



Religiøs Investering

- En komparativ analyse den norrøne
forfædrekult og den kristne helgenkult

Speciale udarbejdet af :
Michael Ellegaard Jensen
Historiestudiet
Aalborg Universitet
April 2015

Forord

Dette speciale er udarbejdet i 2014/2015 ved Historiestudiet på Aalborg Universitet. Arbejdet med at undersøge den religiøse investering i den norrøne forfædre kult og i kristendommens helgendyrkelse har vist sig vanskeligere end først antaget. I den forbindelse har min vejleder Torben K. Nielsen været en stor hjælp, ikke blot på det faglige plan, men også med et evigt positivt syn på selve processen bag min specialeskrivning. Torben har dermed formået at fjerne min følelse af utilstrækkelighed, således at jeg efter hvert eneste vejledningsmøde er gået opløftet hjem. For dette skylder jeg en stor tak!

En stor tak skal også gives til personalet på Aalborg Universitetsbibliotek (AUB) og især til Helle Harpøth for tålmodighed og gentagende fornyelser af mine fjernlån.

Derudover skylder jeg min kæreste og mine børn en stor tak, da de har en stor del af æren for at jeg nu kan aflevere indeværende speciale. Uden dem havde det ganske enkelt ikke kunnet lade sig gøre. Jeg skylder dem også en stor undskyldning for de seneste måneders fravær på familiefrenten og for, i tide og utide, at belemre dem med interessante oplysninger om vikingetidens gravskikke.

1 Abstract

This thesis examines the change of religion in Scandinavia, where there is a transition from Old Norse religion til Christianity. This is a field of research, that previously have received enormous attention, and therefore it may seem difficult to elucidate new aspects of the change in religions in Scandinavia.

This thesis will try to shed light on the change of religion in Scandinavia from the idea, that religious cult implies a religious investment. The concept of religious investment covers various aspect of the religious life, including religious belief, the acts of cult and the expectation of a return of the performed religious investment.

The purpose of this thesis will be top demonstrate that this religious investment are found in both the Old Norse religion and in Christianity and that this religious investment does not differ significantly in the two religions, despite their differences in religious contents. This idea of religious investment will be used to shed light on the ancestor cult in the Old Norse religion and the cult of the Christian saints.

The deceased ancestors form the Old Norse religion and the Christian saints, where seen as a particular form of religious specialists, who could provide information on what to expect in the afterlife. In the Old Norse religion, it was possible to communicate with the dead, as it was possible to cross the border between the realms of the living and the dead. This is seen in the Edda-poem that describes Helge Hundingsbane and in the Icelandic saga, which describes the dead of the Old Norse god Balder. It is also possible for the Christian saints to provide this esoteric knowledge about the conditions in the afterlife. This is seen in the hagiography about Saint Brendan, who was an Irish monk in the sixth century. While Saint Brendan was on a journey, he met both Judas Iscariot and Paul the Hermit. Through their stories, Saint Brendan tells how God rewards or punishes people for their actions in life, while they are waiting for their final judgement.

The deceased ancestors and the saints are worshiped because they are able to provide cures for illnesses and battle wounds. In the sagas it is told how Thorvard is healed for his wounds he received in battle, by sacrificing a bull on a mound. The Christian hagiography tells us how miraculous healings takes place at the saint's graves. One example is a woman who is cured for her illness at Saint Martin's tomb in the French town of Tours. However, it is not only the saints and the deceased ancestors who are able to obtain special features. In the Old Norse religion, the dead was buried with a number of objects, which later was brought back from the grave to the world of the living. This is seen in the saga of Balder's death, where the ring Draupnir is sent with Balder to the grave, and is fetched from the realm of the dead by Hermod who brings it back to the realm of the living. When Draupnir is brought back to the realm of the living, it has gained the feature that every eight night; nine new, identical rings will appear from Draupnir. This was not a feature the ring had prior to its journey to the realm of the dead.

In Christianity it is also possible for items to gain extraordinary features, simply by being near a deceased saint. In the hagiographical literature there is a story of a man, who steals a bit of some rope from the church where Saint Martin Is buried. With this rope, the man cures a number of people in his village.

It is obvious that there are several elements that occur in the religious investment in both the Old Norse religion and in Christianity; The religious specialists provides esoteric knowledge, they cure diseases and battle wounds and they transfer special features to items in their proximity.

When it comes to the cultic actions the peoples perform, there are also some common ground in the two religions. Both of the religions holds the remembrance of the deceased very high. In the Old Norse religion, this is manifested at special celebrations, where the deceased ancestors are invited to participate. In Christianity the saints are commemorated at the day of their death with special sermons and through the saint's vita, which describes the saint's life and deeds before they died.

Due to all of this, the religious investments are almost identical in the two religions, as are the return of the investment. It is therefore possible to conclude that there are a number of similarities between the religious investments in these

two religions. As a result of this, it is shown that there is a perpetuation of the religious investment and the individual religiosity from the Old Norse religion to Christianity. The reason for that conclusion is that the religious investment and the religiosity does not change significantly from Old Norse religion to Christianity, but rather is transferred and adapted to the beliefs of the new religion.

Indholdsfortegnelse

| | | |
|-------|---|----|
| 1 | Abstract..... | 2 |
| 2 | Indledning..... | 7 |
| 3 | Forskningspræsentation..... | 9 |
| 3.1 | Norrøn religion..... | 13 |
| 3.2 | Religionsskiftet..... | 17 |
| 3.3 | Kultkontinuitet..... | 23 |
| 3.4 | Sammenfatning af forskningsdiskussionen..... | 25 |
| 4 | Kildepræsentation..... | 28 |
| 4.1 | Kulten..... | 28 |
| 4.2 | Dødsopfattelse..... | 29 |
| 4.3 | De dødes mulighed for interaktion..... | 32 |
| 5 | Præsentation af metode..... | 34 |
| 6 | Metodiske tilgange..... | 35 |
| 6.1 | Arnold van Genneps ritualanalyse..... | 35 |
| 6.2 | Komparative studier, strukturalisme og funktionalisme..... | 38 |
| 6.3 | Emil Birkelis forskning i forfædrekult..... | 42 |
| 6.3.1 | Problematisering af Birkelis beskrivelse af forfædrekulten..... | 49 |
| 7 | Den religiøse investering..... | 50 |
| 7.1 | De religiøse verdensbilleder..... | 50 |
| 8 | Forfædre og helgener som religiøse specialister..... | 52 |
| 8.1 | Interaktionen med de levendes verden..... | 52 |
| 8.1.1 | Forfædrenes og helgenernes helbredende kræfter..... | 52 |
| 8.2 | Esoterisk viden..... | 57 |
| 8.2.1 | Kilden til Norrøn visdom..... | 57 |
| 8.2.2 | Kendskab til livet efter døden i kristendommen..... | 59 |
| 8.3 | Kult og ritual ved død og begravelse..... | 66 |
| 8.4 | Begravelsesritualerne..... | 66 |

| | | |
|-------|--|-----|
| 8.4.1 | Det norrøne begravelsesritual | 66 |
| 8.4.2 | Det kristne begravelsesritual | 75 |
| 8.5 | Forfædrekulten i norrøn religion | 77 |
| 8.6 | Helgendyrkelsen i kristendom | 77 |
| 9 | Den religiøse investering | 79 |
| 9.1 | Norrøn religion | 79 |
| 9.2 | Kristendommen | 82 |
| 9.3 | Den religiøses investerings udvikling | 83 |
| 10 | Konklusion | 85 |
| 11 | Litteraturliste | 89 |
| 12 | Kilde-Appendix | 98 |
| | Appendix 1: Det andet kvad om Helge Hundingsbane | 99 |
| | Appendix 2: Gylfis Blændværk | 103 |
| | Appendix 3: Kormaks saga | 107 |
| | Appendix 4: Olav Den Helliges Saga | 113 |
| | Appendix 5: Hávamál | 118 |
| | Appendix 6: Navigatio Sancti Brendani Abbatis | 123 |
| | Appendix 7: Augustins Bekendelser | 136 |
| | Appendix 8: Ibn Fadlans rejsebeskrivelse | 138 |
| | Appendix 9: Egils saga | 145 |
| | Appendix 9: Liber sacramentorum | 149 |

2 Indledning

Dette speciale vil behandle et område, som har fået enorm stor opmærksomhed fra historieforskningen. Det overordnede emne for specialet er religionsskiftet i Norden, hvor kristendommen bliver den dominerende religion frem for den norrøne religion, der tidligere var den mest udbredte religion i Norden.

Dette emne har tidligere været tildelt stor opmærksomhed fra velsagtens alle de genrer af forskning, der har med historie og religion at gøre. Derfor kan det, ved første øjekast synes vanskeligt at finde og præsentere en ny måde at anskue religionsskiftet på. Dette mener jeg dog, at dette speciale formår at gøre alligevel.

Dette speciale vil fokusere på et enkelt aspekt af religionsskiftet i Norden, nemlig den religiøse kult omkring dyrkelsen af forfædrene i norrøn religion og helgendyrkelsen i kristendommen. Den norrøne forfædre kult og kristendommens helgendyrkelse har, som jeg vil påvise senere i specialet, en række fællestræk. Disse fællestræk gør, at det er yderst interessant at undersøge, hvorvidt der kan tales om en kontinuitet i de nordiske folkeslags religiøsitet eller om kristendommen er udtryk for en helt ny type religiøsitet i Norden. Især den personlige investering i forhold til det religiøse i forbindelse med dyrkelsen af de nye kristne helgener, frem for de norrøne forfædre vil blive analyseret og diskuteret.

Den overordnede problemformulering for dette speciale er derfor:

Kan der påvises en form for kontinuitet i den religiøse investering i forbindelse med religionsskiftet i Norden, hvor der sker en overgang fra norrøn religion til kristendom?

Religionsskiftet i Norden er et meget vidtfavnende forskningsfelt, som til trods for den store mængde forskning, der allerede foreligger på området, endnu ikke er udtømt. Ydermere er forskningen præget af uenigheder om hvordan, hvorfor og ikke mindst hvornår religionsskiftet kan siges at finde sted i Norden. Dette speciales problemstilling er relevant, da den kan medvirke til at belyse religionsskiftet i Norden på en ny måde. Tidligere har der været en stor diskussion inden for forskningen om, hvorvidt religionsskiftet skal betegnes som et brud eller

som en kontinuerlig proces der foregik over længere tid. Det ene behøver, i min optik ikke nødvendigvis at udelukke det andet. Der er flere områder af religionsskiftet, hvor man kan tale om en kontinuitet, mens der findes andre områder, som bedst understøttes af teorien om et brud. Dette speciales problemstilling er relevant, fordi det er vigtigt at få beskrevet religionsskiftet fra så mange vinkler som overhovedet muligt. Jeg forsøger på ingen måde, at komme med en udtømmende forklaring på religionsskiftet, men derimod blot at bidrage med endnu en måde at anskueliggøre religionsskiftet i Norden på.

I dette speciale dækker begrebet *religiøs investering* over en række forskellige elementer af det religiøse liv. Indeholdt i begrebet er de trosforestillinger der knytter sig til religionen, eksempelvis troen på at forfædrene og helgenerne er særlige religiøse specialister. Derudover dækker religiøs investering også over hvordan kulten er udformet; hvilke ritualer foretager man, hvor ofte foretages de og af hvem foretages de. Sidst men ikke mindst dækker begrebet religiøs investering også over en forventning om at få noget igen, at investeringen så at sige skal kunne betale sig.

I forbindelse med afkastet af den religiøse investering, er det vigtigt at holde sig for øje, at der er tale om ikke bare to forskellige religioner, men om to forskellige religionstyper. Dette er en vigtig pointe, da den norrøne religion er en velsignelsesreligion, der fungerer efter *do ut des*-princippet, hvor man tilbeder sine guder for at disse skal give én noget igen i en nær fremtid. Dette kender man fra de fleste cykliske religioner, hvor årets gang gentager sig i det samme mønster det ene år efter det andet. Belønningen for at tilbede guderne, er at disse sørger for samfundets fortsatte bevarelse.

Kristendommen er derimod en frelselsesreligion med en lineær tidsopfattelse, hvor belønningen for at tilbede guden, kommer i en mere fjern og udefineret fremtid. Belønningen i en frelselsesreligion er at man vil blive udfriet fra denne verdens jammerlige forhold og i stedet komme til at leve under paradisiske forhold. Selvom der er tale om to forskellige religionstyper, er det dog min opfattelse, at denne sammenligning alligevel lader sig gøre, da det ikke er de to religionstyper der skal sammenlignes, men derimod selve den religiøse investering.

Det er også vigtigt at understrege, at begrebet *kontinuitet* ikke bruges i begrebets oprindelige betydning, som en uafbrudt sammenhæng mellem to forskellige religioners udtryk. Derimod skal begrebet kontinuitet i forbindelse med den religiøse investering, mere opfattes som et spørgsmål om hvorvidt der kan spores elementer i kristendommen som er genkendelige fra den norrøne religion.

Den tidsmæssige afgræsning for specialet er perioden for religionsskiftet i Norden. For Danmarks vedkommende dateres dette gerne til omkring år 960 ud fra inskriptionerne på den store jellingesten (Steinsland 2005, 426). I Norge tilskrives religionsskiftet gerne til Olav Tryggvasons regeringstid, som er i år 995-1000 (Steinsland 2005, 427). I Sverige siges religionsskiftet at være gennemført omkring år 1200 (Steinsland 2005, 430). For at belyse specialets problemstilling er det dog nødvendigt at inddrage materiale fra tidligere perioder i historien, og der vil derfor blive trukket tråde til tiden omkring kristendommens grundlæggelse for at uddybe hvordan den kristne kult så ud i kristendommens formative periode.

3 Forskningspræsentation

Jeg vil med denne forskningsdiskussion redegøre for, hvordan forskningen i nordisk religion og religionsskiftet har udviklet sig og vil diskutere, hvilke skoler der er dannet inden for dette næsten uoverskuelige forskningsfelt, som det med tiden har udviklet sig til at være.

Forskningsdiskussionen vil være tredelt, da det giver det bedste overblik over den forskning, jeg ønsker at præsentere. Den første del af diskussionen vil koncentrere sig om forskningen i den norrøne religion især med henblik på at belyse, hvordan den rituelle kult har set ud. Den anden del af forskningsdiskussionen vil handle om selve religionsskiftet fra norrøn religion til kristendom og afdække de forskellige tilgange, der er til religionsskiftet inden for forskningen. Den tredje del af forskningsdiskussionen vil se på forskningen omkring kultkontinuitet og kontinuitetsbegrebet.

Jeg vil i første omgang tage udgangspunkt i to forskningsprojekter fra Norge og Sverige, der med tværfaglige indgangsvinkler forsøger at beskrive den kristningsproces, der har fundet sted i Norge og Sverige. Jeg vil fremhæve nogle

udvalgte forskere fra disse projekter, og redegøre for deres forskning. Naturligvis vil forskning, der ligger uden for de to nævnte forskningsprojekter også blive berørt, og på den måde er det mit sigte at nå omkring forskningen inden for dette område, som det præsenterer sig i Danmark, Norge og Sverige.

Men inden jeg går til denne del af forskningsdiskussionen, vil jeg først kort skitsere hovedtrækkene af noget af den forskning, der ligger forud for de svenske og norske forskningsprojekter, som blev påbegyndt i 90'erne. Jeg vil i første omgang fokusere på Peter Sawyer, der er professor i middelalderhistorie, og som har skrevet tredje bind i Gyldendals og Politikens Danmarkshistorie med titlen *Da Danmark blev Danmark*. I forbindelse med kristendommens indførelse i Danmark, tager Sawyer udgangspunkt i Widukinds beretning om Poppo's jernbyrd, hvor Poppo beviser at den kristne gud, var den eneste sande gud, hvorefter Harald Blåtand skulle have antaget den kristne gud og indført kristendommen i Danmark (Sawyer 1988, 234). Forud for Poppo's jernbyrd har danerne været i kontakt med kristne og kristne missionærer i forbindelse med plyndringstogter og flere af danerne er selv blevet døbt som kristne i udlandet (Sawyer 1988, 238). Sawyer anser disse forhold som det bærende i omvendelsen, men påpeger at der manglede en regulær organisation, for at kristendommen kunne blive udbredt. Denne organisation kommer først da Harald Blåtand lader sig omvende til kristendommen og accepterer de kristne bispers autoritet (Sawyer 1988, 239). Med Harald Blåtands omvendelse blev den hedenske kult officielt afskaffet, men Sawyer gør opmærksom på at dette kun var tilfældet hos hoffet. 'Almindelige' mennesker holdt derimod stadig fast i de gamle traditioner og skikke, i første omgang under kirkens accept, men efterhånden gik man væk fra disse skikke og accepterede kristendommen fuldt og helt (Sawyer 1988, 243). Peter Sawyer forholder sig her ikke meget til selve religionsskiftet, men tager udgangspunkt i fortællingerne omkring Harald Blåtands egen omvendelse og gør dén begivenhed til katalysator for Kristendommens udbredelse i Norden. Sawyer gør ikke meget ud af perioden før og efter Harald Blåtands omvendelse, og fokuserer klart på religionsskiftet som et brud, der opstår pludseligt, frem for en kontinuerlig proces, hvor de to forskellige kulturer påvirker hinanden over en længere periode. Sawyer

fremfører også i andre værker samme forklaring på religionsskiftet, nemlig at religionsskiftet i Danmark er sat i gang af Harald Blåtand (Sawyer 1987, 68-70).

Sawyer fortæller nogenlunde samme historie omkring kristningen af Norge, hvor det er Olav Tryggvason som er katalysatoren for kristendommens udbredelse, da han efter sigende skulle være blevet konfirmeret i England i år 995. Sawyer fremfører ganske vist, at der forud for Olav Tryggvasons omvendelse til kristendommen har været kontakt med kristne andre steder, men at det først er da Olav Tryggvason tvinger det norske folk til at acceptere ham som konge, at kristendommen for alvor får fodfæste i det norske rige (Sawyer 1987, 70-73).

Når det kommer til Sverige er situationen ifølge Sawyer en anden. Her er der nemlig ingen fortællinger om de første kristne kongers dåb (Sawyer 1987, 77). Sawyer fremfører derfor at kristningen af Sverige i stedet må tilskrives lokale høvdinge, som accepterede kristendommen (Sawyer 1987, 74). Det er tydeligt at Peter Sawyer ser en klar sammenhæng mellem kristendommens udbredelse og det faktum at kongen eller høvdingen var kristne. Sawyer ser kongen som den katalysator der skulle til, for at indføre kristendommen som den dominerende religion, og at de forsøg der er gjort for at udbrede kristendommen uden en kristen konge var dømt til at mislykkes.

Det Svenske forskningsprojekt, ”Sveriges kristnande. Kultur och mentaliteter under vikingatid och medeltid” påbegyndtes i 1990 og havde som hovedopgave at undersøge, hvorvidt det var muligt, via forskellige forskningsdiscipliner at komme frem til ét fælles syn på, hvordan kristningen af Sverige var foregået (Nilsson 1996a, 11). Det bliver hovedsageligt det første værk fra 1992 *Kontinuitet och tro från vikingatid til medeltid* og det sidste værk fra 1996 *Kristnandet i Sverige. Gamla Källor och nya perspektiv*, som jeg vil tage udgangspunkt i, da disse to værker er dem, der rammer tættest på den problemstilling jeg selv forsøger at besvare i dette speciale. Det sidste værk i det svenske forskningsprojekt *Kristnandet i Sverige. Gamla Källor och nya perspektiv* har til formål at samle op på den forskning der har været i forbindelse med forskningsprojektet. Dette sidste bind i serien, har som titlen siger to forskellige tilgange til religionsskiftet i Sverige. Første del af bogen omhandler det kildemæssige materiale, både arkæologisk og skriftligt, der kan bruges til at belyse

religionsskiftet i Sverige og anden del af bogen omhandler de nye perspektiver som forskningsprojektet har ført med sig.

Det norske forskningsprojekt har, ligesom det svenske forskningsprojekt en tværfaglig tilgang til problematikken omkring religionsskiftet i Norden og inddrager forskning fra religionshistorie, arkæologi, historie, filologi, forskning i stednavnes kultiske betydninger, keltiske og antropologiske studier. Det norske projekt ser ud over egne landegrænser for at forsøge at belyse religionsskiftet i Norge. Dette kommer til udtryk ved titlen på forskningsprojektet *Religionsskiftet i Norden. Brytninger mellom nordisk og europeisk kultur 800-1200 e.Kr.* . Projektet blev påbegyndt i 1992 og det sidste og opsamlende bind udkom i 2004 (Christensen 1992b, 3). Som titlen på forskningsprojektet antyder, ses religionsskiftet i Norden som et resultat af kulturmøderne mellem Norden og Europa, hvor den norrøne religion møder den kristne religion.

Nu melder spørgsmålet sig så, hvorfor det netop er denne tværfaglige tilgang til religionsskiftet, der i 1990'erne bliver den nye måde at bedrive forskning på? Årsagen til dette er ifølge det svenske forskningsprojekt, at man ønsker at finde frem til én fælles forklaring på kristningen af Sverige (Nilsson 1996, 11). Denne fælles forklaring, som kan understøttes af alle de forskellige forskningsdiscipliner der deltog, er dog ikke tydelig, når man studerer forskningsresultaterne nærmere, og forklaringerne på religionsskiftet peger i mange retninger, alt efter hvilke forskere man ser på. Dette kan have flere forklaringer. Dels at der i det svenske forskningsprojekt ikke arbejdes med én fællesformuleret problemformulering, men derimod med ligeså mange fokuspunkter som der er forskningsbidrag. Dels at religionsskiftet i Sverige og Norden ganske enkelt ikke lader sig forklare på en enkel måde, der kan understøttes af alle de deltagende forskningsdiscipliner. Det er dog tydeligt, at det er nødvendig med et tværfagligt samarbejde, for at indfange den kompleksitet som religionsskiftet indeholder og komme nærmere en forklaring på hvad religionsskiftet egentlig betød for de nordiske samfund.

Det er også interessant, at det svenske forskningsprojekt også vælger at fokusere på mentalitetshistorien, og derved forsøge at belyse de ændringer, der sker i det brede samfund fremfor at fokusere på samfundets elite (Nilsson 1996, 12) Med dette fokus forsøges det undersøgt, hvordan det enkelte individs

verdensopfattelse ændrede sig i forbindelse med død og begravelse. Derved kan man belyse, hvordan religionsskiftet påvirkede 'almindelige' mennesker i overgangen fra norrøn religion til kristendom.

3.1 Norrøn religion

Jeg har valgt at bruge betegnelsen Norrøn religion om den religionsform der var udbredt i Norden i vikingetiden. Der er en række andre betegnelser, der i og for sig kunne være lige så gode, som eksempelvis *oldnordisk religion* eller *forskandinavisk religion*. Norrøn religion er egentlig et begreb som stammer fra den norske faghistorie, men er altså det begreb, jeg har valgt som samlebetegnelse for religionen i Norden i perioden op til religionsskiftet (Steinsland 2005, 13). Grunden til, at det er vanskeligt at finde ét begreb for den religion, der var udbredt i vikingetiden, er blandt andet at man i vikingetiden ikke havde et egentlig begreb for religion. Der taltes i stedet om skik eller sæd i forbindelse med religiøse forhold. (Steinsland 2005, 267). Den norrøne religion kan betegnes som en folkereligion med vægt på religiøs praksis, som kommer til udtryk gennem handlinger, riter og kult (Steinsland 2005, 267). Derfor vil denne del af forskningsdiskussionen tage udgangspunkt i forskningen omkring den rituelle kulturelle udformning og udførelse. Det skal dog først klargøres hvilken type religion norrøn religion er, for efterfølgende at kunne diskutere den.

Gro Steinsland har i bogen *Norrøn religion. Myter, riter, samfunn* opstillet en skematisk oversigt, hvori hun stiller norrøn religion op over for kristendom.

| Norrøn religion | Kristendom |
|--------------------------------|-----------------------------|
| Folkereligion/etnisk religion | Universal / frelsesreligion |
| Afgrænset gruppe | Alle mennesker på jorden |
| Ikke-missionerende | Missionerende |
| Dennesidig | Transcendental |
| Fred | Frelse |
| Kulteksklusiv | Troseksklusiv |
| Ikke-dogmatisk | Dogmatisk |
| Tradition | Lære |
| Polyteistisk | Monoteistisk |
| Begge køn leder kulten | Mandlig ledelse af kulten |
| Mindre grad af sakralbygninger | Sakralbygninger |
| Ære, skam og moral | Synd, nåde, frelse |
| Kollektiv orienteret | Individuel livsorientering |

(Steinsland 2005, 33)

Uden at skulle gå ind i en dybere diskussion af ovenstående skema, skal det dog bemærkes at Jens Peter Schjødt har påpeget at denne skematiske opdeling har den fejl, at opdelingen bliver meget kategorisk og får de to religioner til at fremstå som to modpoler. Dette til trods for, at der i flere tilfælde er tale om en sandhed med modifikationer. Schjødt fremhæver blandt andet, at modsætningerne i *dennesidig/transcendental* ikke er så skarpe som de fremstår i og med, at der forekommer elementer af begge begreber i begge religioner (Schjødt 2010, 380). I religion finder man det transcendentale i forbindelse med troen på den anden verden. Dette findes både i norrøn religion og i kristendommen. Der er dog forskel på i hvor stor grad det hinsidige spillede en rolle i de to religioner, og det er nok denne forskel, der får Steinsland til at skelne mellem de to religioner som hun gør.

I værket *Plats och praxis*, som er et resultat af et symposium, der blev afholdt i oktober 2000 under titlen *Vägar till Midgård* kommer en række forskere med deres bud på, hvordan man kan definere og beskrive ritualer i den norrøne religion,

når der stort set intet materiale findes, som beretter om ritualerne i norrøn religion (Andrén, Jennbert og Raudvere 2002, 9).

Margaret Clunies Ross påpeger i sit bidrag til *Plats och praxis*, at det er svært, at komme med entydige svar på hvordan den rituelle udførelse har set ud i norrøn religion, eftersom der ikke findes mange dybdegående beskrivelser af ritualernes udformning og brug i norrøn religion, som rent faktisk er skrevet på de nordiske sprog (Ross 2002, 13). Det meste af den information der findes om den norrøne religion, er genfortællinger af myterne, som blandt andet er nedskrevet i Snorres *Edda* (Ross 2002, 13). Gro Steinsland undersøger også om det er muligt, at mytologien kan give os ledetråde i forbindelse med riter, genstande og kult, særligt i forbindelse med kulten omkring herskermagten (Steinsland 2002, 87). Steinsland tager udgangspunkt i en mytemodel, som findes i eddadigtet *Skírnismál*, som fortæller om et helligt bryllup mellem vaneguden Frej og jættekvinden Gerd. De får sammen en søn, Fjølner, som ifølge Snorres *Heimskringla* er den første ynglinge-konge. Dermed kan myten i *Skírnismál* betegnes som en ophavsmyte, som begrunder ynglingeslægtens magtkrav i en religiøs sfære (Steinsland 2002,88). Man kan ifølge Steinsland også læse myten i *Skírnismál* som et eksempel på en initationsrite.

Det vil være for omfattende her at komme ind på hele Steinslands analyse, men nogle enkelte hovedpunkter skal dog berøres. I *Skírnismál* bliver jættekvinden Gerd tilbudt Odins ring, Iduns æbler og herskerstaven. Disse genstande skal derfor på en rejse til dødsriget og tilbage igen. Dette tolker Steinsland som en model for den rituelle overrækkelse af det, hun kalder værdighedstegn ved indsættelse af en ny hersker (Steinsland 2002, 93). Hun mener yderligere, at denne rejse til dødsriget som disse værdighedstegn foretager, kan forklare at en stor del af gravhøjene fra vikingetiden har været udsat for 'gravrøveri'. En tidligere forklaring på åbningen af gravhøjene, har som Steinsland selv nævner, været *translatio*-motivet, hvor kristne efterkommere af de gravlagte forfædre, har forsøgt at give dem en kristen begravelse i indviet jord. Steinsland mener dog ikke, at denne forklaring kan gøres gældende i alle tilfælde, og henviser til myten i *Skírnismál* som forklaring. Hendes forklaring er, på baggrund af Bjørn Myhres forskning, at det er en rituel handling der ligger bag åbningen af

gravhøjene. Denne åbning skulle være foretaget for at hente symbolske værdighedstegn ud af graven igen, for at de kunne videreføres i slægtens arv (Steinsland 2002, 94-95). Umiddelbart fremstår konklusionerne som om de er foretaget på et ret skrøbeligt grundlag og Steinsland bemærker da også selv, at det er svært at drage tydelige konklusioner og, at der skal udføres mange flere undersøgelser og tværfagligt samarbejde, før der kan siges noget mere konkret omkring de kultiske ritualer omkring herskermagten i norrøn religion (Steinsland 2002, 100).

Årsagen til at de middelalderlige tekster fortæller så lidt om den rituelle del af religionen, men så meget om det mytiske univers, kan blandt andet skyldes at en kristen historieskriver betragter religionen udefra og derfor ikke har den nødvendige forståelse af de trosforestillinger, der ligger til grund for de handlinger der beskrives (Ross 2002, 20).

Man kan altså konkludere, at det er meget vanskeligt at sige noget om den religiøse kult i norrøn religion ud fra de nordiske skriftlige kilder. Det følgende vil fokusere på hvad den arkæologiske forskning så kan give af mere håndfaste beviser for udformningen af den norrøne kult.

Det første område der skal fokuseres på er døden og begravelsen, som har efterladt store vidnesbyrd i landskabet, den dag i dag, omkring hvordan man har forholdt sig til disse begivenheder. Riterne som hører sammen med død og begravelsen kan betegnes som initationsriter eftersom de markerer overgangen fra én status til en anden (Steinsland 2005, 337). De afdøde spillede en stor rolle for familielivet, hvilket ses ud fra det forhold at gravene ofte lå forholdsvist tæt på gården og at kulten dér skulle bruges til at holde forbindelsen mellem dødsriget og denne verden ved lige (Steinsland 2005, 338). Der findes ikke en ensrettet begravelsesskik, når de døde skal begraves. Der er eksempler på både ligbrændinger og jordlægninger op gennem vikingetiden, ligesom gravene kunne ligge isoleret eller være en del af en samlet begravelsesplads (Steinsland 2005, 339).

Bertil Nilsson har i ét af sine bidrag til det svenske forskningsprojekt, undersøgt de førkristne gravskikke i Sverige. Nilsson påpeger, at også i Sverige er skriftligt kildemateriale omkring begravelsesritualerne stort set ikke-eksisterende,

og det der findes er skrevet væsentligt senere end den periode det beskriver (Nilsson 1996b, 351). Nilsson har fokus på begravelsesriterne hos den almene befolkning og har derfor valgt at se bort fra de ekstraordinære kongebegravelser og begravelser af andre fra samfundets top (Nilsson 1996b, 354). Nilsson beskriver tre forskellige gravpladser hvor der findes en række forskellige grave, som har forskellige udformninger. Nogle er deciderede gravhøje, andre skibssætninger og andre igen er fladmarksgrave og derudover findes runde og firkantede stensætninger (Nilsson 1996b, 359). Det er vanskeligt at fastlægge et bestemt mønster i de forskellige gravsætninger, hvor mænd og kvinder ligger begravet mellem hinanden (Nilsson 1996b, 360). Nilsson referer derefter Gro Steinsland for hendes teori omkring de forskellige opfattelser om hvad der skete med de døde. Gro Steinsland opererer med fire forskellige tilgange eller former for dødsriger. Hun mener at kunne forklare de forskellige former for gravsætninger ud fra en tese om forskellige opfattelser af hvad der sker efter døden (Nilsson 1996b, 362). Den første drejer sig om graven som et dødsrige. Den døde lever altså videre i graven, og fører et liv dér, som minder om det liv, der førtes mens personen var i live (Nilsson 1996b, 363). De andre dødsriger er Hel, Valhalla og det som Steinsland kalder Helgafjälls-forestillingen, hvor de afdøde lever videre i et slægts-fællesskab inde i bjergene (Nilsson 1996b, 363). Det er dog uklart, hvilke gravtyper der hører sammen med hvilke opfattelser af hvad der sker med den døde i efterlivet (Nilsson 1996b, 382). Steinsland mener dog, at de grave som er formet som båd, eller som rent faktisk indeholder en båd, bekræfter tanken om at der skulle foretages en rejse for at komme frem til dødsriget, og at det var muligt for de døde at rejse tilbage igen på bestemte tider af året (Steinsland 2005, 339-341).

3.2 Religionsskiftet

Fridtjov Birkeli har i 1973 fremsat en teori omkring religionsskiftet, som har haft stor indflydelse på den senere forskning, idet de fleste forskere, på den ene eller anden måde, forholder sig til hans teori. Ifølge Birkeli kan man tale om tre forskellige faser i selve kristningsprocessen. Jon Vidar Sigurdsson har, inspireret af Birkelis faser, formuleret de tre faser på en anden måde, og disse vil blive sammenlignet med hinanden i det følgende.

Den første fase benævner Birkeli *infiltrationsfasen*. Denne fase kendetegnes ved at der er kontakt med de kristne og derigennem en introduktion til deres skikke. Ifølge Fridtjof Birkeli kan der spores kontakt mellem nordmænd og de britiske øer og det europæiske fastland helt tilbage til den romerske jernalder, hvilket må betyde at der har været kontakt med de tidligste former for kristendom, efterhånden som denne blev udbredt i Europa (Birkeli 1973, 14). Infiltrationsfasen strækker sig altså over en flere hundrede år lang periode, hvor vikingerne via deres plyndringstogter stødte på kristne og bragte kristne indtryk med sig hjem igen (Birkeli 1973, 21). Sigurdsson kalder den første fase for *kontaktfasen*, og mener ligesom Birkeli at denne fase har tråde langt tilbage i tiden, til den første kontakt med områder uden for Norden som var kristne (Sigurdsson 2004b, 5). Der er en tydelig forskel i ordvalget, der springer i øjnene. Birkeli taler om infiltration, hvorimod Sigurdsson taler om kontakt. Dermed må det kunne konkluderes at Birkeli mener, at der sker en påvirkning af de nordiske lande, gennem den kontakt der er med andre kristne, hvorimod Sigurdsson ikke lader til at mene, at der sker så stor en påvirkning, men at de nordiske folk, blot har kontakt til de kristne, og dermed kender til deres skikke men endnu ikke har taget disse til sig.

Den næste fase kalder Birkeli for *missionstiden* (Birkeli 1973, 14). I denne fase ses de første forsøg på en decideret kristen mission i Norden, hvor det kristne budskab forsøges udbredt blandt de nordiske folk (Birkeli 1973, 22). Sigurdsson kalder denne fase for *den kulturelle forhandlingsfase*. I denne fase bliver de kristne ideer tilpasset til den norrøne forestillingsverden, samtidig med at kristendommen begynder at distancere sig fra den norrøne religion (Sigurdsson 2004b, 7). Det er ifølge Sigurdsson i denne fase, at kongerne og de verdslige ledere får øjnene op for kristendommens fordele i forhold til at legitimere kongens magt (Sigurdsson 2004b, 7). Også her er der altså klare forskelle på hvad Birkeli og Sigurdsson mener, der er sket i denne fase af kristningen af Norden. Ifølge Birkeli har kristendommen på dette tidspunkt nået en status, hvor der kan tales om decideret mission, hvorimod Sigurdsson mere lader til at mene, at der nu sker en vis form for infiltration af den nordiske elite, som begynder at se fordelene ved kristendommen. Sigurdsson mener modsat Birkeli, at de kristne missionærer er blevet tilskrevet for stor værdi i forhold til deres rolle i kristningen af Norden

(Sigurdsson 2004b, 5). Sigurdsson mener at missionærerne har haft indflydelse på eliten, og da disse først har antaget kristendommen er det de verdslige ledere, der har ført an i processen med at kristne de nordiske folk og altså ikke de kristne missionærer (Sigurdsson 2004b, 6).

Den sidste fase i religionsskiftet benævner Birkeli som *organisationstiden*, hvor den kristne kirke får etableret sig i samfundet og påbegynder opbygningen af sin organisation. Birkeli slår fast at denne fase hænger tæt sammen med kongens accept af kristendommen (Birkeli 1973, 24-25). Denne fase benævner Sigurdsson også *organisationsfasen*. Det er i denne fase den kristne kirke for alvor vokser frem og inddeler de nordiske lande i bispesæder og sogne og opfører klostre og kirker. Denne fremgang hænger ifølge Sigurdsson sammen med den støtte kristendommen får fra kongemagten i de nordiske lande (Sigurdsson 2004b, 8).

Anne-Sofie Gräslund tager i ét af sine bidrag til det svenske forskningsprojekt fat på at belyse religionsskiftet ud fra arkæologiske vidnesbyrd fra offerpladser, genstande fra bebyggelser og grave og. Hendes mål er at bestemme hvorvidt tesen om, at den norrønne religion forud for religionsskiftet var en religion i forfald, som ikke længere opfyldte de religiøse behov, som den tidligere havde opfyldt (Gräslund 1996, 21). Gräslund påpeger at der findes to forskellige måder at anskue religionsskiftet på, dels som en proces, hvor eliten gennemtvinger skiftet af politiske årsager og dels som en folkereligøs bevægelse hvor de lavere samfundslag tager den nye religion til sig (Gräslund 1996, 20). Forskellen i disse to former for religionsskifte ligger i første omgang i den tid, det tager at få det gennemført. Et religionsskifte, der er gennemført af samfundets elite, vil ifølge Gräslund gå væsentligt hurtigere end et religionsskifte fra de religiøse græsrodsbevægelser, og hun mener at i tilfælde af den sidstnævnte form for skifte vil det være muligt at finde flere beviser på overlappende praksisser mellem den nye og den gamle religion (Gräslund 1996, 20). Uden at gå nærmere i dybden med hendes redegørelse for de arkæologiske fund hun nævner, skal det blot her konkluderes at hun påpeger, at der er fundet kristne genstande i svenske grave, som kan dateres så tidligt som år 500-700 efter Kristus (Gräslund 1996, 38). Dette taler ifølge Gräslund for en påvirkning og en fredelig sameksistens af de to religioner i en lang periode og at kristningen af Sverige er foregået som en

langvarig proces, der kan dateres til at starte allerede længe før år 800 (Gräslund 1996, 44).

Thomas Lindkvist diskuterer med sit bidrag til det svenske forskningsprojekt, hvorvidt kristningen af Sverige kan ses som en del af en statsdannelsesproces, hvor kristendommen bruges til at legitimere, at magten centraliseres hos kongen (Lindkvist 1996, 218). Han anser ikke kristningen som et produkt af missionsarbejde og fremmed indflydelse, men mener at religionsskiftet sker som en følge af forskellige indenlandske (i hans tilfælde svenske) interesser (Lindkvist 1996, 219). Lindkvist afviser ligesom Anne-Sofie Gräslund tesen om, at den norrøne religion var i forfald og derfor ikke kunne opfylde de åndelige krav, der stilles til en religion, og at kristendommen vinder indpas som en følge deraf, men ser derimod religionsskiftet som et resultat af andre påvirkninger (Lindkvist 1996, 220).

Lindkvist påpeger, at religionsskiftet kommer fra toppen af samfundet, hvor det via eliten påtvinges resten af samfundets indbyggere. Han mener derfor at man kan tale om religionsskiftet som en form for politisk beslutning truffet af magteliten (Lindkvist 1996, 220). Lindkvist argumenterer for at den norrøne religions rolle blev udspillet af andre grunde end de religiøse. Han mener i stedet, at den norrøne religion forsvinder, fordi den er tilpasset det gamle samfund, som bestod af små, slægtsbaserede enheder, men som ikke havde en egentlig overordnet statslig organisation. Det er netop som følge af den proces, hvor der dannes en egentlig stat i Sverige, at Lindkvist mener at kristendommen bliver styrket i fodhold til den norrøne religion. Dette sker ifølge Lindkvist, fordi kristendommen præsenterer en verdensorden med et skarpere opdelt hierarkisk classesamfund end den norrøne religion gjorde og derfor bedre kunne opfylde de behov, et hierarkisk opdelt samfund havde (Lindkvist 1996, 221).¹

¹ Clifford Geertz har diskuteret dette aspekt af religioners rolle, og mener at religioner præsenterer to forskellige modeller. Den første model er en beskrivelse af hvordan verden er indrettet. Disse beskrivelse af verden får ifølge Geertz status som en art videnskab, der siger noget om verdens orden og dens indretning. (Geertz 1973, 93). Den verdensorden som kristendommen præsenterer, indbefatter en hellig konge, som er legitimeret af Gud. Dette giver herskermagten andre muligheder end den norrøne religion tilbyder i forhold til legitimering af magten. Den anden model som religionen præsenterer, er en model for verden, som indeholder etiske og moralske leveregler (Geertz 1973, 93).

Lindkvist fremfører, at Kristendommen og kongemagten kommer til at indgå i et samarbejde, hvor de bliver mere og mere afhængige af hinanden, samtidig med at kristendommen også er med til at legitimere kongen som statens overhoved (Lindkvist 1996, 226). Dette dobbelte forhold mellem kristendommen og kongemagten er med til at gøre det vanskeligt at skelne mellem kirken og statsmagten. Kirken var nemlig en del af statsmagten samtidig med, at den var med til at legitimere (selvsamme) statsmagt (Lindkvist 1996, 233). Kort fortalt mener Lindkvist, at religionsskiftet sker som en følge af det nye samfund, som fremkommer i middelalderen. Det er ikke længere muligt at udøve sin magt med fysisk vold, men der stilles nye krav til eliten. Disse krav kunne kristendommen hjælpe med at indfri, da kristendommen som nævnt legitimerer kongedømmet og den ideologi, der følger med dette. Det var ikke kun i Sverige, at kristendommen var med til at legitimere kongemagten, og det hierarkisk inddelte samfund. Dette ses også i eksempelvis Frankrig, hvor samfundet var inddelt i forskellige stænder med forskellige privilegier og pligter. Det svenske samfund udvikler sig, ifølge Lindkvist til at være et samfund, der bygger på samme principper (Lindkvist 1996, 237).

Det kan så diskuteres, hvorvidt der er tale om at kristendommen blev udbredt fordi den passede ind i den udvikling, der skete i Sverige med opblomstringen af et stændersamfund eller om stændersamfundet fremkommer som en følge af kristendommens indtog i Sverige. Lindkvist er tydeligt fokuseret på at kæde religionsskiftet sammen med dannelsen af det svenske kongerige (Lindkvist 1996, 239). På den måde reducerer Lindkvist på sin vis religionsskiftet til et redskab, som blev brugt til at legitimere kongemagten. Han går ikke dybere ind i hvordan religionsskiftet medførte den mentalitets-ændring, der skal til for at den sakrale konge bliver accepteret af samfundets laveste klasser, som forskningsprojektet ellers havde som udgangspunkt at ville forsøge at belyse.

Dét at kristendommen får sit indtog, fordi den kan legitimere kongemagten tilslutter Jon Vidar Sigurdsson sig også i det norske forskningsprojekt. Sigurdsson argumenterer for, at indførelsen af kristendommen i Norden kan ses som en politisk beslutning, som var støttet af samfundets verdslige ledere (Sigurdsson 2004b, 7). Sigurdsson fortsætter med at sige, at fra det øjeblik kristendommen er

indført og er blevet den officielle religion i Norden, så var der ikke meget, den norrøne religion kunne stille op over for kristendommens fremtog (Sigurdsson 2004b, 7). Han ser også paralleller mellem kongemagtens opståen og kristendommens indførelse og mener ligesom Lindkvist, at kongemagten bruger kristendommen til at stadfæste sin magt over samfundet (Sigurdsson 2004b, 7).

Gro Steinsland diskuterer netop kongemagtens rolle i religionsskiftet ud fra begrebet om den sakrale konge. Steinsland argumenterer i sit bidrag til det norske forskningsprojekt for, at kongemagten spiller en afgørende rolle i kristendommens udbredelse i Norge. Da den norrøne religion forkastes og erstattes af en ny religion, medfører det ændringer i hele den eksisterende begrebsverden og verdensopfattelse, hvilket indebærer et helt nyt menneskesyn og fremkomsten af en ny ideologi. Disse ændringer er ifølge Steinsland et resultat af et ændret magtskifte og en ny lovgivning, og ikke noget, der blot er sket af sig selv (Steinsland 2004, 63). Steinsland argumenterer for at der kan påvises en form for genkendelighed mellem den kristne konge som Guds repræsentant på jorden og den norrøne hersker-ideologi. Hun argumenterer for, at høvdingen i Norrøn religion var mytologisk forbundet med forskellige guder og magter og især troen på at skæbnen er forudsagt spiller i norrøn religion en stor rolle (Steinsland 2004, 64).

Kristendommen giver dog nogle bedre muligheder for kongemagten end den norrøne religion kunne give. Steinsland kommer ligesom Thomas Lindkvist ind på, at kristendommens store fordel frem for den norrøne religion er, at den er hierarkisk inddelt og at kulten er centreret omkring kirken. Dermed bliver kongen, staten og kirken løftet op på et niveau over resten af nationens indbyggere og opnår derved den sakrale status, som er med til at sikre hans vedblivende magt (Steinsland 2004, 93). Steinsland dokumenterer, at den kristne middelalderkirke gør brug af norrøne mytetraditioner til at præsentere de kristne konger. Dette ses, ifølge Steinsland, blandt andet i forbindelse med sagalitteraturen, hvor de kristne kongers slægt klarlægges, eksempelvis i Snorres *Heimskringla*, ifølge hvilken den første af ynglingekongerne skulle have været efterkommer af Odin (Steinsland 2004, 81).

Det interessante spørgsmål som Steinsland så stiller er: Hvorfor bruger Snorre, og andre, de norrøne guder til at fastlægge en kongeslægts ophav? Det gøres ifølge Steinsland selv, fordi der med kristendommen kommer nye ideer til Norden om hvad historie og dermed også identitet er (Steinsland 2004, 88). De nye ideer om historie opstår med kristendommens indførelse, fordi det er et radikalt anderledes samfund, verdensbillede og gudsbillede der præsenteres. De bibelske bøger repræsenterer en historie, der går tilbage til forhistorisk tid. I den proces argumenterer Steinsland for, at der må have været et behov for at fastholde noget ”hjemligt”, som kunne hjælpe den nye kristne konge til at samle den nye nation under sig og på den måde skabe en, fælles svensk, norsk eller dansk identitet (Steinsland 2004, 88-89).

3.3 Kultkontinuitet

Olaf Olsens disputats *Hørg, Hov og Kirke* fra 1966 har været genstand for stor debat inden for forskningen i kultkontinuitet i forbindelse med religionsskiftet i Norden. Olsen kritiserer den udbredte forestilling om kultstedskontinuitet, som er en udbredt tanke blandt især arkæologer i tiden op til hans værks udgivelse (Olsen 1966, 236). Olsen påpeger at der ikke i de litterære kilder kan påvises en tradition, hvor tidligere norrøne kultsteder er blevet gjort til kristne kultsteder gennem opførelsen af en kirke, men henviser tværtimod til eksempler på, at den nye kirke er blevet opført et andet sted på baggrund af hedninges modstand mod kirkens placering på et norrønt kultsted (Olsen 1966, 236-237). Han påpeger videre, at der er bevis for at de nordiske folk andre steder har været mere tolerante over for de kristne og at de derfor har fået lov til at opføre deres kirker i nærheden af de norrøne kultsteder, men altså ikke på selve kultpladsen (Olsen 1966, 239).

Især Olsens brug af begrebet kultstedskontinuitet er blevet meget diskuteret. Dette skyldes at han ikke kun snævrer begrebet om kultkontinuitet ind til blot at handle om kultpladskontinuitet, men gør det endnu mere konkret, da han mener at kultpladskontinuitet kun kan hævdes at være gældende de steder, hvor en kirke er blevet opført på et hedensk kultsted (Olsen 1966, 244). På baggrund af denne meget snævre definition af kultkontinuitet, ender Olsen med at konkludere, at en kultkontinuitet ikke har fundet sted i forbindelse med religionsskiftet i Norden.

Kultkontinuiteten har i det svenske forskningsprojekt fået en del opmærksomhed og hele den første udgivelse i rækken af publikationer, er dedikeret til netop at diskutere kontinuiteten i kult og tro.

Stefan Brink forsøger, med ét af sine bidrag til det svenske forskningsprojekt, at definere hvad der egentlig ligger i begrebet kultkontinuitet, da han mener at der er behov for en afklaring af begrebets indhold (Brink 1992, 105-106). Stefan Brink argumenterer for, at Olaf Olsens definition af kultkontinuitet er en alt for snæver måde at tale om kultkontinuitet på. Han foreslår i stedet at begrebet kultkontinuitet skal splittes op og at man i forskningen skal operere med flere begreber, nemlig religiøs kontinuitet, kulthandlingskontinuitet, kultpladskontinuitet, kultbygningkontinuitet og kultfunktions-kontinuitet i stedet for ét overordnet begreb til at afgøre om der kan tales om kultkontinuitet (Brink 1992, 122).

Anders Hultgård diskuterer i ét af sine bidrag til det svenske forskningsprojekt også selve kultkontinuitetsbegrebet og er til dels enig med Brink i at der er behov for en bedre forståelse af selve kultkontinuitetsbegrebet. Hultgård argumenterer for at begrebet, i hvert fald religionshistorisk, indbefatter alt hvad der har med den religiøse kultudøvelse at gøre, deriblandt både kultpladsen, kultbygningen, rituelle objekter osv. hvilket er medvirkende til at gøre kultkontinuitetsbegrebet meget bredt (Hultgård 1992, 52). Hultgård argumenterer dog for, at man ikke skal fokusere så meget på selve kontinuiteten. Med hans egne ord udtrykker han det således *"Fenomenet 'kontinuitet' bliver egentligen intressant bara om det ställs mot fenomenet 'förändring'."* (Hultgård 1992, 55). Han mener, at man i stedet bør se på religionsskiftet som en proces med synkretisme og akkulturation (Hultgård 1992, 56).

Også Anne-Sofie Gräslund har bidraget til diskussionen omkring kultkontinuiteten, og også hun fremhæver Olaf Olsens disputats. Gräslund påpeger, at Olsens arbejde er ganske veludført og hans konklusion om, at der ikke kan påvises en særlig kultpladskontinuitet er velunderbygget. Gräslund påpeger dog, at der i de senere år har været fortaget en hel del forskning og udgravninger af danske jernalderlandsbyer, som har påvist, at landsbyerne har flyttet rundt inden for et område med nogle hundrede års mellemrum. Som en konsekvens af dette

har man kun i få tilfælde kunnet finde spor af ældre kultpladser under de danske middelalderkirker (Gräslund 1992, 130-131). Gräslund argumenterer også for, at alt efter hvilket indhold man tillægger kultkontinuitetsbegrebet og hvor bredt man ønsker at gøre det, så kan man med større eller mindre succes be- eller afkræfte en kontinuitet fra norrøn religion til kristendom (Gräslund 1992, 147).

Det norske forskningsprojekt tager fat på kultkontinuitetsproblematikken og også her diskuteres Olaf Olsens disputats. Ifølge John McNicol var Olsens disputats et opgør med en lang forskningstradition, og der blev med dermed åbnet op for et mere nuanceret billede på de hedenske kultbygninger (McNicol 1997, 187). McNicol kritiserer dog Olsen i forhold til gennemgangen af det arkæologiske materiale i forbindelse med udgravninger af templet i Uppsala, hvor Olsen ignorerer arkæologiske fund, der kunne være et tegn på en kultsteds-kontinuitet (McNicol 1997, 192). Olaf Olsens disputats har med andre ord, været bygget på en forståelse, som på baggrund af senere forskning har vist sig ikke, at holde stik. McNicol gør dog opmærksom på at Olsen også efterfølgende holdt fast i, at en kultstedskontinuitet ikke er andet end ønsketænkning og en romantisk drøm (McNicol 1997, 200).

3.4 Sammenfatning af forskningsdiskussionen

Som det fremgår af ovenstående præsentation af forskningen inden for religionsskiftet i Norden, er det tydeligt at det er et område, hvor der er mange forskellige bud på, hvordan man kan anskue religionsskiftet. Der er forsket meget i de forskellige områder, der kan bruges til at belyse religionsskiftet som en samlet proces, men der findes ikke et tydeligt svar på hvad, der er den endegyldige sandhed.

Når man skal forsøge at sige noget omkring hvordan den norrøne rituelle kult har set ud er det tydeligt, at det ikke er muligt at se på blot en enkelt genre inden for forskningen. Der er behov for et tværfagligt gennemgribende samarbejde, som gør at de forskellige grene af forskningen dermed kan bruge hinanden til at sige noget omkring den rituelle kult i religionen. Problemet med at kunne fastslå hvordan religionen har set ud, skyldes at den norrøne religion er en handlingsreligion og derfor ikke er en religion der, som kristendommen, tager

udgangspunkt i et skriftligt materiale, som fortæller om den rigtige form for tro og kultudøvelse. De kilder der findes til den norrøne religion, er skrevet af kristne, efter kristendommen er blevet indført i Norden. Derfor kan de nedskrevne sagaer ikke regnes for en førstehåndskilde til beskrivelser af den norrøne religion. Dermed ikke være sagt at de ikke kan bruges til at sige noget om religionens kultiske udformning, men det er en problemstilling man skal være opmærksom på og grunden til at de ikke er nævnt her som kilder til den norrøne religion, er at jeg har forsøgt at beskrive religionen ud fra sine egne producerede kilder og levn. Det er derfor de arkæologiske levn, man vil blive nødt til at fokusere på, når der ikke findes skriftlige kilder, men også disse levn er vanskelige at tolke på alene, og derfor er det nødvendigt at inddrage de skriftlige kilder, der findes og så bruge de arkæologiske fund, til at underbygge den kildekritik der skal udføres. Kan det der skrives i de middelalderlige kristne beskrivelser af norrøn religion, underbygges af de arkæologiske fund, der er gjort, så kan man argumentere for at eksempelvis Snorres skrifter, har en vis sandhedsværdi.

I den gennemgåede forskning er der enighed om at religionsskiftet sker efter en længere periode med kontakt mellem de nordiske folk og kristne, og at de nordiske folk derigennem får indblik i den kristne forestillingsverden. Perioden umiddelbart derefter er der mere uenighed om. Birkeli benævner den som nævnt *missionstiden* mens Sigurdsson benævner den, *den kulturelle forhandlingsfase*. Forskellen mellem Birkeli og Sigurdsson består i den betydning de tillægger fasen og i dens indhold. Ifølge Birkeli er der her de kristne missionerer mest intenst og udbreder kristendommen til de nordiske folk. Modsat siger Sigurdsson at kristendommen i denne periode tilpasser sig til den norrøne forestillingsverden, og at den kristne missioneren hovedsageligt sker blandt samfundets øverste elite, og at eliten derefter overtager arbejdet med at bringe det kristne budskab ud til folket.²

I den periode der følger efter tiden med udbredelsen af det kristne budskab er der enighed om tilskrive kongen en stor rolle i forbindelse med religionsskiftet. Både Birkeli, Sigurdsson, Lindkvist og Steinsland kommer på forskellig vis ind

² Dette vil dog også kunne betegnes som kristen mission. Denne missioneren udføres dog ikke af 'professionelle' missionærer, men derimod af de verdslige ledere selv og derfor er de kristne missionærers rolle væsentligt mindre i udbredelsen af det kristne budskab i Sigurdssons optik, end den er i Birkelis.

på kongens rolle i religionsskiftet. Alle er enige om at kongen spiller en stor rolle i religionsskiftet og at kongemagten aktivt kan bruge kristendommen til at legitimere sin magt over sine undersåtter.

Der er dog forskellige udlægninger af hvorfor kongemagten støtter kristendommen. Lindkvist sætter religionsskiftet ind i en nationalistisk ramme omkring statsdannelsen og samlingen af Sverige under én konge. Lindkvist mener derimod ikke at religionsskiftet kan tilskrives et missionsarbejde fra de kristne, men helt og aldeles skyldes en politisk beslutning truffet af samfundets elite. Sigurdsson tilslutter sig også religionsskiftet som en politisk beslutning, men kæder det ikke sammen med selve dannelsen af det svenske rige som sådan, men ser det derimod som en legitimering af kongens magt over for samfundet. Steinsland har en lidt anderledes tilgang til kongens rolle. Hun ser mere religionsskiftet som en mentalitetsændring, hvor både begrebsverdenen og verdensopfattelsen ændres. Med kristendommen kommer der en ny ideologi. Denne nye ideologi og religion giver kongemagten nogle nye muligheder for at legitimere sin magt, men mentalitetsændringen skal være slået igennem, før den sakrale konge kan bruge kristendommen til at legitimere sin magt, og dette sker ikke blot ved at kongen beslutter at folket skal være kristent. Det er først når folket er blevet kristnet, at kongen kan skabe sig legitimitet gennem kristendommen. Forud for dette vil det være en illegitim magt som kongen tager på sig, da kristendommen ikke var accepteret blandt undersåtterne og kongens legitimitet måtte derfor findes andre steder.

Forskningen omkring kultkontinuitet har især drejet sig om, hvordan man definerer begrebet kultkontinuitet. Som nævnt er Olaf Olsens disputats blevet kritiseret kraftigt for sin meget snævre definition af kultkontinuitet, da hans definition bliver så snæver, at den nærmest udelukker enhver mulighed for at påvise en kontinuitet i kulten. Dette har ført til at man i især det svenske forskningsprojekt har argumenteret for at man bør afklare hvad der helt præcist menes med kultkontinuitet og Stefan Brink mener at man frem for at gøre begrebet kultkontinuitet snævert i stedet skal have flere begreber i spil, som kan være med til at behandle spørgsmålet om kultkontinuitet på hver sin måde og give et bredere blik på kultkontinuiteten. Anders Hultgård argumenterer dog for at man skal passe

på med ikke, at fokusere for meget på kontinuiteten, men i stedet skal se på religionsskiftet som en proces.

Problemet med kontinuitetsbegrebet er, som Anne-Sofie Gräslund påpeger, at man ved at gøre begrebet for bredt kun kan bruge det til at bevise en kontinuitet og gør men det for snævert kan det kun afkræfte en kontinuitet fra den norrøne religion til kristendommen. Som følge af dette vil jeg i projektet ikke fokusere så meget på om kultkontinuiteten findes eller ej, men derimod mere være fokuseret på om der kan påvises en sammenhæng mellem graden af den religiøse investering i den norrøne religion og i kristendommen, for på den måde at forsøge at påvise en sammenhæng mellem de to religionsformer på et rent religionspsykologisk eller mentalt plan.

4 Kildepræsentation

Jeg vil i dette afsnit præsentere og diskutere de forskellige kildetyper, der kan bruges til at belyse omstændighederne omkring religionsskiftet i Norden. Det kildemateriale der vil blive benyttet til at belyse den norrøne religions forhold til døden er arkæologiske fund i forbindelse med udgravning af grave, rejsebeskrivelser fra folk, der på den ene eller anden måde er stødt på vikinger på deres rejse og selvfølgelig også sagalitteraturen og de nordiske myter. Derudover skal også kristendommens forhold til døden beskrives. Dette vil hovedsageligt ske ud fra den hagiografiske litteratur. Præsentationen af kilderne vil blive opdelt efter hvilket af de følgende temaer i analysen de kan bruges til at belyse. De temaer der vil blive belyst er begravelseskulten, dødsopfattelsen og de afdødes muligheder for at påvirke denne verden. I alle tre temaer vil både den norrøne religion og kristendommen blive belyst.

4.1 Kulden

Når det kommer til kilder til den kultiske del omkring de norrøne begravelse, er rejsebeskrivelserne oplagte som kilder. Rejsebeskrivelserne repræsenterer et syn på en, for dem der skriver dem, fremmedartet religion. På den

måde præsenterer de det der i religionsvidenskaben kaldes *etic*³, hvor et fænomen, eksempelvis et ritual, anskues udefra af en udenforstående, der ikke har den fornødne indsigt til at forstå ritualet i dets egen kontekst. Dermed bliver den udenforstående nødsaget til enten ikke at tolke på fænomenet, men blot beskrive det, eller også at tolke fænomenet ind i sin egen forståelsesramme. Alt efter hvilken tilgang der er blevet brugt af den person, der beskriver det observerede fænomen, kan beskrivelsen bruges til at sige noget enten om fænomenets faktiske udformning eller noget om hvordan dette fænomen adskiller sig fra beskriverens egne kulturelle forståelsesrammer.

Ibn Fadlans værk ”vikingerne ved Volga” er en rejsebeskrivelse og repræsenterer en *etic* vinkel på de kultiske begivenheder de overværer. Ibn Fadlan ser på den norrøne religion, først og fremmest ud fra sin egen forståelsesramme, og forsøger derefter at forstå og fortolke hvad det er der foregår ud fra den norrøne kontekst. Ibn Fadlans beskrivelser af en vikingehøvdings begravelse vil blive brugt til både at belyse den norrøne kult i forbindelse med begravelser og derudover vil den blive brugt til at belyse den norrøne opfattelse af hvad der sker med de døde. I forbindelse med den kultiske handling omkring begravelsen har flere forskere fremsat en teori om at man i norrøn religion brød ind i gravhøjene for at bringe særligt vigtige genstande ud af gravhøjen igen. Gro Steinsland, der er én af fortalene for denne teori, mener at det er muligt at finde argumenter for denne påstand i sagalitteraturen med henvisning til fortællingen i *Skírnismál*. Arne Emil Christensen, der også er én af fortalene for denne teori fremhæver, at mens disse genstande var med den afdøde i dødsriget, fik de særlige magiske egenskaber som den efterfølgende slægt så fik glæde af, når de hentede genstandene ud af graven igen. (Christensen 1992a, 83).

4.2 Dødsopfattelse

Når det kommer til kilder til dødsopfattelsen i den norrøne religion, er sagaerne og myterne et oplagt sted at søge. Der er i sagalitteraturen flere beretninger om hvad der sker med de døde. Det ses eksempelvis i heltekvadet fra

³ Det modsatte af *etic* er *emic*, hvor en religion anskues af en tilhænger af denne religion, og derfor har den fornødne forforståelse og religiøse indsigt, som der kræves for at forstå ritualerne.

Den ældre Edda om Helge Hundingsbane. Om ham fortælles det, at han efter han var død og blevet begravet i en høj drog til Valhalla, for at leve dér. Samme sted fortælles det, at det er muligt for den døde at rejse frem og tilbage mellem dødsriget og gravhøjen, hvilket Helge Hundingsbane gør en enkelt gang, for at mødes med sin kone Signe. Opfattelsen af, at dødsriget er et sted man rejser til og bor efter sin død, er en udbredt tanke som udtrykkes flere steder. Særlig tydelig er denne opfattelse i historien om guden Balders død fra *Den yngre Edda*. Her foretager Balders bror Hermod en rejse til dødsriget Hel, for at få Balder med tilbage til Valhalla. Denne type fortællinger findes dog også i den kristne hagiografiske litteratur. I *Navigatio Sancti Brendani abbatis*, fortælles der om en helgen, der rejser ud for at finde paradiset. Undervejs møder han sammen med sine munke blandt andet Judas, som forrådte Jesus, og eremitten Paulus, som var én af de første til at søge ud i ørkenen og leve et asketisk liv. Endelig finder de til sidst frem til paradiset, hvorefter de vender tilbage til de levendes verden, for at berette om deres oplevelser. Denne kristne kilde er nedskrevet omkring år 900 og er dermed samtidig med at kristningen af Norden foregår. Tanken om at det er muligt at rejse fra de levendes rige til dødsriget og tilbage igen, er altså ikke en fremmed tanke for kristendommen, og er derfor ikke unik for den norrøne religion.

Det er dog ikke kun i de nedskrevne kilder den norrøne opfattelse af, at der sker noget efter døden, kommer til udtryk. Også på billedstenen fra Tjängvide i Sverige, ses et motiv, der, af blandt andre Gro Steinsland, er blevet tolket som en fremstilling af dødsriget. På stenen er afbilledet en mand, siddende på en ottebenet hest. Dette billede kan ses som et udtryk for, at man efter døden rejste til dødsriget, og at denne rejse muligvis kunne foregå med hest (Steinsland 2005, 181). I forbindelse med runesten og billedsten har Ottar Grønvik fremsat den tanke at inskriptioner med runer på sådanne sten, kan ses som en form for kommunikation med de døde. Der var en idé om at disse nedskrevne runer ville komme frem til den døde, hvor end denne befandt sig (Grønvik 1994, 55). Andre forskere derimod mener, at opførelsen af runesten var en tradition, der fik sin største udbredelse i slutningen af vikingetiden og at de runesten der er rejst under missionstiden⁴, er

⁴ Jf. Birkeli og Sigurdssons faser i kristningsprocessen i forskningsdiskussionen.

én af de vigtigste kilder når det kommer til oplysninger om kristningen af Norden (Williams 1996, 43-45).

Grave og det dertilhørende gravgods kan også bruges til at belyse hvilken opfattelse af døden, der har været udbredt på det tidspunkt selve gravlægningen fandt sted. Derfor vil det være naturligt at se på grave som arkæologisk kilde til dødsopfattelsen i norrøn religion og kristendommen, og jeg vil derfor i det følgende beskrive nogle af de fund, der er gjort i en række forskellige grave. Mens der er blevet udgravet utallige grave af forskellige karakterer, vil der her i specialet kun blive inddraget ganske få af disse grave. Disse grave, der er udvalgt til at belyse min problemstilling, er Hvilehøjgraven ved Randers, gravepladser ved Fyrkat i Hobro samt Oseberggraven i Norge. Én af de ting disse forskellige grave har tilfælles er at der i dem alle er blevet fundet rester af vognfadinger. I gravene fra Danmark var det kun selve vognfadingen der var blevet begravet, nogle mente at de evt. var blevet brugt som en kiste til at gravlægge den afdøde, mens andre var uenige i den udlægning (Roesdahl 1978, 9).

Dødsopfattelsen i kristendommen er anderledes end i Norrøn religion. Døden i kristendommen er nemlig tæt knyttet til genopstandelsen på dommens dag, hvor Gud vil straffe de syndige og frelse de rettroende. Dette knyttes i den kristne tankegang tæt sammen med begrebet helvede og også med tanken omkring skærsilden, hvor man vil blive straffet for sine synder og måske vil blive rensset for dem og derved blive frelst fra pinslerne i helvede. Dette er et synspunkt der kommer til udtryk flere steder i Biblen og som derfor naturligvis fylder en del i den kristne dødsopfattelse. Kristne beskrivelser af dødsrigerne kan findes i den hagiografiske litteratur, hvor helgener og helgeninder beskriver hvordan især himmeriget ser ud (Brown 1996, 160 og Effros 2002, 151). En anden kildetype til det kristne syn på døden og efterlivet findes også i de prædiker, der blev afholdt i kirkerne i perioden omkring religionsskiftet. Disse prædikener findes blandt andet i homiliebøger, som var en art autoriseret tekstsamling. Deres formål var til dels at kontrollere hvad der blev forkyndt i kirken og dels, at kirken på den måde kunne holde styr på det voksende antal legender (Gunnes 1971, 10).⁵

⁵ Det blev gjort gældende i år 789 at alle præster skulle eje en sådan homiliebog (Gunnes 1971, 10).

4.3 De dødes mulighed for interaktion

Når det kommer til de dødes muligheder for at påvirke den norrøne verden, er man nødt til at undersøge fortællingerne og myterne. Disse myter har floreret som en del af den mundtlige tradition som udgjorde en stor del af den norrøne religion. Disse myter og fortællinger er efterfølgende blevet nedskrevet og er kommet til at udgøre et litterært kildegrundlag til den norrøne religion. Størstedelen af disse litterære kilder dog forfattet noget senere end religionsskiftet, men kan stadig ses som repræsentationer af de norrøne religiøse traditioner (Steinsland 2005,36). Når man taler om de litterære kilder til norrøn religion er det umuligt at komme uden om *Den ældre Edda*⁶, *Den yngre Edda*, Snorres historieværker og de islandske sagaer. *Den ældre Edda* indeholder en lang række digte, som betegnes eddadigte. Disse eddadigte kan opdeles i henholdsvis heltedigte og gudedigte. I heltedigtene beskrives menneskelige heltes skæbner og digtene overfører mytologiske motiver og strukturer fra gudernes verden til de levendes verden. Gudedigtene indeholder beskrivelser af guderne og deres bedrifter i form af myter. Gudedigtene har dermed haft stor betydning for den norrøne kultur (Steinsland 2005, 43-47).

I litteraturen findes der henvisninger til nogle overnaturlige væsner, der bor i gravhøjene og den funktion de opfylder. Disse væsener kaldes álfar⁷ og besad særlige egenskaber. I Kormaks saga har Thorvard og Kormak kæmpet mod hinanden og Thorvard er blevet hårdt såret. For at genvinde sin styrke ofrer Thorvard en tyr til de álfar der bor i en nærliggende høj, hvorefter han bliver rask. Dette er et eksempel på at álfarne har været i besiddelse af kræfter, der kunne bruges til at gavne de folk, der blótede til dem. Der har i forskningen op gennem 1930'erne været en diskussion om hvilken rolle disse álfar har haft, og hvilken type af væsener de i det hele taget var. Der var især to forskere, der gjorde sig

⁶ Det er af den nyeste forskning blevet påpeget, at der ikke er klare beviser for at der skulle være en aldersmæssig forskel på *Den ældre Edda* og *Den yngre Edda* (Stavnem 2012, 11), men jeg fastholder alligevel disse termer for Edda'erne, da det traditionelt set, er dem der er blevet brugt.

⁷ Disse væsener benævnes forskelligt, afhængig af oversættelsen af de litterære kilder, men når der ikke er tale om citater fra tekster har jeg valgt at bruge betegnelsen álfar til disse væsener, da denne kommer nærmest det norrøne udtryk for disse.

bemærket i denne diskussion. Hans Ellekilde mener at disse álfars natur og opfattelsen af dem, er for komplekse til at kunne defineres med et simpelt begreb. Han påpeger at de er overnaturlige væsner, som i nogle sammenhænge opfattes som naturvæsner og i andre sammenhænge opfattes som afdøde forfædre (Ellekilde 1933-34, 187). Jan de Vries som er den anden forsker der gjorde sig bemærket i denne debat, mener at Ellekilde blot ”registrerer *Overleveringens Fakta uden at fordybe sig deres egentlige betydning.*” De Vries bemærker dog at disse álfars natur gør det svært at skelne om den kultiske dyrkelse af disse er knyttet til naturen eller til døden (Vries 1933-34, 293). Både de Vries og Ellekilde diskuterer álfarnes natur ud fra islandske skjald Sighvat Skjalds fortælling. Denne fortælling findes også i *Olav den Helliges saga*, som er skrevet af Snorri Sturluson. Det fortælles, at Sighvat Skjald på sin rejse i flere tilfælde støder på folk der afholder álfablót og derfor sender den kristne Sighvat Skjald bort. Én af årsagerne til diskussionen om disse álfars natur, skyldes forskellige modstridende fortællinger fra sagaerne. I Kormaks saga fortælles det at de bor i gravhøjen, mens Sighvat Skjald beretter om at kulten finder sted på gården. Der er altså tale om to forskellige kultsteder i forbindelse med at blóte til disse álfar. Ifølge Jens Peter Schjødt, er der dog ikke nødvendigvis nogen grund til at afvise, at disse væsener har været dyrket både som naturvætter og i forbindelse med en forfædre kult (Schjødt 2008, 384 (note 7)).

I forbindelse med de dødes muligheder for at påvirke de levendes verden i kristen tid, er det især den hagiografiske litteratur der skal bruges som kildegrundlag. Disse beskrivelser af de kristne helgener fortæller både om helgenernes liv og om de mirakler de udførte efter deres død. Sidstnævnte er, for dette speciale, det mest interessante, da det er her, der muligvis kan påvises en kontinuitet i kulten. Det er dog vigtigt at påpege, at den kristne helgendyrkelse var en stor del af kristendommen allerede forud for kristendommens udbredelse til de nordiske lande (Brown 1981, 1). Helgendyrkelsen er altså ikke noget særegent nordisk, men et grundlæggende aspekt af den kristne kult. Derfor vil en del af de helgenlegender, der vil blive brugt til at belyse dette speciales problemstilling stamme fra den øvrige kristne verden og der vil derfor ikke kun blive fokuseret på de nordiske helgener. De nordiske helgener vil dog være i fokus

5 Præsentation af metode

For at besvare dette speciales problemformulering er der en lang række aspekter, som skal belyses. Først og fremmest vil den meget omfattende forskning i religionsskiftet blive præsenteret og diskuteret. Der vil hovedsageligt være fokus på tre forskellige tilgange inden for forskningen; den norrøne religion som religionstype, selve religionsskiftet hvor kristendommen gør sit indtog og til sidst vil der blive set på forskningen omkring begrebet kultkontinuitet og diskussionen om, hvorvidt en sådan kan påvises eller ej.

Derefter vil kildematerialet blive præsenteret. Denne præsentation vil være opdelt tematisk og vil omhandle kulten i forbindelse med begravelsen i både norrøn religion og i kristendommen. Begravelseskulten kan, ud over at vise noget om hvordan begravelser fandt sted, også bruges til at fortælle om forholdet til de døde og det er hovedsageligt i den forbindelse disse kilder vil blive brugt. Derefter vil dødsopfattelsen i de to religioner blive belyst. Dette vil gøres for at kunne sammenligne de to religioners opfattelse af de døde. Det sidste emne der vil blive præsenteret kilder til, er de afdødes muligheder for at interagere med de levendes verden og påvirke den. Dette er igen med til at belyse opfattelsen af de døde, og også her vil de to religioner blive sammenlignet.

I analysen vil der være fokus på at påvise en kontinuitet i den religiøse investering i forbindelse med kulten omkring forfædre dyrkelsen og helgendyrkelsen. Der vil løbende i analysen blive gennemført en kildekritisk diskussion af de kilder, der vil blive benyttet. Årsagen til at kildekritikken bliver placeret i analysen og ikke i kildepræsentationen skyldes at det, ifølge min mening, giver bedre mening at tage kildekritikken i forbindelse med brugen af kilden og ikke i forbindelse med præsentationen af kilden. På den måde opnås der en bedre sammenhæng mellem brugen og problematiseringen af kilden. Analysen vil ligesom forsknings-diskussionen og kildepræsentationen blive opdelt tematisk. Den første del af analysen vil koncentrere sig om dødsopfattelsen i både norrøn religion og kristendommen. Det vil hovedsageligt gøres ud fra den norrøne mytologi som den kendes fra de islandske sagaer og Edda-litteraturen og ud fra den kristne, hagiografiske litteratur. Derefter vil der komme et afsnit, hvor de norrøne forfædres og de kristne helgeners rolle i henholdsvis myterne og

hagiografierne bliver sammenlignet, med henblik på at se hvilke muligheder de ifølge den religiøse tro, har for at interagere med de levendes verden. Som afslutning på analysen vil den religiøse investering i de to religioners begravelseskult, både selve begravelsen og den efterfølgende dyrkelse af de afdøde blive sammenlignet.

6 Metodiske tilgange

Jeg vil i dette afsnit præsentere Arnold van Genneps ritualanalyse, da denne teori vil blive brugt flere gange i dette speciale, både til at analysere det norrøne begravelsesritual og i andre sammenhænge. Derudover vil jeg præsentere Victor Turners videreudvikling og beskrivelse af et enkelt element af Genneps ritualanalyse, nemlig liminalfasen og dens betydning for samfundet. Derefter vil jeg præsentere forskellige religionsvidenskabelige metoder, da disse er vigtige for måden man arbejder med religion på. Den første metode jeg vil præsentere er den komparative religionsfænomologi, hvor forskellige religioner sammenlignes ud fra bestemte kriterier. Derefter vil jeg præsentere henholdsvis strukturalismen og funktionalismen i forbindelse med studiet af religioner og kulturer. Dette gøres for at fastslå hvilke metodiske overvejelser der skal indgå i arbejdet med en religionsfænomologisk komparativ analyse.

6.1 Arnold van Genneps ritualanalyse

Arnold van Gennep undersøger de ritualer, som medfører en overgang fra én status til en anden i et samfund, nemlig de såkaldte overgangsritualer. Disse ritualer er blandt flere forskere før van Gennep hovedsageligt blevet associeret med pubertetsritualer. Men denne betegnelse var dog ifølge van Gennep misvisende, da han ikke mener at social og fysisk pubertet nødvendigvis hænger sammen. (Gennep 2004, 65-66). Gennem analyser af en meget lang række af forskellige ritualer ender han med at konkludere, at disse overgangsritualer følger det samme systematiske mønster.

Den første fase i disse overgangsritualer er, at personen der skal gennemgå ritualet, også kaldet initianden, bliver isoleret fra samfundet og sin oprindelige kontekst. I denne fase regnes initianden for død i forhold til samfundet. Derefter

følger selve overgangsfasen, hvor initiandens status i samfundet ændres. Den sidste fase i overgangsritualet finder sted ved at initianden igen indoptages i samfundet i sin nye rolle (Gennep 2004, 81).

Van Gennep mener som sagt, at det ikke kun er pubertetsritualer der kan analyseres ved hjælp af hans analysemodel, men derimod også en række forskellige andre ritualer hvor initiandens status i samfundet ændres. Således fremhæver van Gennep blandt andet også bryllupper og begravelser som værende overgangsritualer (Gennep 2004, 116+146). Særlig interessant for dette speciale er begravelsesritualer som overgangsritual, hvilket er grunden til, at jeg i det følgende vil fokusere på dette i stedet for på bryllupsritualerne. Når det kommer til begravelser som et overgangsritual har Arnold Van Gennep samme fremgangsmåde som han bruger ved sine generelle undersøgelser og beskrivelser af overgangsritualerne. Han sammenligner også her en række forskellige begravelsesritualer, for at komme frem til det man kan betegne den centrale kerne i begravelsesritualet. I forbindelse med ritualer ser han også på de efterlades sorg som værende omfattet af det rituelle korpus omkring begravelsesceremonierne (Gennep 2004, 146-147). I perioden med sorg indgår den afdøde og de sørgende i én og samme gruppe og befinder sig i dét som van Gennep kalder ”*between the world of the living and the world of the dead.*” (Gennep 2004, 147). Varigheden af ens tilknytning til denne gruppe er bestemt af ens forhold til den afdøde, og det er derfor de nærmeste slægtninge, der hører til gruppen i længst tid. I denne periode er gruppen afskilt fra samfundet, og der gennemgås særlige riter når de skal genoptages i samfundet igen efter sorgperioden (Gennep 2004, 147-148).

Efter denne indledende periode med sorg er afsluttet, begynder de egentlige begravelsesritualer. Disse indledes med, at den afdødes krop befinder sig i et rum i en hytte eller et hus, mens der våges og man venter på at sjælen forlader den afdødes legeme. Denne periode varierer fra kultur til kultur. Efter denne kortere eller længere periode, hvor der våges over liget, går begravelsen ind i sin næste fase. Denne næste fase kan ligesom den første fase variere fra sted til sted. (Gennep 2004, 148).

Én af de mest markante forskelle på forskellige begravelsesritualer, er behandlingen af liget i forbindelse med selve begravelsen. I nogle tilfælde bliver

liget brændt, hvorefter asken begravnes, mens liget i andre tilfælde bliver begravet direkte i jorden (Gennep 2004, 149).

Efter selve begravelsen foretager den afdødes sjæl nu en rejse til dødsriget. Hvordan dette ser ud i den specifikke religion, er ifølge van Gennep egentlig ikke væsentligt. Derimod spiller det en stor rolle for begravelsesritualernes udformning, at der netop er en tro på, at der foretages en rejse til dødsriget. På grund af denne rejse er det vigtigt for de levende at udstyre den afdøde med en de værktøjer og redskaber som den afdøde kunne få brug for i dødsriget (Gennep 2004, 154). Derudover får den afdøde en form for transportmiddel med. Det kunne for eksempel være et dyr til at ride på (Gennep 2004, 154).

Sammenfattende ser begravelsesritualet således ud: I ekskorporationsfasen, som indledes når en person dør, bliver den afdøde og dennes slægtninge isoleret fra samfundet i en periode af forskellig varighed. I liminalfasen gennemgår den afdøde en transformation, hvori de fysiske rester skilles fra den afdøde, således at dennes ånd kan foretage rejsen til dødsriget. Derefter kommer inkorporationsfasen, hvor den afdøde indoptages i samfundet igen, men den afdøde befinder sig nu i dødsriget og er en del af samfundet dér.

Victor Turner har undersøgt, hvad der rent faktisk sker med initianden i liminalfasen. Modsat van Gennep som sammenlignede en lang række af forskellige ritualer fra forskellige kulturer, fokuserer Turner kun på én enkelt kultur, nemlig den congolesiske ndembu-stamme, som var grundlag for Turnes feltarbejde (Abrahams 2008, xi).

Som udgangspunkt ønsker Victor Turner at undersøge hvordan disse overgangsriter påvirker det samfund de bliver udført i (Turner 2008, 94). Han fastslår gennem sine undersøgelser, at initianden i liminalfasen befinder sig i en tilstand hvor de ikke har nogen form for status i forhold til samfundet. Denne tilstand kædes ofte sammen med døden, mørket, vildnisset, sol- og måneformørkelser eller med barnets tilstand i moderens skød (Turner 2008, 95). Fælles for disse betegnelser, er at de alle er udtryk en form for forandring og alle har diametrale modsætninger. Denne statusløse tilstand, som initianden befinder sig i, understreges ved at initianderne ikke er i besiddelse af nogle ejendele (Turner 2008, 95). I forbindelse med overgangsritualet opnår initianderne, som

nævnt tidligere, ny status i samfundet. Denne status får de, da de i forbindelse med liminalfasen får indblik i en særlig viden som hører samfundets fortid til (Turner 2008, 100-103).

Turner understreger at disse initiander ofte vil indgå i et livslangt kammeratskab på baggrund af deres fælles oplevelser i forbindelse med liminalfasen i overgangsritualet (Turner 2008, 95-96). Victor Turner bruger begrebet *communitas* til at betegne den form for social struktur der findes i ritualernes liminalfase og påpeger, at disse overgangsritualer generelt og liminalfasen i særdeleshed har en opretholdende funktion i forhold til at bevare samfundet og dets kultur. Turner går endda så langt som at sige at disse kulturer og deres samfund ikke ville eksistere, hvis det ikke var for disse overgangsritualers funktioner (Turner 2008, 97).

Disse overgangsritualer tjener ifølge Turner til at samfundets enkelte individer kan gennemgå den udvikling, der kræves for at de kan opfylde deres roller i samfundet. Samtidig har overgangsritualerne som funktion, at opretholde samfundet og sørge for at kulturen lever videre, ved at tilføre initianderne særlig viden, hvilket sker i selve liminalfasen.

6.2 Komparative studier, strukturalisme og funktionalisme

Når man skal tale om komparativ religionsfænomenologi som videnskabelig metode, er det svært at komme uden om Friedrich Max Müller⁸. Müller forsøger med udgangspunkt i den græske mytologi, at finde ud af hvorfra mytologi stammer og om mytologien som genre er statisk eller dynamisk (Bosch 1999, 23). Dette gjorde han ved at studere den etymologiske betydning af myterne og sætte dem i forhold til den indoeuropæiske mytologi og sammenligne med de forskellige mytologiers opbygning (Bosch 1999, 23).

Meget af Müllers forskning tog udgangspunkt i sprogets udvikling, da han anså myterne som et biprodukt af sprogets udvikling. Mytologien opstår ifølge Müller som et resultat af den proces sproget gennemgår efterhånden som sproget udvikler sig. Müller mener, at der sker en forglemmelse af ordenes oprindelige

⁸ Friedrich Max Müller er født i 1823 og døde i 1900. Hans hovedværker, når det kommer til komparativ religion, er *Essays on comparative religion* fra 1856 og *Introduction to the science of religion* fra 1873.

betydninger. Konsekvensen er, at når ordets oprindelige betydning glemmes, bliver dét der før var en betegnelse for noget, i stedet synonymt med dét det betegner og en flod der løber bliver nu i stedet betegnet som 'løberen'. Dermed opstår mytologiens guder fra begreber der oprindeligt var brugt til at betegne naturfænomener (Bosch 1999, 24-26).

Friedrich Max Müller mente at det var nødvendigt med komparative studier, for at kunne undersøge forskellige religioner videnskabeligt, for kun ved at sammenligne religioner kunne man få en forståelse for religionernes oprindelse og udvikling. Müller udtrykte det selv med ordene "*he who knows one, knows none.*" (Bosch 1999, 27).

Müller var tydeligt evolutionistisk i sin tilgang til religionsvidenskab. Han mente at man kunne spore religion tilbage til de indiske ariere og at religionen frem til den græske mytologi var en videreudvikling på denne tidligste religion. Müller sammenlignede religionens udvikling med menneskets udvikling fra barndom til alderdom. (Bosch 1999, 31-33).

Müllers komparative studier har været udsat for forskellige kritikpunkter. Både i hans egen samtid og i tiden derefter. I hans samtid gik kritikken især på, at man ikke behøvede at kende til andre religioner end kristendommen. Den tyske kirkehistoriker Adolf Von Harnack, mente blandt andet at man ikke havde brug for at kende til andre religioner og deres historie, da det alligevel kun var det kristne samfund der ville komme til at bestå for evigt og tanken om at andre, og primitive religioner skulle kunne bidrage med noget særligt til kristendommen var næsten utænkelig (Pals 2006, 4). Senere er især Müllers fokus på forholdet mellem sprog og mytologi blevet beskyldt for at reducere religion til blot at være en form for biprodukt af sprogets udvikling. Ved at reducere religionen til kun at være sproglig funderet, udelukkes den udøvende del af religionen, nemlig ritualerne, som er en afgørende del af det religiøse liv (Bosch 1999, 33-34). Et andet og absolut ikke uvæsentligt kritikpunkt omhandler Müllers definition af religion. Her kritiseres Müller for at bruge en definition, som alt for ensidigt fokuserer på det enkelte individs forhold til religion, frem for at se, og anderkende, religionens sociale elementer og funktioner (Bosch 1999, 36).

Selvom de komparative studier i religion er blevet kritiseret på nogle punkter, kommer man dog ikke udenom at det bestemt også er en disciplin, som er med til at gøre religionsvidenskaben til det den er (Schjødt 1999,122). Jens Peter Schjødt præsenterer to forskellige måder at sammenligne religioner. Den første måde kalder han genetisk. I denne kategori sammenligner man forskellige kulturer som er forbundet med hinanden, enten ved at der er tale om en kultur, som er nedarvet fra tidligere kulturer eller ved en historisk forbindelse hvor flere kulturer har påvirket hinanden over længere tid (Schjødt 1999, 122). Det er især George Dumézil som tegner sig for denne form for komparativ analyse. Den genetiske metode er bygget op omkring en strukturalistisk tilgang. Dumézil fokuserer på ligheder i både form og indhold og finder på den måde særlige egenskaber hos forskellige grupper af guder i forskellige religioner. Ved at sammenligne disse gudegrupperingers særlige position og funktion i religionerne, kan man fastslå at de har så mange fællestræk at man kan konkludere, at de måtte have opfyldt samme funktion (Schjødt 1999, 127-128). De forskellige religioner er dog nødt til at have en fælles arv, for at denne sammenligning giver mening. Hvis ikke der er en fælles arv, vil lighederne være for tilfældige til at kunne bruges til at sige noget konkret om gudernes funktioner. Tager man for eksempel udgangspunkt i en krigsgud, vil denne sandsynligvis være fremstillet med ekstrem styrke og et våben, som i en eller anden forstand har overnaturlige evner, som det eksempelvis ses med både Indra og Thor. Men dette er ikke nok til at sige at de opfylder samme funktion og rolle inden for deres egen religion (Schjødt 1999, 128).

Den anden metode til at sammenligne religioner kalder Schjødt for typologisk. Her findes der ikke nogen sammenhæng mellem de to kulturer eller religioner. Når man alligevel kan sammenligne disse forskellige kulturer, er det fordi der er elementer i dem som kan genkendes i andre kulturer. Som eksempel nævner Schjødt at ofringer til guder finder sted over alt på jorden, og derfor kan kategoriseres som samme type religion (Schjødt 1999, 122). Én af de interessante problematikker ved den typologiske komparative analyse er spørgsmålet om, hvorfor der findes så mange identiske elementer når de forskellige kulturer ikke har påvirket hinanden. En teori som tidligere har været brugt til at forklare dette,

men som ikke længere bliver betragtet som gyldig i dag, er evolutionsteorien. Evolutionsteorien forklarer lighederne i de forskellige religioner med, at alle samfund har været igennem den samme udvikling. Derfor kan man spore forskellige religiøse idéer til bestemte udviklingsmæssige stadier, og kan dermed se hvor veludviklet eller primitivt et samfund er, ud fra kompleksiteten af disse religiøse idéer (Schjødt 1999, 123-124). Denne tilgang præsenterer en meget lineær udvikling, som sikkert passer ganske fint på den biologiske sfære, men når det kommer til kulturer generelt og religioner i særdeleshed må udviklingen siges at være væsentligt mere kompleks end dette.

En anden, og bedre, metode at lave typologiske sammenligninger af religion er Mircea Eliads religionsfænomenologiske metode (Schjødt 1999, 124). Eliad støtter Friedrich Max Müllers udtalelse ”*He who knows one knows none*”, da man ifølge Eliad ikke kan undersøge religioner uden at sammenligne dem (Pals 2006, 196). Eliad fokuserer ligesom Müller på forskellige symboler som de bliver præsenteret i myterne. Men modsat Müller fokuserer Eliad ikke på den sproglige betydning af disse symboler, men er derimod mere fokuseret på at alle symboler har mere end én betydning. Alle symboler eller ting har ifølge Eliad to betydninger; en almindelig og en hellig. Eksempelvis kan en flod godt bare være en flod, men gennem myter kan floden også gøres til et helligt objekt, som så bliver omfattet af særlige regler (Pals 2006, 204). Sammenligningen med andre religioner kan så komme til udtryk, ved at man undersøger om floder er omfattet af samme regelsæt på tværs af disse religiøse skel (Schjødt 1999, 126-127). Eliad præsenterer dermed en semantisk analyse af de religiøse symboler og ikke en lingvistisk analyse som Müllers.

En tredje måde at anskue de forskellige religioner på, er ud fra en funktionalistisk synsvinkel. Inden for denne videnskabsteoretiske metode er det religionernes funktion der er i fokus. Inden for religionsvidenskab og sociologien er Émile Durkheim én af de mest fremtrædende funktionalister. Durkheim mener at religionens funktion er at styrke den indre sammenhængskraft i en kultur eller et samfund (Thurén 2008, 142). Dette gøres ved at gennemføre en række forskellige ceremonier, som knyttes til en række forskellige forestillinger eller skikke. Ceremoniens sammenhængskraft er dog ikke det

primære formål med at udføre ritualer. Ceremonien udføres derimod for eksempelvis at skabe regn, og derfor er sammenhængskraften en sekundær funktion (Thurén 2008, 143). Ud fra den funktionalistiske tilgang til religion, kan man ifølge Émile Durkheim ikke sige at nogle religioner er mere sande end andre, eller at nogle religioner er mere primitive end andre (Durkheim 1995, 2).

6.3 Emil Birkelis forskning i forfædrekult

Jeg vil i det følgende afsnit redegøre for Emil Birkelis udlægning af forfædredyrkelsens udformning i norrøn religion og den religiøse investering der hører dertil. Emil Birkeli udgav i 1938 værket *Fedrekult i Norge* og i 1943 udvidede han sin forskning med værket *Huskult og hinsidighetstro. Nye studier over fedrekult i Norge* og jeg vil i det følgende fremhæve nogle af de væsentligste hovedpunkter han fremfører i disse værker.

Emil Birkeli fremhæver at man når man skal undersøge forfædrekulten er kilderne delt i to kategorier. Den første kategori er det han kalder de skriftlige kilder, som omfatter Norges gamle love og sagalitteraturen. Under de skriftlige kilder opregner han også arkæologiske beretninger og observationer.

Den anden kategori som Birkeli mener, er en kilde til belysning af forfædrekulten i Norden er analogislutninger fra andre religioner, hvor der findes en forfædrekult som er bedre belyst end den norrøne forfædrekult er det. Denne type kilder mener Birkeli kan tjene som et vejledende og kontrollerende hjælpemateriale når man undersøger den norrøne kult (Birkeli 1938, 16).

Emil Birkeli mener, at der efter døden stadig eksisterer et gensidigt afhængighedsforhold mellem de afdøde forfædre og slægten. De levende har brug for de afdødes hjælp, samtidig med at de døde har brug for slægtens omsorg og Birkeli mener, at det er dette afhængighedsforhold der udgør grundstenen i forfædrekulten i norrøn religion (Birkeli 1938, 11). Birkeli fremhæver, at forfædrekulten bygger på en idé om sjælens fortsatte liv efter legemets død. Dette er afgørende for kultens udformning og indhold og er ifølge Birkeli et afgørende element i forståelsen af den norrøne forfædrekult (Birkeli 1938, 12). Han fremhæver, at der i forfædrekulten er en forestilling om at den døde, efter døden bliver medlem af de dødes samfund, men at den dødes tilværelse stadig er en spejling af den afdødes liv. Dermed har den afdøde, i en vis udstrækning, stadig

de samme behov som da personen var i live og disse behov forventes de levende slægtninge at opfylde (Birkeli 1938, 12-13).

Forfædrekultens første fase begynder når en person dør og udformningen af kulten er bestemt af en række regler, som knytter sig til behandlingen af liget. Emil Birkeli bemærker, at der findes to forskellige motiver for ritualerne i forbindelse med en gravlægning af et lig. Det første motiv er at sørge for at liget kommer sikkert frem til dødsriget og det andet motiv er, at beskytte de levende mod den dødes særlige kræfter og forhindre den døde i at genopstå fra graven og gå igen som et genfærd (Birkeli 1938, 20). Birkeli fremhæver i den forbindelse eksempler fra både afrikanske og polynesiske stammer, hvor man giver den døde et nyt navn, når han er blevet gravlagt. Brugen af dette nye navn, skulle så forhindre at den afdøde skulle kunne vende tilbage til det liv han havde før hans død (Birkeli 1938, 20). Afbrændingen af liget skulle ifølge Birkeli, kunne kædes sammen med ønsket om at forhindre den afdøde i at gå igen (Birkeli 1938, 21). I de tilfælde hvor det overvejende motiv har været at få den afdøde sendt sikkert af sted til dødsriget, er gravene ifølge Emil Birkeli, mere fokuserede på den dødes behov og indeholder derfor gravudstyr i større eller mindre grad. Dette gravindhold vil typisk knytte sig til den afdødes levede liv, da livet efter døden vil være en spejling deraf. (Birkeli 1938, 36). I begge tilfælde har der dog været et fælles udgangspunkt for selve behandlingen af liget og afskeden med den afdøde.

Liget var omfattet af en række forskellige forbud, såkaldte tabuer. Eksempelvis kan nævnes, at det var tabu at sove i huset hvor den afdøde befandt sig fra døden var indtruffet og til begravelsen havde fundet sted, men at man i stedet skulle holde sig vågen og våge over liget og afholde festlignende seancer, som skulle give den afdødes ånd lyst til at blive i huset i længere tid (Birkeli 1938, 24).

Birkeli fremhæver, at dette forbud mod at sove i huset hvor den afdøde befinder sig, kan spores til mange forskellige lande, som Skotland, Schweiz, Bayern og det nordlige Wales. Dog er der forskellige afvigelser i disse lande, som Birkeli selv gør opmærksom på, men det gennemgående tema i alle tilfældene er, at de er præget af festligheder (Birkeli 1938, 25). Også den afdødes klæder og

ejendele har været omfattet af særlige tabuer. Birkeli fremhæver dette som årsagen til de righoldige fund i gravene fra norrøn religion. Det var nemlig på baggrund af disse tabuer ikke muligt for den afdødes slægtninge at overtage den afdødes ejendele, da det udgjorde en risiko for at binde den afdøde til de levendes verden, og dermed forhindre rejsen til dødsriget (Birkeli 1938, 26). Den afdødes klæder og den sengehalm han havde ligget i blev brændt på et bål. Denne afbrænding symboliserer ifølge Birkeli en skilsmisse mellem den afdøde og de efterladte og der er nu ikke længere noget der holder den afdøde tilbage i de levendes verden (Birkeli 1938, 28).

Efter denne afbrænding af klæderne og sengehalm, bliver den afdøde ført til graven. Til at belyse de ritualer der kunne have fundet sted i forbindelse med flytningen af liget fra lighuset til graven henviser Birkeli til kinesiske begravelsesskikke. Han fortæller hér om hvordan man ved hjælp af sang, skrig og musikinstrumenter skræmte såkaldte sjælerøvere væk (Birkeli 1938, 29). Birkeli fortæller at det i Norge var normalt, at der i forbindelse med begravelsen blev holdt en afskedstale. Denne tale blev holdt af én af de ældste mænd i bygden som optræder som slægtens repræsentant og at dette er i overensstemmelse med forfædrekulten i sin oprindelige form (Birkeli 1938, 30-31).

Det mest omfattende element i forbindelse med begravelsen og kulten omkring forfædrene er i de fleste tilfælde selve graven og dens udformning, da det at bygge en gravhøj må have krævet en enorm planlægning (Birkeli 1938, 37). Emil Birkeli gør opmærksom på, at der må opereres med flere forskellige gravtyper for at kunne belyse gravens funktion, men gør samtidig opmærksom på, at dét at der findes forskellige gravtyper, mere er et udslag af økonomisk og kulturel påvirkning end det skyldes divergerende religiøse motiver og at den religiøse kult sandsynligvis har været den samme ved de forskellige typer af grave. (Birkeli 1938, 36). Birkeli opregner en række gravtyper som findes i Norge fra stenalderen og fremefter, som her blot skal nævnes, men ikke analyseres nærmere, da det ikke er selve graven som udgør dette speciales fokusområde. Den mest almindelige grav er jordgraven. Derudover findes der dyssegrave, som enten er langdysser eller runddysser. Disse dyssegrave ses som et monument, der er rejst over stammens afdøde ældste. Ydermere findes der jættestatuer som er bygget som

underjordiske boliger til de afdøde og som har fungeret som kollektivt gravsted. Endelig findes der hellekister, som kan ses som en forenklet udgave af jættestenen (Birkeli 1938, 39). Ovenstående grave giver et indtryk af en dødsopfattelse, hvor der findes et liv efter døden, da de indeholder gravudstyr som minder om det hjemlige udstyr (Birkeli 1938, 37).

Omkring bronzealderen begynder kisten efterhånden at dukke op i gravene. Kisten kan enten være af sten eller af træ (Birkeli 1938, 40) Det er stadig jordgravene der er den mest udbredte form for grave, men i løbet af bronzealderen fremkommer en ny type grave, nemlig urnegraven, hvor den afdøde er blevet brændt og begravet i en urne og gravgods fra denne periode forekommer kun sjældent (Birkeli 1938, 40-41).

I begyndelsen af romersk jernalder var det at brænde liget den mest udbredte form for begravelse, dog begynder gravgaver at spille en større rolle igen og placeres enten i eller i nærheden af graven. Jordgrave i form af gravhøje bliver også mere og mere udbredt igen i perioden op til vikingetiden. (Birkeli 1938, 43). I forhold til dødsopfattelsen opstår der nu igen en tanke om at de afdøde bor i gravhøjen og på baggrund af denne tanke om gravhøjen som de afdødes hjem, genopstår også kulten omkring forfædrene (Birkeli 1938, 43). Ifølge Birkeli kan der nu spores fire forskellige gravtyper, som er de mest udbredte. Den første af disse benævner Birkeli husgrave. Dette er grave, som er udstyret og indrettet som en bolig for de døde. Den næste gravtype er skibsgrave, som ifølge Birkeli, er et udtryk for at Norge, som han har mest fokus på, er en søfarende nation. Dog påpeger Birkeli, at skibsgravene også er et udtryk for tanken om en rejse for de afdøde til dødsriget (Birkeli 1938, 43).⁹ Ud over disse to gravtyper findes også jordgrave med ligkister og grave med urner (Birkeli 1938, 43).

Til at beskrive selve begravelsen referer Emil Birkeli til Ibn Fadlans gengivelse af høvdingebegravelsen, som jeg senere vil beskrive og derfor ikke vil gennemgå hér, da Birkelis udlægning af begivenheden ikke er afgørende anderledes end den tilgang jeg selv har til kilden.

⁹ Skibsgravene kendes også fra både Sverige og Danmark, hvilket også passer sammen med at disse lande bliver betegnet som søfarende nationer i denne periode. Men da det ikke kun har været langs kysterne at disse grave er blevet fundet, men også inde i landet, kan der argumenteres for at skibsgravene også har haft en anden funktion, nemlig rejsen til dødsriget.

Birkeli argumenterer for at dyreofringerne tjener en anden rolle end blot rejseudstyr for den afdøde. Han henviser til indisk forfædrekult, hvor ofringerne hører sammen med en bøn om at guderne/forfædrene ikke skal gøre ondt mod mennesket, selvom de handler forkert. Emil Birkeli anser dermed ikke disse dyreofringer som værende en del af gravudstyret, der skal gøre det muligt at rejse til dødsriget (Birkeli 1938, 48). Ud fra et religiøst investeringsmæssigt perspektiv gør det dog ikke den store forskel, hvilket formål ofringerne har haft, da dette ikke har den store betydning for selve ofringen, som på baggrund af arkæologisk materiale kan konstateres at have fundet sted.

Kulten omkring forfædrene afsluttes dog ikke med selve begravelsen. Emil Birkeli mener, at den norrøne forfædrekult må have haft kultisk dans omkring gravene. Hans argument er, at dette fænomen kan spores i forskellige germanske og sydeuropæiske stammer, hvor der også er eksempler på kampege til ære for de døde (Birkeli 1938, 59).

Emil Birkeli fremhæver også, at der findes en række renselsesritualer der skal gennemføres efter begravelsen. Han henviser her til den græske og romerske sjælefest, hvor der bliver brugt en række forskellige urter til at rense sig med, efter begravelsen har fundet sted og sørgeperioden er afsluttet. Han mener at man i Norden sandsynligvis har brugt enebærkviste til at gennemføre denne renselsesrite (Birkeli 1938, 59).

I forbindelse med forfædrekulten afholdes også et dødsmåltid, hvor både den afdøde og slægten deltager. Birkeli underbygger igen denne påstand med andre religioners praksis hvor forfædre dyrkelsen fremkommer og han nævner blandt andet en romersk skik, hvor dødsmåltidet finder sted på selve graven. Dette dødsmåltid skulle være afslutningen af selve begravelsesritualet (Birkeli 1938, 66).

Det var dog ikke kun i forbindelse med graven at denne forfædre dyrkelse fandt sted, og Emil Birkeli argumenterer for at forfædrekulten fandt sted i hjemmet. Én forklaring som han fremfører på dette, er at vejret i Skandinavien gør det vanskeligt at opretholde en udendørs kult (Birkeli 1943, 132). Birkeli argumenterer for, at der i forbindelse med forfædrekulten i hjemmet, som han selv kalder huskult, må have været et alter placeret et sted i huset. Med udgangspunkt

i blandt andet førkristen russisk tradition argumenterer han for, at dette alter har været placeret i hjørnet af huset i form af en hylde eller et skab eller udskåret i en bærende træstøtte i bygningskonstruktionen (Birkeli 1943, 12 og 29). På dette særlige husalter ofredes der dagligt mad til de afdøde forfædre (Birkeli 1943, 53). Emil Birkeli underbygger tanken om at dette alter skulle være bolig for den afdøde forfaders sjæl ved at henvise til at tidligere forskere er enige om denne funktion (Birkeli 1943, 35).¹⁰

Én af disse kultiske forfædefester, som blev vanskeliggjort af vejret er julen. Julen er traditionelt blevet opfattet som en frugtbarhedsfest, men ifølge Emil Birkeli er der en række indvendinger imod dette. Den første og, ifølge Birkeli selv, vigtigste indvending er, at det ikke giver meget mening at holde en frugtbarhedsfest på et tidspunkt hvor jorden er gold (Birkeli 1943, 124). Det giver ifølge Birkeli derimod langt bedre mening at se julen som en form for sjælefest (Birkeli 1943, 133). Det følgende vil være en gennemgang af nogle af ritualerne i forbindelse med forfædrekulten i forhold til julen de vigtigste elementer som er tydelige tegn på en forfædre kult vil blive omtalt.

Det første element som Birkeli fremhæver, er badet for de døde. I Sverige vides det ifølge Birkeli, med sikkerhed at når beboerne på gården havde afsluttet badet juleaften lod man ilden i badstuen brænde, fordi de døde efterfølgende skulle benytte badet (Birkeli 1943, 134). I forbindelse med julen bages der særlige brød som ifølge Emil Birkeli har en særlig kultisk sammenhæng. Disse brød bliver bagt af særligt korn, som allerede ved høsten er blevet udvalgt til dette og efterfølgende er blevet malet til mel, for sig selv og er ikke blevet blandet sammen med det øvrige mel (Birkeli 1943, 134). Dette leder tankerne hen på Mircea Eliads opdeling af det hellige og det profane, hvor der er særlige regler for omgangen med bestemte genstande. Disse regler er til for at holde det profane adskilt fra det hellige, for at undgå at det hellige mister sin værdi. Dét at det særlige korn/mel

¹⁰ Birkeli referer til tre forskellige forskere der mener at denne form for alter har gennemgået en udvikling, hvor det i første omgang har stået på gravhøjen men senere er blevet flyttet ind i huset og at den dér er blevet en del af huskulten i forbindelse med forfædre dyrkelsen. De forskere som Birkeli fremhæver, er nordmanden William Brede Kristensen, tyskeren Leo Frobenius og tyskeren Friedrich Ratzel. Kristensen har skrevet om kultstøtter i ægyptisk religion. Frobenius og Ratzel om afrikansk religion.

bliver udvalgt allerede ved høsten og bliver sorteret fra og behandlet på en bestemt måde adskiller dette 'hellige' korn/mel fra det 'profane' korn/mel som indgår i den normale husholdning. Dette er med til at understrege at disse brød, der er bagt af dette særlige mel, har en særlig ophøjet status. Dette særlige bagværk blev ifølge Birkeli givet til det han betegner som "*de usynlige gæster*" (Birkeli 1943, 136). Han kommer ikke nærmere ind på hvad han mener disse usynlige gæster dækker over, men opfattelsen af at det kunne være de afdøde forfædre ligger ligefor, da de afdøde forfædre, som tidligere nævnt, regnes for nærværende i forbindelse med julen.

Opfattelsen af de nærværende forfædre underbygges yderligere af at de afdøde forfædre inviteres til at deltage i festlighederne. Birkeli fastslår, at denne invitation af forfædre er en fast del af den norrøne kult. Han henviser til, at der hos finnerne, russerne og esterne findes eksempler på at disse kulturer inviterer eller påkalder forfædre og argumenterer ud fra dette, at det også må have været tilfældet i Norge, til trods for at han selv gør opmærksom på at der ikke findes nogen beviser på denne praksis. Dog henviser han til eksempler i både Sverige og Danmark, hvor han fortæller hvordan bønder "*hilste julen (!) velkommen*" og "*åpner døren og slipper julen (!) inn*" (Birkeli 1943, 142-143). Denne form for rituel hilsen, giver associationer til det den islandske skik 'at byde álfarne velkommen'. Det er husmoderen¹¹ der byder disse álfar velkomne med ordene: '*Kom, dem som komme vil; bliv, dem som blive vil; og far, dem som fare vil, harmløs for mig og mine.*' Denne skik kendes fra Island og kan efter Birkelis opfattelse, kædes sammen med den oprindelige form for sjælefest i norrøn religion, da indbydelsen også gælder forfædre (Birkeli 1943, 143).

Det næste element i julen er juleofferet, som består af et helligt måltid som indtages som et konvivieoffer, hvor både de nulevende og de afdøde slægtninge sidder til bords. Udover selve måltidet drikkes der her også en særlige mindeskål (Birkeli 1943, 146).

Afslutningen på julen markeres med en række ritualer, hvor man '*drikker julen ud*' før man kan vende tilbage til den almindelige hverdags rutiner (Birkeli

¹¹ Dét at der er husmoderen der indbyder disse álfar velkommen leder tankerne hen på Snorris fortælling om Sighvat Skjalds rejse gennem Sverige, hvor han, som jeg senere kommer ind på, bliver vist bort af husfruen med den begrundelse at der afholdes álfablot.

1943, 147). Her henviser Emil Birkeli til hvordan russerne tager afsked med deres afdøde forfædre og konkluderer at det må have foregået på nogenlunde samme måde i Skandinavien. Birkeli mener at en afskedshilsen til forfædrene har lydt således: ”*Hellige fedre, I er kommet flyvende hit, har ett og drukket. Fly nå tilbake og si fra hvad I fremdeles ønsker*” (Birkeli 1943, 147). Denne afskedshilsen lægger dermed op til at der eksisterer en opfattelse af at de afdøde forfædre vil komme tilbage igen på et senere tidspunkt, for igen at deltage i offermåltidet.

6.3.1 Problematisering af Birkelis beskrivelse af forfædrekulten

Som jeg tidligere har været inde på, er der en række problematikker forbundet med Emil Birkelis metodiske tilgang. Hans værk beskrives vel bedst som en art komparativ analyse, selvom han egentlig ikke analyserer de forskellige religioner. Han foretager ikke en analyse, hvor han klarlægger hvad de forskellige religioner har tilfælles, og som jeg har været inde på i forbindelse med præsentationen af de forskellige metodiske tilgange, så skal man for at kunne lave en genetisk komparativ analyse stadfæste hvilket fælles udgangspunkt de forskellige religioner har. Birkelis analyse bærer mere præg af at være en typologisk komparativ analyse. Som tidligere nævnt er dette en analyse, hvor man ser på de forskellige guder eller ritualers funktioner inden for forskellige religioner. Forklaringen på at man finder så mange ligheder mellem ritualers funktioner er, at der er sket en evolution inden for religionerne. Religionerne har udviklet sig fra den samme grundreligion og har derfra taget forskellige elementer med sig til de nye religioner der er opstået deraf. Denne typologiske komparative analyse er problematisk og har heller ikke længere den samme tilslutning som forklaringsmodel, som den havde en gang. Problemet med Birkelis argumentation er, at han bruger en række meget forskellige religioner til at belyse den norrøne religion, da han inddrager eksempler fra religioner i Afrika, Polynesien, Skotland, Schweiz, Bayern, Wales, Kina, Danmark, Sverige, Norge, Island, Rusland fra forskellige germanske og sydeuropæiske stammer, og sidst men ikke mindst også eksempler fra græsk og romersk religion.

7 Den religiøse investering

De følgende afsnit vil inden for en række tematiske områder redegøre for forskellige religiøse aspekter af den norrøne religion og kristendommen. Dette gøres for at kunne analysere hvilken type af religiøsitet og religiøs investering, der kan tales om inden for disse aspekter. Analysen vil så føre videre til en diskussion af hvorvidt der kan siges at være tale om en egentlig kontinuitet af den norrøne religiøsitet, om kristendommen præsenterer noget nyt og anderledes eller om kristendommen og den norrøne religion egentlig blot er to religioner der i sin rituelle udformning ligner hinanden, til trods for det meget forskellige trosindhold de hver især repræsenterer.

7.1 De religiøse verdensbilleder

De følgende afsnit vil være en kort indledende redegørelse for den religiøse tænkning inden for henholdsvis den norrøne religion og kristendommen.

Verdenen tager ifølge den norrøne mytologi sin begyndelse i tomrummet *Ginnungagap*. Der findes en isverden i nord og en ildverden i syd (Schjødt 2011, 175). Da der springer gnister fra ildverdenen over i isverdenen skabes manden Ymer og koen Audhumla. Audhumla slikker salt af de sten der er rundt omkring den, og fra disse sten kommer en mand med navnet Buri, som får en søn der hedder Borr. Borr får selv tre sønner; Odin, Vile og Ve som slår Ymer ihjel og de bruger så hans krop til at skabe jorden og himmelen og hans blod bliver omdannet til havene. Guderne går nu i gang med at skabe orden i det kaos der eksisterer (Schjødt 2011, 175). Jorden er en skive, der består af flere verdener. I centrum af disse verdener findes Asgård, hvor guderne bor. I midten findes Midgård, hvor menneskene bor og yderst findes Udgård, som er hjemsted for blandt andre jætterne (Steinsland 2005, 99). Der findes i norrøn religion en lang række af forskellige guder og andre væsener som på hver sin måde opfylder en funktion i opretholdelsen af det kosmologiske univers og den norrøne religion betegnes derfor som polyteistisk. Ingen af de norrøne guder er alvidende eller almægtige, men indgår i et kollektiv, hvor alle har en plads at udfylde (Steinsland 2005, 134). Den norrøne verden består af både en horisontal og en vertikal verden. Den horisontale verden består af Asgård, Midgård og Udgård. Under disse findes en

anden verden, som er beboet af en række forskellige væsner, som er i besiddelse af forskellige former for kræfter. De vigtigste væsener i underverdenen er de døde, som bor i dødsriget Hel, men også andre væsner som álfar og diser kædes sammen med underverdenen og dermed med har særlige kræfter i forbindelse med død, frugtbarhed og særlig visdom (Schjødt 2011, 176-177 og Steinsland 2005, 248). Jeg vil ikke komme ind på en nærmere beskrivelse af de forskellige guders roller da dette ikke ville opfylde noget særligt behov, i forhold til specialets øvrige område og analyser.

I norrøn religion præsenteres også en opfattelse af livet efter døden. Der findes flere forskellige dødsriger, som man alt afhængig af ens døds måde bliver sendt til og lever videre i efter døden (Schjødt 2011, 180). De to mest kendte af disse dødsriger er Valhal, som var for krigerne og Hel som var for de der døde af sygdom. Derudover findes der også et dødsrige i havet, som man kom i hvis man druknede (Schjødt 2011, 180). Det var, som analysen senere vil påvise, muligt at rejse frem og tilbage mellem disse dødsriger og de levendes verden.

Den religiøse verdensopfattelse i kristendommen er centreret om tre grundmyter. Først og fremmest verdens skabelse som den præsenteres i Genesis¹² kapitel 1 og 2, hvori det berettes hvordan Gud har skabt Jorden og mennesket. Den næste myte er syndefaldsmyten, hvor Adam og Eva overtræder Guds bud, og derfor bliver forvist fra paradiset. Den sidste myte er fortællingen om Jesus, Guds søn, som kom til Jorden og gav sit liv for at befri menneskeheden fra Adams synd og genindføre paradiset for de kristne. Det kosmologiske verdensbillede består af Gud, Jesus og en række forskellige engle, som bor i det himmelske rige. Modsat disse står Djævelen med hans frafaldne engle som repræsentanter for det onde. I løbet af antikken opstår der også en kult omkring helgenerne, som bliver mere og mere omfattende (Rasmussen og Thomassen 2008, 109 og 153).

En helgen var en person, som havde levet et ekstraordinært helligt liv ved at efterleve Jesus Kristus' eksempel. Helgenerne havde ved at leve på denne måde gjort sig fortjent til respekt fra andre kristne. Munke, nonner og præster var mere hellige end andre kristne, men dette var dog stadig ikke nok til at garantere status som helgen. For at blive helgenkåret skulle man have gjort noget ekstraordinært i

¹² I dette speciale bruges de latinske betegnelser fra Vulgata, til at benævne biblens bøger.

sit religiøse liv. Helgenerne kom efter deres død i himmelen, hvor de regerede sammen med Jesus Kristus. (Rasmussen og Thomassen 2008, 153). Der fandtes forskellige typer af helgener og de mest ærværdige var dem der havde lidt martyrdøden for deres kristne overbevisning i forbindelse med kristenforfølgelserne i kristendommens tidligste periode. En anden gruppe af helgener levede et særligt asketisk liv, og gik derfor under betegnelsen eneboere (Rasmussen og Thomassen 2008, 154).

8 Forfædre og helgener som religiøse specialister

8.1 Interaktionen med de levendes verden

For at fastslå motivet og som udgangspunkt for analysen af hvorvidt der kan påvises en kontinuitet i den religiøse investering, skal det først og fremmest undersøges, hvilke muligheder man troede de afdøde forfædre og helgener havde for at interagere med de levendes verden. De to områder der her vil blive undersøgt er forfædrenes og helgenernes muligheder for at helbrede sygdomme og de levendes muligheder for at søge indsigt i den særlige viden der knytter sig til de dødes verden.

8.1.1 Forfædrenes og helgenernes helbredende kræfter

8.1.1.1 *Det norrøne álfablót*

Gravhøjen var i norrøn religion hjemsted for de døde i den levendes verden. Dette kan blandt andet ses i *Andet kvad om Helge Hundingsbane*, hvori det fortælles:

En Høj blev kastet over Helge. Men da han kom til Valhal bød Odin ham at raade alt for ham. [...] Sigruns Terne gik en aften ved Helges Høj og saa, at Helge red til Højen med mange Mænd. [...] Ternen gik hjem og fortalte Sigrun alt: 'Skynd dig ud, Sigrun fra Sevaffelde, vil du se Fyrsten sadlet hisset; op hans Høj lukkes, kommen er Helge, Kampspor klæber, Kongen bad dig, at hans Saar skulde Sigrun hele.' Sigrun gik ind i Højen til Helge [...] Helge og hans Følge

red bort; men Sigrun og Ternen gik hjem til Hallen. ” (Ukendt forfatter 1946, 94-96).¹³

Ud fra dette citat kan man se flere elementer i forholdet til gravhøjens funktion. Den var først og fremmest det sted, hvor liget af den afdøde blev begravet. Men i gravhøjen er det muligt for de levende at kommunikere med de afdøde, da det er muligt for de døde at rejse mellem dødsrigerne og de levendes verden. Det fremgår et andet sted i fortællingen, at Helge Hundingsbane var kommet til Valhal, da han mødes med Odin. Det var dog ikke kun fra Valhal, det var muligt at rejse frem og tilbage mellem de levendes og de dødes verden. Det er også muligt at rejse til og fra dødsriget Hel. Dette fortælles i myten om Balders død, i Snorris *Gylfis blændværk*:

Og om Hermod kan der fortælles, at han red ni nætter gennem mørke og dybe dale, så han intet så, før han kom til floden Gjøl og red ud på broen over Gjøl. [...] Så red Hermod til han kom til Hels gitterport. [...] Så red Hermod hen til hallen og steg af hesten, gik ind i hallen og så her sin bror Balder sidde i højsædet, og der opholdt Hermod sig om natten. [...] Så red Hermod hele vejen tilbage og kom til Asgård og fortalte om alle de begivenheder han havde set og hørt. ” (Sturluson 2013, 81-82).¹⁴

I myten er der ganske vist Hermod, som er i live, der rejser frem og tilbage mellem de døde og de levendes rige. Kilden viser dermed, at der i norrøn religion er en tro på, at det er muligt at krydse grænserne mellem de levendes og de dødes riger. Som tidligere nævnt har de væsener, der kædes sammen med underverdenen særlige evner i forbindelse med døden, men i kilderne findes der også henvisninger til nogle overnaturlige væsener, der bor i gravhøjene og den funktion de opfylder. Nogle af disse væsener kaldes álfar¹⁵ og besad særlige egenskaber. I

¹³ Et større uddrag, end det her anvendte citat, kan læses i appendix 1.

¹⁴ Et større uddrag, end det her anvendte citat, kan læses i appendix 2.

¹⁵ Disse væsener benævnes forskelligt, afhængig af oversættelsen, men når der ikke er tale om citater fra tekster har jeg valgt at bruge betegnelsen álfar til disse væsener.

Kormaks saga har Thorvard og Kormak kæmpet mod hinanden og Thorvard er blevet hårdt såret. For at genvinde sin styrke ofrer Thorvard en tyr til de álfar der bor i en nærliggende høj. Det beskrives i Kormaks saga på følgende måde:

” Thorvard recovered slowly, and when he was able to rise to his feet he went to see Thordis and asked her what would be the best way for him to recover. She said, ‘There is a certain hillock a short way from here, in which elves live. You are to take the bull that Kormak killed, reddened the surface of the hillock with the bull’s blood, and make the elves a feast of the meat; then you’ll recover.’ [...] After that Thorvard recovered speedily. ” (Ukendt forfatter 1997b, 217-218).¹⁶

Der kan i den litteraturen findes flere henvisninger til at en kult omkring disse álfar skulle have fundet sted, blandt andet i Snorris beskrivelse af Sighvat Skalds rejse i Sverige:

”Siden fór de gjennem Gautland og kom om Kvelden til den Gaard, som hedder Hov; der var Døren lukket, og de fik ikke komme ind. Folkene sagde at det var helligt der. [...] Derefter kom han til en anden Gaard; der stod Husfruen i Døren og bad ham ikke komme ind der: ‘de havde alve-blot’, sagde hun. Sighvat kvad: ‘Gaa ikke ind længer, arme dreng’, sa Konen: ‘hedenske er vi, og Odens Uvenskab vi frygter.’ Alveblot havde de inde, den usle Kjærring sagde; ud hun jog mig af Gaarden, som jeg en Ulv havde været. ” (Sturlasøn 1906, 175).¹⁷

Dette álfablót fandt sandsynligvis sted i begyndelsen af vinteren og har haft funktion som frugtbarhedsritual der skulle sikre en god høst (Turville-Petre 1964, 231). Eftersom álfarne bor i gravhøjen, er de kædet sammen med det underjordiske og dødsriget hel. Derfor kan man sandsynliggøre, at der er sket en

¹⁶ Et større uddrag, end det her anvendte citat, kan læses i appendix 3.

¹⁷ Et større uddrag, end det her anvendte citat, kan læses i appendix 4.

sammenblanding af disse væsner og de afdøde forfædre, hvor forfædrene har fået ålfarnes helbredende evner (Turville-Petre 1964, 231).

8.1.1.2 Den kristne pilgrimsfærd

Den kristne kult omkring helgenerne havde været en del af kristendommen siden senantikken og havde udviklet sig i takt med at kristendommen spredte sig til nye områder (Brown 1981, 1). Den kristne helgenkult var hovedsageligt orienteret mod helgenernes grave. Disse grave fik status som hellige steder, hvor der skabtes en direkte kontakt mellem jorden og himmeriget, hvor helgenerne befandt sig, samtidig med at de også var til stede i deres grave (Brown 1981, 3). Omkring helgengravene blev der med tiden opført kirkebygninger, som kom til at danne rammen for kulten i forbindelse med fejring af helgenernes dødsdag (Liebgott 1982, 11). Helgengravene og helgenerne i dem blev genstand for en omfattende kult, hvor pilgrimme rejste langt for at komme frem til disse hellige kristne steder (Liebgott 1982, 33). I den kristne pilgrimsfærds begyndelse var det Det hellige land, hvor Jesus Kristus havde haft sit virke, der var målet for størstedelen af de kristne pilgrimme og særligt Jerusalem havde en særlig høj status blandt disse pilgrims mål (Barber 1991, 18). Jerusalems særlige status for de tidligste kristne pilgrimsrejsende kan ikke undre, da det var hér Jesus blev korsfæstet og genopstod. Det var også i Jerusalem at Helligånden kom over disciplene, så de kunne udbrede det kristne budskab til alle jordens folkeslag.¹⁸ Det var dog ikke kun Jerusalem der var et vigtigt pilgrims mål for de kristne. Også Rom fik hurtigt en særlig betydning for de kristne. Dette hænger sammen med de forfølgelser de kristne blev udsat for, da de forsøgte at etablere sig som menighed i Rom. I forbindelse med disse forfølgelser led mange af de kristne i Rom martyrdøden (Barber 1991, 48) Som følge af disse martyrier fandt der med tiden fandt flere og flere helgenkåring sted. Efterhånden udvidede kulten omkring helgengravene sig til også at omfatte dyrkelse af hellige relikvier, der kunne føres tilbage til en helgen og i takt med at disse blev spredt ud over det meste af Europa, blev helgendyrkelsen det også (Liebgott 1982, 101).

¹⁸ Denne mirakuløse fortælling kan læses i *Acta apostolorum* kapitel 2.

Formålet med at kristne drog på pilgrimsfærd til disse hellige grave og relikvier har været flere, men hér skal blot fokuseres på muligheden for, at blive helbredt på mirakuløs vis. Da materialet omkring mirakler i forbindelse med helgeners grave og relikvier er yderst omfattende, vil jeg blot fremdrage nogle enkelte beretninger om helbredelser der er foregået ved helgengrave. Jeg vil fokusere på Gregory af Tours¹⁹ og hans beskrivelser af de mirakler der sker i forbindelse med Sankt Martins grav, som ligger i Tours. Gregory af Tours har samlet en temmelig omfattende beskrivelse af de mirakler der er sket i Tours, både før og efter Sankt Martins død (Webb 2002, 52). Det følgende citat handler om en kvinde der bliver helbredt ved Sankt Martins grav i Tours:

“A woman named Chainemund had lost the sight of her eyes and did not know how to travel along the road by sight unless someone else was leading her. She was a very pious woman, and full of faith she went to the venerable church of the blessed bishop Martin. She was, however, not only blind, as I said, but also covered with abrasions on her entire body. [...]

After almost three years, while she was standing in front of his tomb, her eyes were opened and she saw everything clearly. All the weakness in her limbs disappeared, the moisture that seeped from her body was dried up, and a healthy skin grew back. She was restored to her earlier health so completely that there remained on her body not even a scar from her illness.” (Gregory 1993, 210).

At det ikke kun er ved Sankt Martins grav at disse helbredelser finder sted, men også ved hjælp af relikvier der kan knyttes til Sankt Martin ses ud fra nedenstående citat:

“A man was [so] filled with faith that he attempted secretly to remove some relic from the saint's church; but although he often tried,

¹⁹ Gregory af Tours blev biskop i Tours i år 573 og døde i 594 og nedskrev i sin tid dér en række helgenvitaer og mirakelberetninger (Webb 2002, 52-53).

he was never able [to do so] as long as he did not act for the common good. He wished to return, and during the night he came to the rope that rang the bell. He cut a small piece from the rope with his knife and took it with him. Once he returned to his home, it bestowed health on many ill people; hence there was no doubt that whoever was worthy faithfully to kiss that relic escaped illness. Saint, behold what you offer to believers who seek your protection in particular!” (Gregory 1993, 220-221).

De ovenstående citater, viser at der i kristendommen findes en trosforestilling, om at de særlige hellige mennesker som helgenerne var, var i besiddelse af evner, der selv efter deres død gjorde dem i stand til at helbrede mennesker for sygdomme. Der var i kristendommen en tro på at sygdomme var et resultat af den evige kamp mellem det gode og det onde i verden, mellem Gud og Djævelen. Denne kamp kom til udtryk blandt andet ved sygdom. Når de kristne derfor blev helbredt ved de kristne helgengrave eller ved hjælp af helgenernes relikvier, støttede helgenerne Gud i hans kamp mod djævelen (Housley 1987, 655).

8.2 Esoterisk viden

Esoterisk viden er et begreb, der blandt andet bruges til at betegne religionens indre hemmeligheder, som ikke alle har adgang til. Det er kun de særligt indviede religiøse specialister der besidder den særlige viden, der giver adgang til at forstå disse mysterier (Hanegraaff 2006, xi). I de følgende afsnit vil jeg redegøre for hvordan de norrøne forfædre og de kristne helgener fungerer som denne form for religiøse specialister, der er i besiddelse af esoterisk viden.

8.2.1 Kilden til Norrøn visdom

Et andet aspekt af kulten i forhold til de afdøde forfædre i nordisk religion, var muligheden for at opnå esoterisk viden. Det ses tydeligt i forbindelse i myterne om hvordan Odin har opnået sin egen visdom, at det hinsides spiller en væsentlig rolle i den forbindelse. Et eksempel på dette er fortællingen om hvordan Odin

hænger i Yggdrasil i ni dage, for at opnå viden om hvordan man bruger runer. Det fortælles på følgende måde i *Den ældre Edda* i digtet *Hávamál*²⁰:

*”Jeg ved at jeg hang i vindomsuste træ ni hele Nætter, med Oden
saaret, viet Odin, selv selve mig, i det Træ som ingen ved af hvilken
Rod det randt.*

*Brød gav de mig ikke, Ingen bød mig Drik, ned saa jeg nu; med
et råb tog jeg Runerne op og rev mig saa løs.*

*Ni kraftige Sange fik jeg af den kloge Søn af Bøltorn, Bestlas
Far, og en Drik jeg fik, af den dyre Mjød, østes med Odrører.*

*Da blev jeg fyldt med Frodig Visdom, fik Vækst og Veltrivsel;
Ord blev til Ord og avled nye, Værk blev til værk og virked nye.”*
(Ukendt forfatter 1943, 92).

Endnu en gang kommer Van Genneps analyse af overgangsritualer i spil, da man af flere grunde kan hævde at denne beskrivelse af Odins selvhængning, netop er en overgangsrite. Den første fase af overgangsritualet, var som tidligere nævnt ekskorporationsfasen, hvor initianden, i det her tilfælde Odin, bliver isoleret fra sine omgivelser. Dette sker, da han ofrer sig selv og hænger sig i træet. Liminalfasen indtræder efter de ni nætter, hvorefter Odin modtager den viden der knytter sig til runerne, derefter kommer han igen i kontakt med andre, og dermed er inkorporeret i samfundet endnu en gang, nu med ny status i kraft af hans nye viden. Passagen viser også, at der er tale om en rituel død i forbindelse med denne videnstilegnelse. Der bliver nævnt flere ting i fortællingen, som underbygger dette. Eksempelvis er både hængningen, spydstikket, afsavnet af mad og underkastelse af vejrets hærgen symboler på døden i forbindelse med dette selvoffer som Odin udfører (Schjødt 1995, 13) Det er dermed tydeligt, at man har mulighed for i de dødes verden at hente den esoteriske viden, som ikke hører denne verden til. Dette kan også ses i fortællingen om Balders død, hvor Odin

²⁰ Et større uddrag, end det her anvendte citat, kan læses i appendix 5.

giver guldringen *Draupnir* til Balder som gravgave. Senere tager Hermod denne ring med tilbage fra dødsriget Hel, og derefter har ringen fået den særlige egenskab, at der hver niende nat fremkommer otte nye ringe deraf. Dette var en egenskab ringen ikke havde inden den gennemførte rejsen fra de levendes verden til dødsriget, så derfor må det antages at det er en egenskab den har tilegnet sig på sin rejse til dødsriget. Denne mytologiske fortælling har sammen med blandt andet fortællingen i *Skírnismál*, skabt grundlag for en teori omkring visse ritualer i forbindelse med begravelsen og kulten omkring de afdøde forfædre i norrøn religion som er fremsat af blandt andre Gro Steinsland. Hovedtesen i denne teori er, at særligt vigtige genstande gives med i graven, for at de kan komme til dødsrigerne, hvor de kan undergå en forandring og dermed komme slægten til gavn (Steinsland 2002, 94-96). Denne teori udelukker dog ikke at der kunne være tale om gravrøveri, men den åbner op for en ny måde at anskue åbningen af gravhøjene på.

8.2.2 Kendskab til livet efter døden i kristendommen

Også i kristendommen findes der viden som kun de særligt indviede helgener kan tilvejebringe. Den viden de kristne helgenener kan bidrage med til beboerne af denne verden, er især beskrivelser af hvad der venter én efter døden. Denne viden kommer ofte fra den hagiografiske litteratur, hvor helgenernes liv og levned beskrives.

Den tidligste form for kristen hagiografi er de tidligste kristne martyrs lidelseshistorier. Disse lidelseshistorier er ofte kædet sammen med de forfølgelser som de kristne blev udsat for i kristendommens tidligste formative periode (Abrahamse 1985, 57). Fra det 5. århundrede begynder de første hagiografier med helbredelseshistorier at dukke op hvori kristendommen nærmest fremstår som en form for helbredelseskult (Abrahamse 1985, 57). Derudover findes der hagiografisk litteratur som bedst betegnes som biografier over helgenernes liv og levned. Denne type hagiografier udbredes vidt og bredt, da de har et oplærende element, hvor disse kristne helgener fremstilles som eksempler til efterlevelse (Abrahamse 1985, 58). Med udgangspunkt i disse biografiske hagiografier skabes der en kult omkring helgenenerne som skal mindes. (King

1985, 65). Helgenernes dødsdage fik særlig stor betydning for helgenkulten og de blev alle opført i en kalender og helgenerne skulle mindes årligt på deres dødsdag, som dermed mere kom til at fungere som en slags fødselsdag i stedet for en dødsdag (King 1985, 65). Helgenernes hagiografier blev ofte skrevet med inspiration fra andre helgenvitaer og på grund af dette fik disse beskrivelser af helgenernes liv en form som minder om hinanden, som var de skrevet samme formel (King 1985, 66).

Et eksempel på en helgen der bidrager med esoterisk viden omkring hvad der sker i livet efter døden, er den irske helgen Sankt Brendan. Sankt Brendan er født sidst i 500-tallet i Irland og han døde i 670'erne, men den eksakte dato er ikke mulig at fastslå (Selmer 1959, xviii). Sankt Brendan er i forhold til dette speciales emne, meget interessant at undersøge nærmere. Især værket *Navigatio Sancti Brendani Abbatis* er yderst interessant. I dette værk fortælles det, hvordan Brendan og hans følgesvendenes rejse på havet, hvor de ender med at nå frem til en paradislignende ø, hvor de kristne helgener er kommet til efter deres død (Strijbosch 2006, 2). Undervejs på denne rejse møder Sankt Brendan og de der sejler med ham, en række forskellige personer, hvor der hér kun skal fokuseres på to af disse, nemlig Judas og eremitten Paulus. Om Judas fortælles det at han findes siddende på en klippe ude i havet, hvor bølgerne og vinden slår imod ham. Sankt Brendan spørger Judas om hvem han er, hvortil Judas svarer:

“ ‘I am unhappy Judas, the most evil trader ever. I am not here in accordance with my deserts but because of the ineffable mercy of Jesus Christ. This place is not reckoned as punishment bus as an indulgence of the Saviour in honour of the Lord’s resurrection.’ [...]

‘When I am sitting here I feel as if I were in a paradise of delights in contrast with my fear of the torments that lie before me this evening. For I burn, like a lump of molten lead in a pot, day and night, in the centre of the mountain that you have seen.’ [...]”

“I do not protect him, but the Lord Jesus Christ allowed him to remain here this night until morning.’ The demons retorted: ‘How can you invoke the Lord’s name over him, when he is himself the betrayer of the Lord?’

The man of God said to them: ‘I order you in the name of our Lord Jesus Christ that you do him no evil until morning.’ ” (Brendan 1978, 58-59).²¹

Beretningen i ovenstående citat handler om Judas Iskariot, som forrådte Jesus ved at overgive ham til romerne som det fortælles i det nye testamente. For denne handling skal Judas straffes i al evighed og det er denne straf, som beskrives i citatet. Det bjerg som Judas henviser til at Sankt Brendan tidligere har set, er beskrevet som en vulkanlignende bjerg. Judas er altså i livet efter døden henvist til at brænde op i flammer, men på grund af Jesu nåde, får Judas på bestemte dage lov til at blive kølet ned af bølgerne, for igen at blive sendt tilbage til flammerne. Som det andetsteds fremgår af fortællingen, beder Sankt Brendan til Gud om at Judas må få endnu en dag på klippen i vandet, til at blive afkølet inden han sendes tilbage til pinslerne i flammerne. Denne bøn bliver hørt, og om aftenen da dæmonerne kommer for at føre Judas tilbage til flammerne igen, kan de ikke få fat på ham fordi Sankt Brendan beskytter ham. Denne fortælling passer med den kristne opfattelse af skærsilden og bønnernes betydning i forhold til udmålingen af den periode hvori man skal straffes. Dette er en tanke som kan spores tilbage til den tidligste kristendom og Augustin, som jeg senere vil komme nærmere ind på.

Den næste person der skal fremhæves hér er eremitten Paulus. De kommer til hans ø efter at have forladt Judas og i fortællingen om Paulus fortælles der:

“When they had got to the shore they could not find a landing-place because of the height of the cliff. The island was small and circular – about two hundred yards in circumference. There was no earth on it, but it looked a naked rock like flint. [...]

²¹ Et større uddrag, end de hér anvendte citater, kan læses i appendix 6.

When the venerable father had come to the top of the island, he saw two caves, the entrance of one facing the entrance of the other, on the side of the island facing east. He also saw a minuscule spring, round like a plate, flowing from the rock before the entrance to the cave where the soldier of Christ lived. [...] When Saint Brendan had come near the door of one of the caves, the elder came out to meet him from the other, saying: 'How good and joyful it is that brothers live together.' " (Brendan 1978, 61-62).²²

Derefter fortæller Paulus om hvordan han har klaret sig på øen efter han er kommet dertil, allerede ved hans ankomst på øen sker der følgende:

"'About three o'clock in the afternoon an otter brought me a meal from the sea, that is, one fish in his mouth. He also brought a small bundle of firewood to make a fire, carrying it between his front paws while walking on his two hind legs. When he had put the fish and kindling in front of me he returned where he came from. I took iron, struck flint, made a fire from the kindling and made me a meal for myself on the fish. Thus it was for thirty years – always every third day the same servant brought the same food, that is one fish, to do for three days. I ate a third of the fish each day. By God's grace I had no thirst – but on Sunday a trickle of water came forth from the rock, and from this I could drink and fill my container with water to wash my hands.' " (Brendan1978, 64).²³

Ovenstående citater fortæller historien om hvad der venter én af Guds trofaste og loyale tilhængere i livet efter døden. For selv om en person som Paulus har tilbedt Gud på den rigtige måde og været et retskaffent menneske, skal han alligevel vente på dommens dag, før han får sin endelige dom af Gud. Forskellen på de to personers situationer, fra de ovenstående citater er, at hvor Judas straffes for de

²² Et større uddrag, end det her anvendte citat, kan læses i appendix 6.

²³ Et større uddrag, end det her anvendte citat, kan læses i appendix 6.

handlinger han har udført så sørger Gud for at Paulus har hvad han har brug for mens han venter på at dommens dag skal indfinde sig.

De ovenstående beretninger kan i kraft af deres form og indhold bruges til at oplyse de kristne om, hvad de kan forvente sig i livet efter døden. Det fremgår af beretningerne at alle, uanset hvor godt og retskaffent et menneske man har været, skal vente på at dommens dag indtræffer. Det er dog også tydeligt, at der er stor forskel på hvor ubehagelig denne ventetid kan være, alt efter hvilket liv du har ført mens du var i live. Judas gennemgår frygtlige pinsler, med kun en lille chance for lindring. Modsat bliver der sørget for at Paulus får hvad han har brug for, for at overleve. Det er ikke et liv i paradisiske tilstande, men trods alt heller ikke et liv i pinsler. Beretningerne fortæller at Gud er en barmhjertig gud. I tilfældet med Judas, går Sankt Brendan i forbøn for ham, og får ham givet en ekstra dag med lindring, inden han igen sendes tilbage til flammerne. *Navigatio Sancti Brendani* er på den måde med til at underbygge tanken omkring skærsilden²⁴ som Augustin tidligere har formuleret.

8.2.2.1 Skærsilden

Som nævnt er den esoteriske viden, viden om hvad der sker i andre verdener end denne verden. For kristendommens vedkommende bidrager den esoteriske viden med information om hvad der skal ske med én når man dør. Her spiller især skærsilden en stor rolle og derfor vil jeg i det følgende, meget kort, redegøre for skærsildens betydning i kristendommens tidligste periode

Eftersom kristendommen oprindeligt er vokset frem fra jødedommen kan der findes en lang række punkter hvor disse to religioner har et fælles grundlag. Dette er også tilfældet med tanken om hvad der sker med mennesket efter døden, i hvert fald til en vis grad. I jødedommen tror man på, at man kommer til dødsriget Sheol når man dør (Le Goff 1984, 2). Ser man på beskrivelserne af Sheol som de fremstår i Det Gamle Testamente kan det meget kort karakteriseres som et mørkt

²⁴ Jeg benytter begrebet skærsilden i dette speciale, til trods for at begrebet først opstår i det 12. århundrede. Dette gør jeg da, det er den tidligste teologiske formulering af skærsilden jeg vil beskrive og selvom det først får sit navn i det 12. århundrede er det stadig, i store træk, det samme sted der tales om i gennem hele perioden.

sted fyldt med flammer og lidelse. Lidelsen består af forskellige elementer, eksempelvis fortælles det at man i Sheol ikke kan få slukket sin tørst.²⁵ (Le Goff 1984, 26-28). Inden for jødedommen tror man, at man er fanget i dette dødsrige indtil dommens dag uanset hvor godt et menneske man har været imens man var i live. Dér skulle man så opholde sig indtil dommens dag (Le Goff 1984, 2).

I kristendommen tidligste periode troede man, at man ville komme direkte i himlen når man døde, især hvis man havde været et særligt godt menneske (Le Goff 1984, 2). Denne tanke havde grobund i historierne om Jesus Kristus, som efter sin død genopstod og steg op til himlen (Bynum 1995, 22). De knapt så gode mennesker, som ikke havde efterlevet Jesu eksempel på tilfredsstillende vis, ville derimod ikke komme direkte i himlen, men ville i stedet skulle tilbringe en periode i et underjordisk helvede (Le Goff 1984, 2). De teologiske tanker om skærsilden udvikles yderligere af Augustin. Augustin formulerer nye tanker om skærsilden, som er af en sådan karakter at Jacques Le Goff, mener at Augustin ligefrem kan kaldes skærsildens fader (Le Goff 1984, 61). I det følgende vil jeg fremhæve nogle af Augustins teologiske formuleringer omkring de dødes tilstand efter døden, som senere bliver en del af den færdigt formulerede tanke omkring skærsilden. Det første element jeg vil fremhæve er de levendes mulighed for at kunne gå i forbøn for de døde. Disse tanker formulerer Augustin således:

“[...] Your Son, The Truth, has said: Any man who says to his brother, You fool, must answer for it in hell fire, and however praiseworthy a man’s life may be, it will go hard with him if you lay aside your mercy when you come to examine it. But do you not search out our faults ruthlessly, and because of this we hope and believe that one day we shall find a place with you. [...] And so my Glory and my Life, God of my heart, I will lay aside for a while all the Good deeds which my mother did. For them I thank you, but now I pray to you for her sins. Hear me through your Son, who hung on the cross and now sits at your right hand and pleads for us, for he is the true medicine of our wounds.

²⁵ Tørsten kan her opfattes som en åndelig tørst efter Guds ord, men eftersom Gud ikke er til stede i Sheol, vil man ikke kunne få tilfredsstillende sin åndelige tørst.

[...] Let not the devil who is lion and serpent in one, bar her way by force or by guile. For she will not answer that she has no debt to pay, for fear that her cunning accuser should prove her wrong and win her for himself.” (Augustin 1984, 64-65).²⁶

Ud fra ovenstående citat kan man spore en række tanker om hvad der sker med den afdøde. Først og fremmest kan man se, at der findes en opfattelse af at de afdødes sjæle i en periode efter døden, er fastlåst indtil personen kommer i himlen. Augustin mener at de levende kan forkorte denne periode, ved at gå i forbøn for dem hos Gud. Det er dog stadig Gud der bestemmer, hvor længe denne periode skal vare, men Augustin mener, at forbønnen kan påvirke Gud til at forkorte perioden (Le Goff 1984, 64). Derudover formuleres der en tanke omkring en retssagslignende situation, hvor djævelen anklager de døde og forsøger at sætte fælder op for dem, for at få dem til at synde og derved miste muligheden for at komme i himlen. Senere videreudvikler Augustin sine teologiske overvejelser omkring de dødes forhold og ophold i dødsriget. Augustin slår fast, at der findes fire forskellige slags mennesker. Den første kategori er de vantrø, som kommer direkte i helvede uden mulighed for at komme derfra igen. Den næste kategori betegnes som de onde. De kommer også i helvede, men de kan håbe på at deres ophold dér via andres forbønner kan blive gjort mere udholdeligt. Den tredje kategori er de troende, som dog i deres liv er kommet til at synde, således at de ikke har levet et gennemført godt liv. Disse personer skal pines i helvedes ild i en periode, men kan derefter måske frelses og komme i himlen. Den sidste kategori er de kristne helgener, martyrerne og de rettroende. De kommer i himlen med det samme, eller inden for meget kort tid og skal således ikke pines og straffes i helvede (Le Goff 1984, 69). Augustin mener dermed at der findes to forskellige typer ild. Den straffende og evige ild, hvori de vantrø og onde mennesker skal lide og den rensende ild, som renses synden bort efter en kortere eller længere periode hvorefter man kommer i himlen (Le Goff 1984,69).

²⁶ Et større uddrag, end det her anvendte citat, kan læses i appendix 7.

8.3 Kult og ritual ved død og begravelse

Dette afsnit vil redegøre for den rituelle kult i forbindelse med døden og begravelsen i både norrøn religion og kristendom. Afsnittets hovedfokus vil være på at belyse de ritualer der gennemføres i forbindelse med døden før, under og efter begravelsen. Der vil først blive redegjort for ritualerne i den norrøne kult ud fra en række kilder, hvorefter kristendommens ritualer vil blive belyst. Efterfølgende vil begge religioners kultiske univers blive analyseret og sammenlignet, for på den måde at slå fast om, og i så fald hvilke elementer der kan siges at være repræsenteret i både norrøn religion og i kristendommen og det vil derefter blive diskuteret, hvorvidt det kan fastslås at disse ritualer er videreført fra norrøn religion til kristendommen, eller om det er et kristent element der har eksisteret allerede før kristendommens indførelse i Norden og derfor blot er tilfældige overlap mellem de to religioners kultiske udtryk.

8.4 Begravelsesritualerne

8.4.1 Det norrøne begravelsesritual

8.4.1.1 De skrevne kilder

Den bedste skrevne kilde der beskriver det rituelle handlingsmønster i forbindelse med en begravelse i norrøn religion er Ibn Fadlands øjenvidneberetning af begravelsen af en Rus-høvding²⁷ omkring år 921 eller 922 (Schjødt 2008, 335). Kilden er dog problematisk at bruge, da man ikke ud fra kilden alene kan konkludere, at der er tale om en rendyrket form for norrøn religion, da begravelsen finder sted ved floden Volga, hvor disse vikinger har bosat sig. Vi ved ikke hvor længe disse vikinger har været bosat dér, eller hvor meget af deres rituelle handlemåde der stammer fra norrøn religion eller om der er tale om ritualer de har tilegnet sig fra de omkringboende befolkningsgrupper. Der er dog ingen tvivl om at disse Rus var et nordisk folk, da man i Nestors krønike kan læse følgende:

²⁷ Betegnelsen Rus kommer fra det arabiske *al-rusiya*, som var den arabiske betegnelse for vikinger (Simonsen 1981, 63).

”Og de drog over havet til varægerne, til rus’; thi således kaldtes disse varæger: rus’, -ligesom andre kaldes sveer, atter andre normanner, angler, atter andre gotlændere – således også disse. ” (Nestor 1983, 32).

Man kan også bruge sagalitteraturen til at sandsynliggøre, at der er tale om et norrønt begravelsesritual, da de beskrivelser af rituallet som Ibn Fadlan giver i sin rejseberetning stemmer overens med flere tilfælde af begravelser i de nordiske myter og de arkæologiske fund. Dette vil blive nærmere belyst senere, men først vil ritualerne i forbindelse med Ibn Fadlans beskrivelse af begravelsen analyseres.

Døden kan i norrøn religion opfattes som et overgangsritual, hvor initianden, den afdøde person, gennemgår en forvandling fra et stadie til et andet. Det betyder at man ud fra Arnold Van Genneps ritualteori kan opdele ritualerne omkring døden i tre kategorier; separationsfasen, liminalfasen og til sidst inkorporationsfasen. I separationsfasen isoleres man fra samfundet, i liminalfasen gennemgår initianden en udvikling, der giver ny status i samfundet og endelig genoptages man i inkorporationsfasen på ny i samfundet, men nu med en anden status. Mange overgangsriter indeholder en form for symbolsk død, hvor som symboliserer, at initianden ikke længere kan gå tilbage til et foregående stadie i udviklingen. Det første der sker da rushøvdingen dør og derved igangsætter overgangsritualet, er at separationsfasen indledes. Det beskrives således af Ibn Fadlan:

”De lagde ham i en overdækket grav i ti dage, indtil de var færdige med at tilskære og sy hans ligklæder. Det forholder sig således, at hvis der er tale om en fattig mand, laver de ham et lille skib, placerer ham i det og brænder det. Er det derimod en stormand samler de hans formue og deler den i tre dele. [...] den sidste tredjedel går til nabidh, som de drikker, den dag afdødes slavinde dræber sig selv og bliver brændt sammen med sin husbond” (Fadlan 1981, 55).²⁸

²⁸ Et større uddrag, end de her anvendte citater, kan læses i appendix 8.

Den afdøde høvding isoleres hér fra samfundet i ti dage, hvilket stemmeroverens med van Genneps opdeling af begravelsesritualet. Det er dog ikke kun den afdøde høvding, der isoleres fra samfundet, men også den slavinde, der skal begravnes sammen med høvdingen bliver isoleret. Hun bliver dog ikke fjernet fra samfundet, men ud fra Ibn Fadlans beskrivelser fortælles det, at der bliver sat to vagter til at bevogte hende og på den måde ændres hendes status i samfundet midlertidigt. Det fremgår ikke af kilden, at det ikke kun er den fattige mand, der bliver brændt i et skib, men at dette også gælder stormanden. Dette fremgår senere af kildens beskrivelse af selve begravelsesritualet.

Den efterfølgende fase er liminalfasen og det er traditionelt set den fase, der har den største koncentration af ritualer. I Ibn Fadlans beskrivelse begynder liminalfasen på den dag, hvor selve begravelsen skal finde sted:

”Da dagen oprandt, hvor slavinden skulle brændes, indfandt jeg mig ved floden, hvor skibet var gjort rede, idet det allerede var trukket på land [...] De begyndte at gå omkring og fremsige ord, jeg ikke forstod. Afdøde var stadig i graven, de havde endnu ikke taget ham ud. [...] Da de kom til hans grav, fjernede de jorden fra træværket, dernæst træværket og tog ham frem. [...] De [...] bar ham ind i teltet på skibet. [...] Så bragte de en hund, skar den i to dele og lagde dem i skibet. Så bragte de alle hans våben og stillede dem ved hans side. Derpå tog de to heste, drev dem frem indtil de svedte, hvorpå de huggede dem med et sværd og lagde kødet i skibet. [...] Fredag eftermiddag gik de med slavinden hen til en tingest, de havde lavet ligesom en dørkarm. Hun placerede sine fødder på mændenes hænder og steg op på denne dørkarm og sagde nogle ord.” (Fadlan 1981, 56-57).²⁹

Denne rituelle handling ved døren udføres i alt tre gange, og Ibn Fadlan får at vide af sin tolk, at slavinden sagde at hun kunne se sin herre sidde i paradiset og kalde på hende. Slavinden føres derefter hen til skibet og føres ind i et telt hvor hun bliver henrettet efter hun har haft samleje med seks tilstedeværende mænd. Mens

²⁹ Et større uddrag, end det her anvendte citat, kan læses i appendix 8.

dette står på, laver de omkringstående mænd larm ved at slå træstave mod deres skjolde. Begravelsen fortsætter derefter, ved at der sættes ild til skibet:

”Derpå tog den afdødes nærmeste slægting et stykke brænde og antændte det. Derpå gik han nøgen baglæns mod skibet med ansigtet mod folkene, med det antændte brænde i den ene hånd og den anden hånd bag sig, indtil han havde antændt det brænde, der var lagt til rette under skibet – alt efter at de havde lagt den dræbte slavinde ved siden af hendes herre. [...] Ilden fængede i brændestykkerne, så i skibet, dernæst i teltet såvelsom i manden, slavinden og alt andet, der var i det.” (Fadlan 1981, 58-59).³⁰

Dermed er liminalfasen overstået og inkorporationsfasen, hvor den afdøde høvding indtager sin nye plads i samfundet, gennemføres ved at der, da skibet er brændt ud, bygges en høj omkring det og på toppen placeres en stolpe, hvorpå den afdøde høvdings navn bliver ridset.

Ovenstående kilde var som nævnt en øjenvidneberetning af hvordan en begravelse blev udført. De øvrige kilder til begravelsesritualer findes i de nordiske sagaer og myter. Fælles for beskrivelserne af begravelserne i disse kilder er, at de enten er placeret i en mytologisk sammenhæng eller er kædet sammen med et heltedigt (Schjødt 2008, 337).

Én af de mest udførlige beskrivelser af en begravelse i mytologisk sammenhæng er myten om Balders død og begravelse, som er nedskrevet i *Den yngre Edda* af Snorri Sturluson. Inden gennemgangen af Snorris fortælling om Balders død og begravelse, skal der allerførst knyttes nogle få kildekritiske kommentarer til Snorris forfatterskab om den norrøne religion.

Først og fremmest er det vigtigt at slå fast at Snorri Sturluson selv var kristen og skriver om norrøn religion tidligt i 1200-tallet (Steinsland 2005, 54). Han skriver dermed, med en tidsmæssig afstand til de ting han beskriver. Derudover er det værd at huske på, at norrøn religion ikke var en skriftlig men en mundtlig overleveret religion. Derfor har Snorri sit udgangspunkt i mundtlige

³⁰ Et større uddrag, end det her anvendte citat, kan læses i appendix 8.

fortællinger. Der findes dog et værk om norrøn religion, med titlen *Den ældre Edda*, som Snorri tydeligvis har fundet inspiration i. Snorri citerer flere gange fra *Vølvens spådom*, som er det første digt i *Den ældre Edda*, men som tidligere bemærket er der ikke noget klart bevis på, at *Den ældre Edda* rent faktisk skulle være ældre end Snorris *yngre Edda*, så citaterne fra *ældre Edda* bringer altså ikke Snorri tættere på begivenhedernes egen tid (Stavnem 2012, 11). *Den yngre Edda* har form som en lærebog for skjalde, og er af nogle forskere blevet set som et forsøg på at bibeholde skjaldesproget og dets mytologiske baggrund. (Steinsland 2005, 52). Den vigtigste problemstilling når det kommer til *Den yngre Edda*, er dog hvorvidt den kan siges at være et udtryk for norrøn religiøsitet eller om Snorris egen kristne overbevisning er dominerende i værket.

Blikket skal nu vendes med beskrivelserne af begravelsesritualet som det kommer til udtryk i *Den yngre Edda*. Snorri beskriver det på følgende måde i værket *'Gylfis blændværk'*:

"Aserne tog Balders lig og bar det ned til havet. Balders skib hed Hringhorni. Det var større end alle andre skibe. Det ville guderne sætte i vandet og holde Balders bålfærd på det. [...] Nu blev Balders lig båret ud på skibet, og da hans kone Nanna, Neps datter, så det, bristede hendes hjerte af sorg, så hun døde. Hun blev lagt på bålet, og der blev sat ild til det. [...] Til denne ligbrænding kom der mange slags folkeslag [...] Odin lagde den guldring på bålet, der hedder Draupnir. [...] Balders hest blev ledt til bålet med alt ridetøj. " (Sturluson 2013, 81).³¹

Flere forskere har fremsat den teori, at denne mytologiske beskrivelse af begravelsen har tjent som vejledning til hvordan, en begravelse skulle gennemføres rituel³² (Schjødt 2008, 338) Der er dog en række elementer, der ikke bliver nævnt i begge af ovenstående kilder, og derfor må der søges i andre kilder for at kunne skabe så fuldendt et billede af begravelsesritualerne som muligt.

³¹ Et større uddrag, end det her anvendte citat, kan læses i appendix 2.

³² Jf. Clifford Geertz begreb om religion som en model for verden, som tidligere er blevet nævnt.

Jeg vil i det følgende fremhæve nogle af de forskelle der er på de to kilders beskrivelse af begravelsesritualet. De elementer der ikke kan spores i begge kilder er ligets adskillelse fra samfundet, drikningen af nabidh. Der er ingen af guderne der messer mens de går rundt om Balders skib, der i modsætning til skibet i Ibn Fadlans beretning bliver skubbet ud på vandet og ikke trukket på land før der bliver sat ild i det.

Episoden med slavinden der løftes op over den særligt fremstillede dørkarm, findes heller ikke i myten om Balders begravelse. Slavinden der går med høvdingen i døden, er derimod i myten om Balder i hans kone, Nanna, der falder om og dør, da Balders lig bæres ombord på skibet. Derudover berettes der i myten om Balder intet om at der bliver opført en gravhøj.

Den sidste forskel i de to beretninger der skal fremhæves er, at Odin i beskrivelsen af Balders begravelse lægger guldringen *Draupnir* på bålet. Senere fortælles det at der fra denne ring hver niende nat, drypper otte andre ringe. De afvigelser, der findes i de to beskrivelser, kan ses som et udtryk for en form for synkretisme, hvor den norrøne religion som vikingerne har haft med sig, er blevet påvirket af de omkringboende folkeslags religion og dermed også deres ritualer (Simonsen 1981, 51). Det er derfor nødvendigt også at inddrage andre kilder til begravelsesritualerne for at genskabe så komplet et billede af begravelsesritualet, som det muligvis har set ud. Først og fremmest vil det undersøges om disse elementer, som ikke findes i ovenstående kilder kan findes andre steder i sagalitteraturen. I myten om Balders begravelse fortælles der ikke om at der opføres en grav efter ligbrændingen. Men eftersom skibet brænder ude på vandet må det antages at dette ikke tilfældet. Ibn Fadlan beretter dog om, at der opføres en gravhøj over resterne af bålet efter afbrændingen af høvdingen. At en grav skulle overdækkes med jord, kommer til udtryk flere steder i sagalitteraturen. Eksempelvis fortælles det i digtet om Helge Hundingsbane³³, at ”en Høj blev kastet over Helge” (Ukendt forfatter 1946, 94). At gravhøjen er en vigtig del af

³³ Beretningen om Helge Hundingsbane kan læses i større uddrag i appendix 1.

begravelsesritualet, ses også i Egils saga,³⁴ hvor Egil efter et slag begraver sin faldne bror Thorolf:

”He picked up his body and washed it, then dressed the corpse according to custom. They dug a grave there and buried Thorolf with his full weaponry and armory. Egil clasped a gold ring onto each of his arms before he left him, then they piled rocks over the grave and sprinkled it with earth.” (Ukendt forfatter 1997a, 99).³⁵

Passagen fra Egils saga berører flere elementer af begravelsesritualet end blot gravhøjen. Thorolf bliver begravet med sin rustning og sine våben. Derudover fortælles det også, at der er særlige skikke omkring påklædningen af den der skal begraves. Sidst nævnes også to guldringe, som kan ses som en parallel til ringen *Draupnir*, som Odin gav Balder med i graven. Andetsteds i kilden nævnes det også at Egil fremsiger en række vers, ligesom det er tilfældet i Ibn Fadlans beretning om rushøvdingens begravelse.

Ovenstående skriftlige kilder har præsenteret et norrønt begravelsesritual som ser således ud³⁶: Når en person dør, lægges denne i en midlertidig grav, mens forberedelserne til den egentlige begravelse finder sted og isoleres dermed fra samfundet. I nogle tilfælde bliver den afdøde placeret på et skib, men dette er ikke altid tilfældet. Den afdøde får sine våben og sin kamprustning med sig (hvis der er tale om en mand, som det er tilfældet i alle de ovenstående kilder), ligesom der også ofres et dyr som lægges i graven. I flere tilfælde kommer der en kvinde med den afdøde i graven og også der bliver også givet gaver til den afdøde i form af smykker, våben og andet. Der afholdes drikkelag, men tidspunktet for afholdelsen af dette, er ikke entydig. I Ibn Fadlans beretning foregår det inden begravelsen, mens det i Egils saga først holdes efter begravelsen og i andre kilder slet ikke

³⁴ Egils saga kendes i flere forskellige brudstykker, men bliver sidst det 13. århundrede sammensat til ét værk. (Scudder 1997, 33) Den her anvendte oversættelse er fra *The Complete Sagas of Icelanders*. Redigeret af Vidar Hreinsson bind 1, fra 1997.

³⁵ Et større uddrag, end det her anvendte citat, kan læses i appendix 9

³⁶ Dette er på ingen måde en fuldstændig redegørelse for begravelsesritualerne i sagalitteraturen, men er blot et repræsentativt udsnit, da en komplet gennemgang af alle begravelser i sagaerne vil blive for omfattende og uden tvivl ville kunne udgøre et speciale i sig selv.

afholdes. Det samme gør sig gældende i forbindelse med fremsigelsen af en form for messe, i Ibn Fadlans beretning sker dette før afbrændingen af liget, mens det i Egils saga fortælles at det sker, efter den afdøde er begravet. Det sidste der sker, er at den afdøde enten bliver brændt eller begravet. Rejsningen af gravhøjen som et monument over den afdøde eller den afdødes aske er et væsentligt element i flere af sagaerne og i Ibn Fadlans skildring af begravelsen.

Det følgende afsnit vil afdække, hvilke af disse elementer af begravelsen der kan belyses ud fra de arkæologiske fund der er blevet gjort i forbindelse med udgravningen af forskellige grave.

8.4.1.2 *Norrøne gravpladser og gravhøje*

Dette afsnit vil kaste yderligere lys over det norrøne begravelsesritual ud fra de arkæologiske fund, der er gjort ved udgravninger af gravhøje og gravpladser. Disse udgravninger vil kunne sige noget om visse aspekter af det norrøne begravelsesritual, mens andre elementer ikke vil kunne belyses, da de ikke har efterladt sig noget vidnesbyrd. Det første element der, uden de store arkæologiske undersøgelser, kan konstateres at stemme overens med de nedskrevne begravelsesritualer er gravhøjene. De ligger spredt rundt i landskabet i Norden og som et tydeligt levn om fortidens begravelsesritual.³⁷ Omfanget af udgravninger er overvældende stort og som følge deraf vil dette afsnit blot være en generel præsentation af nogle af de udgravninger der er blevet foretaget.

I forbindelse med udgravninger er det konstateret, at der har været flere måder at foretage en begravelse på. Gravene kategoriseres enten som skeletgrave eller brandgrave (Nilsson 1996b, 355). Dermed bekræfter de arkæologiske fund de nedskrevne kilders forskellige begravelsesritualer, hvor både ligbrænding og begravelse af den afdødes krop forekom. Ydermere kan gravene opdeles i forskellige typer af grave, nemlig fladmarksgrave, gravhøje og stensætninger (Nilsson 1996b, 356). Sådanne stensætninger har nogle steder haft form som et

³⁷ For en diskussion om hvorvidt alle gravhøje fra førkristen tid er gravhøje eller om de har haft en anden kultisk betydning se Gansum, Terje, 2002. "Fra jord til handling" I *Plats och Praxis. Studier av nordisk förkristen ritual*. Redigeret af Anders Andréén, Kristina Jennbert og Catharina Raudvere, 249-286. Lund: Nordic Academic Press.

skib, som det eksempelvis ses på gravpladsen ved Lindholm Høje ved Aalborg, mens andre stensætninger har været runde eller firkantede³⁸ (Nilsson 1996b, 359). Det er ikke kun udformningen på de norrøne grave, der kan bruges til at sige noget om begravelsesritualerne. Selve indholdet i graven har i samarbejde med de skrevne kilder, også stor betydning for vores muligheder for at bestemme hvordan ritualerne har set ud.

Jeg vil her fremhæve ét af de mest berømte gravfund fra vikingetiden, nemlig Oseberggraven i Norge, som blev udgravet i 1904 (Gansum 2002, 272). Oseberggraven indeholdt en stor mængde gravgods, hvoraf kun en lille del vil blive nævnt hér. Det største element i gravhøjen er et skalbygget vikingeskib, som passer med beretningen fra Ibn Fadlan og myten om Balders død. Skibet i Oseberggraven er dog i modsætning til disse skriftlige beretninger ikke blevet brændt af, men er blevet begravet i hel stand. Derudover fandtes der i graven to skeletter, begge fra kvinder og det antages med udgangspunkt i Ibn Fadlans beretning, at der er tale om en dronning og hendes træl (Christensen 1992a, 81). Der fandtes også rester fra ofringer af dyr i form af blandt andet en okse (Christensen 1992b, 59). Der fandtes ingen smykker i graven³⁹, hvilket kan skyldes at graven har været udsat for gravrøveri. Man kunne i forbindelse med åbningen af gravhøjen konstatere at den havde været åbnet tidligere (Christensen 1992a, 83).

Ovenstående gennemgang viser, at det kun vanskeligt lader sig gøre at sammensætte et fuldstændigt billede af det norrøne begravelsesritual. Der må derfor være tale om, at der har været en række ritualer, som har varieret alt efter tidspunkt, geografisk placering kulturelle forskelle og andre elementer der spiller ind, eksempelvis påvirkninger fra andre religioner. Flere af elementerne går dog igen i både de skrevne kilder og i de arkæologiske fund, så det kan antages at et begravelsesritual i større eller mindre grad har indeholdt flere af ovenstående elementer.

³⁸ Det er blevet fremført at disse firkantede stensætninger menes at kunne være et resultat af kristen påvirkning (Nilsson 1996b, 359).

³⁹ I kraft af gravhøjens øvrige indhold ville det have været forventeligt at finde smykker, men dette var ikke tilfældet. Forklaringen kan være gravrøveri, men det kan muligvis også forklares ud fra en rituel sammenhæng, i forbindelse med begravelsesritualet. Dette rituelle scenarie vil blive omtalt nærmere senere i analysen af den religiøse investering i begravelsesritualet.

8.4.2 Det kristne begravelsesritual

Det kristne begravelsesritual adskiller sig på mange punkter fra det norrøne begravelsesritual. Disse forskelle skyldes hovedsageligt at der er tale om to forskellige religioner, jf. Gro Steinslands skematiske opdeling, som blev præsenteret i forskningsdiskussionen. Jeg vil i de følgende redegøre for hvordan det kristne begravelsesritual har været udformet, for derefter at kunne sammenligne de norrøne og de kristne begravelsesskikke. Jeg har primært brugt *Liber Sacramentorum Romanae Ecclesia*⁴⁰ til at belyse det kristne begravelsesritual. Dette værk er skrevet i det syvende eller ottende århundrede (Wilson 1894, XVII). Særligt interessant for dette speciale er tredje bog, da den indeholder særlige bønner til brug ved begravelser (Wilson 1894, XXVIII).

Det kristne begravelsesritual begynder allerede inden selve døden indtræffer. Forud før døden, skal den kristne modtage den sidste syndsforladelse, hvis tiden tillader det (Effros 2002, 175). Efter døden bliver den afdøde vasket, klædt på og svøbt i et ligklæde. Ligklæderne var ofte lavet af kostbart stof. Dette skyldtes at de efterladte havde et ønske om at den afdøde skulle blive hjerteligt modtaget i himmelen, og at dette kostbare ligklæde kunne hjælpe med til dette (Effros 2002, 177-178).

I *Liber Sacramentorum* er der en række eksempler på bønner der skal fremsiges i forbindelse med at døden indtræffer. Bønnen *Orationes post obitum hominis*⁴¹ indledes med en påmindelse om at brødrene i menigheden skal mindes den døde og til stadighed bede til Gud om at Han vil tage godt imod den afdøde, og sørge for ham indtil dommens dag⁴².

Efter bønningen går begravelsen i gang. Selve begravelsen fandt sted i løbet af få timer fra døden og der gik sjældent mere end et par dage fra dødstidspunktet til begravelsen var overstået. I forbindelse med selve begravelsen blev der, hvis der

⁴⁰ Herefter blot benævnt *Liber Sacramentorum*.

⁴¹ Et samlet uddrag af de hér anvendte bønner vil kunne læses i appendix 10.

⁴² "Pio recordationis affectu, fratres carissimi, commemorationem faciamus cari nostri Illius quem Dominus de tentationibus huius saeculi assumpsit, obsecrantes misericordiam Dei nostri, ut ipse ei tribuere dignetur placitam et quietam mansionem, remittat omnes lubricae temeritatis offensas, ut concessa venia plenae indulgentiae, quidquid in hoc saeculo proprius error attulit totum ineffabili pietate ac benignitate sua compenset." (Wilson 1894, 295).

var en gejstlig til stede, bedt bønner mens begravelsesforberedelserne stod på (Effros 2002, 177).

Den afdøde blev båret i procession fra hjemmet til kirken og derefter til graven, mens dette stod på blev der sunget salmer. Denne procession, hvor liget blev fremvist offentligt var en meget central del af det kristne begravelsesritual i perioden før det 7. århundrede (Effros 2002, 180-181).

Forpligtelserne over for den døde ophørte ikke med selve begravelsen (Effros 2002, 184). De kristne var forpligtede til at bede for de dødes sjæle, så de ville blive udfriet fra skærsilden (Effros 2002, 189). De første tanker omkring skærsilden var som nævnt tidligere, begyndt at vokse frem på denne tid og var hovedsageligt formuleret af Augustin. En sådan bøn, der bliver fremsagt lige efter begravelsen havde til formål at understrege forventningerne om, at man skal gennemgå en eller anden form for straf eller renselse hvor man skal råde bod på ens synder. Længden af denne periode kendes som sagt ikke, men Det fremgår af bønnen, at det er noget alle skal igennem, før de kommer i himmelen.⁴³

Det primære formål med det kristne begravelsesritual, er at sikre at den afdødes sjæl kommer sikkert i himmelen. Inden den kommer det, skal den dog igennem en renselsesproces. I forbindelse med denne renselse spiller de kristnes bønner en stor rolle, da de kan være med til at forkorte denne periode.

8.4.2.1 Kristne grave og kirkegårde

I den tidligste form for kristendom brændte man ikke liget efter døden, men begravede det derimod uden for beboede områder, enten i huler eller langs befærdede veje sammen med døde fra andre religioner (Sörries 2015). Fra det 3. århundrede begynder de kristne at benytte deres egne gravpladser, som kun er for kristne. Efterhånden som disse gravpladser blev fyldt op, begyndte de kristne at bruge katakomber til at begrave de afdøde og efterhånden blev også skikken med at rejse monumenter til minde om martyrerne over disses grave mere og mere

⁴³ "Debitum humani corporis sepeliendi officium fidelium more complentes, Deum, cui omnia vivunt, fideliter deprecemur, ut hoc corpus a nobis in infirmitate sepultum, in virtute et ordine sanctorum resuscitet, et eius animam sanctis et fidelibus iubeat aggregari; cuique in iudicio misericordiam tribuat; quemque morte redemptum, debitis solutum, Patri reconciliatum, boni Pastoris humeris reportatum, in comitatu aeterni regis perenni gaudi et sactorum consortio perfrui concedas." (Wilson 1894, 298-299).

udbredt (Sörries 2015). Blandt de kristne opstod der et ønske om at være begravet så tæt på martyrenes grave som overhovedet muligt, hvilket førte til at de kristne begravelsespladser voksede og centrerede sig omkring martyrgravene. Som en del af dette ønske om at være nær en martyr, begyndte man fra det 4. århundrede, at flytte hellige relikvier rundt til andre kirker og begrave særligt vigtige personer inde i selve kirken (Sörries 2015). Denne udvikling kan ses i de arkæologiske udgravninger af kristne gravpladser og kirkegårde. De arkæologiske udgravninger fortæller os nogle grundlæggende elementer af begravelsesskikkene; den afdøde begravnes liggende på ryggen, ofte med hovedet vendt mod vest (Fehring 1992, 58). Den afdøde var ofte begravet i en form for trækiste, som enten kunne være lavet af træplanker eller være udhulet af en træstamme (Nordeide og Gulliksen 2007, 11-12). Den afdøde er oftest placeret i graven med armene ned langs siden af kroppen, men der er også fundet eksempler, hvor hænderne er placeret på brystet, maven, bækkenet eller i en kombination af disse (Nordeide og Gulliksen 2007, 13). Praksissen med at give gravgaver blev efterhånden opgivet. Dette betød dog ikke, at der ikke længere blev givet gaver med i gravene, men det var ikke længere i samme omfang som det havde været før kristendommens indførelse (Fehring 1992, 76).

8.5 Forfædrekulen i norrøn religion

Det er vanskeligt at beskrive den religiøse investering i den norrøne forfædre kult. Dette skyldes hovedsageligt at den norrøne religion var skriftløs og ikke havde en veludviklet og stringent liturgi der skulle overholdes i forbindelse med ritualerne. Derfor varierer de forskellige ritualer i tid og sted og de arkæologiske vidnesbyrd kan ikke tegne et klart og afgrænset billede af den norrøne kult.

8.6 Helgendyrkelsen i kristendom

Den kristne helgenkult var en stor del af det kristne rituelle korpus. De kristne martyrer og helgener blev mindet hvert eneste år på deres officielle dødsdag. Det følgende afsnit vil være en beskrivelse af hvordan denne rituelle kult omkring helgenerne kom til udtryk.

Kulten i forbindelse med helgengrave opstår på baggrund af tanken om at de kristne helgeners grave er et særligt helligt sted. Dette udtrykkes med ordene *Hic locus est*, som er skrevet på flere martyrgrave (Brown 1981, 86). Den særlige hellighed som martyrerne havde været i besiddelse af, blev overført til graven, som nu fungerede som et bindeled mellem himmelen og jorden. Disse hellige grave var det nærmeste man kunne komme på det allerhelligste i kristendommen (Brown 1981, 86). Disse særlige steder blev til valfartssteder for de kristne, både de levende og de døde, for som jeg har været inde på opstod der et ønske om at blive begravet så tæt på en helgen som muligt, hvilket var en medvirkende årsag til at helgenrelikvierne og dermed helgendyrkelsen blev udbredt til hele den kristne verden. Én af årsagerne til at der fandtes en kult omkring helgenerne, skyldes de særlige kræfter som var til stede ved helgenens grav. Som tidligere nævnt kunne man ved disse grave blive helbredt for sygdomme men også deciderede eksorcismer fandt sted ved helgenernes grave (Brown 1982, 108). Det første element i disse eksorcismer er højlydte råb og skrig, som har til formål at hidkalde helgenen, så eksorcismen kan udføres (Brown 1982, 108-109). I forbindelse med selve eksorcismen foregår der en form for kamp mellem den afdøde helgen og dæmonen som har besat personen. Denne dæmon udsættes for tortur, for at tvinge den til at bekende sandheden og anderkende helgenernes kræfter (Brown 1982, 109). Når dæmonen i den besattes krop bliver vist bort fra det besatte legeme, hyler den besatte som et dyr eller svæver i luften, hvorefter dæmonen forlader legemet (Brown 1982, 112). Denne form for eksorcisme fungerer som en form for initiationsrite, hvor den besatte person genoptages i det kristne samfund. Den besatte person, er forud for eksorcismen isoleret fra samfundet, men bliver via dæmonuddrivelsen igen optaget i samfundet. På den måde er eksorcismen ikke blot et drama der udspiller sig, men har også en reel funktion i samfundet. Derudover kan man se eksorcismen som en mulighed for den enkelte kristne, for at bekende sine egne synder, som personen har begået under påvirkning af djævelen. Der er derfor også et element af syndsforladelse i disse eksorcismer (Brown 1982, 110-111).

Med tiden blev det forsøgt at organisere den kristne helgenkult og dyrkelsen af relikvierne, blandt andre af Karl den Store i det niende århundrede. I perioden

op til dette tidspunkt, havde relikviedyrkelsen vokset sig voldsomt stor, og det var nærmest umuligt at kontrollere den og ikke mindst at sikre sig ægtheden af de mange forskellige relikvier der dukkede op (Abou-El-Haj 1997, 10).

Som følge af de mange forskellige relikvier og nyopførte kirkers forsøg på at skabe en særegen kult omkring deres egen helgen er det vanskeligt at præsentere en grundstruktur i den kristne helgenkult (Abou-El-Haj 1997, 11). Men for den ”almindelige” kristne bestod helgenkulten dog mest i at ære helgenerne, ved at besøge deres grave eller de kirker hvor deres relikvier fandtes. Derudover skulle de kristne helgener mindes, hvilket blandt andet skete ved at der blev samlet store værker med helgenlegender, som Jacobus de Voragine's *Legenda Aurea* er et eksempel på (Abou-El-Haj 1997, 8). Derudover blev der skabt særlige prædikener som blev afholdt på helgenernes dødsdage og disse prædikener kom også til Norden, og kendes blandt andet fra værker som *Gammelnorsk Homilieboek*, hvori der findes beretninger om Sankt Stefanus, Sankt Johannes, Johannes Døberen, Jomfru Maria og Sankt Michael. Selvom *Gammelnorsk Homilieboek* er skrevet omkring år 1200, mener sprogforskerne at den rent indholdsmæssigt kan spores længere tilbage i tiden end dette (Gunnes 1971, 16). Når det kommer til beretningerne om de forskellige helgener i *Gammelnorsk Homilieboek*, er det forholdsvist sikkert at sige at de i hvert fald som udgangspunkt har et noget ældre forlæg end det der kendes fra 1200-tallet.

9 Den religiøse investering

9.1 Norrøn religion

På baggrund af den foregående gennemgang af forfædrekulten i den norrøne religion, vil jeg i det følgende opsummere den norrøne religions indhold og sammenfatte hvordan forfædrekulten er udformet og hvilken grad af religiøst engagement forfædrekulten indeholder.

Begrebet *den norrøne religion* betegner den religion, der er udbredt i Danmark, Norge, Sverige og på Island i den periode der i den danske historieforskning kaldes vikingetiden. Den norrøne religion var i sin egen optik egentlig ikke en religion, men bestod derimod af skikke og sædvaner, hvilket er grunden til at begrebet religion ikke findes i det norrøne sprog. I forbindelse med

dyrkelsen af guderne og forfædrene var vægten lagt på den rituelle udførelse af en række kultiske handlinger. Den norrøne religion var ikke en skriftbaseret religion, hvilket har gjort det vanskeligt at komme med en klar og entydig beskrivelse af hvordan den norrøne kult har set ud. Der findes dog en række af forskellige kilder som, til trods for problematikkerne omkring deres tilblivelsestidspunkt, kan bruges til at beskrive den norrøne religion.

Som påvist tidligere, er der en klar opfattelse i norrøn religion af at underverdenen indeholder en særlig form for visdom, som ikke umiddelbart er tilgængelig for de levende. Dette ses blandt andet i fortællingen om Odins selvhængning i træet Yggdrasil. Her indgår Odin i en symbolsk død, for at få den særlige visdom der kræves for at kunne riste runer. De døde har adgang til underverdenen i kraft af at de er blevet begravet i jorden og ved at dyrke og sørge for de afdøde forfædre har de levende mulighed for at få del i denne særlige viden. Denne særlige viden kan blandt andet komme til udtryk ved at syge og sårede bliver helbredt når de ofrer til dem der bor i gravhøjene. Dette fortælles i Kormaks saga, hvor Thorvard bliver rask efter at have ofret på gravhøjen. Det er dog ikke kun menneskene der kan opnå særlig viden og status ved at komme kontakt med underverdenen. Det kan også smykker, våben og andre genstande. I sagalitteraturen er beretningen og Balders død et eksempel på dette. Da balder dør, giver Odin ham guldringen Draupnir med til dødsriget. Derefter drypper der fra Draupnir hver niende nat, otte nye ringe. Som nævnt tidligere er der med baggrund i denne myte, opstået en teori om at man i norrøn religion har begravet særligt vigtige redskaber sammen med den afdøde, for senere at hente dem ud af graven igen, når de havde opnået nye særlige egenskaber. Dermed fremkommer der en ny forklaring på det, man tidligere har antaget har været gravrøverier, hvor man ud fra arkæologiske udgravninger kan konkludere at gravene har været åbnet og noget af gravgodset er blevet fjernet. Det er dog ikke muligt at konkludere, hvilken af disse forklaringer der er den rigtige, men man kan heller ikke udelukke at gravene rent faktisk er blevet åbnet med netop dette rituelle formål.

Selve forfædrekultens udformning har været omfattet af en lang række ritualer. Det er også her vanskeligt at fastslå præcist hvordan de har set ud, men nogle elementer kan dog sandsynliggøres ud fra de vidnesbyrd som den norrøne

religion har efterladt sig. Særligt gravhøjene er et tydeligt bevis på, at de afdøde forfædre har spillet en særlig stor rolle i den norrøne religion, da det har krævet en stor mængde af planlægning og arbejdskraft at opføre disse gravhøje. I forbindelse med selve begravelsen kan man ud fra Ibn Fadlans beskrivelse af en høvdingebegravelse udlede en lang række elementer, som har været indeholdt i selve begravelsen. Som fremhævet i gennemgangen af Ibn Fadlans beretning fra denne begravelse, er høvdingen blevet lagt i en midlertidig grav. I Ibn Fadlans beretning gives der indtryk, af at det er af praktiske årsager, mens begravelsen forberedes. Men sammenligner man med Emil Birkelis forskning, kan man udlede at denne periode på ti dage, i stedet kunne være den periode hvor liget er omfattet af forskellige tabuer, mens man venter på at sjælen skal forlade kroppen forud for begravelsen af det tilbageværende legeme, hvilket passer ind i van Genneps analyser begravelsesritualet.

Der bliver i forbindelsen med begravelsen ofret en række dyr og en slavinde til enten den afdøde, guderne eller til de tidligere afdøde forfædre. Heller ikke her kan man konkludere hvilken af de tre scenarier der er det korrekte, men ud fra både skriftlige og arkæologiske vidnesbyrd blot konstatere at det har fundet sted. Endnu en gang er det vigtigt at understrege at, uanset hvem dyrene og slavinden er blevet ofret til, er der tale om den samme religiøse investering, da værdien af ofret og selve den rituelle handling, kan siges at være den samme.

Når begravelsen er overstået er det også vanskeligt at sige noget om forfædrekultens udformning. Der er enkelte kilder, som kan bruges til at sandsynliggøre, at der har været en form for kult tilknyttet til de afdøde forfædre, men nogle klare og tydelige svar gives ikke. Man kan som nævnt se ud fra Sighvat Skjalds beretning at der i Skandinavien fandtes noget der hed álfablót på gården. Dette var et blót som muligvis blev foretaget af kvinderne på gården. Disse álfar der blev tilbedt ved denne kulthandling havde som andre kilder viser hjemme i gravhøjene og kan derfor kædes sammen med de afdøde forfædre. Dette álfablót kan derfor ses som en del af kulten omkring forfædredyrkelsen.

Der er i den norrøne religion yderligere en række traditioner forbundet med forfædrekulten. Der holdes forskellige kultiske fester, hvor forfædrene mindes, hvoraf fejringen af julen er en sådan fest. Der laves et festmåltid, som spises i

selskab med de nærværende afdøde forfædre. Dette er blot én af de fester der fejres hvert år, til minde om de afdøde forfædre i en omfattende forfædre kult, som har krævet en stor religiøs investering af de involverede.

9.2 Kristendommen

På baggrund af den foregående gennemgang af kristendommen, vil jeg her opsummere hvorledes den kristne helgenkult ser ud og hvilken grad af religiøst engagement som den indeholder forud for analysen, af hvorvidt der kan tales om en kontinuitet i forbindelse med den religiøse investering. I kristendommens verdensopfattelse er universet, jorden, mennesket og alt andet blevet skabt af Gud. Den kristne grundmyte fortæller hvordan de første mennesker blev skabt, hvorefter de syndede og overførte arvesynden til alle deres efterkommere, og dermed resten af menneskeheden. For at frelse mennesket fra denne arvesynd, ofrede Gud sin eneste søn for at give menneskeheden muligheden for at blive frelst. Jesus kom til jorden, døde på korset og blev et forbillede til efterlevelse for de kristne, der med tiden blev hans tilhængere. Da kristendommen blev udbredt mødte den stor modstand og de kristne der i den forbindelse døde martyrdøden blev gjort til helgener.

Som jeg har været inde på er den kristne helgenkult hovedsageligt fokuseret mod de kristne helgenernes grave, som kommer til at etablere kontakt mellem denne verden og himmeriget. Der bliver i forbindelse med de kristne helgengrave rejst kirkebygninger, som kommer til at danne selve rammen for helgenkulten. De store helgengrave udviklede sig med tiden, til at være store pilgrimsmål, hvortil de kristne valfartede i stor stil. Årsagen til denne pilgrimsfærd var at der ved disse grave var sket store mirakler, hvor flere kristne var blevet helbredt for forskellige sygdomme og fysiske lidelser.

Når en kristen person lå for døden, var det vigtigt at denne person fik syndsforladelse. Når døden var indtruffet, skulle den døde begravnes, hvilket ofte skete ganske hurtigt efter døden. I forbindelse med begravelsen, blev liget svøbt ind i særligt kostbart stof og der bliver bedt bønner over den døde. Når den døde var blevet begravet, var det vigtigt at de kristne fortsatte med at bede for den døde. Disse bønner skulle være med til at forkorte den tid den sjælen skulle opholde sig i skærsilden, inden den kom i himmelen. Den afdøde kristne var som nævnt blevet

svøbt i et ligklæde, før personen blev lagt i en kiste der blev begravet i jorden. Den døde var placeret på ryggen i graven med armene placeret langs siden med hovedet mod vest. Disse grave skulle helst være placeret så tæt som muligt på en helgengrav for at dennes hellighed kunne påvirke den afdøde mest muligt. Der er i kristne grave ikke fundet særligt store gravgaver til den afdøde. Dette kan hænge sammen med en tro på at alle den dødes behov ville blive dækket af Gud, og derfor ikke havde behov for jordiske ejendele i livet efter døden.

Denne viden om forholdene efter døden kom blandt andet fra de kristne helgener. Helgenerne havde adgang til en særlig esoterisk viden, som gjorde at de kunne berette om hvad de kristne havde i vente i livet efter døden. Dette kommer blandt andet til udtryk i fortællingen om Sankt Brendans rejse. Her får man et indblik i, hvilken skæbne man kan forvente efter døden. Der fortælles både om hvilken skæbne det værst tænkelige menneske, Judas Iskariot, og det bedst tænkelige menneske, eremitten Paulus, har fået i tiden mens de venter på deres dom. Judas udsættes for evige pinsler i brændende ild, mens Paulus får dækket alle sine fysiske behov på grund af Guds kærlighed. Fortællingen om Brendans rejse fortæller også, at selvom Judas har begået den værst tænkelige forbrydelse, ved at forråde Jesus, og derved være indirekte skyld i hans død, så vises der ham stadig barmhjertighed. Dette sker ved at Judas får lindring fra sine pinsler på særlige dage.

Helgenkulten får stor udbredelse i det kristne rige, både i kraft af pilgrimsfærden, men også i kraft af at helgenerne bliver mindet hvert eneste år på deres dødsdage. Helgenernes dødsdage bliver opført i en kalender og der skrives særlige prædikener som skal minde de levende kristen om de mirakler helgenerne har udrettet. Denne sidste del af helgenkulten kræver dog ikke den store religiøse investering af den enkelte kristne, men det er med til at skabe en tradition for at den kristne helgen bliver mindet, hvilket gør at de kommer til at fylde meget i den kristne tankeverden.

9.3 Den religiøses investerings udvikling

Som jeg løbende har påvist bliver både de norrøne forfædre og de kristne helgener opfattet som en slags religiøse specialister. Denne status har de af flere grunde. Den første grund jeg her vil fremdrage er deres esoteriske viden, om hvad

der sker med mennesket når det dør. De kristne helgener bidrager med denne viden gennem deres helgenvitaer, som det er tilfældet med Sankt Brendan, der blandt andet beretter om hvor de kristne kommer hen efter døden og hvad der venter dem dér. De kristne helgener har altså evnen til at rejse til de dødes verden og vende tilbage igen for at fortælle om det til de kristne. Det samme er muligt i den norrøne religion. Her er det de afdøde forfædre der har mulighed for at rejse frem og tilbage mellem de dødes og de levendes verdener. Dette kan ses ud fra fortællingen om Helge Hundingsbane, hvor Helge efter at være død og er blevet begravet i en gravhøj, vender tilbage til højen igen for at være sammen med kone. Det er dog ikke kun de norrøne forfædre der kan bringe særlig viden med sig fra dødsrigerne til levendes verden. Dette gælder også for de særlige smykker, våben eller andre genstande, som de døde får med sig i graven. Som nævnt får disse genstande særlige kræfter ved at de kommer til dødsriget. I den norrøne mytologi er dette eksemplificeret ved ringen *Draupnir*, som gives med Balder i graven da han dør, hvorefter den bliver hentet tilbage af Hermod. Efter denne rejse har ringen fået nye og særlige egenskaber, nemlig at den nu producerer otte nye ringe, hver niende nat. På den måde minder disse særlige genstande om de kristne relikvier, som stammer fra de kristne helgener og derfor besidder en særlig kraft, som kan overføres til de kristne i form af helbredelser af sygdomme. De kristne relikvier blev fjernet fra de kristne grave eller kirkegårde og blev distribueret ud til andre lande i det kristne rige og på den måde minder kulten omkring relikvierne om den kult der har været forbundet med de norrøne forfædre, som kunne give særlige egenskaber til profane genstande der derefter kunne være til gavn for slægten.

Et andet fælles træk for de to religioner er muligheden for at blive helbredt for sine sygdomme ved graven. I den norrøne religion sker det ved gravhøjen og i kristendommen sker der ved helgengraven. I den norrøne religion er helbredelsen kædet sammen med nogle væsner kaldet álfar. Disse væsner bor i gravhøjene og associeres derfor med de afdøde forfædre, hvis legemer også befinder sig i højene. Ved at ofre til disse álfar så vi i sagaen om Kormak at det var muligt at opnå helbredelse, da de mén Thorvard havde pådraget sig i kamp forsvandt, efter han havde ofret en okse. I den kristne verden er det også muligt

at opnå helbredelse for sine sygdomme eller andre fysiske lidelser. Dette ses i eksemplet fra Tours, hvor Gregory af Tours beretter om en blind kvinde der genvinder synet igen, efter at have bedt ved Sankt Martins grav.

Både de norrøne forfædre og de kristne helgener bliver mindet på særlige dage. De kristne helgener har fået tildelt særlige dage i den kristne kalender. Denne dag er ofte deres dødsdag og på den dag bliver helgenerne mindet, blandt andet i kraft af særlige prædikener. De norrøne forfædre bliver mindet ved særlige festlige lejligheder, hvor især julen er blevet fremført som en sådan fest for de afdøde forfædre. I den norrøne religion afholdes der et festmåltid, hvortil de afdøde forfædre er inviterede til at deltage. Der er til denne fest lavet særlig mad til de afdøde, og de afdøde er festens æresgæster.

I forbindelse med gravens udformning kan der også fremdrages visse ligheder. Blandt andet bliver man i norrøn religion iklædt særligt tøj forud for begravelsen, mens man i kristendommen bliver svøbt i et særligt, kostbart klæde. I forbindelse med graven bliver der til særligt vigtige personer i den norrøne religion lavet en gravhøj til den afdøde, som kommer til at fungere som helligsted, hvor man i kristendommen bygger særlige altre ved helgengravene, som ligeledes bliver omdrejningspunktet for hellige handlinger.

10 Konklusion

Der er gennem specialet blevet fremdraget en række punkter, hvor der kan siges, at kristendommen og den norrøne religion har nogle fællestræk. Formålet med specialet var at undersøge om der kunne påvises:

En form for kontinuitet i den religiøse investering i forbindelse med religionsskiftet i Norden, hvor der sker en overgang fra norrøn religion til kristendom?

Den religiøse investering er i dette speciale forstået som de trosforestillinger, der hører til de religiøse specialister, kultens rituelle udformning, og forventningen om et afkast af investeringen.

I forbindelse med den sidste af disse tre så præsenterer begge religioner en opfattelse af, at deres kultiske handlinger fører en belønning med sig. Det er både ønsket om at blive helbredt, som spiller ind for den enkelte her og nu, men også i et større perspektiv viser belønningen sig. Kristendommen præsenterer en mulighed for at blive frelst efter døden og komme i himlen. Derimod er belønningen i den norrøne religion, i kraft af dens cykliske tidsopfattelse, mere centreret omkring at bevare det gode forhold til guderne og forfædrene, således at livet og samfundet kan bestå i fremtiden, eksempelvis ved at sikre en god høst. Tanken om et godt liv efter døden, spiller ikke så stor en rolle i den norrøne religion, da det hér er måden hvorpå man dør, der afgør hvilket dødsrige man ender i og derfor er det ikke noget, man som sådan selv har indflydelse på. Der har naturligvis været et ønske om at komme til Valhalla, men denne ære tilfaldt kun dem, der døde i kamp og var altså ikke for alle.

Så selv om belønningen eller afkastet ved at udføre de rituelle handlinger ikke er den samme i de to religioner, er der i begge en klar forventning om at modtage en belønning for sin religiøse investering eller i hvert fald en klar forventning om straf, hvis man undlader at deltage i kulten. Forventningen om belønning minder derfor om hinanden i begge religioner. Man kan dermed sige, at udøverne af den norrøne religion, med kristendommen, bliver præsenteret for en ny religion. Denne nye religion lover også en belønning i form af det evige liv i paradiset. Belønningen gives ganske vist i en ubestemt fremtid, men er ikke blot for de særligt udvalgte, men for alle.

I forhold til den rituelle kult er der også en række sammenfald mellem den norrøne religion og kristendommen. I begge religioner spiller ihukommelsen af de afdøde en stor rolle, og der findes særlige dage hvorpå disse bliver mindet. Denne del af den religiøse investering er det område, hvor det individuelle menneske rent personligt skal investere mest, da denne erindring af enten forfædrene eller helgenerne kommer til udtryk på det personlige plan. I den norrøne religion er der særlige fester, hvor de afdøde forfædre mindes og indbydes til at deltage i festen. Som påvist bliver der i forbindelse med disse særlige fester fremstillet særligt mad, som kun er til forfædrene. I kristendommen bliver

helgenerne mindet ved særlige prædikener på bestemte dage af året, som er bestemt af helgenens dødsdag.

Når det kommer til at påvise en kontinuitet i den religiøse investering inden for de to religioner, kan det konkluderes at selvom der er tale om to forskellige religioner (Jf. Gro Steinlands skematiske opdeling), så er der alligevel en række områder hvor den religiøse investering i den norrøne religion kan ses videreført inden for kristendommen. Ikke forstået på den måde at den norrøne religion, over tid, udvikler sig til kristendom, men forstået således at det enkelte menneske medtager den religiøse investering på det individuelle plan. For individet medfører religionsskiftet ikke en voldsom stor ændring i religiøsitet eller den religiøse investering. Den rituelle kult handler stadig om at mindes de afdøde. Det er dog ikke længere forfædrene, men derimod de kristne helgener man mindes. Formålet med dyrkelsen af forfædrene og helgenerne er stadig det samme, man får muligheden for at opnå helbredelser for sygdomme eller andre skavanker. I et større perspektiv præsenterer begge religioner også en overordnet belønning for den enkeltes tilhørsforhold til religionen. I den norrøne religion er belønningen at samfundet opretholdes i den form det kendes. Man ønsker at året skal afvikles som det plejer og til sidst ende med en god høst, så man kan klare sig gennem vinteren og starte forfra næste år. På den måde kan man sige at den norrøne religion opfylder en samfundsbevarende rolle. I kristendommen er perspektivet for belønningen, mere abstrakt. Her handler det om et liv i paradisiske forhold, hvor man lever evigt. Denne belønning er mere abstrakt end belønningen i den norrøne religion, fordi den tidsmæssigt er placeret i en ukendt tid, og derfor vides det ikke, hvornår belønningen kommer, modsat i den norrøne religion hvor belønningen er umiddelbart forestående inden for det næste år.

Det er i specialet gjort tydeligt, at der kan spores en kontinuitet i både religiøsitet og i den religiøse investering, som det enkelte individ foretager i forbindelse med den kultiske praksis. Religiøsitet og den religiøse investering ændrer ikke nævneværdigt karakter i forbindelse med overgangen fra norrøn religion til kristendommen, men overføres og tilpasses derimod til den nye religions trosindhold.

Ved at belyse denne fortsættelse af den individuelle religiøse investering, som én af forklaringsmodellerne på hvorfor religionsskiftet i Norden finder sted, tilvejebringer dette speciale endnu et aspekt til religionsskiftet i Norden.

11 Litteraturliste

Augustin. 1984. "Confessiones 9.13:34-37" Oversat af Jacques Le Goff, I *The Birth of The Purgatory*. London: Scolar Press

Abou-El-Haj, Barbara. 1997. *The medieval cult of saints. Formations and transformations*. Cambridge University Press.

Abrahams, Roger. 2008. "Foreword to the Aldine Paperback Edition" I *The Ritual Process. Structure and antistructure* af Victor Turner, V-XIV. New York: Aldine de Gruyter.

Abrahamse, Dorothy. 1985. "Hagiography, Byzantine" I *Dictionary of the Middle Ages*. Redigeret af Joseph R Strayer. vol. 6, s. 57-59. New York: Charles Scribner's sons.

Andrén Anders, Kristina Jennbert og Catharina Raudvere. 2002. "Förord". I *Plats och Praxis. Studier av nordisk förkristen ritual*. Redigeret af Anders Andrén, Kristina Jennbert og Catharina Raudvere, s. 9-10. Lund: Nordic Academic Press.

Barber, Richard. 1991. *Pilgrimages*. Woodbridge: The Boydell Press.

Birkeli, Emil. 1938. *Fedrekult i Norge. Et forsøk på en systematisk-deskriptiv fremstilling*. Oslo: A.W. Brøggers boktrykkeri A/S

Birkeli, Emil. 1943. *Fedrekult*. Oslo: Dreyers forlag.

Birkeli, Fridtjov. 1973. *Norske steinkors i tidlig middelalder. Et bidrag til belysning av overgangen fra norrøn religion til kristendom*. Oslo: Universitetsforlaget.

Bosch, Lourens P. van den. 1999. "Friedrich Max Müller: His contribution to the science of religion". I *Comparative studies in Historie of Religions*, redigeret af Erik Reenberg Sand og Jørgen Podemann Sørensen, s. 11-39. København: Museum Tusculanum Press.

Brendan. 1978. *Navigatio sancti Brendani Abbatis*. Oversat af John J. O'Meara. The Dolmen Press.

Brink, Stefan. 1992. "Kultkontinuitet från bosättningshistorisk utgångspunkt". I *Kontinuitet i kult och tro från vikingatid till medeltid*, Redigeret af Bertil Nilsson, s. 105-127. Uppsala: Lunne Böcker.

Brown, Peter. 1981. *The cult of the saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago: The University of Chicago Press.

Brown, Peter. 1982. *Society and the holy in late antiquity*. Berkeley: University of California Press.

Brown, Peter. 1996. *The Rise of Western Christendom. Triumph and Diversity AD 200-1000*. Cambridge: Blackwell Publishers.

Bynum, Caroline Walker. 1995. *The resurrection of the body in Western Christianity, 200-1336*. New York: Columbia University Press.

Christensen, Arne Emil. 1992a. "Gravleggingen" I *Osebergdronningens grav*, redigeret af Arne Emil Christensen, Anne Stine Ingstad og Bjørn Myhre, s. 80-84. Oslo: Chr. Schibsteds Forlag A/S.

Christensen, Arne Emil. 1992b. "Aldri har noen arkeolog fått en slikk femtiårgave" I *Osebergdronningens grav*, redigeret af Arne Emil Christensen, Anne Stine Ingstad og Bjørn Myhre, s. 51-66. Oslo: Chr. Schibsteds Forlag A/S.

Durkheim, Émile. 1995. *The Elementary Forms of Religious Life*. New York: The Free Press.

Effros, Bonnie. 2002. *Caring for Body and Soul. Burial and the afterlife in the Merovingian World*. Pennsylvania State University Press.

Fadlan, Ibn. 1981. *Vikingerne ved Volga*. Oversat af Jørgen Bæk Simonsen, Højbjerg: Wormanium.

Fehring, Günther. 1992. *The archeology of medieval Germany – An introduction*. London: Routledge.

Gansum, Terje. 2002. ”Fra jord til handling” I *Plats och Praxis. Studier av nordisk förkristen ritual*. Redigeret af Anders Andréén, Kristina Jennbert og Catharina Raudvere, s. 249-286. Lund: Nordic Academic Press.

Geertz, Clifford. 1973. *The interpretation of cultures. Selected essays*. New York: Basic Books Inc.

Gennep, Arnold van. 2004. *The rites of passage*. London: Routledge.

Gregory af Tours. 1993. ”Libri de virtutibus sancti Martini episcopi”. I *Saints and Their Miracles in Late Antique Gaul*, Raymond Van Dam. Princeton: Princeton University Press, ProQuest ebrary edition.

Gräslund, Anne-Sofie. 1992. ”Kultkontinuitet – myt eller verklighet? Om arkeologins möjligheter att belysa problemet”. I *Kontinuitet i kult och tro från vikingatid till medeltid*, Redigeret af Bertil Nilsson, s. 129-150. Uppsala: Lunne Böcker.

Gräslund, Anne-Sofie. 1996. ”Arkeologin och kristnandet”. I *Kristnandet i Sverige. Gamla Källor och nya perspektiv*, redigeret af Bertil Nilsson, s. 19-44. Uppsala: Lunne böcker.

Grønvik, Ottar. 1994. ”Kan de gamle runeinnskriftene fortelle os noe om begravelsesriter og om kontakten med de døde i førkristen tid i Norden?” I *Myte og ritual i det førkristne Norden – et symposium*, redigeret af Jens Pete Schjødt, s. 41-62. Odense Universitetsforlag.

Gunnes, Erik. 1971. ”Indledning” I *Gammelnorsk Homilieboek*, oversat af Astrid Salvesen, s. 10-17. Oslo: Universitetsforlaget.

Hanegraaff, Wouter. 2006. "Introduction". I *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, Redigeret af Wouter Hanegraaff, vii- xii. Boston: Brill Academic Publishers. Available from: ProQuest ebrary. [24 April 2015].

Housley, Norman. 1987. "Pilgrimage, Western European", I *Dictionary of the Middle Ages*. Redigeret af Joseph R Strayer. vol. 9, s. 654-661. New York: Charles Scribner's sons.

Hultgård, Anders. 1992. "Religiös förändring, kontinuitet och ackulturation /synkretism i vikingatidans och medeltidens skandinaviska religion". I *Kontinuitet i kult och tro från vikingatid till medeltid*, Redigeret af Bertil Nilsson, s. 49-103. Uppsala: Lunne Böcker.

King, Margot. 1985. "Hagiography, Western Europe" I *Dictionary of the Middle Ages*. Redigeret af Joseph R Strayer. vol. 6, s. 64-71. New York: Charles Scribner's sons.

Le Goff, Jacques. 1984. *The Birth of The Purgatory*. London: Scolar Press

Liebrott, Niels-Knud. 1982. *Hellige mænd og kvinder*. Højbjerg: Wormanium.

Lindkvist, Thomas. 1996. "Kungamagt, kristnande, statsbildning". I *Kristnandet i Sverige. Gamla Källor och nya perspektiv*, redigeret af Bertil Nilsson, s. 217-241. Uppsala: Lunne böcker.

McNicol, John. 1997. *Plassering av de første kirkene i Norge i forhold til de første kultstedene. En historiografisk studie omfattende tiden etter 1830*. Oslo: Norges forskningsråd.

Nestor. 1983. *Nestors Krønike*. Oversat af Gunnar Svane, Højbjerg: Forlaget Wormanium.

Nilsson, Bertil. 1996a. "Indledning". I *Kristnandet i Sverige. Gamla Källor och nya perspektiv*, redigeret af Bertil Nilsson, s. 11-16. Uppsala: Lunne böcker.

Nilsson, Bertil. 1996b. "Från gravfält till kyrkogård. Förändringar och variation i gravskicket". I *Kristnandet i Sverige. Gamla Källor och nya perspektiv*, redigeret af Bertil Nilsson, s. 349-385. Uppsala: Lunne Böcker.

Nordeide, Sæbjørg Walaker og Steinar Gulliksen. 2007. "First Generation Christian, Second Generation Radiocarbon Dates: The Cemetery at St. Clement's in Oslo." *Norwegian Archeological Review*, 40(1):1-25. Downloaded 31. marts 2015. DOI:10.1080/00293650601054362

Olsen, Olaf. 1966. *Hørg, hov og Kirke*. København: Gad.

Pals, Daniel L. 2006. *Eight Theories of religion*. New York: Oxford University Press.

Rasmussen, Tarald og Einar Thomassen. 2008. *Kristendommen – En historisk innføring*. Oslo: Universitetsforlaget.

Roesdahl, Else. 1978. "Vognen og Vikingerne". *Skalk: Nyt om Gammelt* 4:9-14.

Ross, Margaret Clunies. 2002. "Närvaron och frånvaron av ritual i norröna medeltida texter". I *Plats och Praxis. Studier av nordisk förkristen ritual*. Redigeret af Kristina Jennbert, Anders Andréén og Catharina Raudvere, 13-30. Lund: Nordic Academic Press.

Sawyer, Peter. 1987. "The process of Scandinavian Christianization in the tenth and eleventh centuries." I *The Christianization of Scandinavia*, Redigeret af Birgit Sawyer, Peter Sawyer og Ian Wood, s. 68-87. Alingsås: Viktoria Bokförlag.

Sawyer, Peter. 1988. *Gyldendal og Politikens Danmarkshistorie Bind 3. Da Danmark blev Danmark – Fra ca. 750-1050*. København: Gyldendal.

Schjødt, Jens Peter. 1995. "Odin på Træet – initiation eller ofring" I *Religionsvidenskabeligt tidsskrift* nr. 27, s. 5-20.

Schjødt, Jens Peter. 1999. "Typological and genetic comparisons: Implication and perspectives". I *Comparative studies in Historie of Religions*, redigeret af Erik Reenberg Sand og Jørgen Podemann Sørensen, s. 11-39. København: Museum Tusulanum Press.

Schjødt, Jens Peter. 2008. *Initiation between two worlds. Structure and symbolism in pre-christian Scandinavian religion*. The University press of Southern Denmark.

Schjødt, Jens Peter. 2010. "Aspekter ved kristningen af Norden" I *Middelalderens verden. Verdensbilledet, tænkningen, rummet og religionen*. Redigeret af Ole Høiris og Per Ingesman, s. 375-385. Aarhus: Århus Universitetsforlag.

Schjødt, Jens Peter. 2011. "Nordisk Religion". I *Gyldendals Religionshistorie*, Redigeret af Tim Jensen, Mikael Rothstein og Jørgen Podemann Sørensen, s. 173-183. København: Gyldendal.

Scudder, Bernard. 1997. "Egil's Saga". I *The Complete sagas of Icelanders Volume 1*, Redigeret af Vidar Hreinson, Robert Cook, Terry Gunnell, Keneva Kunz og Bernard Scudder, s. 32-177. Reykjavik: Leifur Eiriksson Publishing.

Selmer, Carl. 1959. *Navigatio Sancti Brendani Abbatis*. University of Notre Dame Press.

Sigurdsson, Jon Vidar. 2004a. "Forord". I *Religionsskiftet i Norden. Brytinger mellom nordisk og europeisk kultur 800-1200 e.Kr.*, Redigeret af Jon Vidar Sigurdsson, Marit Myking og Magnus Rindal, s. 5-12. Oslo: Senter for studier i vikingtid og nordisk middelalder.

Sigurdsson, Jon Vidar. 2004b. "Innledning" I *Religionsskiftet i Norden. Brytinger mellom nordisk og europeisk kultur 800-1200 e.Kr.*, Redigeret af Jon Vidar Sigurdsson, Marit Myking og Magnus Rindal, s. 5-12. Oslo: Senter for studier i vikingtid og nordisk middelalder.

Simonsen, Jørgen Bæk. 1981. "Om Ruserbeskrivelsen og dens kildeværdi" I *Vikingerne ved Volga*. Oversat af Jørgen Bæk Simonsen, Højbjerg: Wormanium, 1981.

Stavnem, Rolf. 2012. "Forord" I *Snorris Edda*. Oversat af Kim Lembek og Rolf Stavnem. Gyldendal.

Steinsland, Gro. 2002. "Herskermagtens ritualer. Kan herskermagten sette os på spor av riter, gjenstander og kult knyttet til herskerens intronisasjon? ". I *Plats och Praxis. Studier av nordisk förkristen ritual*. Redigeret af Anders Andréén, Kristina Jennbert og Catharina Raudvere, s. 87-101. Lund: Nordic Academic Press.

Steinsland, Gro. 2004. "Myten om kongen i historien om religionsskiftet i Norge". I *Religionsskiftet i Norden. Brytinger mellom nordisk og europeisk kultur 800-1200 e.Kr.*, Redigeret af Jon Vidar Sigurdsson, Marit Myking og Magnus Rindal, s. 63-101. Oslo: Senter for studier i vikingtid og nordisk middelalder.

Steinsland, Gro. 2005. *Norrøn Religion*. Oslo: Pax Forlag A/S

Strijbosch, Clara. 2006. "Searching for a versatile Saint: Introduction". I *The Brendan Legend. Texts and Versions*. Redigeret af Glyn S Burgess og Clara Strijbosch. Boston: Brill.

Sturlasøn, Snorre. 1906. *Olav den Helliges Saga*. Oversat af Gustav Storm. København: Gad, 1906.

Sturluson, Snorri. 2012. *Snorris Edda*. Oversat af Kim Lembek og Rolf Stavnem. Gyldendal.

Sörries, Reiner. 2015 "Burial." *Religion Past and Present*. Brill Online. http://referenceworks.brillonline.com.ez.statsbiblioteket.dk:2048/entries/religion-past-and-present/burial-COM_01866. Lokaliseret 18. marts 2015

Thurén, Thorsten. 2008. *Videnskabsteori for begyndere*. København: Rosinante.

Turner, Victor. 2008. *The Ritual Process. Structure and Anti-structure*. New York: Aldine de Gruyter.

Turville-Petre, Edward Oswald Gabriel. 1964. *Myth and Religion of the North. The Religion of Ancient Scandinavia*. London: Weidenfield and Nicolson.

Ukendt forfatter. 1943. *Den ældre Edda og Eddica minora – Bind 2*. Oversat af Martin Larsen. København: Ejnar Munksgaard, 1943.

Ukendt forfatter. 1946. *Den ældre Edda og Eddica minora – Bind 2*. Oversat af Martin Larsen. København: Ejnar Munksgaard, 1946.

Ukendt forfatter. 1997a. ”Egil’s saga. Oversat af Bernard Scudder. I *The Complete sagas of Icelanders Volume 1*, Redigeret af Vidar Hreinson, Robert Cook, Terry Gunnell, Keneva Kunz og Bernard Scudder, s. 32-177. Reykjavik: Leifur Eiriksson Publishing, 1997.

Ukendt forfatter. 1997b. ”Kormak’s saga. Oversat af Rory McTurk. I *The Complete sagas of Icelanders Volume 1*, Redigeret af Vidar Hreinson, Robert Cook, Terry Gunnell, Keneva Kunz og Bernard Scudder, s. 179-224. Reykjavik: Leifur Eiriksson Publishing, 1997.

Vries, Jan de. 1933-34. ”Endnu en Gang om Sighvats Alfeblotsstrofer”, I *Acta Philologica Scandinavica* 8, s. 292-294.

Webb, Diana. 2002. *Medieval European Pilgrimage, c. 700-c. 1500*. Palgrave.

Williams, Henrik. 1996. ”Vad säger runstenarna om Sveriges kristnande? ”. I *Kristnandet i Sverige. Gamla Källor och nya perspektiv*, redigeret af Bertil Nilsson, s. 45-83. Uppsala: Lunne Böcker.

Wilson, H.A.. 1894. "Introduction" I *Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae*. Redigeret af H.A Wilson, XVII-LXXVI. Oxford: The Clarendon Press.

12 Kilde-Appendix

På de følgende sider har jeg samlet uddrag fra det anvendte kildemateriale der refereres til i specialet. Der er ikke nogle af kilderne der er angivet i sin fulde længde, men alle uddragene præsenterer et større udsnit end det i specialet anvendte materiale, så citaterne i teksten kan ses i en større sammenhæng.