sammenheng med moderne reisevaner generelt, og hvordan disse danner bakgrunn for, og påvirker måten pilegrimsreiser utføres på i det moderne samfunnet. Denne delen gir også en oversikt over hvordan arbeidet med å restaurere pilegrimsleden mellom Oslo og Trondheim, og de føringene som er lagt i dette arbeidet, har bidratt til å gi pilegrimsvandring i Norge en renessanse, noe som igjen kan være med å påvirke moderne pilegrimers motivasjon til, og opplevelse av å vandre.

Undersøkelsen omfatter intervjuer med 10 informanter. Disse gikk vandring av ulik lengde langs pilegrimsleden, men alle hadde Nidaros som mål. Del 2 presenterer en tematisert oversikt over informantenes uttalelser. Disse viser hvordan informantene uttrykte seg om motivasjon for å vandre, og deres opplevelser knyttet til ulike aspekter ved å gjøre dette.

I avhandlingens tredje del presenteres to teorier utledet fra det empiriske materialet som ble samlet inn. Den ene teorien argumenterer for å se på pilegrimsvandring som uttrykk for en individualisert form for religion; som en konkretisering og kroppsliggjøring av søken etter langsom tid, refleksjon og åndelige opplevelser. Materialet viste at vandringen i seg selv kan føre til tilstander av enhet/helhet; tilstander psykologen Mihaly Csikszentmihalyi har karakterisert som *Flow*. Teorien argumenter for at disse kan oppleves som dype og åndelige erfaringer som kan tolkes ut i fra den konteksten individet opplever å befinne seg i, og dermed bli en del av en individuell religiøsitet som settes sammen på en måte som fungerer for den enkelte.

Den andre teorien argumenterer for å se på pilegrimsvandring som en utøvelse av *anamnesis*. Gjennom å reaktualisere tidligere menneskers skikker og tradisjoner blir vandringen et redskap for å bøte på det kollektive hukommelsestapet som moderniteten, med sitt høye tempo og fragmenterende karakter, har påført samfunnet og dets individer. En slik reparasjon av den kollektive hukommelsen kan oppfattes som nødvendig for å kunne opprettholde en fungerende kollektiv og individuell identitet. Den setter individene inn i en historisk og kulturell kontekst som oppleves som autentisk og ekte, og som dermed gir en opplevelse av helhet som bringer mening til nåtid og fremtid.

