

KAPITTEL 12

Levd hverdagsreligion

Hildegunn Valen Kleive

Høgskulen i Volda

Sammendrag: Denne artikkelen gir en innføring i perspektivet levd hverdagsreligion. I tillegg tematiseres perspektivets forhold til begrepet «folkelig religion» og tilnærmingens relevans for skolens religionsundervisning. I perspektivet levd hverdagsreligion inkluderes og vektlegges vanlige folks religiøse praksiser og erfaringer, som er både kroppslige, materielle og diskursive. Disse er lokalisert både i og utenfor religiøse organisasjoner og institusjoner. Perspektivet er preget av funksjonelle forståelser av religion, og forskningen på fenomenet er kjennetegnet av et sterkt innslag av etnografiske metoder. Artikkelen drøfter hvordan denne tilnærmingen til religion kan kaste lys over større samfunnsstrukturer, sosiale prosesser og bias i forskningen. Interessen for levd hverdagsreligion har vokst fram i flere fag, selv om bidrag fra religionssosologien særlig framheves i denne artikkelen.

Nøkkelord: hverdagsreligion, lived religion, religiøs praksis, religionsfag

Innledning

Hensikten med denne artikkelen er å gi en innføring i perspektivet *levd hverdagsreligion*, særlig med tanke på lærerstudenter. Siden artikkelen står i en antologi som omhandler vestlands-religiøsitet, vil en del av eksemplene som brukes være relatert til denne konteksten.

I vanlige folks hverdager skapes og finnes noe vi kan betegne som levd hverdagsreligion, det er i grunnen ikke noe nytt. Likevel er det en økende interesse for å forske på nettopp dette. Å forske på levd hverdagsreligion handler ikke om oppdage helt nye former for religion, det er heller å forstå som et supplement og et korrektiv til andre tilnærminger i

Sitering av denne artikkelen: Kleive, H. V. (2020). Levd hverdagsreligion. I B. Løvlie, P. Halse & K. Hatlebrette (Red.), *Tru på Vestlandet. Tradisjonar i endring* (Kap. 12, s. 289–309). Oslo: Cappelen Damm Akademisk. <https://doi.org/10.23865/noasp.104.ch12>
Lisens: CC BY-ND 4.0.

religionsforskningen (Dessing mfl., 2013; Ammerman, 2007; McGuire, 2008). Og sentralt i den forbindelse er å gi flere enn de religiøse ekspertene mulighet til å skissere hva religion er, og hvor religion befinner seg. Perspektivet, eller tilnærmingen, levd hverdagsreligion mangler et spesifikt og eksklusivt begrepsapparat, men det finnes likevel en del fellestrekk i forskningslitteraturen på feltet. Og det er nettopp slike fellestrekk denne artikkelen ønsker å løfte fram.

I denne artikkelen vil jeg først kort gjøre rede for framveksten av forskningsfeltet levd hverdagsreligion, før jeg skisserer sentrale trekk ved perspektivet. Jeg vil videre diskutere hvordan levd hverdagsreligion relaterer seg til begrepet «folkelig religion», før jeg avrunder med å diskutere perspektivets plass i skolens religions- og livssynsfag.

Et perspektiv med røtter i flere disipliner

Bøkene til Ammerman (2007) og McGuire (2008) har hatt særlig stor betydning i etableringen og utbredelsen av perspektivet levd hverdagsreligion i religionssosiologien. Disse bøkene vokser ut av en vridning (eller «turn») i 1990-åra mot etnografiske metoder i religionssosiologien (Ammerman, 2016, s. 83). Sentralt i denne vridningen var å sette vanlige folks tenkning og praksis på agendaen. Dette uttrykte religionshistorikeren David Hall (1997) gjennom betegnelsen *Lived religion*. Meredith McGuire videreførte denne betegnelsen i religionssosiologien, mens Nancy Ammerman kalte samme fenomen *Everyday religion*. Woodhead (2013) syr disse termene sammen til *Everyday lived religion*. *Levd hverdagsreligion* er altså en norsk oversettelse av Woodheads begrepsfusjon.

Fokuset på levd hverdagsreligion, som i dag er en viktig trend i religionssosiologisk forskning (Repstad 2019a), har likevel røtter i flere vitenskapelige disipliner. Leonard Primiano, som har bakgrunn i folkloristikk og etnologi, finner det uheldig at det ikke er tilstrekkelig anerkjent at hans fagfelt i mange tiår har vært opptatt av levd hverdagsreligion før interessen for «lived religion» oppstod i (religionssosiologien) i Amerika på 1990-tallet (Primiano, 2012, s. 383). I tillegg til å ha sterke røtter i folkloristikk, etnologi og sosialantropologi anvendes og utvikles perspektivet levd hverdagsreligion også i disipliner som historie, samfunnsgeografi,

teologi og i «religious studies» (Ammerman, 2016). Det er også viktig å merke seg at mange studier i praksis har fokus på levd hverdagsreligion uten nødvendigvis å bruke denne betegnelsen i sine tekster (Ammerman, 2016). Eksempler på bøker fra en norsk kontekst som eksplisitt er opptatt av levd hverdagsreligion, er Horsfjord (2017) og Kalvig og Solevåg (red.) (2015). Repstad (2019a) reflekterer også i stor grad en norsk kontekst, både i gjennomgangen av hverdagsreligion som teoretisk perspektiv og i utvalget av empiriske eksempelstudier som er tatt med i boka.

Parallelt med den økede interessen for etnografiske metoder i religions-sosiologien fra 1990-tallet ble funksjonelle forståelser av religion mer vektlagt. Det innebærer å være opptatt av å analysere hva religion gjør og bidrar til, og hvordan religion påvirker og påvirkes av kontekst (Davie, 2013, s. 13). Dette utfordret de substansielle definisjonene av religion som ifølge Day (2011, s. 5) lenge hadde vært favorisert i religionssociologien. Substansielle religionsdefinisjoner fokuserer på innhold, det vil si på å avklare hvilke trosoppfatninger og praksiser og hvilke, eventuelle, overnaturlige vesener som hører til hvor, og på basis av dette avgjøre hvor grensene mellom religiøse tradisjoner går.

Jeg vil nå fortsette med å peke på sentrale trekk ved perspektivet levd hverdagsreligion.

Levd hverdagsreligion

Vanlige folk og større strukturer

Et sentralt anliggende i perspektivet levd hverdagsreligion er hvem som har myndighet til å definere hva som teller som religion. Denne «avklaringsmyndigheten» har i vestlig kontekst ofte vært gitt, eller tatt, av privilegerte eksperter eller eliter. Disse har gjerne vært (er?) mannlige geistlige eller akademikere. De har fremmet hierarki, tekst og dogmatikk og har ofte stått i nær forbindelse med nasjonalstaten (Woodhead, 2013, s. 11). Denne privilegerte eliten har brukt sin makt og autoritet til å skissere hva som skal være å forstå som sann og autentisk religion, og har ofte forutsatt tydelige skiller mellom de religiøse tradisjonene. I levd hverdagsreligion-forskning blir denne autoriteten til å definere og skissere religion delt med vanlige folk ved at vanlige folks praksiser og forståelser

av religion blir tatt på alvor og inkludert (McGuire, 2008, s. 12). Betegnelsen «vanlige folk» brukes gjerne for å understreke en ikke-ekspert/ikke-elitistisk posisjon i samfunnet. Å være oppmerksom på spenningen mellom «ekspertenes» religion og «vanlige folks» religion, og det å gi «vanlige folks» religion plass når religioner skal forstås og beskrives, er altså et hovedanliggende i tilnærmingen levd hverdagsreligion.

Friksjoner mellom eksperters religion og vanlige folks religion er kjent også fra den vestlandske konteksten som er rammen for den antologien denne artikkelen står i. Kristendomshistorisk forskning viser hvordan det å etablere religiøs selvstendighet for lekfolk i forhold til en kirkelig geistlighet har vært et viktig trekk i Vestlands-regionen allerede fra 1800-tallet (Løvlie, 2020; Ulstein, 2020). Dette innebar ikke nødvendigvis et brudd med kirke og geistlighet, men handlet om å skape mer rom for lekmenn til å forme og forkyne kristen tro og liv. «Lekfolk» tilsvarende i denne sammenhengen «vanlige folk». Lekmannskristendommen vektla gjerne hverdagen som viktig arena for levd religion. Dette kommer tydelig fram i multitalentet Matias Orheim sin salme «Ein kvardagskristen vil eg vera». Ifølge kristendomshistoriker Birger Løvlie er dette en «kvardagskristendom som det luktar jord av» (Løvlie, 2007, s. 141), blant annet fordi den anerkjenner og gleder seg over at også «arbeidet er ein integrert del av det å følgje Jesus» (Løvlie, 2007, s. 141). Religion er altså i denne forståelsen ikke avgrensa til enkelte hellige rom eller til enkelte tider i uka. At religion er levd hverdagsliv, har altså vanlige folk på Vestlandet visst lenge før den etnografiske vendinga kom i religions sosiologien på 1990-tallet.

Å inkludere vanlige folks praksiser og forståelser har mange konsekvenser. For det første ligger det i dette et potensial til å korrigere elitistiske bias i religionsforskning og religionsforståelse. For vanlige folks praksiser og forståelser vil ikke nødvendigvis reflektere de dogmatikkene eller systematiseringene av religion som skapes ved universiteter eller av religiøse ledere. For det andre kan det innebære at interessen i forskninga forskyver seg fra å studere «religion» og «tro» som abstrakte begreper til å studere hva folk gjør og erfarer (Primiano, 2012, s. 384). Det å inkludere vanlige folks stemmer gir dessuten et mer komplekst og dynamisk bilde av religioner enn det som ofte kommer fram i «offisielle» framstillinger

av religioner. I tillegg til kan det også medføre utvidelser av *hva* som oppfattes som religion, fordi *hva* som teller som religion, er vanlige folk selv med på å bestemme. Et mye sitert eksempel på dette er hvordan noen opplever hagearbeid som en spirituell eller religiøs praksis (McGuire, 2008). Denne nedendra-og-opp- eller grasrot-tilnærmingen til religion, der vanlige folks oppfatninger, erfaringer og praksiser anerkjennes, er følgelig på bølgelengde med mye postkolonial teori.

Som nevnt har religiøse eksperter ofte framstilt religioner som ganske klart avgrensede enheter, kan hende inspirert av en substansiell religionsforståelse. Men det forskere på levd hverdagsreligion gjerne oppdager, er at religion stadig endrer og tilpasser seg, og at den kan bestå av uventa sammensetninger og motsetninger (McGuire, 2008, s. 4). Dette gir innsikt i at religion hverken finnes i «ren form» eller alltid opptrer som klart avgrensede enheter (Primiano, 2012, s. 384, 388). Et trekk ved religion som tilnærminga levd hverdagsreligion bidrar til å få øye på, er altså at skillene mellom religioner og skillene mellom religiøse og sekulære praksiser er porøse (Repstad, 2019a; Ammerman, 2014). En kritisk innvending til denne utvida, mangfoldige og inkluderende tilnærmingen til religion er at selve religionsbegrepet kan miste mening, altså at *hva* som gjør noe til religion, kan bli så uklart at begrepet mister sin analytiske verdi. At begreper kan være så omfattende og omdiskuterte at den analytiske verdien står i fare, er ikke *religion* alene om, også begreper som *kultur*, *samfunn* og *historie* er i samme båt (Woodhead, 2011). En begrepskollaps er i grunnen alvorlig, for uten avklarte begreper blir forskning en endeløs rekke av beskrivelser. Det medfører forskning med liten forklaringskraft som gir lite grunnlag for økt forståelse, og som dessuten gjør komparasjon og generaliseringer vanskelig. En vei ut av dette kan være å beholde noen substansielle definisjoner av religiøse tradisjoner, men stadig diskutere hvor, hvorfor og hvordan grensene rundt disse tradisjonene opprettholdes eller trækkes ned. Med andre ord: Substansielle og funksjonelle sider ved religion bør ses sammen.

At det vanlige, trivielle og rutinemessige i hverdagslivet kan gi glimt av, men også skape og reprodusere, større sosiale mønstre og strukturer (Scott, 2009; Neal & Murji, 2015), er nok en av årsakene til den økte forskningsinteressen på hverdagsliv. En frokost er aldri bare en frokost,

glorete julebelysning er aldri bare glorete julebelysning, en begravelse er aldri bare en begravelse (Rosaldo, 1993; Back, 2015; Munson, 2007) En frokost, en julebelysning og en begravelse handler ikke bare om å få i seg mat, pynte til jul eller ta farvel med en avdød, det er også hendelser der sosialt delte normer, konvensjoner, fortolkninger og ritualer kommer til uttrykk, skapes, omskapes eller protesteres mot. Det er særlig når slike «regler» eller strukturer blir bevisst eller ubevisst brutt, at man blir oppmerksom på hvordan strukturer eller sosial orden er vevd inn i hverdagslige samhandlingssituasjoner og praksiser. Analysen av julebelysning-pyntinga (Back, 2015) viste for eksempel at denne skapte og opprettholdt distinksjonen mellom sosiale klasser. Et eksempel fra den nordvestlandske konteksten på hvordan ungdommers hverdagslige praksiser kan gi glimt av større strukturer, kan hentes fra Hildegunn Valen Kleives arbeid om unge tamilhinduer (Kleive, 2017a). Her beskrives hvordan unge tamilhinduer i noen sammenhenger gjør religion synlig, gjennom for eksempel klær eller merke i panna, mens de i andre kontekster demper synlig religiøsitet. I det som oppfattes som tamilske kontekster, skaper synlig religiøsitet tilhørighet til den tamilske gruppa, mens ungdommene forteller at det å vise synlig religiøsitet i det som oppfattes som norske kontekster, har motsatt effekt. I norske kontekster sender altså ungdommene et sekulært skript, eller sekulære forestillinger og strukturer, som handler om at religion er en privatsak som ikke bør spilles ut i det som oppleves som norske offentlige kontekster. Dersom ungdommene skulle glemme å dempe religiøs synlighet når de entrer en norsk kontekst, for eksempel ved glemme å ta vekk pulveret i panna etter en pujaseremoni, opplever mange dette som flaut, som et brudd på en sosial «regel». At fokuset på hverdagsreligion har dette potensialet til å vise til noe større gjennom konkrete hverdagslige situasjoner, er kanskje blitt oversett. Repstad antyder hvert fall at hverdagsreligionsforskninga står i fare for å lide under en strukturell blindhet (Repstad, 2019b, s. 3). En vei ut av dette er ifølge Repstad å legge til rette for mer dialog mellom hverdagsreligionsforskere og forskere som studerer forholdet mellom religion og politikk (Repstad, 2019b, s. 3; Repstad, 2019c).

Jeg vil nå peke på hvordan fokus på praksis, erfaring og endring er sentrale trekk i forskningen på levde hverdagsreligion. I tillegg vil jeg

understreke at levd hverdagsreligion uttrykkes og skapes både i og utenfor organiserte religiøse sammenhenger.

Praksis

Mens mye tidligere religionsforskning var opptatt av å beskrive religioner gjennom systematiserte troslærer, blir det å analysere praksis sentralt i en levd hverdagsreligion-tilnærming (Ammerman, 2007, s. 6). Religion oppfattes som noe som er vevd inn i hverdagslivets kroppslige, materielle og diskursive praksiser (Ammerman, 2016, s. 93), der det rutinemessige, repetitive og rytmiske er særlig i fokus (jf. Scott, 2009, s. 2).¹

At praksis har med kropp å gjøre, kan jo synes åpenbart. Når man deltar i ritualer og rutiner bruker man jo kroppen. Man bøyer eller strekker seg, sitter, går, sanser, puster og opplever nærvær av andres kropper. Jeg vil her peke på to sider ved det kroppslige. Det første poenget er at kroppslige praksiser *gjør* noe. Kroppslig praksis studeres altså funksjonelt. Spørsmål som da kan dukke opp, er for eksempel: Hvordan skaper kroppslige praksiser relasjoner mellom folk og kontekster? På hvilken måte har deltakelse i praksiser noe å si for identitet? Hvordan nyskaper praksiser kontekster, og hvilke tilhørigheter bekreftes? Et eksempel på at kroppslig praksis skaper noe, ble beskrevet i forrige avsnitt, der det å dekorere kroppen med noe som oppfattes som religiøst betydningsfullt kan skape tilhørighet eller avstand til andre mennesker og grupper (Kleive, 2017a). Det andre poenget jeg vil peke på, er hvordan religiøse praksiser, som er kroppslige, kan uttrykke religionenes dennesidige relevans. For kroppslige religiøse praksiser knyttes ofte til helse og helbredelse. I tillegg blir slike praksiser ofte oppfattet som ressurser som kan gi styrke og løsninger i krevende hverdagssituasjoner. Denne siden ved levd hverdagsreligion korresponderer med beskrivelser av den pragmatiske og dennesidig-orienterte samtidsreligiøsitet som finnes i Vesten (McGuire, 2008, s. 106, 119). Når unge tamilhinduer på Nordvestlandet bruker religion til å takle (sky-)høye forventninger og krav til å gjøre det bra på skolen, eller når

1 Dette tangerer interessen mange religionsforskere har for ritualer (jf. Gilhus & Mikaelson, 2007, s. 47–51).

noen av dem forteller at grunnen til at de har det bra fysisk og mentalt, har med mer regelmessig utførte pujaritualer å gjøre (Kleive, 2017b), er det uttrykk for en kroppslig og mundant orientert hverdagsreligion.

Hverdagslivets *materielle* praksiser understreker at ting, og samhandling med ting, har betydning for religion. Man er ikke bare opptatt av hvordan ting symboliserer eller illustrerer religion, men også hvordan ting *er* og *gjør* religion. For igjen å hente et eksempel fra Kleive (2017a), beskrives der et armbånd som mange tamiler bærer. I utgangspunktet er dette armbåndet en form for amulett som skal beskytte og bringe bæreren lykke. Ungdommene var ikke veldig opptatte av denne amulettfunksjonen til armbåndet. Andre funksjoner ved armbåndet var vel så viktige for dem. Noen fortalte at det å bære dette armbåndet var den måten de nå var religiøse på, andre pekte på hvordan dette armbåndet var en bekreftelse av tamilsk identitet eller tilhørighet til spesifikke templer, andre igjen brukte armbåndet fordi de syntes det var tøft og fordi de hadde sett folk i tamilske filmer bruke dem. Altså, armbåndet gjør en rekke ting, blant annet *er* det religion for noen. I tillegg understreker denne materielle praksisen at religion endrer seg, og at religion handler om noe mer enn kun abstrakte forestillinger.

Praksiser kan også være diskursive. Da studerer man hvordan det snakkes, skrives, synges og fortelles (Ammerman, 2016, s. 90). I et levd hverdagsreligion-perspektiv er man ikke bare opptatt av den meningen eller tanken som ordene uttrykker, men også hva denne diskursive praksisen gjør i det sosiale liv. Man spør: Hva skjer når noe omtales på den eller den måten i den eller den settingen? Igjen understrekes det funksjonelle. Kleive (2017a) hevder at når de tamilske ungdommene betegner menstruasjonsfesten sin som *konfirmasjon*, er det en diskursiv praksis som skaper og bekrefter en likhet med norske venner. Antropologen Martin Stringer (2008) har utviklet noe han kaller for «a situational theory of belief», som beskriver vanlige folks religiøse diskursive praksiser. Han finner at folk bruker ulike, og ofte motstridende, «belief statements» avhengig av tid og sted de befinner seg. Dette gjøres fordi folk opplever at ulike situasjoner krever ulike ting. I én sammenheng kan det gi mening å anvende utsagn knytta til reinkarnasjon, i en annen kan det gi mening å snakke om en himmel. Stringer finner i sin empiri at folk kan ha løsere eller fastere

emosjonell tilknytning til sine tros-utsagn, og det varierer med erfart situasjon når slike utsagn oppleves som verdifulle og viktige. For de unge tamilene i eksempelet ovenfor gir det altså mening å understreke likhet i noen sammenhenger, antakelig fordi det bekrefter et fellesskap. I tillegg understreker Stringer at tro ikke bare er ekte eller autentisk når den er inderlig opplevd, eller når de religiøse utsagnene man bruker, knytter seg til en kilde, det mener Stringer derimot er en protestantisk bias knytta til trosbegrepet som folks vanlige (hverdagslige) praksiser korrigerer.

Erfaringer

Vanlige og hverdagslige, men også ekstraordinære, erfaringer er sentrale utgangspunkt i levd hverdagslivsforskning. Erfaringer er nært knytta de kroppslige, materielle og diskursive praksisene som er diskutert ovenfor. Slike praksiser skaper jo erfaringer og opplevelser. Men kan erfaringer forskes på, eller er erfaring så særegne og individuelle opplevelser at de blir utilgjengelig for forskning? Kan man for eksempel tenke seg at erfaringer av et gudsnærvær eller en følelse av mening ikke går an å måle eller fange vitenskapelig? Bender (2007) mener religiøse erfaringer er forskbare siden erfaringer og opplevelser er situert i språk, forestillinger og symboler og derfor aldri utelukkende subjektive. Den som erfarer og opplever, gjør det ved hjelp av et i stor grad sosialt delte forestillingsapparat. I individuelle erfaringer er det sosiale implisert, derfor kan for eksempel religiøse erfaringer si noe om det sosiale. Det kan være verdt å merke seg at selv om individuelle erfaringer reflekterer sosialt delte forestillinger, er det brokker av disse, gjerne henta fra flere ulike kilder, som kommer til uttrykk i enkelterfaringene. Det interessante blir jo da å studere komposisjonen og utvalget av sosialt delte forestillinger som erfaringene er satt sammen av, og videre reflektere rundt hvorfor det er akkurat disse som kommer til uttrykk.

Videre er det å studere erfaringer viktig for å kunne forstå hvordan folk etablerer kunnskap. Inspirert av blant annet erfaringsrealisme² understreker Woodhead (2013, s. 14) hvordan folk først forstår på et kroppslig

2 Jf. for eksempel Aase & Fossåskaret, 2014, s. 54–59.

og emosjonelt nivå. I tråd med dette hevder Morgan (2010, s. 5) at slike kroppslige erfaringer ligger til grunn for det vi tenker og mener. Oppfatningene våre er egentlig toppen av et isfjell av det vi gjennom livet har sanset, følt, hørt, luktet og sett. Altså, når mennesker i sine hverdager møter ting, symboler og steder, skapes det erfaringer og emosjoner som danner grunnlag for kunnskap og oppfatninger (Woodhead, 2013, s. 14). Også i disipliner som teologi, som tradisjonelt har hatt sin styrke i å systematisere trosforestillinger, finner vi nå en økende forståelse av å la erfaringer og empiriske forhold informere det teologiske arbeidet, og ikke utelukkende basere seg på tekster og fortolkningen av disse (Henriksen, 2019, s. 119). Erfaring kommer før dogmatikk (Henriksen, 2016).

Hvor finner vi religion?

På en måte er dette spørsmålet allerede besvart i og med at temaet for denne artikkelen er *hverdagsreligion*, altså religion slik den finnes, skapes, leves og uttrykkes i folks hverdager. Men alt er ikke sagt med det. Når religion oppfattes som noe som er vevd inn i hverdagslivets kroppslige, materielle og diskursive praksiser, medfører det blant annet at skillet mellom kultur og religion kan bli vanskeligere å dra, om det da noen gang har vært enkelt eller mulig. Fra et ikke-religiøst ståsted er jo all religion kulturelle produkter (Horsford, 2017, s. 41). Det å gjøre religion til noe enkelt avgrensbar, avskåret fra andre kulturelle uttrykk og arenaer, slik mye sekulariseringsteori har hatt en tendens til å gjøre, kan da bli vanskelig å opprettholde. Dette er i tråd med Ammerman (2007, s. 9), som hevder at det moderne livet ikke er så skarpt oppdelt som tidligere teoretikere har tenkt. Dette bidrar for det første til å løse opp i de skarpe skillelinjene mellom religion og ikke-religion, og for det andre innebærer det at religion kan komme til uttrykk i hverdagspraksiser utenfor organiserte religiøse samlinger og institusjoner. For det er ikke slik at religion bare forekommer til bestemte tider på bestemte steder. Begge disse to anliggende har vært viktige bidrag levd hverdagsreligion-forskning har tilført religionsforskning generelt. Men det kan likevel hende at deler av forskninga på levd hverdagsreligion i for stor grad har ignorert de formene for religion som finner sted i organiserte eller institusjonaliserte

sammenhenger. Et hverdagslivsperspektiv på religion bør fokusere på praksiser og erfaringer uavhengig av hvor de finner sted. Og når vanlige folk kommer til orde, viser det seg at mye av deres religiøsitet faktisk praktiseres i organiserte og institusjonaliserte rammer (Ammerman, 2014). Dessuten, om man inkluderer organisert institusjonalisert religiøsitet, vil det kunne bidra til en større helhetsforståelse og til å forstå makt- og makrostrukturer i en gitt kontekst (Ammerman, 2014; Repstad, 2019c). Det er dessuten viktig å merke seg at også geistlige og «religiøse eliter» lever ut sin religiøsitet i hverdagen. Samuels (2004) sin studie av buddhistiske munk og klosterliv illustrerer dette. Han hadde observert at munkene feiet gårdsplassen i klosteret jevnlig, men var nær ved å overse at dette ble ansett som en viktig religiøs praksis i hverdagen. Han ble først oppmerksom på dette da han ba munkene om å ta bilder av det de i sin hverdag oppfattet som religion.

Hvor finner man religion i en vestlandsk kontekst? Lekmannsengasjementet som historisk har vært et viktig trekk ved religiøsiteten på Vestlandet, kan ha gitt et inntrykk av at vanlige folks religiøsitet har flytta seg ut av de organiserte, geistlig dominerte sammenhengene. Fra en side sett stemmer det at lekmenn og -kvinner gjorde krav på en viss autonomitet i forhold til geistligheten. Likevel skjedde dette, som nevnt, ofte uten å kutte båndene til kirka helt av. Dessuten, noe av det som legitimerte et selvstendige lekfolk, og som ble sentralt i lekmannsteologien, var vektleggingen av det bibelske prinsippet om at *alle* egentlig er prester, i teologiens språk kalt «det allmenne prestedømmet» (Ulstein, 2020). I tillegg skapte lekmannstradisjonen sine egne organisatoriske rammer, først og fremst gjennom bedehus og misjonsforeninger (Løvlie, 2020). Forskning viser videre at Nordvestlandet er en region i Norge der folkekirkeligheten står sterkt (Botvar, Repstad Aagedal, 2012)³. Det ville derfor føre galt av sted om man forsket på hverdagsreligion på Vestlandet uten å trekke inn organisasjoner og institusjoner. Den kristelig orienterte majoritetsreligiøsiteten i denne regionen befinner seg nettopp i spenningsfeltet og i dialoger mellom kirke, bedehus og lekmannsautonomitet. Forskningen

3 Botvar mfl. (2012) kaller regionen for «Vestlandet ellers». Slik differensieres denne regionen fra Agder/Rogaland.

til Kleive (2018) viser for øvrig hvordan religiøse institusjoner er viktige for videreføringen av en minoritets religiøse tradisjoner. Dessuten har kristne kirker og bedehus betydning for denne minoriteten. For i bygder på Vestlandet deltar minoritetsbarn- og ungdom i aktiviteter som kor og speider på bedehuset eller i kirka, og dessuten fungerer ofte bedehuset som et forsamlingshus på bygda der både 17. maifester og bursdagsfester blir arrangert.

Stadige endringer

Et trekk ved levd hverdagsreligion som ofte framheves, er at den stadig er i endring. Dette har blant annet å gjøre med hvordan individer selv er med på å forme sin religiøsitet. Individer står i relasjon til mange steder, tradisjoner, ting og mennesker, og i disse relasjonene forhandler individer fram sine religiøse praksiser og oppfatninger. I disse prosessene utvises stor grad av kreativitet og kompetanse (Primiano, 2012, s. 387). Denne forhandlings- og skapelsesprosessen pågår kontinuerlig, og dermed endrer levd religion seg stadig. Peggy Levitt (2009) viser hvordan slike prosesser er særlig tydelige blant transnasjonale ungdommer. Disse ungdommene forhandler daglig om hva de skal inkludere eller ikke av normer og praksiser i sine liv. Ungdommene lager ikke nødvendigvis helhetlige og koherente synteser av alle de religiøse og kulturelle elementene de forholder seg til. Isteden opparbeider ungdommene seg repertoarer de selektivt benytter i respons til muligheter og utfordringer de møter i hverdagen (Levitt, 2009, s. 1126). Dette illustrerer pragmatismen og kompleksiteten i levd hverdagsreligion. De stadige forhandlingene og endringene innebærer et ikke-essensialistisk syn på religion. Dette betyr videre at religionskunnskap er ferskvare. Kunnskap om hvordan religion praktiseres og hva som oppfattes som religion blant folk, må altså stadig oppdateres. Likevel må en religionsforsker være oppmerksom på at folk selv kan ha essensialistiske forståelser av sin egen (eller andres) religiøsitet. Noen kan være svært opptatte av at det finnes avgrensbare religioner, og at disse har faste og uforanderlige kjennetegn. Andre kan holde fast på etablert terminologi som «islam», «kristendom» eller «humanisme», selv om de er oppmerksomme på historiske og geografiske forskjeller og

endringsprosesser. Dette kan ha å gjøre med at det å ha en kategori å forstå seg selv i lys av har identitetsmessige gevinster som folk verdsetter. Dette kan eksemplifiseres gjennom Abby Days forskning (2011), som viser at mange av dem som krysser av på «kristen» i store religionsundersøkelser, ikke gjør dette fordi de er opptatt av Jesus, bibel eller dogmatikk, men fordi «kristen» oppfattes som en betegnelse på en gruppe de ønsker tilhøre. I tillegg understreker Days forskning med dette hvordan skillet mellom religion og ikke-religion ikke alltid er empirisk fundert eller nyttig analytisk.

Videre er det verdt å merke seg at behovet for å standardisere, eller essensialisere, religion er ofte påtakelig i minoritets- eller diasporamiljøer. I en kontekst der mye er ukjent og majoriteten finner deg ukjent, kan behovet for å avklare hvem man er, hvilke praksiser man skal opprettholde og hva man skal mene, være stort. Ifølge Jacobsen (2018) kan slike standardiseringsbehov være influert av protestantisk kristendom, som jo er en religionsform som er kjent for å vektlegge (essensialistisk) systematisk tros lære.

Vi har nå gjennomgått sentrale trekk ved levd hverdagsreligion. Jeg vil i neste avsnitt kommentere hvorvidt levd hverdagsreligion overlapper det allerede velkjente begrepet «folkelig religion».

Er levd hverdagsreligion og «folkelig religion» synonymer?

«Folkelig religion» er et kjent begrep i religionsforskninga. I likhet med levd hverdagsreligion er folkelig religion konsentrert rundt vanlige folks religion (McGuire, 2002, s. 113). Men mens levd hverdagsreligion, hvert fall ifølge Ammerman (2007, 2014, 2016) og Repstad (2019a), dekker religion som forekommer både i organiserte og ikke organiserte settinger, framhever folkelig religion den ikke-offisielle, ikke-organiserte, «non-expert»-religionen. Men i tillegg til å bli sett på som det motsatte av «offisiell religion» (Primiano, 1995, s. 38) har merkelappen folkelig religion ofte en nedsettende klang. Dette i motsetning til den statusen vanlige folks religion tillegges i perspektivet levd hverdagsreligion, der det som tidligere nevnt er et hovedpoeng at vanlige folk har myndighet til å utvide

hva som skal anerkjennes som religion. Folkelig religion har fra elitistisk hold ofte blitt ansett som synkretistisk, uren og kanskje til og med hedensk, altså som motsetningen til ren og autentisk religion (McGuire, 2002, s. 113). Ren, sann eller autentisk religion blir i denne sammenhengen gjerne forstått som en religion som er opptatt av det hinsidige og transcendent, og av hellige tekster som normgrunnlag. Og folkelig religion er blitt sett på som mer profan fordi den ofte er sentrert rundt hverdagslige, pragmatiske og kroppslige behov, som helse, fruktbarhet, beskyttelse og velstand (McGuire, 2002, s. 114; Geaves, 2007, s. 7). Et maktaspekt kommer til uttrykk ved at de som setter merkelappen «folkelig religion», sjelden setter den på seg selv, og de som får merkelappen «folkelig religion» på sine praksiser, er ofte fattige, minoriteter eller innfødte i tidligere kolonialiserte land (McGuire, 2002, s. 115).

Folkelig religion blir altså ofte forstått som en slags B-lagsreligion, mens offisiell, spesialist-/elite-definert religion en slags A-lagsreligion. For å forhindre en slik verdiladet differensiering kan religion beskrives mindre normativt ved å systematisere hva som motiverer for religiøs praksis (Geaves, 2007, s. 6). Ballard (2000), som forsket på religion i Punjab, gjorde dette ved å vise hvordan folk er opptatt av ulike dimensjoner ved religion. Noen er opptatt av spirituelle praksiser og spirituelle ledere (*panthic dimension*), andre ønsker å framheve religionenes sosiale og moralske sider (*dharmic dimension*). Noen bruker religion for å fremme sosiale, økonomiske eller politiske interesser (*qaumic dimension*), mens andre er mer opptatte av hvordan religiøse praksiser er handlingsstrategier for å snu skjebnen i positiv retning eller til å kunne håndtere det uforklarlige (*kismetis dimension*). Ballard tok i bruk empirinær terminologi for å oppnå at vanlige folk i størst mulig grad preget forståelsen og framstillingen av de religiøse praksisene han forsket på.

En annen måte å unngå å bli normativ på i beskrivelsen av vanlige folks religion, er å beskrive og forstå religiøsiteten i lys av hvilken kontekst den befinner seg i. Religionsforskerne Robert Jackson og Eleanor Nesbitt fra University of Warwick har vært sentrale for denne tilnærmingen til religion (jf. blant annet Jackson, 2008 og Nesbitt, 2010). Skoleforskeren Tove Nicolaisen bruker deres kontekstmodell ved å eksemplifisere hvordan en hindukvinnens morgenritual kan forstås på «det individuelle nivået i

familielkonteksten, på gruppenivå og på et nivå som representerer den vide religiøse tradisjonen» (Nicolaisen, 2018, s. 22). Da beveger man seg mellom det å beskrive hva dette ritualet har å si for kvinnen selv og hennes familie, via hvordan ritualet bidrar til å ivare ta tradisjoner, identitet og fellesskap for en gruppe hinduer i diaspora, til å vise hvordan denne morgen-pujaen uttrykker trekk ved bhakti-bevegelsen.

Det kan også nevnes at også Ammerman (2014) søker å systematisere folks levde hverdagsreligion gjennom en typologi. Denne typologien er deskriptiv i den forstand at den kategoriserer hva folk er opptatt av som religion, og er ikke normativ i den forstand at den graderer hvilke av disse formene som er «best». Hun skiller mellom teistisk, ekstra-teistisk og etisk spiritualitet. I teistisk spiritualitet dreier spiritualiteten seg om å utvikle en relasjon til Gud, og om møter med det mystiske/uforklarlige. En er altså svært oppmerksom på guddommelige aktører. Den ekstra-teistiske spiritualiteten handler også om transcendent relasjoner, men ikke først og fremst til guddommer. Man er for eksempel opptatt av hvordan natur og skjønnhet kan gi ærefryktfølelser, og av individers individuelle (indre) meningssøking. Etisk spiritualitet, som kan gå litt på tvers av de to ovennevnte kategoriene, vektlegger moralsk godhet og den gyldne regel (Ammerman, 2014, s. 23–55).

Jeg vil i siste del av denne artikkelen knytte levde hverdagsreligion til religions- og livssynsfaget i skolen. Kunnskap om levde religion mener jeg må med for å kunne oppfylle fagets intensjon, i tillegg til at det å integrere dette perspektivet er viktig for å lykkes med at elevene sitter igjen med en helhetlig forståelse av religion.

Levd hverdagsreligion og skole

Fagfornyelsen hevder at KRLE er et fag som er sentralt for at elevene skal kunne «forstå seg selv, andre og verden rundt seg»⁴. For å oppnå slike mål mener jeg det er avgjørende at levde hverdagsreligion er integrert i faget. Slike mål kan ikke oppnås uten å bevege seg inn i sin egen og andres hverdag og søke forståelse for de prosessene som finner sted der. Potensialet

4 <https://www.udir.no/lk20/rle01-03/om-faget/fagets-relevans-og-verdier>

for å gjøre dette ligger allerede i faget, i kompetansemål som vektlegger kunnskap om praksis, eller i kompetansemål der en skal ta utgangspunkt i aktuelle spørsmål en gitt gruppe er opptatt av. Dersom man skal kunne gå i dybden på kompetansemål som: «Elevene skal kunne sette seg inn i og formidle egne og andres tanker, følelser og erfaringer»⁵ forutsetter også det at man må være temmelig tett på folks liv. Lærebøker for faget, både i grunnskolen og i lærerutdanningene, har gjerne formidlet kunnskap om levd hverdagsreligion og religionenes innenfra-perspektiv ved å inkludere intervjuer med representanter for tradisjonene i sine bøker (jf. Eidhamar, 2004). Slike grep kan gjøre at elevene møter mer enn bare «offisielle» ekspertversjoner av de ulike tradisjonene. Men det dynamiske og foranderlige elementet ved levd hverdagsreligion er vanskelig å få fram i bøkens statiske form. Når bøkene blir gamle, blir slike intervjuer også mer og mer foreldet. Til lærebøkene i grunnskolen er det gjerne tilknyttet nettbaserte ressurser. Slike ressurser har potensial til å formidle oppdatert og aktuell kunnskap om religiøse praksiser og forståelser. Nødvendigheten av at kunnskap om religion og livssyn stadig oppdateres, kommer særlig fram i forskning på ungdom og religion. For eksempel viser forskning blant ungdom med hindu- og muslimsk bakgrunn i Norge en bevegelse mot at religion blir oppfattet mer og mer som et privat, indre og individuelt anliggende (Friberg, 2016; Sandberg mfl., 2018; Gupta, 2006). Dette er et trekk ved islam og hinduisme som nok ikke (enda) er innarbeidet i lærebøker og pensumbøker. Om ikke forlagene oppdaterer sine nettressurser, kan kanskje begrepet *utforske*, som er sentralt i Fagfornyelsen i skolen, inspirere til å framskaffe oppdatert og situert religionskunnskap i skolen. Utforske kan blant annet bety å undersøke hvordan religion uttrykkes på ulike institusjonelle, digitale og hverdagslige arenaer, eller å konsultere ny forskning. Dette kan gi elevene møter med fenomenet levd hverdagsreligion som kan utruste dem til å forstå samfunnet og kulturen utenfor klasserommet.

5 Kompetansemål etter 4. trinn <https://www.udir.no/lk20/rle01-03/kompetansemal-og-vurdering/kv176>

Vektlegging av levd hverdagsreligion kan også bidra til å realisere et av KRLE-fagets nøkkelord, nemlig *pluralistisk*⁶. Begrepet pluralistisk kan knyttes til levd hverdagsreligions kritiske element, som handler om at flere, ikke bare eliten, har myndighet til å framstille hva en tradisjon innebærer. Ved å integrere perspektivet levd hverdagsreligion i skolen kan altså elevene bli bevisste på spenningene mellom ekspert-religion og vanlige folks religion, og også kunne se dem i sammenheng med hverandre. En slik undervisning, som fokuserer på mangfold og kompleksitet, er i praksis selvsagt svært krevende og forutsetter lærere med god fagkunnskap og metodiske ferdigheter. Mangfoldet og kompleksiteten i religionene kan lett forsvinne dersom man tviholder på klart definerte verdensreligionskategorier, som gjerne favoriserer standardiserte og offisielle framstillinger av tradisjonene. Verdensreligionskategoriene er i tillegg i stor grad vestlig konstruerte begreper, noe som kan medføre at forståelsen av religioner preges av vestlige og kristne tradisjoner og tankegods. Dette innebærer likevel ikke at man nødvendigvis må ta helt farvel med verdensreligionsbegrepet, for disse termene er, som tidligere nevnt i artikkelen, ofte viktige «identitetsknagger» for vanlige folk. Dessuten vil mange som definerer seg innen samme kategori, ofte dele en del oppfatninger, praksiser og fortellinger. Og det er like viktig å studere slike fellestrekk som det er å ta pluraliteten på alvor. Om man vil beholde verdensreligionskategoriene, må man altså være oppmerksom på at hva som ligger i betegnelsen islam, kristen, hindu osv. ikke alltid er gitt, og at skillene mellom religioner og mellom religion og det sekulære er uskarpe, porøse og noen ganger kunstige (Anker, 2017; Day, 2011; Nicolaisen, 2018).

Stabell-Kulø (2005) hevder at mange elever ikke får så mye ut av religions- og livssynsfaget fordi undervisninga preges av substansielle framstillinger av religioner. Det vil si at elevene møter en mengde faktaopplysninger og beskrivelser av tradisjoner, heller enn hva religion og livssyn bidrar til og gjør i enkeltmenneskers liv og i samfunnet. Med en elevgruppe som på grunn av sekularisering kan ha et distansert forhold til religion, kan et lass med substansielle beskrivelser av religion være vanskelig å finne mening i, og faget kan dermed framstå som uinteressant

6 <https://www.udir.no/lk20/rle01-03/om-faget/fagets-relevans-og-verdier>

og irrelevant. Men ifølge Stabell-Kulø (2005) er det å introdusere elevene for funksjonelle sider ved religion og livssyn viktig før de blir overlesset med substansiell kunnskap. Det er fordi funksjonelle beskrivelser av religion kan skape «knagger» elevene kan henge den substansielle kunnskapen på. Med andre ord kan funksjonelle beskrivelser av religion bidra til å skape en kontekst som hjelper elevene til å finne mening i den substansielle kunnskapen om religion. Å gjøre elevene kjent med levd hverdagsreligion i undervisninga kan bidra til at den funksjonelle siden ved religionene og livssyna kommer tydeligere fram, og kan dermed bli viktig for elevenes videre læring om religion og livssyn.

Konklusjon

I denne artikkelen har jeg vist at levd hverdagsreligion handler om hvordan vanlige folk uttrykker, møter, skaper og deler noe som oppfattes som religion i sine hverdagskontekster. Fenomenet levd hverdagsreligion kommer til uttrykk gjennom kroppslige, materielle og diskursive praksiser og i folks erfaringer. Levd hverdagsreligion er dessuten noe som stadig endres, og individer har en stor rolle selv i utforminga av sin egen religion.

Levd hverdagsreligion er dessuten et perspektiv man kan gjenfinne i mange vitenskapelige disipliner, og et felles trekk er interessen for etnografiske metoder og vektleggingen av funksjonelle forståelser av religion. Perspektivet levd hverdagsreligion anerkjenner vanlige folks beskrivelser av hva religion innebærer. Dette medfører at religioners mangfold og kompleksitet kommer svært tydelig fram, og det vil ofte anskueliggjøre hvordan skiller mellom tradisjoner er porøse. Siden vanlige folk lever ut sin religiøsitet både i og utenfor organiserte eller institusjonaliserte settinger, bør forskning på levd hverdagsreligion gjenspeile begge disse arenaene. Denne tilnærmingen til religion, der man studerer små hverdagslige situasjoner og praksiser, har vist seg som gode portaler til å kunne si noe om hvordan religion er relatert til større sosiale mønstre og strukturer.

Levd hverdagsreligion ikke er et ukjent tema i skolens religions- og livssynsfag, men det er en side ved faget som hele tiden må oppdateres. Noen arbeidsmåter, for eksempel det å utforske, kan støtte opp om at

elevene får oppdatert kunnskap om levd hverdagsreligion. Ved å mer bevisst inkludere funksjonelle religionsforståelser i undervisningen vil elevene kunne øke sin forståelse av hva religion kan bety for folk, og hva religion kan skape på lokalt og globalt nivå. Dessuten er vil det gi et godt utgangspunkt for videre læring. Å sette søkelyset på levd hverdagsreligion er altså nyttig for at elevene skal forstå det mangfoldige samfunnet de beveger seg i til daglig.

Referanser

- Aase, T. H. & Fossåskaret, E. (2014). *Skapte virkeligheter: Om produksjon og tolkning av kvalitative data*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Ammerman, N. (Red.) (2007). *Everyday religion: Observing modern religious lives*. Oxford: Oxford University Press.
- Ammerman, N. (2014). *Sacred stories, spiritual tribes: Finding religion in everyday life*. New York: Oxford University Press.
- Ammerman, N. (2016). Lived religion as an emerging field: An assessment of its contours and frontiers. *Nordic Journal of Religion and Society*, 29, 83–99.
- Anker, T. (2017). På tide å si farvel til verdensreligionene? I M. Von Der Lippe & S. Undheim, *Religion i skolen* (s. 25–34). Oslo: Universitetsforlaget.
- Back, L. (2015). Why everyday life matters: Class, community and making life livable. *Sociology*, 49(5), 820–836.
- Ballard, R. (2000). Panth, Kismet, Dharm te Qaum: Four dimensions in Punjabi religion. I P. a. T. Singh, Shinder (Red.), *Punjabi Identity in a Global Context Delhi* (s. 7–37). Oxford University Press.
- Bender, C. J. (2007). Touching the transcendent: Rethinking religious experience in the sociological study of religion. I N. Ammerman (Red.), *Everyday religion: Observing modern religious lives* (s. 201–218). Oxford: Oxford University Press.
- Botvar, P. K., Repstad, P. & Aagedal, O. (2012). Regionaliseringen av norsk religiøsitet. I U. Schmidt & P. K. Botvar (Red.), *Religion i dagens Norge* (s. 44–59). Oslo: Universitetsforlaget.
- Davie, G. (2013). *The sociology of religion: A critical agenda* (2nd ed.). London: Sage.
- Day, A. (2011). *Believing in belonging: Belief and social identity in the modern world*. Oxford: Oxford University Press.
- Dessing, N., Jeldtoft, N., Nielsen, J. & Woodhead, L. (Red.) (2013). *Everyday lived Islam in Europe*. Farnham: Ashgate AHRC/ESRC religion and society series.
- Eidhamar, L. G. (Red.) (2004). *Religioner og livssyn*. Kristiansand: Høyskoleforlaget.
- Friberg, J. H. (2016). *Assimilering på norsk*. FAFO-rapport: 43.

- Geaves, R. (2007). *Śaivism in the diaspora: Contemporary forms of Skanda worship*. London: Equinox Pub.
- Gilhus, I. S. & Mikaelsson, L. (2007). *Hva er religion*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Gupta, R. (2006). *Being a Hindu in Oslo: Youth, change, and continuity* (Vol. 121). Oslo: Novus.
- Hall, D. (Red.) (1997). *Lived religion in America*. Princeton: Princeton University Press.
- Henriksen, J. O. (2016). Everyday religion as orientation and transformation: A challenge to theology. *Nordic Journal of Religion and Society*, 29(01), 36–51.
- Henriksen, J. O. (2019). Empirically informed theology. On theology in an interdisciplinary context. I P. Repstad (Red.), *Political religion, everyday: Sociological trends: 119–125*. Volume 33. International Studies in Religion and Society. Leiden/Boston: Brill.
- Horsford, V. (2017). *Religion i praksis*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Jackson, R. (2008). Contextual religious education an the intepretitive approach. *British Journal of Religious Education*, 30(1), 13–24.
- Jacobsen, K. A. (Red.) (2018). *Verdensreligioner i Norge* (4. utg.). Oslo: Universitetsforlaget.
- Kalvig, A. & Solevåg, A. R. (Red.) (2015). *Levende religion. Globalt perspektiv – lokal praksis*. Stavanger: Hertervig Akademisk.
- Kleive, H. V. (2017a). Belonging and discomfort: Young Hindu Rreligiosity in rural Norway. *Nordic Journal of Religion and Society*, 30(01), 43–60.
- Kleive, H. V. (2017b). Mestring og balanse. *Prismet*, (1–2), 27–41.
- Kleive, H. V. (2018). *Not that religious: A study of young Tamil religiosity in north-western Norway*. Phd- thesis. Oslo: Norwegian School of Theology, Religion and Society(MF).
- Levitt, P. (2009). Roots and routes: Understanding the lives of the second generation transnationally. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 35(7), 1225–1242.
- Løvlie, B. (2020). Bedehus, vekkelse og bevegelse. I B. Lovlie, P. Halse & K. Hatlebrekke (Red.), *Tru på Vestlandet. Tradisjonar i endring*. Oslo: Cappelen Damm Akademisk.
- Løvlie, B. (2007). *Kor mykje stort... Matias Orheim, hans bidrag til vestnorsk kultur og kristenliv*. Trondheim: Tapir Akademisk Forlag.
- McGuire, M. (2002). *Religion: The social context* (5th ed). Belmont, Calif: Wadsworth Thomson Learning.
- McGuire, M. (2008). *Lived religion: Faith and practice in everyday life*. Oxford and New York: Oxford University Press.
- Morgan, D. (2010). Introduction: The matter of belief. I D. Morgan (Red.), *Religion and material cultur: The matter of belief* (s. 1–17). London: Routledge.
- Munson, Z. (2007). When a funeral isn't just a funeral: The layered meaning of everyday action. I N. Ammerman (Red.), *Everyday religion: Observing modern religious lives* (s. 121–135). Oxford: Oxford University Press.

- Neal, S. & K. Murji (2015). Sociologies of everyday life: Editors' introduction to the special issue. *Sociology*, 49(5), 811–819.
- Nesbitt, E. (2010). *Intercultural education. Ethnographic and religious approaches*. Brighton: Sussex Academic Press.
- Nicolaisen, T. (2018). *Hinduer*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Primiano, L. N. (1995). Vernacular religion and the search for method in religious folklife. *Western Folklore (Reflexivity and the Study of Belief)*, 54(1), 37–56.
- Primiano, L. N. (2012). Afterword: Manifestations of the religious vernacular: Ambiguity, power, and creativity. I M. Bowman & Ü. Valk (Red.), *Vernacular Religion in everyday life: Expressions of belief* (s. 382–394). Cambridge University Press.
- Repstad, P. (Red.) (2019a). *Political religion, everyday religion: Sociological trends*. Volume 33. International Studies in Religion and Society. Leiden/Boston: Brill.
- Repstad, P. (2019b). Introduction. I P. Repstad (Red.), *Political religion, everyday religion: Sociological trends: 1–7*. Volume 33. International Studies in Religion and Society. Leiden/Boston: Brill.
- Repstad, P. (2019c). More dialogue between approaches: Everyday religion and political religion. I P. Repstad (Red.), *Political religion, everyday religion: Sociological trends: 55–66*. Volume 33. International Studies in Religion and Society. Leiden/Boston: Brill.
- Rosaldo, R. (1993). *Culture and truth: The remaking of social analysis*. Boston, MA: Beacon Press.
- Samuels, J. (2004). Breaking the ethnographer's frames: Reflections on the use of photo elicitation in understanding Sri Lankan monastic culture. *American Behavioral Scientist*, 47(12), 1528–1550.
- Sandberg, S., Andersen, J., Gasser, T. L. U., Linge, M., Mohamed, I. A. A., Shokr, S. A. & Tutenges, S. (2018). *Unge muslimske stemmer. Om tro og ekstremisme*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Scott, S. (2009). *Making sense of everyday life*. Cambridge: Polity.
- Stabell-Kulø, A. (2005). *Religioner i klasserommet. Innføring i religionsdidaktikk*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Stringer, M. (2008). *Contemporary Western ethnography and the definition of religion*. Continuum Advances in Religious Studies. London: Continuum.
- Ulstein, J. O. (2020). Vestlandsk kyrkjesyn. I B. Lovlie, P. Halse & K. Hatlebrekke (Red.), *Tru på Vestlandet. Tradisjonar i endring*. Oslo: Cappelen Damm Akademisk.
- Woodhead, L. (2011). Five concepts of religion. *International Review of Sociology*, 21(1), 121–143.
- Woodhead, L. (2013). Tactical and strategic religion. I N. Dessing, N. Jeldtoft, J. Nielsen & L. Woodhead (Red.), *Everyday lived Islam in Europe* (s. 9–22). Farnham: Ashgate AHRC/ESRC religion and society series.

