

# Den tidlige helgenkulten i Norge som elitens maktlegitimeringsmiddel

Hanna Møretrø

Masteroppgave i historie

Våren 2010

Institutt for arkeologi, konservering og historie

Universitetet i Oslo



<b>INNLEDNING</b>	<b>3</b>
TIDLIGERE FORSKNING PÅ HELGENKULTEN	3
KILDER TIL HELGENKULTEN	5
METODE	7
DISPOSISJON	9
<b>1. ET HØVDINGSAMFUNN</b>	<b>11</b>
SLEKTSKAPSBASERT HØVDINGSAMFUNN ELLER ÆTTESAMFUNN?	12
GAVER OG VENNSKAP	13
PATRON- KLIENT FORHOLD	15
ÆRE OG GAVEUTVEKSLING	15
GAVEUTVEKSLING MISTER SIN FUNKSJON SOM POLITISK VIRKEMIDDEL	16
EN PRAGMATISK RELIGION	19
RELIGIØS OVERBEVISNING	20
<b>2. HVA ER RELIGION?</b>	<b>21</b>
<b>3. KRISTNINGA AV NORGE</b>	<b>25</b>
KRISTNINGSKONGENE	26
SKILLET MELLOM ET HEDENSK OG KRISTENT NORGE	26
KIRKEBYGGING OG LOVPÅLAGT HELGENDYRKELSE.	27
HEDENDOMMEN FORBUDT	29
TO ULIKE MENTALITETER MØTES	29
EN GERMANISERT KRISTENDOM I NORGE?	31
<b>4. HELGENKULT I NORGE</b>	<b>37</b>
BEGREPSAVKLARING	37
DEN TIDLIGE HELGENKULT I NORGE	38

HELGENFESTER	39
ULIKE HELGENERS POPULARITET	40
<b>5. <u>HELGENKULTEN SOM ELITENS MAKTLEGITIMERINGSMIDDEL</u></b>	<b>43</b>
KIRKEBYGGING OG KONTROLL MED DE RELIGIØSE SENTRA	44
HELGENGRAVER	47
KONGEMAKT OG KRISTENDOM	49
KONGEIDEOLOGI I KRISTENDOMMEN	51
<b>6. <u>KONGEHELGENER</u></b>	<b>53</b>
OLAV DEN HELLIGE	54
OLAV HARALDSSON OG OLAV GEIRSTADALV	57
NASJONALHELGEN OG MEKTIG FORFAR?	59
<b>7. <u>NORSK FEDREKULT</u></b>	<b>63</b>
NORRØN RELIGION	64
FEDREKULT	65
DØDSRITER	66
GRAVGAVER	68
MATOFFER	69
SOSIALE FORSKJELLER	69
RELIGIØSE MOTIVER FOR FEDREKULTEN	70
VERDSLIGE MOTIV FOR FEDREKULTEN	73
HAUGBONDEN	77
KONGEIDEOLOGI I DEN NORRØNE RELIGIONEN	79
<b>8. <u>HELGENKULT ERSTATTER FEDREKULT SOM MAKTLEGITIMERINGSMIDDEL</u></b>	<b>83</b>
KRISTEN VS. HEDENSK ÆRE	83
TEGN ETTER ULOVLIG FEDREDYRKELSE I <i>GAMMELNORSK HOMILIEBOK</i>	86
EN OVERGANGSTID	87

<b>GAVEUTVEKSLING OG ALLIANSER MED DE DØDE</b>	<b>88</b>
<b>GAVEUTVEKSLINGENS TRE AKTØRER</b>	<b>90</b>
<b>ÅRTID, ALMISSER OG HELGENFESTER</b>	<b>91</b>
<b>MIRAKLER, MAGI, RELIKVIER OG VALFARTER</b>	<b>93</b>
<b>ET TRADISJONSSAMFUNN</b>	<b>96</b>
<b>FRØYA OG JOMFRU MARIA</b>	<b>98</b>
<b>FORFEDRENE – KAMUFLERT ELLER FORTRENGT?</b>	<b>99</b>
<b>FORFEDRENE – HELGENER ELLER NISSER?</b>	<b>100</b>
<b><u>AVSLUTNING</u></b>	<b><u>103</u></b>
<b>VENNSKAP MED HELGENER</b>	<b>103</b>
<b>HELGENKULTEN SOM EN KONTINUITET AV FEDREKULTEN SOM MAKTLEGITIMERINGSMIDDEL</b>	<b>105</b>
<b>PROBLEMATISERING AV VÅR KUNNSKAP OM VIKINGTID OG MIDDELALDER</b>	<b>106</b>
<b><u>KILDER OG LITTERATUR:</u></b>	<b>109</b>



# Innledning

I middelalderen sluttet "Norge" å være et hedensk høvdingdømme og ble et kristent kongerike. Rikssamlingen var preget av maktkamp mellom høvdinger og konger. Til slutt var det kongemakten som seiret. Et viktig aspekt ved maktkampene mellom kongemakt og høvdinger var det religiøse og hvordan kongemakten benyttet religion for å sikre sin maktposisjon. Hvilken rolle spilte helgenkulten i den religiøse kampen mellom kongemakt og høvdinger?

Som det framgår av oppgavens tittel er det overordnede spørsmålet jeg ønsker å diskutere: Ble den tidlige norske helgenkulten bevisst brukt som et maktpolitisk virkemiddel av eliten? Min tese er at det var viktig for høvdinger og konger å sikre seg helgenenes vennskap, blant annet for å legitimere sin makt. Dette vennskapet ble med andre ord benyttet til å opprette et skille mellom eliten og bøndene i landet. Samtidig foregikk det en kamp innad i eliten om dette vennskapet. I undersøkelsen vil gaveutveksling bli fremhevet som middelet eliten brukte for å sikre seg helgenenes vennskap. Det var den etablerte resiprositetslogikken i samfunnet som var årsaken til at helgenene kunne fremstilles som nære venner og alliansepartnere av dem som søkte makt.

Det som skal undersøkes er med andre ord de verdslige motiver for innføringen av helgenkulten i Norge. Det er de verdslige behov som skaper religion er det flere forskere som har hevdet. Det hedenske Norge var et samfunn med svært gamle religiøse tradisjoner, som var tilpasset jordbruks- og naturbrukssamfunnets rytme. Religionen var uløselig knyttet til samfunnet og endringer skjedde sakte i dette samfunnet, men da kristendommen ble innført fulgte store omveltninger. Det religiøse behovet hadde endret seg for eliten i samfunnet fordi kongemakten hadde behov for en sterkere religiøs maktlegitimering i kampen mot høvdingmakten. I det hedenske samfunnet var høvdinger og konger både verdslige og religiøse ledere. De hadde kontroll over de religiøse helligdommene i form av gravsteder og kultsteder som var tilknyttet til høvding- eller kongsgården. Ved innføringen av kristendommen og fortrenghingen av hedendommen fikk kongemakten muligheten til å fjerne en viktig del av høvdingenes maktgrunnlag. Kongeslektene og høvdingslektene gjorde bruk av kirkebygging, helgenutnevnelser og gaveutveksling som virkemidler for å fremstå som religiøse ledere for den nye religionen og nære venner til de mektige helgenene, men det var

kongemakten som til slutt seiret. I Norge var det en overvekt av kongelige blant dem som ble helgenkåret. Særlig kulten rundt Olav den Hellige var muligens den avgjørende faktoren for at kongemakten fikk makt overtaket på høvdingmakten.

Helgenkult er dyrking av, og ofring til, martyrer og hellige personer innenfor den katolske kristendommen. Helgenkulten ble introdusert omtrent samtidig med innføringen av kristendommen og var en del av den offisielle religionen i Norge frem til reformasjonen i 1536. En viktig årsak til at helgenene ble så effektivt som maktlegitimeringsmiddel kan ha vært at en lignende form for allianse mellom levende og døde allerede hadde eksistert med den hedenske fedrekulten. Fedrekult er dyrking av og ofring til døde kvinnelige og mannlige slektninger og ble i det hedenske norrøne samfunnet praktisert parallelt med gudedyrkingen.

Emil Birkeli hevdet allerede i 1938 at enkelte former av den gamle fedrekulten etter kristningen ble kamuflert som helgenkult i flere land.<sup>1</sup> I tillegg til hovedspørsmålet vil også dette spørsmålet drøftes i oppgaven: var overgangen fra fedrekult til helgenkult som maktlegitimeringsmiddel preget av brudd eller kontinuitet? Min andre tese er at *gaveutvekslingen mellom levende og avdøde mennesker førte til en religiøs kontinuitet mellom fedrekulten og helgenkulten, på tross av at innføringen av kristendommen representerte et klart brudd med de gamle skikker*. Fordi helgenkulten delte resiprositetslogikken med den etablerte fedrekulten kunne den skape et mentalt møtepunkt i overgangen mellom hedendommen og kristendommen i Norge. Men kristendommen førte med seg et livssyn som var veldig annerledes de hedenske idealer. De menneskelige egenskaper som tidligere ble regnet som gode lederegenskaper ble nå sett på som synd. I motsetning til krigerskhet, hovmod og hevnlust var fredlighet, ydmykhet og en tilgiende natur ærverdige egenskaper i følge kristendommen. Dette førte til at den typen helter som under hedendommen ble store forfedre ikke lenger kunne æres, fordi de egenskapene de hadde innehatt ifølge kristendommen var syndige. Fedrekulten etterlot seg derfor et tomrom som kunne fylles av helgenkulten.

Tidsrammen for undersøkelsen er vikingtida (ca.800-1000) og tidlig middelalder (ca.1000-1150).<sup>2</sup> Denne tidsrammen for kristningen av Norge omtales av Gro Steinsland som det lange perspektiv. I følge dette perspektivet tok kristningen av Norge rundt 400 år. Rundt

---

<sup>1</sup> Emil Birkeli, Fedrekult i Norge: Et forsøk på en systematisk-deskriptiv fremstilling, Oslo, 1938: 69, 200.

<sup>2</sup> Jøn Viðar Sigurðsson, Norsk historie 800 – 1300: Frå høvdingmakt til konge- og kyrkjemakt, Oslo, 1999: 12.



år 800 var de fleste hedninger her tillands, mens rundt år 1200 var de fleste kristne.<sup>3</sup> Omtrent samme periode regnes som rikssamlingsfasen. Rikssamlingen i Norge sier man gjerne at tok til fra slutten av 800-tallet og regnes for å være avsluttet i 1240. Da ble det eneveldige arvekongedømmet en realitet idet danskekongene mistet makten over Norge og de innenlandske maktkampene mellom kongene tok slutt.<sup>4</sup>

Grunnen til at diskusjonen avsluttes ca. 1150 er at opprettelsen av erkebispesetet i Nidaros 1152/53 førte til at forvaltningen av kirkene og kirkens eiendom ble omorganisert. Kirken sikret seg, som en konsekvens av investiturstriden, herredømme over de fleste av kirkene i landet. Tidligere hadde det vært slik at kirkens byggere og givere av eiendom forvaltet kirken og dens inntekter på vegne av helgenen den var dedisert til. Dette omtales som egenkirkevesenet. Da egenkirkevesenet forsvant opphørte den makten grunnleggerne av landets kirker og deres familier hadde over kirkene.<sup>5</sup>

Kristningsprosessen og maktkampene mellom høvdinge og konger blir beskrevet senere i undersøkelsen. Først er det hensiktsmessig med en redegjørelse av tidligere forskning og kilder til helgenkult i Norge.

### **Tidligere forskning på helgenkulten**

Helgenkulten i Norge strekker seg over en tidsepoke på minst 500 år, men det er relativt sparsommelig med forskningsarbeider rundt temaet, særlig er helhetlige studier av helgenkult i relasjon til samfunnet ellers et nokså nytt interessefelt. Tidligere har forskningen mye omhandlet de ulike helgenenes liv og virke, presentert enkeltvis eller i samlinger over de som er kjent her til lands og særlig mye oppmerksomhet har Olav den Hellige fått.<sup>6</sup> I tillegg blir helgenkulten omtalt i arbeider som omhandler Norges religionshistorie. Blant de første norske forskere som interesserte seg for helgenkult var Ludvig Daae. Hans bok *Norges helgener* kom ut i 1879. Edvard Bull kom ut med boka *Folk og kirke i middelalderen* i 1912 hvor han diskuterer flere aspekter ved norsk helgenkult. Sigrid Undset gav ut *Helgener* i 1937. Hun

---

<sup>3</sup> Gro Steinsland, *Den hellige kongen: Om religion og herskermakt fra vikingtid til middelalder*, Oslo, 2000: 14.

<sup>4</sup> Sigurdsson, 1999: 66,127.

<sup>5</sup> Arne Odd Johnsen, *Studier vedrørende kardinal Nicolaus Brekespears legasjon til Norden*, Oslo 1945: 189-200. Magnús Stefánsson, "Islandsk egenkirkevesen" i Hans-Emil Lidén, red., *Møtet mellom hedendom og kristendom i Norge*, Oslo 1995: 234-254.

<sup>6</sup> Pernille H. Fredriksen, *Helgener og kirkededikasjoner i Norge i middelalderen*, Universitetet i Oslo, 2004: 13.

pekte på den mangelfulle forskningen på katolsk kristendom og helgendyrkelse her tillands, og la til grunn at lutheranere ikke ville befatte seg med katolske studier.

På grunn av tendensen i den senere tid, til en mer helhetlig tilnærming til helgenkulten som fenomen vil denne undersøkelsen for det meste referere til relativt nytt forskningsarbeid. Av de viktigste forskningsarbeidene for denne undersøkelsen kan nevnes: artikkelen ”Helgenkult og norske helgenar” fra 1995 av Else Mundal, som er interessant spesielt på grunn av hennes sammenlikning mellom helgenene og den norrøne helteskikkelsen.<sup>7</sup> Martha Knapkogs hovedfagsoppgave *Tidlig norsk helgentro* fra 1999 gir en nyttig innføring i helgenkultens fremvekst i Norge, med vekt på sammenhengen mellom innføring av nasjonale helgener og kirke- og verdslig maktpolitikk. Hun peker på hvordan særlig helgenutnevnelser var motivert av ønsket om makt. Imidlertid fremhever hun ikke gaveutvekslingen i samfunnet som årsak til at helgenkulten kunne anvendes som maktlegitimeringsmiddel, slik det blir gjort i denne undersøkelsen.

I boken *Helgener i tiden* utgitt i 1999 kartlegger Audun Dybdahl hvilke helgener som ble dyrket i middelalderens Trøndelag. Med utgangspunkt i kildemateriale som omhandler messedager og helgededikasjoner søker han å svare på hvilke helgener som var mest populære i regionen og hvorfor dette endret seg gjennom tiden. Pernille H. Fredriksen har en liknende problemstilling for sin hovedfagsoppgave fra 2004, *Helgener og kirkededikasjoner i Norge i middelalderen*. Hovedforskjellen fra Dybdahl er at hun tar utgangspunkt i *alle* kjente kirkededikasjoner fra norsk middelalder med et mål om å ta rede på hvilke kriterier og motiver dedikasjonshelgener ble valgt ut fra. Mulig motivasjon for helgenkulten er et grunnleggende spørsmål for denne undersøkelsen og begge disse arbeidene er derfor nyttige. Jeg har også hatt god nytte av Odmund Hjeldes arbeid med *Gammelnorsk Homiliebok i Norsk preken i det 12. århundre*, *Studier i Gammel norsk Homiliebok* fra 1990 og *Kirkens budskap i sagatiden* utgitt i 1995.

Helgenforskningen har i den senere tid fremhevet også politiske sider ved helgenkulten. Men ingen har tidligere satt fokus på helgenkulten som politisk virkemiddel i maktkampene mellom høvdinge og konger med vekt på vennskap og gaveutveksling som

---

<sup>7</sup> Else Mundal, ”Helgenkult og norske helgenar”, *Collegium Medievale*, 1995/2: 110.

virkemiddel. Det er heller ingen undersøkelser som har pekt på en mulig kontinuitet mellom fedrekult og helgenkult som maktlegitimeringsmiddel.

## Kilder til helgenkulten

En svært viktig kilde til den tidlige kristendom i Norge er *Gammelnorsk Homiliebok*. Dette er et moralskrift og prekensamling som forskerne regner med ble skrevet ned første gang i løpet av 1100-tallet.<sup>8</sup> *GNH* er helt unik i sitt slag, det finnes ingen andre intakt bevarte bøker på norsk språk fra middelalderen.<sup>9</sup>

Idealet for de geistlige på denne tiden var ikke å være originale og presentere menigheten for egne tanker og fortolkninger rundt skriften, men å følge tradisjonene etter de gamle kirkefedrene.<sup>10</sup> *GNH* er den eneste kilden til norsk prekenhistorie som er skrevet eller bearbeidet av norske geistlige.<sup>11</sup> Den inneholder både legendestoff og prekener som var ment for undervisning og oppbyggelse. Der finnes seks prekener for helgeners minnedag, i tillegg til historien om *Hellig Olavs liv og jærtegn*.

Mye av *GNH* er i stor del basert på eldre utenlandske kilder, men flere prekener er bearbeidet og tilpasset norske menigheter med flere ulike kilder som grunnlag. Dette gir oss en verdifull innsikt i kristendomsforståelsen til den som har gjort bearbeidelsene og hva han har forventet av tilhørernes kristendomsforståelse.<sup>12</sup> Prekenene er beregnet på en kristen menighet.<sup>13</sup> Det må derfor ha vært forventet at menigheten hadde en nokså stor kjennskap til bibelske referanser og tradisjonell kristen symbolbruk. Fordi prekenene i *GNH* er hensiktsmessig bearbeidet forteller den oss ikke bare hva som ble preket i kirkene, men også en hel del om menighetens kristne kunnskapsnivå og forståelse av budskapet. Men til tross for at kristendommen hadde slått gjennom viser *GNH* oss hvordan menigheten måtte minnes på at alle gjennom dåpshandlingen hadde avsverget all hedensk praksis som djevelens verk.<sup>14</sup> Det forteller oss at hedenske skikker var seiglivede. På grunnlag av alle disse faktorene må *GNH*

---

<sup>8</sup> Gammelnorsk homiliebok: Oversettelse ved Astrid Salvesen, 1971: 9 og 15-17.

<sup>9</sup> Odmund Hjelde, *Kirkens budskap i sagatiden*, Oslo, 1995: 29.

<sup>10</sup> Hjelde, 1995: 24.

<sup>11</sup> Odmund Hjelde, *Norsk preken i det 12. århundre: Studier i Gammel norsk homiliebok*, Oslo, 1990: 1.

<sup>12</sup> Hjelde, 1995: 30.

<sup>13</sup> Hjelde, 1990: 412.

<sup>14</sup> Hjelde, 1990: 413.

kunne vurderes som en svært troverdig kilde til kristendom og helgenkult i Norge på 11-1200-tallet.

Av andre kilder til tidlig norsk helgenkult finnes det en del bevarte religiøse dikt, som regnes for å være skrevet ned rundt 1200, men de har sannsynligvis vært bevart muntlig fra mange år tidligere på grunn av sin faste form. Det finnes også noe kirkekunst bevart fra tiden før 1200 og det finnes enkelte runeinnskrifter som forteller noe om folks helgentro. Undersøkelser av navneskikk, om hvem som var de populære helgenene å kalle opp barn etter i middelalderen, kan også fortelle oss en del om helgentroen. Helgenlegendene, som det finnes relativt mye bevart av, er kanskje det mest problematiske kildematerialet i forhold til den tidlige helgenkulten. Fordi det meste er bevart fra skrifter fra 12- og 1300-tallet, og fordi legender som sjanger har den egenskapen at de ofte endres ved gjenfortellinger.<sup>15</sup>

Det finnes kun begrenset kildemateriale fra tiden før rundt 1150, i tillegg er de kildene som finnes utenlandske eller skrevet ned lang tid etter begivenhetene de beskriver. De kildene som ofte brukes er kilder fra rundt 1200 tallet og dessuten ofte islandske, men de forteller om tidligere tider også i Norge. Snorres *Olav den Helliges saga* og eddadiktet *Håvamål* har blitt brukt som kilder for denne undersøkelsen. Store deler av Norden, med unntak av Finland, blir gjerne behandlet som en felles kulturkrets i denne perioden. Og derfor brukes de islandske kildene også til å kaste lys over forholdene på det norske fastlandet. Kildene er sagalitteratur, lovmateriale, arkeologiske funn, folkediktning og folketradisjon.

Det har vært mye diskusjon rundt sagaene som troverdige kilder. Den viktigste debatten omkring forskning på vikingtida har dreid seg om troverdigheten til de skriftlige kildene, og da først og fremst om sagaene er *beretninger* eller *levninger*. Halvdan Koht, som var en autoritet på området første halvdel av 1900-tallet, mente at Snorres saga var full av tendens og holdninger fra Snorres egen tid.<sup>16</sup> I dag er sagakritikken i stor grad preget av *historisk antropologi*, representert ved blant andre Sverre Bagge og Jón Viðar Sigurðsson. De ser sagaene som kilder til tiden mellom 900-1200. Begrunnelsen er at det samfunnet sagaene beskriver ikke er likt det samfunnet som eksisterte på 1200-tallet, og at det er lite sannsynlig at sagaforfatterne har funnet på alle de samfunnsmekanismene som beskrives. Derfor må

---

<sup>15</sup> Martha Knapskog, *Tidlig norsk helgentro*, Universitetet i Oslo, 1999: 5-7.

<sup>16</sup> Knut Helle, "Hovedlinjer i utviklingen av den historiske sagakritikken", i Hagland og Supphellen(red.), Leiv Eriksson, Helge Ingstad og Vinland: Kjelder og tradisjonar, Trondheim, 2001: 20-21.

forfatterne av sagaene ha basert seg på tidligere kilder som kunne beskrive blant annet gave- og alliansesystemet, slektskaps- og vennskapssamfunnet, tingordningen og ærekodeksen. Selv om ikke alle hendelsene som er beskrevet i sagaene er historisk korrekte, vil de derfor kunne fortelle mye om hvordan samfunnet fungerte.<sup>17</sup>

## Metode

Den metodiske tilnærmingen for undersøkelsen har vært å gjennom tilgjengelige kilder og litteratur danne et mest mulig sammenfattet bilde av helgenkulten i Norge i tiden rundt og etter religionsskiftet, for å undersøke dens funksjon som elitens maktlegitimeringsmiddel. Deretter drøftes forskjeller og likheter til den hedenske fedrekulten med hensyn til ideologi, egenskaper og funksjon som maktlegitimeringsmiddel. En slik komparativ metode forutsetter forenkling, fordi studieobjektene må være komparative, og ikke så ulike at sammenlikning blir meningsløs. I denne undersøkelsen er komparasjon brukt som metode med utgangspunkt i begrepsparet brudd/kontinuitet for å forsøke å kartlegge en kulturell og religiøs utvikling.

Det er få tilgjengelige kilder om den tidlige helgenkult i Norge. Historikeren Jørgen Christian Meyer mener det er mulig for en historiker å beskrive et historisk fenomen også når kildegrunnlaget er tynt. Det er likevel ikke den historiske virkelighet en forsker beskriver, men hans egen tolkning av den. Meyer mener at utsagnene om at fortiden kun må beskrives på sine egne premisser, og at kildene ikke må tillegges noen mening uten sin opprinnelige, er meningsløse.<sup>18</sup> Uten å bruke våre nåtidige fortolkningsredskaper vil kildene forbli stumme og uten mening for oss.

Max Weber var opptatt av mennesker som interessestyrte skapninger. Men interessene er både styrt av og kan oppfylles ved hjelp av ideologi.<sup>19</sup> Weber mente at all religiøs handling er styrt av relativt rasjonelle overveielser bygget på erfaringer. Særlig mente han dette gjaldt for de tidligste religionene.<sup>20</sup> På grunn av den vitenskaplige utvikling er moderne mennesker i stand til å skille mellom hvilke handlinger som fører til ønsket resultat og hvilke som ikke gjør det, og vil derfor avfeie magiske riter som overtro. Men disse ritene må sees i

---

<sup>17</sup> Helle, 2001: 34-36.

<sup>18</sup> Jørgen Christian Meyer, "Socialantropologi og komparativ metode", Universitetet i Bergen, 2006, <http://www.hist.uib.no/antikk/antres/Antropologi.htm>, 06.04.06 kl.16.33: 2-3.

<sup>19</sup> Se Ann Swidler's Foreword til 4. utg. av Max Weber, The sociology of religion, 1993: xii ff.

<sup>20</sup> Max Weber, The sociology of religion, Boston, 1993: 1.

sammenheng med tidens logikk, mener Weber. Handlinger som vi i dag vil kalle overtroiske kan ha vært nøye overveide handlinger og rasjonelle ut fra tidligere tiders forutsetninger og kunnskaper.<sup>21</sup>

Undersøkelsens tilnærming kan sies å være weberiansk på den måten at det først og fremst er religionen som et middel for å oppnå verdslige interesser som vektlegges. Spørsmålet som stilles er om helgenkulten bevisst ble brukt for å oppnå verdslig makt. Et spørsmål er også om helgenene overtok den funksjonen fedrene tidligere hadde som maktlegitimeringsmiddel. Undersøkelsen vil vise at gavene til helgener og fedre var rasjonelle på en materialistisk og verdslig måte. Resiprositetsmentaliteten som preget det norrøne samfunnet er fjern fra nåtidens kapitalistiske tankegang. I såkalte gaveøkonomiske samfunn er tanken om materiell profitt lite utbredt. I vikingtida samlet man seg ikke materiell rikdom men investerte i allianser og vennskap. En rik og mektig mann var en som hadde mange venner, og råd til å holde på dem ved å stadig fornye alliansene ved hjelp av gaver eller gjestebud. Gavene sirkulerte altså stadig, og gave ventet gjengave. Dette systemet skal forklares senere, men poenget her er at dette forutsetter en helt annen betydning av ordet gave enn i dag. Enkelte vil derfor hevde at vi egentlig ikke kan forstå og sette oss inn i hvordan datidens mennesker tenkte.<sup>22</sup>

Brudd og kontinuitet er begreper som blir mye brukt av historikere. Brudd eller endring kan sees på som en forutsetning for historiefaget. Det er samfunnsutvikling og dens årsaker og virkninger som studeres. Mens kontinuitet innebærer mangel på endring. Begrepene brukes ofte for å drøfte endringer i et samfunn som ser ut som åpenbare brudd med tidligere samfunnsstrukturer. Men ved nærmere analyse er det kanskje mulig å påvise en kontinuitet av de mer grunnleggende strukturene. I denne undersøkelsen sees innføringa av kristendommen på som et brudd med den tidligere norrøne religionen og tradisjon. Kristninga førte med seg et helt nytt livssyn, som førte til at de gamle forfedrene mistet sin tidligere posisjon. Samtidig er påstanden at det også fantes en kontinuitet mellom fedrekulten og helgenkulten som maktlegitimeringsmiddel.

---

<sup>21</sup> Weber, 1993: 2.

<sup>22</sup> Bl.a: Finn Fuglestad, "Precolonial Sub-Saharan Africa and the ancient norse world: looking for similarities", History in Africa, bind 33, 2006.

Knut Kjeldstadli påpeker i sin artikkel *Nytten av å sammenlikne* at det knytter seg visse farer til den komparative metode fordi den forutsetter at man må definere et system. Ved å forhåndsbestemme hvilke forhold som skal være med i analysen kan man risikere at man ikke finner nok materiale, og at modellen blir for krevende i forhold til kildene.<sup>23</sup> Dette er naturlig nok en stor fare der hvor det kun finnes et svært spredt og usikkert kildemateriale. I slike tilfeller kan sosialantropologien være til stor nytte. For eksempel kan man gjennom å sammenligne fenomener fra fortiden med liknende fenomener fra nåtiden sette kildene inn i en meningsfull kontekst slik at man kan gjøre seg nytte av dem. Opplysninger fra nåtidige feltarbeid kan selvsagt ikke erstatte manglende kilder, men det kan bidra til forståelsen av de kildene som finnes.<sup>24</sup>

## Disposisjon

Undersøkelsen er bygd opp på den måten at det samfunnet kristendommen ble introdusert for beskrives først. Deretter forklares selve kristningsprosessen, før helgenkulten og motiver for den drøftes som et eget tema. Til slutt i oppgaven trekkes tråden igjen tilbake til førkristen tid og helgenkulten og fedrekulten sammenlignes.

”Et høvdingsamfunn” er undersøkelsens første kapittel. Fordi det i historiefaget finnes ulike måter å tilnærme seg religion vil religionsbegrepet diskuteres i kapittel to, samtidig redegjøres det for hvordan religion er definert i denne undersøkelsen. I kapittel tre redegjøres det for kristningsprosessen i Norge. Hvem var det som tok initiativet til kristningen? Og hvorfor? Kapittel fire omhandler den tidlige norske helgenkult og beskriver hva helgenkult er, helgenfester og ulike helgeners popularitet. Mulige maktpolitiske motiver for helgenkulten drøftes i kapittel fem og seks. I kapittel sju beskrives først fedrekulten. Deretter sammenlignes helgenkulten med fedrekulten, med den hensikt å belyse om helgenkulten kan ha erstattet fedrekulten som maktlegitimeringsmiddel. I avslutningskapittelet vil undersøkelsens resultater kommenteres.

---

<sup>23</sup> Knut Kjeldstadli, ”Nytten av å sammenlikne”, Tidsskrift for samfunnsforskning 1988, årgang 29: 444.

<sup>24</sup> Meyer, <http://www.hist.uib.no/antikk/antres/Antropologi.htm>, 06.04.06 kl.16.33: 8





# 1. Et høvdingsamfunn

Hovedfokus for undersøkelsen er verdslige og maktpolitiske motiver for religiøs praksis. Sterkest vektlagt er gaveutveksling med helgener og fedre. Det er derfor viktig å beskrive hvordan samfunnet var på denne tiden, og spesielt betydningen av gaver.

Vikingtida og tidlig middelalder var en tid preget av store omveltninger i Norge og det skyldtes særlig innføringa av kristendommen. Men også at samfunnet utviklet seg fra et rike som var delt mellom flere høvdingar til et enevoldig kongerike. I hele tidsepoken fra omtrent 800-1200 hadde samfunnet mest til felles med det som kan betegnes som et *høvdingsamfunn*. Samfunnet var delt opp i større og mindre lokale enheter, og høvdinggårdene fungerte som økonomiske, religiøse, administrative og militære sentra for disse lokalsamfunnene.<sup>25</sup> Imidlertid var det allerede fra siste halvdel av denne perioden kommet i stand samfunnsinstitusjoner som ledet frem mot dannelsen av staten Norge. Det gjelder blant annet kongens leidang og hird, lendmannssystemet og kirkeorganisasjonen, i tillegg til en regulert tingordning som trolig kom i gang allerede mellom 500-800-tallet.<sup>26</sup>

Samfunnet i Norge under vikingtida og middelalderen kan også sammenlignes med et slektskapsbasert samfunn, på den måten at ætt og slektskap var delvis bestemmende for samfunnets organisering og sosial samhandling. Arv og slektskap var viktige, men ikke avgjørende for individets sosiale status.<sup>27</sup> På den andre siden gjorde det bilaterale slektskapsystemet og mobiliteten i samfunnet sitt til å minske slektsfellesskapets betydning. I tillegg var bosettingsmønsteret basert ut i fra enkeltfamilier, ikke større slektsgrupper.<sup>28</sup> Familiegården utgjorde det som i antropologien gjerne omtales som en *korporativ gruppe*, en gruppe mennesker som utgjør en handlende enhet i en eller flere henseender. Vikingsamfunnet var et statsløst samfunn, men manglet ikke politiske spilleregler. Politikk handler om maktforhold og beslutningsmekanismer i samfunnet, og slektskap dannet grunnlaget for denne politiske organiseringen. Dette er en vanlig måte å organisere statløse samfunn.<sup>29</sup> Både i konfliktsituasjoner og ved fredlige forhandlinger var det større grupper som

---

<sup>25</sup> Solveig Thomassen, *Kontinuitet i det religiøse landskapet: En komparativ studie*, Tromsø, 1996: 40.

<sup>26</sup> Sigurdsson, 1999: 23, 155-158.

<sup>27</sup> Claus Krag, *Aschehougs Norges historie, 800 - 1130 Vikingtid og rikssamling*, Oslo, 2005: 61.

<sup>28</sup> Sverre Bagge, *Mennesket i Middelalderens Norge: Tanker, tro og holdninger 1000-1300*, Oslo 2000: 53-55 og Krag, 2005: 61.

<sup>29</sup> Thomas Hylland Eriksen, *Små steder store spørsmål: Innføring i sosialantropologi*, Oslo, 1997: 101.

rådet over individet. Ætta dannet ofte grunnlaget for disse grupperingene, selv om vi skal se at også andre forhold var avgjørende.

### **Slektskapsbasert høvdingsamfunn eller ættesamfunn?**

I et statsløst samfunn er det vanligvis slektskap som danner grunnlaget for den politiske organiseringen av samfunnet, altså de forholdene som dreier seg om maktbalansen i samfunnet.<sup>30</sup> I vikingtida og middelalderen i Norge var både avstamning og allianser avgjørende for denne balansen eller ofte ubalansen. Slektskap ble regnet ut fra et *bilateralt* system hvor slekt regnes fra både mors og fars side, derfor var de tette slektskapsbåndene forbeholdt den nære slekt, som foreldre, barn og søsken. Ved ekteskapsinngåelse beholdt både mann og kvinne sin gamle slektstilhørighet. Det oppsto derfor ofte situasjoner hvor et individ ville oppleve lojalitetskonflikter. Genealogisk slektskap var derfor ikke den eneste formen å skape gruppetilhørighet på i vikingtida og middelalderen. Det var et samfunn med et utvida slektskapsbegrep, slektskapsbånd kunne dannes gjennom ekteskap, oppfostring av andres barn og gjennom seksuelle forbindelser utenom ekteskap.<sup>31</sup> Det var derfor ikke gitt at lojaliteten mellom brødre var sterkere enn mellom svogere eller fosterbrødre.

I et idealtypisk ættesamfunn vil alle i en slektsgruppe ha den samme gruppetilhørigheten. Dette er bare mulig i samfunn hvor slektskap blir regnet ut fra en felles stamfar eller stammor. I et patrilineært samfunn arves slektstilhørigheten fra de mannlige medlemmene, fra far til sønn osv. Mens i matrilineære samfunn fra mor til datter osv. I slike samfunn vil inngifte medlemmer miste sin tidligere slektsidentitet og få ny gruppetilhørighet gjennom sin ektefelle. Slik var det ikke i det norske vikingsamfunnet hvor samfunnet besto av enkeltfamilier med tilknytning til en gård eller småbruk. Trellene sto utenfor samfunnet, men hadde tilhørighet til en gård gjennom å være en del av bondens eiendom. Familiene hadde forbindelser seg i mellom som dannet et nettverk av allianser og fiendskap. Derfor var det ikke sjelden at det kom til strid mellom slektninger.<sup>32</sup>

Høvdinggården utgjorde *flerfunksjonelle sentra* i det norrøne samfunnet.<sup>33</sup> Det kan derfor mer riktig omtales som et *slektskapsbasert høvdingsamfunn* eller et *gårdssamfunn* enn

---

<sup>30</sup> Hylland Eriksen, 1997: 101.

<sup>31</sup> Bagge, 2000: 54.

<sup>32</sup> Krag, 2005: 62.

<sup>33</sup> Thomassen, 1996: 40.

et ættesamfunn. Fedrekulten var derfor en *gårdskult* mer enn en ættekult. Den bilaterale slektskapsstrukturen ville også ført til at antallet gravhauger en person måtte dyrka hadde vært svært høyt hadde det vært snakk om en ættekult, fordi forfedrene i både mors og fars slekt da måtte æres. Men som Jón Viðar Sigurðsson har pekt på kan fedrekulten i høvdingslekter i realiteten vært en ættekult, fordi en må regne med at slektsfølelsen på toppen i samfunnet har vært sterkere enn det den var i lavere sjikt.<sup>34</sup> Dette hang nok sammen med at man på bunnen av samfunnet hadde mer nytte av å prøve å skape allianser oppover i samfunnet, enn man hadde av de slektningene som befant seg i det samme sosiale sjikt som en selv.

## Gaver og vennskap

Allianser, vennsaps- og slektskapsbånd i vikingtida kunne også styrkes eller opprettes gjennom utveksling av gaver. Gjennom Edda-diktet *Hávamál*, som er Odins visdomstale til menneskene, får vi kjennskap til hvordan gavesamfunnet ble religiøst begrunnet. For eksempel vers 42, hvor det formanes om å lønne venner med gaver.<sup>35</sup> Det var knyttet forventninger om en gjengave til det å gi bort en gave. Det var også sterkt forpliktende å ta imot en gave. Høvdinger og mektige menn knyttet til seg bøndene som støttespillere og gjennom å gi gaver. Lojalitetsforholdet måtte holdes ved like og dermed kunne gaveutvekslingen aldri ta slutt. Det var ressursene høvdingen rådde over som bestemte hvor mange venner han hadde, og hvor mektig han var. Ordet for rik (*ríkr*) på norrønt ble i vikingtida både brukt om materiell rikdom, og om makt som betydde å råde over mennesker.<sup>36</sup> Balansegangen mellom ressursgrunnlag og vennskap måtte høvdingen ta hensyn til. Det sier seg selv at det ikke var strategisk lurt å opprette flere allianser og vennskap enn de som kunne holdes ved like ved hjelp av de ressursene han hadde. For det var nok en effektiv måte å skaffe seg fiender på. Hadde man først dannet et vennskap eller en allianse, var det ikke lett å bryte ut av dette forholdet uten at det endte med fiendskap.

Uår og mindre tilgang på ressurser kunne også føre til at høvdinger, konger og stormenn kunne havne i en knipe fordi de ikke lenger kunne holde like store gjestebud som før eller gi like rause gaver. Deres maktposisjon var avhengig av at deres gavmildhet var like stor som før. Det er en slik tankegang som blant annet driver Asbjørn Selsbane, som vi

---

<sup>34</sup> Sigurðsson, 1999: 39.

<sup>35</sup> Den eldre Edda: *Hávamál*, oversatt av Ivar Mortensson-Egnund, Oslo, 1986: 17.

<sup>36</sup> Sigurðsson, 1999: 28.

kjenner til fra Snorres saga om Olav den hellige.<sup>37</sup> I en tid da det var vanskelig for han å skaffe til veie nok korn valgte han likevel å holde gjestebud som før, for deretter å kjøpe korn av sin morbror Erling Sjalgsson. Men fordi kong Olav hadde lagt ned forbud mot å sende korn nordover ble kornet beslaglagt av Tore Sel som var kongens årmann. Det endte med at Asbjørn dreper Tore Sel foran øynene til kong Olav i et forsøk på å vinne tilbake egen ære og posisjon.<sup>38</sup> Denne fortellingen illustrerer blant annet hvor viktig gjestebudene var for en høvdings maktposisjon, og hvor viktig det var å bli oppfattet som gavmild. Hadde Asbjørn valgt å trappe ned med gjestebud ville dette blitt oppfattet som om han var i ferd med å miste sin styrke, og det kunne føre til at folk ville vende seg til en stormann som virket sikrere i sin posisjon.<sup>39</sup> Derfor var det også viktig å avveie nøye hvem det var nyttig å alliere seg med og hvem som ville være en lojal undersått, og dermed hvem det var hensiktsmessig å bruke ressurser på å pleie vennskap med.

I antropologisk teori og i økonomisk historie, ved blant andre Kåre Lunden, blir gaveutveksling satt i sammenheng med behovet for en form for forsikring mot uår eller knapphet som skyldtes andre årsaker i samfunn med naturaløkonomi. Både gavebytte i form av gjensidighet og redistribusjon hvor ressurser akkumuleres og siden fordeles, fantes i det norske viking- og middelaldersamfunnet og fungerte som en slik forsikring. En form for gjensidig gavebytte var for eksempel plikten til gjestfrihet. Denne sosiale normen var blant annet med på å muliggjøre reiser over lengre strekninger. Høvdinger og stormenn dannet i vikingtida grunnlaget for et redistribusjonssystem og var moralsk forplikta til å hjelpe dem de hadde vennsksapsrelasjoner til.

Høvdinger og stormenn kan også hatt en sentral religiøs posisjon i kraft av de hadde ressursene som skulle til for å holde store gjestebud i forbindelse med de hedenske religiøse høytidene.<sup>40</sup> Asbjørn levde i en tid da høvdinger var i ferd med å tape denne posisjonen som sentrum for redistribusjon til en stadig sterkere kongemakt. Hans vilje til å fortsette med gjestebud, til tross for vanskeligere tider, handlet i virkeligheten om å beholde denne posisjonen, både som maktperson og muligens som religiøs lederskikkelse.

---

<sup>37</sup> Bjørn Olaf Syvertsen, *De gav hverandre gaver og skiltes som venner: Gaveutveksling som politisk virkemiddel i vikingtiden*, Universitetet i Bergen, 1997:59.

<sup>38</sup> Snorri Sturluson, *Snorres kongesagaer: Olav den helliges saga*, Oslo, 1998: Gyldendal: 322-326.

<sup>39</sup> Syvertsen, 1997: 59.

<sup>40</sup> Kåre Lunden, *Økonomi og samfunn: Synspunkt på økonomisk historie*, Oslo, 1988: 44-48.

## Patron- klient forhold

Alliansedannelsene gikk både i horisontale og vertikale linjer mellom de forskjellige deltakerne i det politiske spillet i vikingtida, eller mellom likestilte deltagere og deltagere på ulikt nivå. Mens det er gaveutvekslingen nedover i systemet i bytte mot lojalitet som er mest omtalt i kildene.<sup>41</sup> Denne formen for gavebytte og vennskap minner mye om det som gjerne kalles et patron- klient forhold. Det vil si en ujevn maktrelasjon mellom to parter, der den mektige patronen gjerne tilbyr militær beskyttelse, økonomisk støtte eller tilgang på dyrkbar jord i bytte mot politisk støtte og arbeidskraft. Ujevnheten i denne maktrelasjonen kan variere, fra den hvor patronen kun har begrenset makt over sine klienter til forhold som nærmet seg slaveri.<sup>42</sup>

Slik var det også i det norske vikingsamfunnet hvor bøndernes avhengighetsforhold kunne variere fra sjøleide bønder som frivillig gav sin støtte i bytte mot gaver, til leilendinger som hadde plikter overfor jordeieren. Frigjorte trelle kan ha utgjort en del av denne gruppen leilendinger, og de må man regne med var bundet av en rekke forpliktelser til den som hadde frigjort han og gitt han jord.<sup>43</sup> De ufrie trelle faller utenfor fordi de var underlagt sin herres råderett. Men også fordi en ufri mann hadde ingen ære, og en mann uten ære hadde ingen mann noe å vinne på et vennskap med.

## Ære og gaveutveksling

Æren kan på en måte sies å være den viktigste ressursen en mann kunne ha, fordi det var ens ære som i første rekke avgjorde hvor høy sosial status han hadde. Det var flere måter å øke sin ære på, som ofte er knyttet til typiske maskuline idealer. For eksempel å vinne i kappestrid, mot en verdig motstander vel og merke. Det viktigste i denne sammenheng er imidlertid at det var tilskuerne som avgjorde hvem som opptrådte ærefult i en situasjon, og derfor hvem æra tilhørte.<sup>44</sup> Gaveutveksling var en viktig del av denne kampen om ære og anseelse. En del varebytte, selv i den tidligste vikingtida, kan regnes som rent økonomisk begrunnet.<sup>45</sup> Men det handlet mye om immaterielt handelsutbytte, gaveutveksling av denne kategorien var en

---

<sup>41</sup> Syvertsen, 1997: 39-42.

<sup>42</sup> Charlotte Seymour Smith, Macmillan dictionary of anthropology, London and Basingstoke 1986: 219.

<sup>43</sup> Bagge, 2000: 72.

<sup>44</sup> Sigurðsson, 1999: 26.

<sup>45</sup> Krag, 2005: 27.

form for utveksling av ære. Giver og mottaker kunne ved hjelp av gaver ta og gi ære. Hvem som satt igjen med æra var det opinionens mening som bestemte. Slik var det alltid tre parter involvert i et gavebytte: den som gav, den som tok imot og de som så på.<sup>46</sup> Reglene for hvem som gav hva til hvem var kompliserte.

Bjørn Olaf Syvertsen har skrevet en hovedoppgave som omhandler gaveutveksling som politisk virkemiddel i vikingtiden. Han har gått gjennom en rekke kilder for å vise hvordan gaver og sjenerøsitet spilte en avgjørende rolle for oppbyggingen av politisk lederskap i vikingtiden. Han har satt opp en modell som viser hvordan gaver (som han velger å kalle ytelser) konstant blir utvekslet mot støtte mellom konger og stormenn. Han mener at denne utvekslingen til tross for kildenes taushet nok også har foregått mellom stormenn og bønder på mindre gårder.<sup>47</sup> Den naturlige forklaringen på at det ikke finnes spor etter gavebytte mellom stormenn og bønder er at de skriftlige kildene vi har var skrevet for å bevare konger og høvdingers ettermæle. Imidlertid er ikke denne problemstillingen av største interesse i denne sammenhengen. Hovedpoenget er at gaveutvekslingen nok foregikk blant de fleste lag i befolkningen og at det var tilskuerne som bedømte gaveutvekslingen. *Gaveutvekslingen kan sies å ha vært ment for samfunnets skue, og man kan derfor forsette at alle i samfunnet hadde samme grunnforståelse av begrepet gave.* Gaver forpliktet både mottaker og giver, det var et bevitnet løfte om lojalitet. Gaveutvekslingen kan kalles den tidens kontraktskriving, særlig var mottakeren avhengig av giveren frem til gaven var tilbakebetalt.<sup>48</sup> Spørsmålet som etter hvert vil vendes tilbake til er: Var det de samme tankene som lå bak da helgenene og forfedrene fikk sine gaver?

### **Gaveutveksling mister sin funksjon som politisk virkemiddel**

Senere da maktforholdene i samfunnet endret seg til en institusjonalisert kongemakt endret også synet på gaver seg. Retten til å styre ble nå et spørsmål om arverett, altså et juridisk spørsmål. Første skrittet i denne retning var Olav den helliges lov om at kun sønner av en tidligere konge kunne bli tatt til konge.<sup>49</sup> En konge etter dette var konge først og fremst i kraft av sin avstamning og ikke på grunn av sin popularitet. Imidlertid var det slik at en konge ofte hadde flere sønner, og både ektefødte og uektefødte hadde like stor krav på tronen. Så denne

---

<sup>46</sup> Sigurðsson, 1999: 83.

<sup>47</sup> Syvertsen, 1997: 47.

<sup>48</sup> Sigurðsson, 1999: 28-29.

<sup>49</sup> Sigurðsson, 1999: 119.

loven endret ikke måten det politiske spillet foregikk, men den innskrenket antall deltagere. Det var fremdeles slik at kongsemmene måtte kjempe om retten til tronen. For å vinne kampen måtte han ha støtte blant høvdinge og stormenn som kunne bistå med militærmakt, og da gjaldt de gamle reglene for alliansedannelse. Den første kroningskongen Magnus Erlingsson markerer et skille fordi det var etter hans kroning i 1163 at tronfølge-loven, som bestemte at kun ektefødte sønner av kongen kunne bli tatt til konge i Norge, ble vedtatt. Selv var ikke Magnus kongesønn, men dattersønn av en tidligere konge. Tronfølge-loven var som rettsvern med å sikre Magnus kongedømme for han og hans etterkommere.<sup>50</sup> Dessuten fører utviklinga av lendmannsvesenet fra begynnelsen av 1100-tallet til at lojalitetsbåndene til kongen i større grad var begrunnet i det å inneha et embete enn i vennskap. Lendmennene var lokale styringsmenn, som en slags høvding, men styrte på vegne av kongen. Lendmannsvesenet hadde sitt utspring i hirden og på 1100-tallet regner man med at rundt 20-30 av de øverste hirdmennene utgjorde lendmannsvesenet.<sup>51</sup>

Imidlertid ble ikke arvekongedømmet endelig innført før kirken i 1223 godkjente Håkon Håkonsson som legal konge i Norge. Og etter Skule Bårdsson falt i 1240 sto Håkon igjen med en sikker posisjon som Norges enekonge. Retten til den norske tronen var tilfalt Sverre-ætta. Gaven hadde ifølge arvekongedømmesystemet og lendmannsvesenet utspilt sin rolle som politisk virkemiddel. Vennskap og gaver i forbindelse med den politiske sfære ble mer og mer ansett som urent spill, eller korrupsjon. Idealene for god politisk oppførsel hadde endret seg, likevel kan det diskuteres om realiteten svarte til disse idealene. I mange tilfeller ble de gamle metodene med gaveutveksling og alliansedanning benyttet også under det nye politiske systemet. Sverre Bagge nevner et eksempel der lagmannen i Ryfylke, Åmunde Remba, oppfattet Skule Bårdssons sjenerøsitet mot han som et forsøk på å vinne han over på hans parti mot Håkon Håkonsson. Åmunde tar imot gavene, men uttrykker seg negativt om det å ta imot bestikkelser. Han forblir lojal mot Håkon fordi det er hans plikt som embetsmann.<sup>52</sup> Gavene til Åmunde hadde altså ikke den virkning Skule nok håpet på. Skule var den første hertug i Norge, og må ha kjent til de politiske spillereglene på 1220-tallet. Han må derfor hatt en viss tro på at gavene og gjestebudene ville gi han en støttespiller i Åmunde. Det kan derfor hevdes at gavene ennå ikke helt hadde mistet sin funksjon som politisk virkemiddel.

---

<sup>50</sup> Sigurðsson, 1999: 119.

<sup>51</sup> Sigurðsson, 1999: 140, 157.

<sup>52</sup> Bagge, 2000: 172.

I tillegg viser Kåre Lunden i *Økonomi og samfunn* at fremdeles på midten av 1200-tallet var det den statusmotiverte handelen som var regnet som den mest ærverdige. Han brukte sagaen om Hønse-Tore, nedskrevet rundt 1250, som bevisførsel for at det til tross for at markedsøkonomiske prinsipper hadde overtatt på flere områder, fremdeles var den statusmotiverte handel som var best ansett. Hønse-Tore var i utgangspunktet fattig, men han hadde tjent seg rik gjennom kløkt i handel. Men rikdommen skaffet han ikke flere venner enn før, han var tvert imot svært dårlig likt.

Denne sagaen har blitt stående som et klassisk eksempel på statusmotivert handel vs. profittmotivert handel i det norrøne samfunnet. Men det er også de som mener at den markedsøkonomiske sfære hadde større plass i dette samfunnet enn det som til nå har kommet frem i forskningen. Blant annet fordi introduksjonen av den høviske ridderkulturen førte med seg et nytt æresbegrep knyttet til demonstrativt overforbruk, blant annet på klær og luksusgjenstander og at dette var markedsøkonomisk finansiert.<sup>53</sup> Statusmotivert handel kjennetegnes i motsetning til profittmotivert handel i at målsettinga er en annen en ren økonomisk fortjeneste. Karakteristisk er også at den som regel utføres av mennesker som er deltagere i et hierarkisk oppbygd redistributivt system.<sup>54</sup> Motivasjonen er muligheten til å øke sin sosiale status eller i det minste beholde sin posisjon, slik som var tilfelle med Asbjørn Selsbane.

Ut fra disse synsvinklene hadde altså ikke selve *meningsinnholdet* bak gaveutveksling forandret seg vesentlig siden 800-tallet, men områdene hvor gaver ble ansett som et "stuerent" middel for å oppnå fordeler var begynt å innskrenkes. For det første ble ofringer til de gamle hedenske gudene og gaver til forfedrene forbudt med innføringen av kristendommen. I tillegg mistet gaveutveksling, som vi har sett, mer og mer sin kraft som politisk virkemiddel. Markedsøkonomiske prinsipper fikk etter hvert større plass i den økonomiske sfæren, og det var ikke i samme grad som før knyttet stigma til det å drive med profittmotivert handel.

Samtidig ble det åpnet for gaveutveksling på andre områder. Alt fra 1000-tallet ble det innført tiend til kirka, selv om den først på 1100-tallet ble innført som en fast årlig avgift. I

---

<sup>53</sup> Hanne Monclair, "Transformasjoner i Norrøn økonomi", i Gro Steinsland (red.), *Transformasjoner i vikingtid og norrøn middelalder*, Oslo, 2006: 253-260.

<sup>54</sup> Lunden, 1988: 60.



*GNH* blir gaver i form av bestikklser betegnet som alvorlig synd.<sup>55</sup> Mens tiend, almisser til de fattige og helgenoffer var en plikt.<sup>56</sup> Sigurðsson argumenterer for at kirkens økonomi passet inn den redistributive økonomiske modellen. Kirken mottok materielle gaver i bytte mot immaterielle gaver som bønner og prekener. Dette er i tråd med gave-gjengave prinsippet som i hovedsak var statusmotivert. Prestenes bønner og prekener var imidlertid først og fremst til hjelp i det neste liv og kunne gjøre lite for menneskene i den verdslige tilværelsen.<sup>57</sup> Her fantes det imidlertid andre muligheter. Helgenene mottok sine gaver i form av offergaver, fester og kirkeonasjoner fra kristendommen ble innført, gjennom hele middelalderen og frem til reformasjonen. Denne gaveutvekslingen var nok også profittmotiverte i likhet med gaveutvekslingen ellers i samfunnet. Profitten var også den samme, nemlig ære og makt.

### **En pragmatisk religion**

Det foregående er ment som en enkel oversikt over hvordan man mener det politiske spillet har foregått i vikingtida og tidlig middelalder. Spesielt er det lagt vekt på betydningen av gave og vennskap, fordi gaveutveksling også var viktig i forholdet mellom mennesker og de døde forfedre. Dessuten hvordan dette forholdet ble holdt ved like gjennom gaveutveksling som høvdingene sto i spissen for, på liknende måte som i samfunnet forøvrig. Gavene ble utvekslet for å styrke relasjoner i det norrøne samfunnet, men da krevdes gjengaver. I tillegg var det hvordan opinionen tolket eller dømte gaveutvekslingen som var den viktigste faktoren i gaveutvekslingen også mellom levende og de døde, i alle fall når det dreiet seg om verdslig maktbygging.

Fokuset for denne undersøkelsen retter seg mot den materielle og verdslige motivasjonen for religiøs praksis. Dette fører til at datidas menneskers religiøse tro undergraves og virker mindre inderlig, uten at det egentlig er meningen. Samtidig forteller kildene oss at den norrøne religionen i virkeligheten var en mer nyttefokusert og dennesidig religion enn kristendommen i utgangspunktet var. Og at den tidlige kristne misjonsvirksomheten fokuserte på de sidene ved kristendommen som var mest forenlig med denne mentaliteten. Kristendommen var i utgangspunktet en verdensfornektende religion. Det

---

<sup>55</sup> *GNH*: 36, 49.

<sup>56</sup> *GNH*: 31, 36-37, 41, 50, 127-128.

<sup>57</sup> Sigurðsson, 1999: 176-177.

er muligens årsaken til at helgenene ble fremhevet i misjonsvirksomheten, for å vinne innpass i det pragmatiske norrøne samfunnet.

### **Religiøs overbevisning**

Til tross for at det i undersøkelsen er de verdslige og materielle sidene ved religion som vektlegges, var ikke ritualene uten religiøst meningsinnhold. Høytidene var begrunnet i mer enn tradisjon i motsetning til flere helgenfester, som for eksempel sankthansaften, i dag har blitt. På den annen side hadde nok mange mennesker ikke kjennskap til helgenlæren og begrunnelsen for helgendyrkelsen da den med kristendommen ble innført, men fulgte påbudene og forbudene i kristenretten for å unngå kirkebot. For en del kan også handlingene ha vært motivert først og fremst ut fra politiske ambisjoner.

Likevel må det for de fleste ha vært snakk om religiøs overbevisning og en tillit til at å vende seg til helgenene kunne hjelpe mot vanskelige tider. Den spontane bønne til helgener om hjelp fra mennesker i nød som flere av helgenenes mirakelberetninger bygger på, vitner om en slik tillit. De lange strevsomme pilegrimsferdene som folk la ut på i håp om mirakler tyder også på at troen stakk dypt.<sup>58</sup> Det ville dessuten vært lite hensiktsmessig for en person med maktpolitiske ambisjoner å knytte seg til en helgen hvis troen på dennes makt til å utføre mirakler ikke var reell i samfunnet for øvrig.

---

<sup>58</sup> Knapskog, 1999: 114.

## 2. Hva er religion?

Gro Steinsland beskriver religion i sin bok *Norrøn religion* som ”et kulturelement som deler verden inn i to ulike sfærer: den empiriske verden som ethvert levende menneske befinner seg i, og en annen sfære som er befolket med guder, demoner, ånder, forfedre og andre makter. Den oversanslige verden som menneskene ikke kontrollerer, har stor betydning for menneskene.”<sup>59</sup> Steinsland benytter seg av definisjonen til historikerne Ingvild Gilhus og Lisbeth Mikaelsson, som definerer religion som ”...menneskers forhold til et forestillingsunivers som kjennetegnes av kommunikasjon om og med hypotetiske guder og makter.”<sup>60</sup>

I denne undersøkelsen blir religion forstått på denne måten: *Religion er menneskers forhold til et forestillingsunivers som kjennetegnes av kommunikasjon om og med hypotetiske guder og makter med et bevisst formål om å oppnå goder for seg selv eller andre i dette livet eller i et neste.* Definisjonen til Gilhus og Mikaelsson har fått tilføyelsen ”med et bevisst formål om å oppnå goder for seg selv eller andre i dette livet eller i et neste”. Dette formålet om å oppnå goder er veldig tydelig i både helgenkult og fedrekult. Helgenene blir æret for at de skal gå i forbønn for syndige mennesker hos Gud. De blir også bedt om å utføre mirakler ved å helbrede syke blant annet. Forfedrer blir æret med det formål å sikre gården og slekta gode år og fruktbarhet, men også for å hjelpe forfedrene i etterlivet for at de ikke skal komme tilbake og gjøre livet surt for de gjenlevende. Men jeg vil også hevde at all form for religion blir utført med det formål å oppnå goder, om det ikke alltid er like eksplisitt uttrykt som i helgenkult og fedrekult.

De to sfærene som Steinsland beskriver kan også kalles et skille mellom det profane og det hellige. Dette var i følge Emile Durkheim et felles kjennetegn for alle religioner, fra den enkleste til den mest komplekse. Durkheim mente at religion bare kunne defineres ut fra de karakteristikaene som fantes i enhver religion. Han mente at selv om religion ofte er knytta til det overnaturlige og det hellige, er det ikke dette som definerer religion. Tvert imot er det verdslige behov som har skapt religion. Det som er felles for enhver religion i følge han var at den har oppstått for å fylle visse funksjoner i samfunnet. Durkheim så samfunnet som en

---

<sup>59</sup> Gro Steinsland, *Norrøn religion: Myter, riter og samfunn*, Oslo, 2005: 29.

<sup>60</sup> Ingvild Sælid Gilhus og Lisbeth Mikaelsson, *Nytt blikk på religion*, Oslo, 2001: 29.

organisme hvor hvert individ har en funksjon, og religionen er helt avgjørende for hvordan samfunnsorganismen fungerer. Blant religionens viktigste funksjoner var i følge Durkheim at den er sosialt stabiliserende gjennom at den gav individene en mening med livet og en fastsatt rolle i samfunnet. Religion skaper autoritetspersoner og gir en grunn til felles enighet om normer og regler.<sup>61</sup> Til tross for at de fleste forskere har vendt seg bort fra synet om ritualer som et speilbilde av den sosiale orden, gir mange han rett i at det alltid finnes sammenhenger mellom ritualer og det sosiale liv.<sup>62</sup>

Også Gro Steinsland peker på at religion bestandig har en samfunnsmessig relevans. Hun mener at religion alltid har med maktforholdene i et samfunn å gjøre. Religionen kan være med på å legitimere makt, for eksempel når det gjelder nedarvet makt i visse slekter eller forholdet mellom kjønnene.<sup>63</sup> Gudeverdenen kan i følge henne sees på som et speilbilde av samfunnet.<sup>64</sup> Dette synspunktet ligner Durkheims påstand om at religion i virkeligheten er samfunnets tilbedelse av seg selv. På denne måten er all religion i følge han sann, fordi den egentlig omhandler den empiriske verden.<sup>65</sup> Religionshistorie er et svært vanskelig felt fordi religion i stor grad handler om menneskers indre liv. Samtidig har religion en samfunnsmessig funksjonalitet som endres over tid i takt eller utakt med samfunnsutviklingen.

Motivasjonen for offergavene til helgenene og forfedrene var i stor grad ønsket om gjenytelser. Dette er det mulig å hevde blant annet fordi gaveutveksling var en så innarbeidet institusjon i samfunnet, og den viktigste regelen var at gave krevde gjengave. I følge kildene besto disse gjenytelsene i å utføre mirakler, sikre gode årtier og vennskap. Ønsket om vennskap med helgenene og forfedrene var i sin tur ofte motivert av å ville øke sin status og makt i samfunnet. Ut fra denne tilnærmingen var ikke religion kun en ideologisk begrunnelse for maktbalansen i det norske viking- og middelaldersamfunnet. *Men det var også et middel som aktørene i spillet om makt kunne ta i bruk for å oppnå sine ambisjoner, og dermed på sett og vis endre utfallet av spillet.*

---

<sup>61</sup> Emile Durkheim, *The elementary forms of the religious life*, New York, 1965: 52.

<sup>62</sup> Arnfrid Opedal, *Kongens død i et førstetlig rike: Skipsgravritualer i Avaldsnes-området og aspekter ved konstituering av kongemakt og kongerike 700-950 e.Kr.*, Oslo, 2005: 35.

<sup>63</sup> Steinsland, 2005: 30.

<sup>64</sup> Steinsland, 2000: 20.

<sup>65</sup> Gilhus og Mikaelsson, Oslo, 2001: 22.

Det finnes en rekke definisjoner og forsøk på å beskrive hva religion *egentlig er*. Gilhus og Mikaelsson mener det er fullt mulig å drive religionshistorisk forskning uten å definere presist hva religion er. Det er få som vil benekte at en undersøkelse om helgenkult og fedrekult omhandler religion. Men for å kunne utføre en sammenligning mellom helgenkulten og fedrekulten som var/er fenomener innenfor to ulike religioner er det nødvendig med definisjoner. Helgenkult kan defineres som dyrkingen av døde menn eller kvinner, som på grunn av en særdeles god kristen livsførsel eller gjennom å ha lidd martyrdøden fortjener å æres som hellige. Gjennom å ære helgenene kan mennesker også få del i deres fortjenester, bli bønnhørt og oppmuntres til etterfølgelse av helgenenes livsførsel.<sup>66</sup> Emil Birkeli definerer fedrekult som: ”den religiøse betraktning av de døde og følgende tilbedelse av dem.” Den religiøse betraktning innebar i samfunn med fedrekult ifølge Birkeli at relasjonene til slekta ikke ble brutt ved døden, men særlig for de gjenlevende fikk en stadig viktigere betydning.<sup>67</sup>

Gilhus og Mikaelsson argumenterer for situasjonsbestemte (programmatiske) definisjoner til fordel for en dekkende (essensialistisk) definisjon av religion. På den måten unngås problemet med å finne en definisjon som fullt ut dekker hva religion er. Religion er et så komplekst område mener de at det vil være en fordel hvis forskeren kan velge definisjon ut fra hva han er ute etter å belyse. Men det må ikke bli slik at religionsforskere arbeider ut fra vilkårlige definisjoner i ulike størrelser. Det må settes visse premisser for definisjonene. De må være komparative og kunne omfatte alle religioner. I tillegg må definisjonene utarbeides innenfor et forskningsmiljø slik at det sikres begrepskonsensus.<sup>68</sup>

Gilhus og Mikaelssons religionsdefinisjon passer godt til formålet for denne undersøkelsen, fordi både den oversanslige og den mellommenneskelige delen av religion er tatt hensyn til. Det er vektlagt at religion er *kommunikasjon om og med* guder og makter, om enn hypotetiske.<sup>69</sup> I motsetning til andre definisjoner betegner ikke denne religion som et system av for eksempel symboler.<sup>70</sup> I følge Gilhus og Mikaelsson er religion mer et bevegelig felt enn et egentlig system. De avviser imidlertid ikke at det på forskerplanet kan konstrueres systemer som hjelpemidler i analytisk arbeid med religion.<sup>71</sup> Fordi religion også kan være

---

<sup>66</sup> Tue Gad, *Helgener: Legender fortalt i Norden*, København, 1971: 11-12.

<sup>67</sup> Birkeli, 1938: 11.

<sup>68</sup> Gilhus og Mikaelsson, 2001: 25.

<sup>69</sup> Gilhus og Mikaelsson, 2001: 29.

<sup>70</sup> Antropologen Clifford Geertz definisjon av religion: ”et system av symboler”, se Hylland Eriksen, 1997: 249.

<sup>71</sup> Gilhus og Mikaelsson, 2001: 30.

kommunikasjon om guder viser denne definisjonen på en god måte at religion er uløselig knytta til samfunnet og skapes i det sosiale rom. Selv om gudstilbedelse i seg selv også kan være et privat anliggende, beskrives gjerne den norrøne religionen som kollektivistisk og det er mulig at "personlig tro" ikke er et anvendelig begrep i forbindelse med denne religionen. Det spørsmålet vil imidlertid diskuteres nærmere under "Norrøn religion". Nå følger en fremstilling av kristninga av Norge. Hvem tok initiativet til kristninga? Og av hvilke grunner?

### 3. Kristninga av Norge

Fordi det finnes så få sikre kilder fra perioden er det svært mange tolkninger og meninger om hvordan Norge ble kristnet. Men man vet at Norge i denne perioden gikk over fra å være et hedensk høvdingsamfunn til et kristent kongedømme. Imidlertid har det vært ulik vektlegging av ytre og indre faktorer som avgjørende for kristningsprosessen. Mange har delt kristninga av Norge opp i tre faser:

Den første fasen kalles gjerne infiltrasjonsfasen (til ca. 950) eller den individuelle kristningsfasen (ca.400 – ca. 700), avhengig av om man vektlegger de ytre eller indre faktorer. Denne fasen er preget av at spredte deler av befolkningen får kjennskap til kristendommen gjennom handel, inn- og utvandring og vikingtokter, og enkelte av dem slutter seg til den nye religionen.<sup>72</sup> Gjennom arkeologiske funn vet vi at kristne kors og gjenstander med korssymboler er funnet i gravgods fra helt tilbake til midten av 700-tallet i Norge.<sup>73</sup> Det er imidlertid uenighet om hvor stor den kristne innflytelsen på denne tiden var. Er de spor som finnes etter kristen påvirkning tegn på at mennesker ble omvendt til kristendommen og dermed tok avstand fra hedendommen, eller inkorporerte de kristne symboler og idealer i sin egen tro?

Den andre fasen som kalles misjonsfasen blir gjerne satt fra enten 700 tallet eller ca. 950 og frem til 1000 tallet. Denne perioden er preget av aktiv misjonsvirksomhet og at større grupper av mennesker slutter opp om kristendommen. På 800-tallet ble det opprettet et misjonssenter i Hamburg med ansvar for spredningen av kristendommen nordover til Skandinavia. Men ikke før misjonsbiskopene kom under vern av den danske kongen Harald Blåtann, som også kontrollerte Viken-området i Norge, fikk dette betydning for misjonsarbeidet her til lands. Likevel er det trolig den angelsaksiske kirke som har hatt mest å si for kristningen og utviklingen av den norske kirke.

Den siste fasen kalles ofte den kirkerettslige fasen eller den kirkelige organisasjonsfasen og er den lovfestete innføringen av kirkevesenet i Norge. Kristendommen ble ifølge loven nå den eneste tillatte religionen i Norge. Her er kildene tydeligere og det er

---

<sup>72</sup> Krag, 2005: 204.

<sup>73</sup> Per Hærnes, "Kristen innflytelse i Rogalands vikingtid", i Hans-Emil Lidén(red.), Møtet mellom hedendom og kristendom i Norge, Oslo, 1995: 113.

derfor større enighet om tidsrommet, ca. 1030 til ca. 1150, for denne fasen.<sup>74</sup> Selv om det ikke finnes noen bevart skriftlig utgave av de norske kristenrettene som er eldre enn 1200-tallet, regnes de for å være modifiserte utgaver av Olav Haraldssons kristenlov, som ble opplest første gang på Mostertinget i 1024.<sup>75</sup>

## **Kristningskongene**

Håkon Adalsteinsfostre, Olav Tryggvason og Olav Haraldsson har tradisjonelt blitt fremhevet som de viktigste enkeltpersoner i Norges kristningshistorie. Alle tre hadde tilbrakt tid ved hoffet i England og brakte med seg misjonsbiskoper og prester tilbake for å kristne og ta makten i landet. Ønsket om makten over et samlet Norgesrike er det som stort sett har blitt sett på som deres fremste motivasjon for kristningsprosjektet.<sup>76</sup> Grunnlaget for kristninga var likevel lagt, gjennom at folks mentalitet var bearbeidet gjennom kristen innflytelse flere hundreår før den lovpålagte innføringen av kristendommen. Ved hjelp av kongemaktens vern ble grunnlaget for en landsomfattende kirkeorganisasjon lagt denne perioden.<sup>77</sup> I misjonsfasen ble læren om helgenene spredt nordover som en del av den kristne forkynnelsen. Mange forskere har ment at det av kirkens misjonærer ble lagt vekt på likhetene mellom helgenene, de norrøne guder og makter, samt idealtyper i det norrøne samfunnet som en misjonstaktikk.<sup>78</sup> Dette vil bli grundigere tatt opp i diskusjonen om brudd eller kontinuitet i forhold til helgener og forfedrer i siste kapittel.

## **Skillet mellom et hedensk og kristent Norge**

For oversiktligheits skyld settes ofte et skille mellom hedensk vikingtid og kristen middelalder ved slaget på Stiklestad i 1030. Helgenkulten som oppsto rundt den døde kong Olav var et viktig vendepunkt i kristningsprosessen og samlingen av Norge, og har blitt tildelt en avgjørende rolle for at kristendommen og helgenkulten slo rot og spredtes i befolkningen.<sup>79</sup>

---

<sup>74</sup> Jón-Viðar Sigurðsson, *Kristninga i Norden 750 – 1200*, Oslo, 2003: hele.

<sup>75</sup> Jan Schumacher, "Kristendommen i tidlig middelalder", i Amundsen(red.), *Norges religionshistorie*, Oslo 2005: 78 og Krag, 2005: 152 og 257.

<sup>76</sup> Schumacher, 2005: 65-67.

<sup>77</sup> Krag, 2005: 204.

<sup>78</sup> Mundal, 95/96: 110.

<sup>79</sup> Steinsland, 2000: 13.



Det er som nevnt innledningsvis vanskelig å sette en skarp tidsskille mellom det hedenske og det kristne Norge. I følge det lange perspektivet tok kristningen rundt 400 år, dette begrunnes med at rundt år 800 var de fleste hedninger her tillands, mens rundt år 1200 var de fleste kristne.<sup>80</sup> En annen faktor som taler mot en streng tidsavgrensning fra et hedensk til et kristent rike er at arkeologiske funn tyder på at det norrøne samfunnet gikk gjennom den viktigste religionspolitiske endringen allerede på 500-tallet. Da ble den religiøse kulten sentrert rundt hersermakten og herskerættas bolig, og muligens skyldtes dette kristen innflytelse.<sup>81</sup>

Det er imidlertid først senere at den nye religionen slo rot i befolkningenes mentalitet. 1100-tallet har blitt omtalt som en tid med åndelig renessanse i Europa og forkynnelse som etter hvert også nådde Norge bar preg av en mer inderlig tro.<sup>82</sup> Misjonstiden var over og i den kirkelige forkynnelse, som tidligere hadde båret preg av å være tilpasset den norrøne mentalitet og æreskodeks, ble personlig moral og tro stadig sterkere vektlagt.<sup>83</sup> Likevel vet vi gjennom å studere *GNH* at forkynnelse fortsatt formånet til å holde fast ved den kristne tro og vende seg fra hedenske skikker.<sup>84</sup>

### **Kirkebygging og lovpålagt helgendyrkelse.**

For at kristendommen skulle kunne erstatte hedendommen og befestes i befolkningen som den eneste sanne tro var det viktig at det fantes samlingssteder hvor budskapet kunne spres og deles. Det var derfor helt avgjørende for kristningsarbeidet i Norge at det ble tatt initiativ til kirkebygging.<sup>85</sup> Det ble bygget kirker i Norge så tidlig som på 900-tallet, men det var særlig på 1000 og 1100-tallet det ble bygget mange kirker.<sup>86</sup> De første kirkene ble bygget av bønder i samarbeid med kongen. Mange av de tidlige kirkene lå på gårder som hørte til kongens eiendom, noe som tyder på at kongen har gitt tomt til kirkene mens bygging og vedlikehold var det bøndene i området som utførte. Flere kirker ble også bygget på grunnen til velstående odelsbønder, uten at kongemakten var involvert. På dette grunnlaget er det bred enighet blant

---

<sup>80</sup> Steinsland, 2000: 14.

<sup>81</sup> Ulf Näsman, "Liv och död: Sydsandinaviska grav- och offerriter från 200 till 1000 e.Kr", i Jens Peter Schjødt, Myte og Ritual i det førkristne Norden: Et symposium, Odense 1994: 89.

<sup>82</sup> *GNH*: 10-11.

<sup>83</sup> Schumacker, 2005: 155-161.

<sup>84</sup> Hjelde, 1990: 412.

<sup>85</sup> Hjelde, 1990: 414.

<sup>86</sup> Fredriksen, 2004: 5.

forskere at kirkebyggingen i den tidlige tiden ble gjort av eliten i samfunnet, og muligens var også bruken av disse små kirkene forbeholdt konger og stormenn.<sup>87</sup> I følge Jón Viðar Sigurðsson er det grunn til å tro at også mange kvinner, særlig fra de øvre sosiale lag tok initiativ til kirkbygging.<sup>88</sup> Det var viktig for eliten å bygge kirkene på egen grunn for å beholde kontrollen med de religiøse kultstedene. Men det var kongemakten som hadde ressurser nok til å bygge de største kirkene.

Etter hvert ble det lovpålagt at alle i samfunnet skulle bidra til kirkens økonomi gjennom betaling av tiend, og vedlikehold og bygging av kirker. Tiend, som var en fast årlig skatt til kirkens inntekt, ble innført så tidlig som begynnelsen av 1100-tallet i Nidaros, men i størstedelen av landet i løpet av siste halvdel av 1100-tallet.<sup>89</sup> Dette førte med seg en demokratisering av kirka i det at alle ble forventet å bidra til kirkas opprettholdelse, og ytelsene ble gjengjeldt med kirkelige tjenester. I *GNH* er der en egen preken om tiend, hvor der blir brukt kraftige trusler om helvete, farsotter og uår for den som ikke vil gi en tiendedel av sin formue til Guds kirke.<sup>90</sup> Kanskje var ikke alle like glade for denne skatten?

Det var vanlig at kirkene ble dedikert til helgener, selv om de alltid var viet til Gud. I Norge kjenner man til helgendedikasjoner helt tilbake til slutten av 900-tallet.<sup>91</sup> Men for de fleste av de eldste kirkene kjenner vi ikke til hvilken helgen de var dedikert til.<sup>92</sup> Det var også nokså vanlig i Norge i middelalderen at kirkene og kirkegårdene ble anlagt på eller ved den gamle hedenske gravplassen tilknyttet odelsgården. Dette har blitt tolket som en forstillingskontinuitet mellom hedensk og kristen gravskikk, de hedenske forfedrene mistet med andre ord ikke sin plass i slekten, de ble gjennom vigsling av gravplassen kristnet slik at forbindelsen mellom slektens levende og døde kunne opprettholdes.<sup>93</sup>

Det ble i de første kristenrettene påbud om å ære en rekke helgener med festdager, som skulle holdes hellig ved å unnlate å arbeide og i noen tilfeller faste dagen i forveien.

---

<sup>87</sup> Lidén, 1995: 135-136.

<sup>88</sup> Sigurðsson, 1999: 168.

<sup>89</sup> Sigurðsson, 1999: 176.

<sup>90</sup> *GNH*: 127-128.

<sup>91</sup> Fredriksen, 2004: 3 og 31.

<sup>92</sup> Knapskog, 1999: 20.

<sup>93</sup> Frans-Arne Stylegar, <http://arkeologi.blogspot.com/2005/02/gravplass-kirkebyggeri-og.html> (oppsøkt 28.02.07): 2, 6.

Disse ble innført allerede under Olav Haraldssons regjeringstid (1016-1028), selv om kong Olav selvsagt ikke gav påbudet om feiringen av Olsok.<sup>94</sup>

### **Hedendommen forbudt**

Forbudet mot hedenske ritualer ble gjentatt i de forskjellige lovene.<sup>95</sup> Dette viser at slike ritualer fortsatt ble praktisert. Det var gjennom press fra det øverste sjikt i samfunnet at Norge ble kristnet. Dette fordi kristninga av Norge på 1000-tallet var en prosess som først og fremst foregikk ovenfra og ned. For grupperinger med kongelige ambisjoner representerte kristninga et skifte fra tradisjonell maktlegitimering gjennom fedrekult og kongekult til maktlegitimering gjennom helgenkult og kristen kongeideologi. Selv om kristen innflytelse allerede hadde gjort seg gjeldende i flere hundreår var det likevel den øverste elitens ønske om å spre den kristne ideologien blant folket som ble avgjørende for at landet ble kristent. Kristningsviljen skyldtes sannsynligvis kongens behov for en sterkere maktlegitimering.<sup>96</sup>

Selv om den kristne herskerideologien med en rettferdig konge som styrte på vegne av den allmektige Gud ikke gjorde seg gjeldende i praksis i Norge før enevoldstida, hadde denne tanken vært kjent lenger sør på kontinentet siden Karl den Store.<sup>97</sup> Den kristne kongeideologien kan derfor ha blitt fremhevet i kampene om retten til å kalle seg hele Norges konge.

### **To ulike mentaliteter møtes**

Det var i følge kristendommen viktig å bestrebe seg på å leve i henhold til kristen moral, for å slik være forberedt på døden som kunne inntreffe uten forvarsel. Kristendommen førte med seg moral som et nytt aspekt ved religion og i samfunnet. Hvert individ ble nå selv ansvarlig for hvor behagelig tilværelsen etter døden skulle bli; gjennom god kristen livsførsel eller ved hjelp av avlatshandel kunne oppholdet i skjærsilden forkortes. Helgenene trodde man kom direkte i Guds nærhet uten å måtte gjennom skjærsilden, fordi de hadde levd et moralsk rent liv.<sup>98</sup>

---

<sup>94</sup> Knapkog, 1999: 21-22.

<sup>95</sup> Birkeli, 1938: 165.

<sup>96</sup> Schumacher, 2005: 67-68.

<sup>97</sup> Steinsland, 2000: 92-95.

<sup>98</sup> Sigurðsson, 1999: 188.

I den tidligere norrøne mentalitet var ære viktigere enn moral og etikk. Det kristne idealet om ydmykhet var ikke noe en verdsatte høyt i vikingtiden. Stolthet og selvhevdelse var ideal for frie menn, i motsetning til trelle som kunne bli hardt straffet om de ikke oppførte seg ydmykt.<sup>99</sup> Å oppføre seg ydmykt var derfor sammenlignbart med å oppføre seg som en trelle. Dette var derfor åpenbart et møte mellom to vidt forskjellige mentaliteter. Med mentaliteter menes i religionshistorisk sammenheng den delen av menneskenes tanker om livet som henger sammen med den religiøse ideologi. Sagt på en annen måte, menneskenes livsfortolkning.<sup>100</sup> Men den gamle mentaliteten var ikke noe som på kort tid kunne viskes ut av de nye kristne idealene. Det kommer blant annet frem i et utdrag fra et drapsbrev fra 1338, der to brødre på vei for å hente presten til sin døende bror møter hans banemann og dreper han som hevn.<sup>101</sup> Altså mer enn tre hundre år etter kristendommen ble innført ved lov i Norge stod fremdeles tanken om blodhevn såpass sterkt at mord ble begått på vei til presten. Til tross for at tradisjonene sto sterkt i dette samfunnet ble likevel den hedenske tankegangen etter hvert forkastet til fordel for et mer bibelsk ideal.

Dette skyldes blant annet at folkereligioner som den norrøne, i motsetning til stifterreligioner, både er konservative og samtidig tilpasningsdyktige til omskiftninger i samfunnet. Den norrøne religionen var konservativ på den måten at målet for religionsutøvelsen var å bevare samfunnet som det var og hadde vært i fortiden. Nordboerne ba gudene sine om gode avlinger og fruktbarhet for å sikre slektas kontinuitet. Samtidig ofret man til sine forfedre og forsikret dem om at alt var som det hadde vært, slik at de ville bidra til gårdens og slektas fremgang. Den norrøne religionen hadde vokst frem som en del av skikkene i det gamle samfunnet, nærmest som en del av hverdagslivet. Den var ikke bygget på en fast lære og dogmer, men på tradisjon.<sup>102</sup> Religionen var altså først og fremst tilpasset samfunnet og ikke omvendt. Endringer i en slik religion skjer gradvis i takt med samfunnet og kan derfor synes umerkelige. Samtidig gjør dette religionen tilpasningsdyktig og tolerant overfor andre religioner.

Den norrøne religionen ikke bare anerkjente andre guddommer enn sine egne, den kunne også ta opp i seg nye guddommer og forkaste sine opprinnelige. Rangeringen av de

---

<sup>99</sup> Steinsland, 2000: s.40

<sup>100</sup> Steinsland, 2000: s.33

<sup>101</sup> Solberg, Olav, Forteljingar om drap, Fagbokforlaget, 2003: 65-68.

<sup>102</sup> Steinsland, 2005: 31-32.

mektigste gudene innenfor den norrøne religionen har også endret seg over tid. For eksempel har arkeologiske funn vist at guden Ty sin status har endret seg i løpet av vikingtiden, fra å være en av de fremste blant gudene til en i bakre rekke.<sup>103</sup> Det viktigste for menneskene må ha vært å holde seg inne med de mektigste gudene og maktene, eller de som synes å kunne bistå dem på best mulig måte. Nettopp i dette lå kanskje kimen til den norrøne religionens undergang?

Gro Steinsland har i sitt arbeid om religionsskiftet fremhevet at den hedenske religion ikke var en religion som hadde utspilt sin rolle og allerede var i oppløsning. Hun mener at kristendommen presset tilbake en høyst levende norrøn religion, og at religionsskiftet derfor langt fra foregikk fredelig.<sup>104</sup> Det var ikke først og fremst det kristne budskapet om en tilgivelsens og barmhjertighetens Gud som var nordboernes møte med kristendommen. Tvert imot var det en fryktingytende Gud som svarte motstand med vold. I følge Steinsland ble en lidende Kristus med tornekrone i misjonstida byttet ut med en seirende Kristus med kongekrone. Dette synes som to påfallende motsetningsfylte budskap, og kan bare ha vært en del av en bevisst misjonsstrategi i møte med den norrøne krigerideologi. Konflikt og vold dannet selve grunnlaget for den norrøne religionens kosmologi. Verden var blitt skapt av kroppen til urjotnen Yme som Odin og brødrene hans hadde drept. På den måten hadde jotnene allerede fra opprinnelsen et drap å hevne hos gudene, og dette danner grunnlaget for den evige konflikten mellom guder og jotner.<sup>105</sup> Forkynnelsen i misjonstida fremstilte et bilde av en maktkamp mellom den kristne Gud og de norrøne gudene. Til slutt seiret kristendommen fordi den hellige treenighet ble akseptert som den mektigste guddommen.<sup>106</sup>

### **En germanisert kristendom i Norge?**

Det førkristne Norge var et sakralt samfunn. Et sakralt samfunn kan beskrives som et samfunn der religion gjennomsyrrer alle aspekter ved tilværelsen. Det er vanskelig å forestille seg muligheten av at en religion i et slikt samfunn forbyr uten at en ny religion erstatter dens verdslige så vel som ikke-verdslige funksjoner. At det i slike tilfeller vil oppstå en form for religionsblanding, eller en tilpassing av den nye religionen for å fylle plassen etter den gamle religionen virker sannsynlig.

---

<sup>103</sup> Steinsland, 2005: 243.

<sup>104</sup> Steinsland, 2005: 434-435.

<sup>105</sup> Steinsland, 2005: 112-113.

<sup>106</sup> Steinsland, 2005: 453-454.

Når to religioner møtes slik som den norrøne religionen og kristendommen gjorde, hender det ofte at det blir en periode med synkretisme. Det finnes rikelig med eksempler på kristen synkretisme. Spesielt har det vært et vanlig fenomen i møtet mellom kristendommen og etniske religioner. Eksempler er voodoo på Haiti, Rastafari-bevegelsen på Jamaica og santeria i Karibia. Den høviske ridderkulturen i middelalderens Europa har blitt sett på som et annet eksempel.<sup>107</sup> Teorien går ut på at den høviske ridderen oppsto som en ny helteskikkelse i møtet mellom det kristne ydmykhetsideal og den germanske krigerideologi. Gjennom legender om riddere som viser visdom og mot både i konversasjon og i strid ble hedenske og kristne idealer forent.<sup>108</sup> Ordet høvisk kommer egentlig av tysk for ”det som hørte til ved hoffet” eller ”dannet”. Ridderkulturen spredte seg også til Norge i kretsen rundt kongen, hirden og hoffet. Legenden om Tristan og Isolde, som er et typisk eksempel på høvisk litteratur, ble oversatt til norrønt i 1226 på bestilling fra kong Håkon Håkonsson. Særlig fra 12 – 1300-tallet ble det også skrevet mye norsk og islandsk høvisk litteratur.<sup>109</sup>

Det finnes med andre ord flere eksempler på at møtet mellom hedendommen og kristendommen resulterte i utviklingen av nye former for religiøs praksis og ideologi, men det er uenighet om dette kan betegnes som reell synkretisme.<sup>110</sup> Kanskje det her var snakk om religioner som i utgangspunktet var såpass uforenlige i sitt budskap at en virkelig blandingsreligion aldri var en mulighet? Men det betyr ikke at det ikke kan ha foregått en viss tilpasning mellom de konfronterende religionene, i det minste i en overgangsfase.

Religionshistorikeren James C. Russell har laget en teori hvor han skiller mellom verdslige folkereligioner og verdensfornektende universalreligioner. De germanske folkegruppene religioner før kristendommen hørte inn under de verdslige folkereligionene, og den norrøne religionen hørte til blant disse. Russell hevder at spredningen av kristendommen har skjedd først og fremst ved misjon, gjennom individer eller små grupper som har oppsøkt samfunn og ønsket å endre deres tro, holdninger, verdier og handlemåte. Videre peker han på at de kristne misjonærens største problem alltid har vært balansegangen mellom å være tro mot den kristne lære og samtidig måtte tilpasse den det samfunnet de søkte å kristne. De germanske folkegruppene levde i små jordbrukssamfunn preget av kriger- og

---

<sup>107</sup> Russell, 1994: 18.

<sup>108</sup> Bjørn Bandlien, Å finne den rette: Kjærlighet, individ og samfunn i norrøn middelalder, Oslo, 2001: 171.

<sup>109</sup> Magnus Rindal, ”Soga om Tristan og Isolde- den fyrste roman på norsk”, Aftenposten.no 2003. <http://www.aftenposten.no/meninger/kronikker/article551954.ece> (oppsøkt 26/10 2006)

<sup>110</sup> Steinsland, 2005: 433-434.

helteidealer og en religion som var nært knyttet til magi. For kristendommen ville det ha vært umulig å vinne frem i disse områdene uten å tilpasse seg den germanske verdensforståelsen, fordi der allerede fantes en religion som var tilpasset jordbrukssamfunnet og som dekket det ideologiske grunnlaget for krigerkulturen. Russell har ut fra dette en materialistisk tilnæringsmåte til religion. Et slikt religionssyn forutsetter at religion i første rekke tilpasser seg samfunnet. Det er samfunnet som legger premissene for hvordan religionen utformes. Samfunnet på sin side er et resultat av menneskenes måte å tilpasse seg de naturlige omgivelsene.

Russell mener at kristendommen i overgangen mellom oldtid til middelalder gikk fra å være en verdensfornektende frelsesreligion til en folkereligion basert på nytteverdi. Med det menes at menneskene fra å være opptatt av å leve et riktig liv for å få innpass i himmelen, ble mer opptatt av hvordan de guddommelige makter kunne hjelpe dem til det gode liv på jorda. Folkereligioner har vokst frem som en del av en folkegruppes tradisjoner. De er resultat av et folks måte å tilpasse seg livet og naturen i et geografisk avgrenset område. Religionens funksjon er å sikre menneskenes overlevelse. Det man ba til de norrøne guder og makter om var derfor først og fremst gode avlinger, fred og fruktbarhet hos dyr og mennesker. I møtet mellom universalreligionen kristendommen og germanske folkereligioner var det ifølge Russell uunngåelig at skillet mellom dem blir mindre. Resultatet var at kristendommen som type ble vanskeligere å kategorisere fordi den tok opp i seg trekk fra hedendommen. Dette skjedde fordi kristendommen, da den fortrente de gamle religiøse tradisjonene, var nødt til å fylle opp tomrommet etter skikkene som ikke lenger kunne aksepteres. Kristendommen var opprinnelig en religion som ikke bare var lite opptatt av livet på jorda, men som tok avstand fra kroppen og dens behov. Sjelens evige salighet kunne reddes nettopp gjennom å fortrenge alle kjødets lyster. I løpet av århundrene etter at kristendommen oppsto spredde den seg utover store deler av Europa, senere også verden. Som kjent finnes det utallige variasjoner av kristendommen. I løpet av to tusen år har kristendommen spredt seg til alle verdenshjørner og har altså utviklet seg til et utall utgaver av seg selv. Dette er i stor grad et resultat av det som religionshistorikere og forskere kaller synkretisme. I følge Russell førte kristendommens

spredning nordover til at den utviklet seg i en mer verdslig retning enn tidligere. Hans hovedtese er at kristendommen ble germanisert.<sup>111</sup>

Hva som i virkeligheten var årsaken til denne endringen innenfor kristendommen kan naturligvis diskuteres. Det er likevel interessant å ha med her fordi det er klart at kristendommen endret seg over tid til å bli mer verdslig og nytteverdi fokusert. Det synes ikke umulig at denne endringen har skjedd i det kristendommen har vært nødt til å fylle tomrommet etter religionene den fortrengte. Begrepet germanisering har vært brukt for å beskrive den endringsprosessen kristendommen gikk gjennom i løpet av reisen fra Midtøsten til Nord – Europa og Skandinavia siden 1800-tallet. Olav Tveito er en av dem som opponerer mot en fortsatt bruk av dette begrepet. Han mener det først og fremst gjenspeiler tidligere tysk nasjonalromantikk og ikke kan brukes som en del av en vitenskaplig terminologi. Han foreslår ”kontekstualisering” som en erstatning for germaniseringsbegrepet. Han mener kristendommens endring var et resultat av en misjonsstrategi fra lærde geistlige, som hadde en forståelse for hvilke sider ved kristendommen det var lurt å fremheve for at den nye troa skulle få innpass i det hedenske samfunnet. Med begrepet ”kontekstualisering” kommer det i følge Tveito frem at det var en bevisst tilpasning under kirkens kontroll, og ikke religionssynkretisme.<sup>112</sup> Germaniseringsbegrepet antyder dessuten at det fantes en enhetlig nordeuropeisk kultur som førte til en ensretting av misjonsvirksomheten. Forskning på kristningen i Nord-Europa viser imidlertid at det var mangfold snarere enn enhet som preget den tidlige kristningsfasen.<sup>113</sup>

Tveito synes på dette grunnlaget å ha rett i at det i historieforskningen trengs en utskiftning av germaniseringsbegrepet. Russells og Tveitos teori og synspunkter er gjort rede for her for å klargjøre det som det synes å være stor enighet om blant historikere på feltet; at kristendommen i sin spredning har tilpasset seg ulike kulturer og tidligere religioner. Enten dette var en misjonsstrategi i regi av kirka eller synkretisme som følge av religionsmøtet var ikke kristendommen i middelalderen noen ensartet religion, like lite som den er det i dag. I lys av dette er det interessant å stille spørsmålet om helgenene ble fremhevet som en del av en

---

<sup>111</sup> James Russell, *The germanization of early medieval Christianity: A sociohistorical approach to religious transformations*, N.Y. and Oxford, 1994: Det forgående er et sammendrag av Russells hovedsynspunkter. Fra PART II.

<sup>112</sup> Tveito, Olav, ”Kristendommens germanisering” – antikvert eller anvendelig konsept?”, i Gro Steinsland(red.), *Transformasjoner i vikingtid og norrøn middelalder*, Oslo, 2006: 131, 143- 149.

<sup>113</sup> Tveito, 2006: 141.



bevisst misjonsstrategi. Tesen for undersøkelsen er at helgenene ble benyttet som et maktlegitimeringsmiddel for eliten. Særlig kan Olav den hellige ha vært en nøkkelskikkelse for å bringe nordmennene fra hedensk til kristen livsforståelse og ideologi. Hvilke egenskaper hadde helgenene, som førte til at de virket attraktive på de hedenske nordmennene og derfor ble fremhevet i misjonsbudskapet?



## 4. Helgenkult i Norge

Da Norge ble kristnet hadde helgentro allerede eksistert i mange hundre år i resten av den kristne verden. Helgendyrkelsen hadde for rundt tusen år siden allerede lenge vært en etablert del av kirkas lære. Helgenkult fulgte derfor som en naturlig del av kristendommens spredning nordover. Helgenkulten har utviklet seg fra tiden med forfølgelsene av de kristne i Romerriket. Polykarps martyrium i 156 nevnes som oftest når opprinnelsen for helgendyrkelsen skal forklares, fordi han var den første martyren man kjenner til som det utviklet seg en kult rundt. I om lag 250 år ble de kristne i Romerriket forfulgt, i noen perioder systematisk og i andre mer sporadisk. I 311 ble forfølgelsene opphevet og kristendommen ble en tillatt religion. Helt fred fikk de kristne likevel ikke før keiser Konstantin ble eneveldig keiser i 324.<sup>114</sup>

I denne forfølgelsestida måtte tusener bøte med livet for sin tros skyld. De overlevende mintes gjerne sine trofeller med minnefester på årsdagen for martyriet. Da kristendommen ble tillatt utviklet disse minnefestene seg til religiøse høytider og det ble flere steder reist kirker ved martyrgravene. Etter at forfølgelsene opphørte utbredte det seg en annen form for selvoffer som også ble gitt helgenstatus, nemlig askese og eremittliv. Gjennom å avskjære seg selv fra denne verden, ofret de sitt liv for kristendommen og ble dermed sett på som hellige av andre kristne. Dette dannet grunnlaget for helgenkulten. Martyrer og eremitter ble sett på som vesensforskjellige fra vanlige mennesker. Mennesker begynte å be til disse hellige menn og kvinner. Fordi de hadde dødd eller forsaket verden og ofret livet sitt for sin tro på Kristus fikk de status som formidlere mellom mennesker og Gud.<sup>115</sup>

### Begrepsavklaring

Distinksjonen mellom tro og kult er den samme som mellom tro og praksis, men kult skiller seg fra praksis i det at det forutsetter et fellesskap omkring handlingene. Selve grunnlaget for helgentroens og helgenkultens opprinnelse kan sies å være sosialt betinget. Helgener oppstår ved at mennesker i et samfunn, en menighet eller kloster betrakter en av sine avdøde som hellig, på grunnlag av martyrdøden eller personens særs kristne livsførsel.<sup>116</sup> Kirkens lære satt

---

<sup>114</sup> Brynjar Haraldsø, Kirke og misjon gjennom 2000 år: Allmenn kirke og misjonshistorie, Gjøvik, 2001: 22.

<sup>115</sup> Gad, 1971: 11-12.

<sup>116</sup> Gad, 1971: 31.

helt fra de første helgenene et skille mellom det å tilbe og dyrke, og det å ære. Kun Gud fortjente tilbedelse, men man kunne ære helgenene for deres trofasthet til kristendommens lære. I *Gammelnorsk Homiliebok* er helgenenes rolle som forbilder til etterlevelse lagt stor vekt på.<sup>117</sup> Den som søkte Gud skulle først søke hjelp i de helliges forbønn heter det i Gregors homilie.<sup>118</sup>

## Den tidlige helgenkult i Norge

På grunnlag av helgenkultens lange historie som en del av kristendommen kan vi regne med at læren om helgenene fulgte som en naturlig del av misjonen nordover. Sikre spor etter helgendyrkelse i Norge tidligere enn slutten av 900-tallet finnes imidlertid ikke.<sup>119</sup> I Kaupangutgravningene ble der funnet en liten blykapsel som trolig er et relikviegemme fra begynnelsen av 900-tallet, noe som tyder på at helgentro var kjent i Norge før dette. Likevel er kirkededikasjonene de tidligste relativt sikre spor etter helgenkult i Norge. Det skal ha vært Olav Tryggvason som reiste en av de tidligste norske kirkene på Selja, like utenfor Bergen i 996. Denne skal han ha fått bygget til ære for seljemennene som regnes for Norges første nasjonale helgener.<sup>120</sup> Seljemennenes opprinnelse er ukjent, men legenden forteller at det var irske flyktninger som døde da de gjemte seg for hedenske vikinger i en hule som raste over dem. I spissen for seljemennene var den irske kongsdatteren Sunniva. Hennes legeme skal ha blitt funnet like helt og hun ble skrinlagt i kirken på øya. I 1170 ble relikviene hennes flyttet til Bergen.<sup>121</sup>

Helgenkulten ble innført ved lov i likhet med øvrig kristen praksis av Olav Haraldsson rundt 1024. Når messedagene for de ulike helgenene ble innført er det vanskeligere å si noe bestemt om. Det er den Eldre Gulatingslov som skal inneholde den mest opprinnelige oppramsinga av helgendager. Det følger god logikk i at det er festdagene for de mest sentrale felleskirkelige helgenene som er nedtegnet her. Vitaene om disse helgenene, skriver Else Mundal i sin artikkel *Helgenkult og norske helgenar*, må ha vært en del av forkynnelsen allerede i den tidligste misjonstiden, fordi det ville være umulig å utelate personer som var så

---

<sup>117</sup> GNH: 58, 61-64, 111-112, 115, 125.

<sup>118</sup> GNH: 54.

<sup>119</sup> Knapskog, 1999: 18-21.

<sup>120</sup> Knapskog, 1999: 18-19.

<sup>121</sup> Gad, 1971: 249-250.

viktige i historien om Jesu liv.<sup>122</sup> Selv om de bevarte kristenrettene bygger på den tidligste lovgivningen fra 1000-tallet, er det klart at flere messedager er blitt tilføyd i de bevarte manuskriptene. Olavsmesse ble selvsagt ikke innført på Mostertinget seks år før slaget på Stiklestad.

Martha Knapskog mener at feiringen av minnet til de norske seljemennene og Olav den Hellige, samt de felleskirkelige helgenene Maria, Mikael, Peter, Paulus, Johannes, Laurentius og i tillegg alle helliges messe utgjør en kjerne av helgenfester som må ha blitt innført i Norge svært tidlig.<sup>123</sup> Hun har gjort en sammenligning, av hvilke messedager som er felles i de tidligste kristenrettene i sin hovedoppgave *Tidlig norsk helgentro*. I *GNH* er prekenene for feiringen av messe for Stefanus, Johannes og evangelistene, Johannes døperen, Maria, Mikael og englene og Allehelgensdag bevart, men da er vi utpå 11-1200-tallet.

Den offisielle helgendyrkelsen kom til uttrykk i den kirkelige liturgien. Her beskrives hvilke bønner, sanger og prekener som de ulike helgenmessene skulle inneholde. Men helgendyrkelsen tok også mer folkelige former som legender, bønner, helgenbilder, relikviedyrking og valfarter. Kirken tok offisielt avstand til helgendyrkelsens mer folkelige sider.<sup>124</sup> Likevel ble denne dyrkingen til en viss grad også oppfordret gjennom den tidlige helgenforkynnens fokus på mirakler og materielt utbytte.<sup>125</sup>

## Helgenfester

Årets gang ble etter innføringen av kristendommen inndelt på en helt ny måte. Det var nå de store kirkelige fester som jul, påske, pinse og helgenfestene som inndelte året, og ikke de hedenske høytidene som var tilpasset årstiden som tidligere.<sup>126</sup> Selv om julen som opprinnelig var det hedenske vinterblotet nå ble gitt kristent innhold. Helgenene ble æret ved at årsdagen for deres martyrium ble holdt hellig og feiret med kirkemesse. I følge kristenrettene var arbeid forbudt på slike helligdager, og det var påbudt å gå til messe, i mange tilfeller måtte helgenfestene også forberedes med faste dagen før.<sup>127</sup> Det å unnlate å reise til kirke måtte

---

<sup>122</sup> Mundal, 95/96: 106-107.

<sup>123</sup> Knapskog, 1999: 21-23.

<sup>124</sup> Gad, 1971: 21-22.

<sup>125</sup> Knapskog, 1999: 110.

<sup>126</sup> Gad, 1971: 27.

<sup>127</sup> Knapskog, 1999: 21.

svares i bøter, i form av bot til kirken og skriftemål.<sup>128</sup> Et godt forhold til helgenen kunne altså opprettholdes gjennom å skjenke en gave til hans eller hennes ære til tross for at det i utgangspunktet var blitt gjort skam på deres minne.

I *GNH* er, som nevnt tidligere, prekenene for 6 ulike helgenfester bevart, i tillegg til beretningen om Olav den helliges liv og jærtegn. Prekenene forteller om helgenenes liv og martyrium. Helgenenes prisverdige egenskaper som tålmodighet, klarsyn, godhet, ydmykhet og standhaftighet i gode gjerninger blir fremhevet.<sup>129</sup> Kong Olav blir for eksempel beskrevet som langmodig, miskunnelig og rettsynt i alle ting.<sup>130</sup> Det blir på denne måten begrunnet hvorfor helgenene skal æres, og menigheten blir oppfordret til å vende seg til dem i bønn og ha dem som forbilder for sin egen livsførsel. Det hadde ingen hensikt å feire helgenfester om man ikke strebet etter å bli et bedre menneske med helgenene som forbilder heter det i *GNH*.<sup>131</sup>

Det forutsatte at folk kunne komme i kirken og høre prekenene og lære om helgenenes liv og virke. Vi vet imidlertid ikke så mye om hvor strengt påbudet om kirkegang og arbeidsforbudet ble håndhevet. Det er sannsynlig at det ble tatt hensyn til at dette var et jordbrukssamfunn som var prisgitt det vekslende vær og klima, og at det kunne gjøres unntak for å redde avlinger slik vi kjenner til fra senere praktisering av kristenretten. Utvalget av prekentelekster i *GNH* taler for at de i hovedsak var beregnet for høytider og festdager. I tillegg viser de geistlige statutter fra denne tiden at plikten til regelmessig forkynnelse ble strengere på slutten av 1200-tallet. Dette tyder på at det før denne tid ikke var snakk om kirkeplikt hver søndag.<sup>132</sup>

## Ulike helgeners popularitet

Årdsdagen for å minnes de ulike helgenene var den samme i hele den kristne verden, men helgendyrkelsens liturgi tok forskjellig form på ulike steder og til forskjellige tider.<sup>133</sup> De ulike helgentypenes popularitet varierte mye fra område til område, selv om de aller viktigste felleskirkelige helgener som Maria, Peter, Paulus, døperen Johannes og engelen Mikael var

---

<sup>128</sup> Schumacker, 2005: 80.

<sup>129</sup> *GNH*, 1971: 58, 60, 110.

<sup>130</sup> *GNH*, 1971: 141.

<sup>131</sup> *GNH*, 1971: 56-62, 109-116, 117-127.

<sup>132</sup> Hjelde, 1990: 416.

<sup>133</sup> Gad, 1971: 21-22.

spesielt populære blant alle kristne. Den første pavelige kanonisering av en helgen ble gjennomført i 993, men først i 1234 ble det vedtatt at alle kanoniseringer skulle foretas av paven. Frem til da kunne også biskoper gi helgener offisiell status. De aller fleste helgener som ble dyrket i middelalderen har aldri blitt kanonisert, men beholdt sin helgenstatus på grunnlag av tradisjon.<sup>134</sup> Det var med andre ord mulig at en person kunne få helgenstatus uten at kirken i starten gikk inn for det, gjennom at en gruppe mennesker begynte å ære den avdøde som en helgen, og som vi skal se senere var det enkelte personer som startet slike rykter på grunn av sine egne politiske ambisjoner.

Av de norske helgenene var det St. Sunniva, St. Olav og St. Hallvard som oppnådde størst popularitet. Dyrkelsen av dem tok til rundt 1000-tallet, i god tid før påbudet om pavelig kanonisering.<sup>135</sup> Størst popularitet av alle helgener hadde Jomfru Maria. I *GNH* er prekenen for Marias messe en av de lengre prekenene. Det står skrevet at hennes renhet er mer verd enn alle andres. Hun var den første kvinne som lovet å leve et liv i kyskhets, og det var mer ære i å være et godt eksempel enn å etterligne dem.<sup>136</sup> Maria var ifølge *GNH* en mektig helgen fordi hun hadde stått guddommen så nær, og alle de som dyrket henne ville hun hjelpe, og de hun ville hjelpe var hun i stand til å hjelpe.<sup>137</sup>

Den tidlige norske helgenkulten kjennetegnes av påvirkning både fra Irland og Tyskland, men kanskje særlig fra England. I Irland og Tyskland var det ofte kirkelige personer som ble gitt helgenstatus etter sin død. Irland fikk tidlig et utbredt klostervesen og dette gjenspeiles i de mange helgenmunkene, mens Tysklands nære forbindelse med pavedømmet nok var en medvirkende årsak til at mange biskoper og flere av pavens misjonærer fikk helgenry. Kulten rundt seljemennene og St. Sunniva hadde sannsynligvis hentet inspirasjon fra lignende legender om jomfruhelgener i Irland og Tyskland. Likevel er det altså sannsynligvis den engelske tradisjonen, med en sterk forbindelse mellom kongemakt og kirkevesen, som har hatt mest å si for utviklingen av den norske kirke og hvilke helgener som ble de mest populære her.<sup>138</sup>

---

<sup>134</sup> Gad, 1971: 32-33.

<sup>135</sup> Mundal, 95/96: 111-112.

<sup>136</sup> *GNH*: 111.

<sup>137</sup> *GNH*: 115.

<sup>138</sup> Knapskog, 1999: 14-15.

Det at helgenenes messedager ble lovfestet taler for tesen om at eliten bevisst benyttet helgenkulten som et maktlegitimeringsmiddel. Det gjør også det at helgenenes evner til å utføre mirakler ble fremhevet for å øke deres popularitet, til tross for at kirken offisielt var mot denne folkelige utviklingen. Hvordan kirkebygging og gaveutveksling med helgener kunne benyttes av enkeltpersoner og slekter som søkte ære og makt er tema i neste kapittel.



## 5. Helgenkulten som elitens maktlegitimeringsmiddel

De eldste kristenrettene forteller at det ved innføringen av kristendommen ble forbudt å gravlegge folk i hauger på hedensk vis, de døde skulle i kristen innviet jord innen fem netter.<sup>139</sup> Arkeologiske funn viser at det etter 1000-tallet var kristen gravskikk som dominerte i landet. Eksempler på hedensk gravskikk senere enn dette finnes kun fra enkelte usikre funn, fra noen få bortgjemte bygder på Østlandet.<sup>140</sup> Samtidig viser studier av annet kildemateriale, som sagaene, lovverk og folkediktning, at mentalitetstrekk fra den norrøne hedenske kultur holdt seg levende mye lenger.

Overføring av makt og posisjon gjennom arv var nært knyttet til den hedenske gravkulten i norrøne samfunnet. Samtidig ble makt oppnådd og opprettholdt gjennom vennskap, allianser og gaveutveksling. Disse samfunnsforholdene og mekanismene eksisterte i samfunnet minst to hundre år etter landet ble kristnet. En ny ideologi for det politiske spill, knyttet til kristne idealer og fremveksten av arvekongedømmet, var imidlertid i ferd med å gjøre seg gjeldende også på 1000 og 1100-tallet. Likevel kan man, i alle fall frem til arvekongedømmet ble endelig innført på 1200-tallet, snakke om en kontinuitet når det gjaldt politisk strategi, fordi gaver og allianser ble brukt i maktkampene mellom arvingene. Men hvordan gikk man så frem for å fylle det rituelle tomrommet som oppsto da den hedenske gravskikken tok slutt? I et system hvor spillereglene var grunnleggende de samme som tidligere, men hvor de tradisjonelle rituelle virkemidlene var blitt borte, fikk helgenkulten og kirkebygging en sentral rolle.<sup>141</sup> I *GNH* er helgenene omtalt som Guds høvdinger og kjæreste venner. Vennskap er et gjennomgående tema i prekenene, og det handler mye om at man skal behandle sine uvenner som sine venner. Hvis vi tilgir våre uvenner, blir vi selv Guds venner og barn.<sup>142</sup>

Vennskap med helgener som maktpolitisk strategi var avhengig av to sentrale forhold som eksisterte i samfunnet; henholdsvis gaveutveksling og en felles oppfatning av dens betydning, og troen på de dødes fortsatte eksistens og innvirkning på de levendes verden.

---

<sup>139</sup> Birkeli, 1938: 71.

<sup>140</sup> Krag, 2005: 205.

<sup>141</sup> *GNH*: 111.

<sup>142</sup> *GNH*: 59.

Selv om samfunnsposisjon var personlig i det norrøne samfunnet og ikke egentlig arvbart, kunne et godt forhold til mektige forfedre være en god hjelp for å klatre opp samfunnets rangstige. Gården og slektas fruktbarhet og velstand ble tatt som bevis på en slik kontakt, og kunne føre med seg økt anseelse i samfunnet. Men da kristendommen kom skulle dette etter hvert bli et spørsmål om god kristen moral. Gud ville hjelpe den som fulgte hans bud, selv om den som hadde midler kunne betale seg fra synden gjennom avlatshandelen i den katolske kirken. I tillegg kunne også helgenene gå i forbønn for menneskene. I prekenen til Marias messe i *GNH* står det at hun ville hjelpe dem som dyrker henne, og at alle de hun vil hjelpe er hun i stand til å hjelpe.<sup>143</sup> Fremgang og velstand kunne derfor forklares med et ekstra godt forhold til en av helgenene. Slik kunne også kristne døde, i likhet med mektige hedenske forfedre, hjelpe sine venner til ære og makt. Troen knyttet til fedrekulten var at en person som hadde hatt stort hell i livet også ville ha det i døden, og var derfor egnet til å bli en mektig forfar.<sup>144</sup> Lignende tankegang kan ha vært gjeldende da mennesker ble utpekt som helgener og kan være en grunn til at så mange fremstående mennesker ble forsøkt helgenkåret.<sup>145</sup> Men hvordan gikk de maktsøkende i eliten frem for å gjøre krav på et ekstra nært vennskap med helgenene som hele befolkningen kunne delta i dyrkingen av?

### **Kirkebygging og kontroll med de religiøse sentra**

I *GNH* finnes en preken som gjerne kalles ”Stavkirkeprekenen”. Her beskrives hvor viktig kirken er for menigheten på grunn av alle nådegavene fra Gud som formidles i kirken. I kirken blir man døpt til Guds barn. Gud og menneskene møtes til forlik i kirka gjennom bønn og skriftemål. Når mennesket dør skal det gravlegges ved kirken for at presten kan overgi sjelene i Guds hånd.<sup>146</sup> Imidlertid forteller ikke *GNH* noe om hvem som bygde kirkene eller hvor. Her kan kanskje arkeologien gi tydeligere svar enn de skriftlige kildene. Arkeologiske utgravninger har vist at mange av de eldste kirkene ble bygget over gamle hedenske kultsteder. Flere forskere har pekt på at det lå en maktkontinuitet i det at de tidlige kirkene i mange tilfeller ble bygget på gamle kultsteder og storgårder. Dette synspunktet skal gjøres rede for her.

---

<sup>143</sup> *GNH*: 115.

<sup>144</sup> Birkeli, 1943: 191-192.

<sup>145</sup> Knapskog, 1999: 109.

<sup>146</sup> *GNH*: 100.

Høvdinggårder fremsto i vikingtiden og et stykke inn i middelalderen som flerfunksjonelle sentra. Et slikt sentrum kan defineres som et sted som oppfattes som et ”kjerneområde” for seremonielle, administrative, økonomiske, kulturelle og militære institusjoner. For at et område skal forstås som et slikt sentrum forutsetter det en periferi som er underlagt sentrumets autoritet og kontroll.<sup>147</sup> Men det er storgårdene som religiøse sentra vi er mest interessert i her, og denne funksjonens betydning for høvdingen som maktutøver. Betegnelsen ”et religiøst sentrum” definerer stedet ut fra dets viktigste funksjon, i dette tilfelle som et sted for utøvelse av religion.<sup>148</sup> Imidlertid er det vanskelig å rangere en høvdinggårds sentrums funksjoner på denne måten. Det var tids- og situasjonsavhengig hva slags sentrumsfunksjon gården hadde, og i mange tilfeller ikke mulig å skille fra hverandre.

Ved innføringen av kristendommen endret dette seg. Nå ble de religiøse kultplassene samlet innenfor veldefinerte områder i form av kirkene og kirkegården.<sup>149</sup> Overgangen fra hedensk til kristen gravskikk skjedde på kort tid, så raskt som 10-20 år etter kristninga ble de aller fleste døde begravd på en kristen kirkegård.<sup>150</sup> I tillegg ble den rituelle og religiøse makten overgitt fra høvdingen og konger til en profesjonell geistlighet. Likevel er det mulig å påvise en form for steds- og maktkontinuitet i kristendommens og kirkebyggingens tidlige tid. I *GNH* fortelles det om pave Bonifatius som lot vie en kirke til ære for Gud og alle hans hellige menn på et sted som tidligere hadde vært et blotssted for alle djevlene. Det var tempelet Pantheon i Roma Bonifatius kristnet på denne måten.<sup>151</sup> I Norge ble i flere tilfeller kirkene i den tidlige byggefasen plassert på eldre hedenske kultsteder.<sup>152</sup> Enkelte forskere har vært inne på tanken om at eldre hellige steder bevisst ble valgt for å kristne de hedenske kultstedene, og dermed på et vis ufarliggjøre dem. Mest trolig var det andre årsaker til kirkenes plassering som veide tyngst. Stedets allerede etablerte funksjon som møteplass kan ha vært avgjørende for valget. Folk i området var vant til å søke til disse stedene for å delta på religiøse aktiviteter, og selv om innholdet i den religiøse utøvelsen var endret kan dette bidradd til å lette overgangen hedendommen til kristendommen.<sup>153</sup>

---

<sup>147</sup> Thomassen, 1996: 40.

<sup>148</sup> Thomassen, 1996: 44.

<sup>149</sup> Thomassen, 1996: 47-48.

<sup>150</sup> Dagfinn Skre, ”Kirken før sognet. Den tidligste kirkeordningen i Norge”, i Hans-Emil Lidén (red.), *Møtet mellom hedendom og kristendom i Norge*, Oslo, 1995: 175.

<sup>151</sup> *GNH*: 124, 181.

<sup>152</sup> Thomassen, 1996: 75, 77.

<sup>153</sup> Thomassen, 1996: 81.

I andre tilfeller kan det også ha vært snakk om ønsket om å legge kirken på steder som var sentrale i området. Kirkene ble ofte plassert på steder som gjorde dem godt synlige i terrenget, gjerne langveis fra. Dette var også ofte tilfellet for de hedenske kultplassene, og især gravhaugene, som også fungerte som territorielle markører i landskapet. Noen av kirkene kan derfor ha blitt bygget i nærheten eller på hedenske kultsteder på grunn ønsket om en høytliggende lokalitet, og av praktiske hensyn som å ligge i nærheten av ferdselsveiene.<sup>154</sup>

Om det har vært praktiske hensyn eller ønsket om å markere religiøs kontinuitet eller brudd som har hatt mest å si for plasseringen av de tidligste kirkene hersker det en viss uenighet om. Materialet er også for tynt til å kunne trekke sikre konklusjoner.<sup>155</sup> Men i de tilfellene der det beviselig har blitt bygget en kirke på et gammelt hedensk kultsted, må man tro at det ble gjort bevisst. Hva slags motivasjon som lå til grunn var selvsagt avhengig av hvem som var ansvarlig for byggingen av kirken. Forskjellen mellom andelsbygde kirker og kirker som ble bygget på initiativ fra storbønder og kongsmakten har blitt drøftet. I tilfeller der det var høvdinger og storbønder som bygget på eget initiativ eller på oppfordring fra kongen som en mulighet til å inngå i en vennskapsallianse, var det til byggherrens fordel at kirken ble plassert på hans gård. Slike storgårder hadde som nevnt ofte vært hedenske religiøse sentra før kristendommens innføring. Derfor kunne det hende at kirkene ble bygget i tilknytning til gårdens gamle gravfelt og er årsaken til at arkeologer har gjort funn av hedenske graver under middelalderske kirkegårder.<sup>156</sup>

Selv om slektsgården var viktig som ressursgrunnlag for å skape allianser, var det også viktig at den fremsto som et "mentalt sentrum", som arkeologen Charlotte Fabech uttrykker det. Gården til en herskerslekt utgjorde selve verdenssentrumet for menneskene som hørte under den slektas råderett, og det var her forbindelsen til guder og andre makter var best.<sup>157</sup> Religiøse ritualer kan tilføre et sted en sakral betydning, og byggingen av et monument kan gjøre stedets hellighet permanent.<sup>158</sup> Høvdinger og stormenn kunne ved å bygge sognets kirke på sin gård til en viss grad holde fast ved den religiøse makten som de som følge av den hedenske religionens rituelle tradisjoner hadde hatt. Det å ha en kirke på eiendommen kan i

---

<sup>154</sup> Thomassen, 1996: 82-83.

<sup>155</sup> Thomassen, 1996: 87.

<sup>156</sup> Thomassen, 1996: 77.

<sup>157</sup> Charlotte Fabech, "Centrality in sites and landscapes", i Fabech og Ringtved (red.), *Settlement and landscape: Proceedings of a conference...*, Høybjerg 1999: 458.

<sup>158</sup> Opedal, 2005:40.

virkeligheten ha handlet om å ha størst makt gjennom å ha nær forbindelse med de mektigste døde.

Selv om stormennenes rolle som ledere av de religiøse ritualer ble overtatt av geistligheten, sto de sannsynligvis over prestene sosialt siden de gav geistligheten av sitt gods til deres underhold og til kirkebygging.<sup>159</sup> Først på 1100-tallet var det generell skattlegging som utgjorde biskopenes og prestenes underhold. Før dette ble det betalt kun for de utførte tjenester, noe som tyder på at kirkelige tjenester var forbeholdt en overklasse som hadde mulighet til å betale.<sup>160</sup> Samtidig beholdt de en viss kontroll over den religiøse sfære i og med deres eiendomsrett til kultstedets eller kirkens lokalitet. Det har derfor blitt påpekt at den tidlige kirkebyggingen på gamle hedenske kultplasser var et eksempel på maktkontinuitet og ikke nødvendigvis religiøs kontinuitet.<sup>161</sup> Arkeologiske utgravninger viser dessuten at de første kirkene var svært små og at antallet var alt for lite til å romme særlig stor del av befolkningen. De tidligste kirkene i Norge synes derfor å ha vært bygget for eliten.<sup>162</sup> Selv om det kristne budskapet var mye mer inkluderende enn fedrekulten, som vil forklares nærmere senere i undersøkelsen, førte likevel kirkebyggingens eksklusivitet til at et religiøst skille i befolkningen fortsatte å eksistere. Det finnes også eksempler på at større sognekirker som ble bygget av stormenn og bygdefolket i fellesskap ble plassert på eiendommen til storbonden.<sup>163</sup> Det at eliten på denne måten tok kontrollen med kirkebyggingen og plasserte kirkene innfor gårdsgrensa kan tyde på en bevisst strategi for å beholde kontrollen over de religiøse sentra og ”kontaktstedet” til gudsmakten. Dette dannet dermed et grunnlag for maktlegitimering gjennom religion.

## Helgengraver

I kristendommens tidlige tid ble helgenenes graver regnet som ukrenkelige, men ved kristendommens innføring i Norge hadde relikviedeling og handel med relikvier allerede forekommet i mange hundre år.<sup>164</sup> Helgenenes graver var og er forskjellige fra gravene til

---

<sup>159</sup> Skre, 1995: 175.

<sup>160</sup> Lidén, Hans-Emil, ”De tidlige kirkene. Hvem bygget dem, hvem brukte dem og hvordan?”. I Hans-Emil Lidén(red.), *Møtet mellom hedendom og kristendom i Norge*, Oslo 1995, Universitetsforlaget: 138.

<sup>161</sup> Skre, 1995:175 og Olaf Olsen, ”Hørg, hov og kirke-30 år etter”: 127 (i Danmark), i Hans-Emil Lidén(red.), *Møtet mellom hedendom og kristendom i Norge*, Oslo, 1995.

<sup>162</sup> Lidén, 1995: 129, 138.

<sup>163</sup> Lidén, 1995: 140.

<sup>164</sup> Gad, 1971: 15-17.

andre mennesker, de er offentlige og hellige steder som folk valfartet til og hvor det ble utført religiøse ritualer.<sup>165</sup> Hvordan gravene har blitt utformet har variert i tid og fra sted til sted. Martyrer og helgener har blitt begravd i graver utformet som altere, i katakomber, i graver og gravkammer på kirkegårder eller i kirkebygg. Noen steder tok gravene form som imponerende byggverk både i størrelse og utforming.<sup>166</sup>

Relikviedeling førte til at mange helgener ikke hadde én gravkirke, men mange. Når det gjelder de norske helgenene, som vi kjenner opphavsberetningen og legendene om, skal de imidlertid ifølge tradisjonen blitt gravlagt hele, uten at legemet deres ble oppdelt til flere relikvier. Der hersker likevel en viss usikkerhet rundt intaktheten av Olav den helliges legeme. I St. Olavs kirken i Oslo finnes en relikvie som går under navnet *Helligdomsarmen*. Denne relikvien æres av katolikker i Norge i dag som Olav den Helliges. Dette til tross for at kildene ikke kan gi opplysninger om arm-benets opphav lenger tilbake enn 1684, da *St. Olavs arm innlagt i et messingskrin* sto oppført på listen over salgsgjenstander ved en auksjon i amtmann Lützows hus i København. Siden kom relikvien til Oslo via dronning Josefine som hadde fått den i gave av danskekongen FrederikVII, og som igjen skjenket den til St. Olavs - kirken i Christiania søndag 3. august 1862, i anledning høytideligholdingen av Olavsfesten. Eldre beretninger taler imot at relikvien skulle være ekte, i og med at Olav den Helliges legeme omtales som ”helt og ufordervet.”<sup>167</sup>

Også en del relikvier langveisfra fant veien til Norge og utgjorde grunnlaget for helgendedikasjonen av kirker. Alle kirkebygg skulle i følge den offisielle målsettinga ha en relikvie, selv om det er tvilsomt at dette har vært gjennomført i praksis, i alle fall når det gjaldt nykristna områder.<sup>168</sup> I *GNH* forklares imidlertid at der ikke finnes noe legeme etter Jomfru Maria i hennes gravkirke. Mange tror at hun er blitt tatt opp til himmelen med sjel og legeme står det videre, men det skal det ha vært usikkerhet rundt.<sup>169</sup>

Troen var at helgenen hadde tatt plass blant Guds himmelske hærske, men også at helgenen var fullstendig til stede i graven, både med sjel og legeme.<sup>170</sup> Legemet behøvde ikke

---

<sup>165</sup> Peter Brown, *The cult of the saints: Its rise and function in Latin Christianity*, London 1981: 9.

<sup>166</sup> Brown, 1981: 8, 23.

<sup>167</sup> <http://www.katolsk.no/artikler/armen.htm> (oppført 11.09.07)

<sup>168</sup> Mundal, 95/96: 105.

<sup>169</sup> *GNH*: 115.

<sup>170</sup> Fredriksen, 2004: 16.

være fullstendig for at helgenen skulle kunne utføre mirakler gjennom denne mystiske tilstedeværelsen, og deres relikvier ble spredd til ulike kirkebygg. Mange helgener hadde derfor ingen grav i egentlig forstand, men en rekke dedikasjonskirker med en relikviedel fra deres legeme. I motsetning til fedrene var imidlertid ikke helgenene stedbundne til sin grav eller en gård. Selv om det var lettere å oppnå kontakt med helgenene i nærheten av deres relikvier, kunne de påkalles ved bønn andre steder hvis man trengte deres hjelp.<sup>171</sup> I ”Stavkirkeprekenen” i *GNH* heter det at de bønner menneskene ber i kirka er de mest velbehaglige for Gud.<sup>172</sup> Selv om helgenene altså kunne være tilstede der man trengte dem, var det størst mulighet for at de ville utføre mirakler i nærheten av relikviene.<sup>173</sup> Det fortelles også i historien om Olav den helliges liv og jærtegn om mennesker som reiste til hans gravkirke i håp om mirakler.<sup>174</sup>

Kirkegården var gravplassen for hele befolkningen og sosial status hadde ikke betydning for innlemmelsen i denne gruppen, selv om det som kjent hadde betydning for hvor nær helligdommen man fikk sitt hvilested.<sup>175</sup> For de norske kongene var det viktig å gravlegges ved siden av helgenenes gravsted. Da særlig i Nidaros ved graven til Olav den hellige, i Bergen der St. Sunniva lå eller i Oslo hvor St. Hallvard lå gravlagt. Dette var med på å vise den nære forbindelsen mellom kongene og helgenene og legitimerte dermed kongemakten gjennom Gud.<sup>176</sup>

Helgenkulten var likevel mer inkluderende og vidtrekkende en den eksklusive fedrekulten, noe som taler i retning av at en del av eliten mistet sitt religiøse maktgrunnlag ved overgangen til kristendommen. Men hvem var det i så fall som mistet makt, og hvem mistet de den til?

## **Kongemakt og kristendom**

Fra 900 og 1000-tallet ble samfunnet gradvis mer sentralisert. Makt ble samlet hos færre og større høvdinge enn tidligere, der noen av disse kaltes konger. Hva denne tittelen innebar er derimot usikkert, og det er ikke mulig å snakke om noe *samlet* kongerike Norge før utpå

---

<sup>171</sup> Sigurðsson, 1999: 190.

<sup>172</sup> *GNH*: 100.

<sup>173</sup> Brendalsmo og Røthe, 1992: 105.

<sup>174</sup> *GNH*: 141-158.

<sup>175</sup> Thomassen, 1996: 63.

<sup>176</sup> Sigurðsson, 1999: 192.

1200-tallet.<sup>177</sup> Den politiske utviklingen i perioden kan sees på som en prosess hvor landet gikk fra å være et hedensk høvdingdømme til et kristent kongerike.<sup>178</sup> Forskerne Charlotte Fabech og Ulf Näsman hevder at skillet mellom et høvdingdømme og kongemakt kan settes så tidlig som til 500-tallet. I denne perioden viser arkeologiske funn at offerritualer skiftet lokalitet fra utmark til bosteder. Disse bostedene bærer preg av å ha tilhørt herskeren. Det kan tyde på at det er skapt nye ritualer som er knyttet til herskerens liv og død, og dette kan tolkes som resultat av denne nye herskerklassens behov for legitimering.<sup>179</sup> Disse funnene vitner om et skifte i maktstruktur 500 år før innføringen av kristendommen, noe som innebærer at overgangen fra et hedensk høvdingdømme til et kristent kongedømme muligens ikke var et så enestående epokeskille som det ofte fremstilles som.

Likevel var overgangen fra hedendommen til kristendommen et klart brudd med de gamle skikkene. Hele samfunnsstrukturen var i denne perioden av Norges historie i ferd med å endres. Kristendommens innføring var delvis et resultat av behovet for en religion som var tilpasset det nye samfunnssystemet. Det var først og fremst konger med ønsket om å bygge ut sin makt som stod i ledtog med kirken for innføringen av kristendommen i Norge. De møtte til dels stor motstand i befolkningen, særlig fra høvdinge som med rette fryktet å bli fratatt sitt maktgrunnlag. I *GNH* advares høvdinge, og andre menn mot å ikke følge Guds bud. Mektige menn skal vise miskunn for dem de har under seg. Det advares mot å oppføre seg upassende i Guds hus og bråke og skape ufred.<sup>180</sup> Kan det ha vært myntet på rivaliserende høvdinge som tok striden med inn i kirken? Eller høvdinge som fryktet alliansen mellom kirken og kongene og derfor boikottet gudstjenestene?

Også blant bøndene og resten av befolkningen må kristendommen ha vært vanskelig å forstå og akseptere. Den norrøne religion var konservativ i sin natur og hadde til formål å sikre ættas og gårdens kontinuitet. Mens hedendommen var en religion av og for det gamle slekts- og vennskapssamfunnet med høvdinggården i sentrum, kom kristendommen med en ny ideologi som støttet opp om et system som svekket høvdingenes betydning - den voksende kongemakten.

---

<sup>177</sup> Krag, 2005: 73.

<sup>178</sup> Sigurðsson, 1999: 127.

<sup>179</sup> Steinsland, 2000: 78-79.

<sup>180</sup> *GNH*: 50.



Det er stor enighet blant forskere om at den endelige og varige kristninga av Norge var et resultat av et misjonssamarbeid mellom kongemakt og kirken. Det var en prosess som for det meste foregikk ovenfra og nedover i samfunnslagene. Denne kristningsviljen har som regel blitt tolket som en del av en maktstrategi; kongsemnene så hvilke muligheter det lå i kristendommen til en økt legitimering av et enekongedømme. Innføringen av kristendommen førte senere til en splittelse av den verdslige og den religiøse makt, men i den førkristne tida var det ikke mulig å skille religion fra den politiske og juridiske sfære, og sannsynligvis var høvdinger og konger også religiøse kultledere.<sup>181</sup> Ved innføringen av kristendommen ble denne statusen overgitt en profesjonalisert geistlighet. I første omgang dreide likevel kristningsviljen seg om kongenes ønske om å vinne makten i hele landet, fordi kristendommen og kirken var mektige hjelpemidler i kampen mot rivaliserende hedenske høvdinger og stormenn. Hvilket maktkonsoliderende potensial var det de norske kristningskongene så i den kristne religion?

### **Kongeideologi i kristendommen**

De norske kristningskongene hadde først og fremst hentet inspirasjon til kristningsverket fra sine opphold i England.<sup>182</sup> Her hadde de selv kunnet bevitne hvordan kongemakten kunne dra fordel av et samarbeid med kirken. I England var kongen på den tiden både statens og kirkens overhode. Kongen kunne gjennom lovgivning styre de religiøse forholdene, og han kontrollerte klostervesenet og innsettelsen av biskoper. Den kristne engelske kongeideologien var et resultat av en utvikling som forgikk mens kristendommen spredte seg nordover fra sitt opprinnelsessted i Israel. Den kristne kongeideologien tok opp i seg tankegods fra romerske og hellenistiske ideer knyttet til stat og fyrste. Også det germanske folkevandringssamfunnets tradisjon for troskap til kongen var med å utvikle den kristne kongeideologi frem til den fremsto som troen på den ene guddommelige hersker på Karl den Stores tid. Han ble sett på som Guds stedfortreder på jorden og var derfor også kirkens øverste leder.<sup>183</sup>

På grunnlag av denne kristne kongeideologien var det ikke plass til mer enn en hersker i ett rike. I *GNH* blir kongene oppfordret til å lyde folket og leve et rettferdig liv.<sup>184</sup> Ideelt var herskeren den eneveldige som regjerte etter Guds nåde. Den kristne religionen åpnet derfor en

---

<sup>181</sup> Steinsland, 2000: 66.

<sup>182</sup> Schumacher, 2005: 67-68.

<sup>183</sup> Steinsland, 2000: 92-95.

<sup>184</sup> *GNH*: 50.

mulighet for å samle landet til ett folk med én konge. Det er ut fra denne synsvinkelen lett å forstå de norske kristningskongenes interesse av å innføre kristendommen i Norge. Undersøkelsen har til nå vist hvordan blant annet den kristne kongeideologi og kontroll med kirkebygging og helgendediseringer var viktige maktpolitiske faktorer, som styrket kongemakten i landet i tiden etter kristningen, dette er med på å bygge opp under undersøkelsens tese. I det neste skal det drøftes hvordan helgenutnevnelser ble utnyttet i makkampen mellom høvdinger og konger.

## 6. Kongehelgener

Det at det blant norske personer som fikk helgenrykte var en overrepresentasjon av kongelige er med å styrke tesen om helgenkult som maktpolitisk virkemiddel. Både i Norge og resten av Europa var det høytstående geistlige og konger som hyppigst ble gitt helgennavn, selv om bare Olav den hellige oppnådde varig helgenstatus her i Norge. Forsøkene på å få disse kongene helgenkåret har antagelig hatt en sammenheng med politiske og kirkepolitiske ambisjoner. Mest nærliggende er det å anta at det var den tidligere kongens potensielle arvtager som ville hatt størst interesse av at hans forgjenger oppnådde et slikt ry.<sup>185</sup>

Martha Knapskog nevner forsøket på å helgenkåre Harald Gille som ble drept i 1136 som et eksempel på en slik strategi. Hun peker på at Snorre legger dette helgenrykte til grunn for at sønnene hans kom til makten etter han. Og selv om Harald ikke fikk noen varig helgenstatus må de politiske fordelene ved å skape en helgenkult ha vært erkjent både av de som satte ut ryktene og av Snorre som nedskrev historien senere.<sup>186</sup> Dette ville posisjonere den avdøde kongen som et mellomledd mellom Gud og menneskene og bekrefte hans legitimitet til kongemakten. Dermed ville også hans etterfølgers maktgrunnlag bli styrket. Selv om det før arvekongedømmet ble innført i 1240 også var en rekke andre faktorer som spilte en rolle i kampen om kongemakten i Norge, må helgenenes kraft til å utføre fantastiske mirakler ha gjort dem attraktive alliansepartnere i middelalderens spill om makten.

Også i større misjonsmessig sammenheng kan det ha vært strategisk å helgenkåre geistlige og konger. På grunn av kristendommens maktkonsoliderende potensial hadde kongemakten i Norge stor interesse av en kristen omvendelse av den hedenske befolkningen i landet. Helliggjørelsen av avdøde konger og geistlige kan en tenke seg var en virkningsfull strategi både i misjonsmessig og politisk sammenheng. Else Mundal har pekt på at kongedømmet Norge fikk helgenkongen Olav, mens jarledømmet Orknøyene fikk to hellige jarler og Island, hvor geistligheten sto sterkt, fikk tre hellige biskoper. Hun mener at dette

---

<sup>185</sup> Mundal, 95/96: 112.

<sup>186</sup> Knapskog, 1999: 72.

ikke har vært en tilfeldighet, men viser tydelig at helgenkulten ble brukt politisk og kirkepolitisk.<sup>187</sup>

## Olav den hellige

Helliggjørelsen av Olav Haraldsson har av mange forskere blitt pekt på som helt avgjørende for at kristendommen fra 1030-tallet etter hvert fikk overtaket på hedendommen som den rådende religion i landet.<sup>188</sup> Helgenkåringen av Olav ble kongemaktens ”trumpf” i kampen mot høvdingmakten. Olav den hellige ble umiddelbart svært populær, og mange reiste til hans gravkirke i Nidaros med håp om et mirakel. Kongeslekten fikk derfor tilført et aspekt av hellighet og tanken om en utvalgt herskerslekt. Overvekten av helgenkåringer etter Olav den hellige var av kongelige.

Gro Steinsland og Gunnhild Røthe viser hvordan kong Olav etter sin død ble tillagt egenskaper som var verdsatt både i det tradisjonelle hedenske samfunnet og som kristne idealer. I *GNH* blir kong Olav beskrevet som en ekstraordinær person som allerede som ung gutt innehadde egenskapene til en helgen. Han var langmodig, miskunnelig og rettsynt i alle ting.<sup>189</sup> Middelalderens sagadiktere må ha gjenkjent både hedenske og kristne idealtrekk i legendematerialet om kongen, noe de bygde videre på i diktningen sin. Olav representerer derfor en overgangsskikkelse for religionsskiftet. Også i de billedlige fremstillingene av Olav kommer hans transformasjon fra hedensk viking til kristningskonge frem, ved at dragen som ofte er plassert under foten hans i middelalderske avbildninger bærer hans egne ansiktstrekk. Dette har ofte blitt tolket som en måte å fremstille kristendommens seier over hedendommen i Olavs eget sinn.<sup>190</sup> Denne bevisste bruken av Olav som en overgangsskikkelse synliggjør kontinuiteten mellom fedrekulten og helgenkulten.

Steinsland viser i *Den hellige kongen* at det fantes sakralkonger også før innføringen av kristendommen. Hun skaper videre en hypotese hvor hun argumenterer for at disse forestillingene om den hellige kongen skapte et mentalitetsmøte mellom hedendommen og kristendommen. Det var i følge henne disse ideene som skapte forutsetningene for at

---

<sup>187</sup> Else Mundal, ”Helgendyrking og legender i mellomalderen”, i Raaen og Skevik(red.), Helligdom og verdier ved to årtusenskifter, Stiklestad, 2004: 100.

<sup>188</sup> Bl.a. Steinsland, 2000: 11; Sigurðsson, 1999: 95.

<sup>189</sup> *GNH*: 141-144.

<sup>190</sup> Gad, 1971: 221-223.

nordmennene kunne ta imot kristendommen innenfor sine forståelsesrammer.<sup>191</sup> Olav den hellige var en nøkkelskikkelse når det gjelder kontinuitetsspørsmålet. Ikke bare i egenskap av å være den som har fått mye av æren for at Norge ble kristnet, men først og fremst fordi han representerer en slags personifikasjon av det religionsmøte som fant sted i denne overgangsfasen. Han bærer i seg idealer og egenskaper fra begge kulturene. I *Heimskringla* skrevet på 1230-tallet, vel inn i den kristne tid, blir hans hårfagregenealogi fremhevet, og dessuten at hans død var skjebnebestemt. Han døde på en måte som ble regnet som ærefull både innenfor den norrøne og kristne kultur, på slagmarken. Dette var den mest heltemodige måte å dø på i den norrøne kultur, en slik død sikret mannen plass ved Odins bord i Valhall. I følge sagaen døde han mens han kjempet mot hedninger for å kristne landet, og derfor ble han en martyr i henhold til den kristne tradisjon. På denne måten hadde Olav de typiske egenskapene til en ærefull forfar, i tillegg ble han en av de mest populære helgener her til lands.<sup>192</sup> Kanskje var det nettopp dobbeltheten i hans legendariske skikkelse som var årsaken til at han raskt ble så populær både blant de geistlige og den verdslige eliten, i tillegg til resten av befolkningen?

Steinsland har utarbeidet sin hypotese på grunnlag av ideer rundt sakralkongedømmet og ikke særskilt rundt Olav den hellige.<sup>193</sup> Det har imidlertid Gunnhild Røthe gjort i sin avhandling *Helt, konge og helgen*. Hun viser hvordan de historiske sagatekstene *Heimskringla*, *Den legendariske saga* og *Flateyjarbók* har et hagiografisk innhold som er vevd inn i beretningen. Hans hellighet kommer frem som et underliggende tema i sagaene. Hun mener derfor at olavssagaene har stor kulturhistorisk verdi, på tross av at de ikke gjengir pålitelige historiske fakta om hans liv.<sup>194</sup> I disse kildene er Olavs hellighet basert på tre aspekter: Olav er for det første fortolket som en overgangskikkelse mellom hedendom og kristendom, for det andre viderefører han Hårfagreættas odel til landet i kraft av sin rolle som Norges evige konge og for det tredje fremstilles han som en martyr som døde for kristendommens skyld.<sup>195</sup>

---

<sup>191</sup> Steinsland, 2000: 15.

<sup>192</sup> Mundal, 95/96: 111.

<sup>193</sup> Steinsland, 2000: 14-20.

<sup>194</sup> Gunnhild Røthe, *Helt, konge og helgen: Den hagiografiske tradisjon om Olav den Hellige i Den legendariske saga, Heimskringla og Flateyjarbók*, 2004: 27.

<sup>195</sup> Røthe, 2004: 35.

Røthe har hovedsaklig brukt kildene som levninger til høymiddelalderens fortolkning av Olavs rolle som religiøs overgangsskikkelse. Både Steinslands og Røthes analyser benyttes her, for å vise hvordan Olav den hellige i overgangsfasen mellom hedendom og kristendom ble tillagt egenskaper som gjorde at han både ble en mektig forfar og nasjonalhelgen. Tro og handling hang uløselig sammen i den gamle hedendommen fordi det var en religion basert på det rituelle fellesskap. Å tilbe Olav som en forfar i henhold til skikken i den gamle fedrekulten ville derfor gitt seg utslag i rituelle handlinger. Det finnes imidlertid ingen bekræftelse på slike handlinger i kildematerialet, og det er ikke noe grunnlag for å hevde at Olav ble tilbedt som forfar i tillegg til helgen. Til tross for at Olav kun ble æret som en kristen helgen kan motivasjonen ha vært lik som for fedredyrkerne. Som Erik Gunnes har formulert det ble han: ”respektfullt lagt i haug, så han kunne være dem både til helse og til frelse.” Selv om haugen ikke lenger var noen haug, men høyalteret i en kirke.<sup>196</sup>

Hva som har veid tyngst da middelalderens mennesker kort etter 1030 begynte å ære Olav som en hellig avdød, hans årsæle egenskaper eller at han led martyrdøden er det ikke mulig å få svar på. En annen sak er det å se på hans rolle som en maktkonsoliderende skikkelse, som middelalderens sagaskrivere hevdet hadde egenskaper som var forbilledlige både i den hedenske og den kristne ideologi. Av middelalderens sagaforfattere ble han fremstilt som det Røthe betegner som en overgangsskikkelse mellom hedendommen og kristendommen, noe som vitner om at han nok kunne tas til inntekt for hans etterkommeres legitimitet både på grunn av hans helgenstatus, men også ut fra den tradisjonelle herskerideologien.<sup>197</sup> Hun mener at de mytiske og uhistoriske elementene i sagaene om Olav kan fortelle oss noe om hvordan middelalderens mennesker så på historie og hellige personer. Religion var ikke atskilt fra politikken og samfunnet for øvrig. Hans hellighet inngår som en del av forklaringen om hans arverett til kongsmakten. Og hans skjebne er besejlet som en viderefører av hårfagreodelen.<sup>198</sup>

Mange forskere i dag mener imidlertid at hårfagreideologien er en konstruksjon fra 11-1200-tallet, og dermed ikke kan fortelle noe om hvordan den arveretten ble benyttet som maktlegitimering på 1000-tallet. Hva Olavs umiddelbare etterkommere vektla for å sikre farsarven er et problem det ikke er mulig å få noe sikkert svar på grunnet kildesituasjonen. Vi

---

<sup>196</sup> Gunnes, 1981: 26.

<sup>197</sup> Røthe, 2004: 36, 142-143.

<sup>198</sup> Røthe, 2004: 34-35.

vet at han ble helgenutropt nesten umiddelbart etter sin død, og at hans popularitet og helgenlegendene rundt han raskt økte i omfang. Samtidig tyder blant annet tidens Kristus-bilde på at den norrøne helten stod sterkt i folks mentalitet.<sup>199</sup>

## **Olav Haraldsson og Olav Geirstadalv**

I *Den legendariske saga* er Olav Haraldsson forbundet med Olav Geirstadalv på den måten at den mytiske hedenske kongen fortolkes som å være en del av kong Olavs iboende personlighet. Birkeli betegner Geirstadalv som en lokalhero, som han mente lå begravd i Gokstadhaugen.<sup>200</sup> Birkeli mente at heroskulten var en retning av fedrekulten og at lokalheroen egentlig var identisk med gardvorden, bumannen eller rudkallen, altså gårdens eller bygdas første rydningsmann.<sup>201</sup> Olav Geirstadalv skal derfor i følge dette ha vært den som engang på 8-900-tallet ryddet gården Gokstad i Sandefjord.<sup>202</sup> Men etter gjenåpningen av Gokstadhaugen høsten 2007 har undersøkelsene av beinrestene, ifølge professor Per Holck, vist at den gravlagte var en mann som døde i kamp på 900-tallet og var rundt 40 år gammel. Tidligere har man trodd beinrestene stammet fra en mann som var plaget av leddgikt og døde i 50-70 års alderen. Teorien om at det var haugen til Olav Geirstadalv, som trolig døde syk og sengeliggende rundt 850, er derfor avvist en gang for alle.<sup>203</sup>

Det er i tillegg svært usikkert om han kan regnes som en historisk person. Kan hende var han en mytisk skikkelse som ble historisert da sagaene ble nedskrevet. Han beskrives som gudelik, og fordi han skal ha vært årsæl<sup>204</sup> og sikret fruktbarhet og fred mens han levde skal han ha blitt gravlagt med store rikdommer og folk begynte og blote til han.<sup>205</sup> Samtidig fremstilles Geirstadalv som en ”from hedning” eller en ”naturlig kristen” i det han i følge sagaen selv ba om at det ikke skulle blotes til han. I sagaen fortelles også at Olav Geirstadalvs haug blir brutt og den hedenske kongen halshugd. Dette kan tolkes som et symbol på hvordan Olavs bekjennelse til kristendommen fører til at hans hedenske personlighet beseires. Likevel bar han i seg arven fra de gamle hedenske forfedrene og ble av sagaens forfatter beskrevet

---

<sup>199</sup> Steinsland, 2000: 151.

<sup>200</sup> Brkeli, 1938: 88.

<sup>201</sup> Birkeli, 1938: 188-189.

<sup>202</sup> Birkeli, 1938: 87-88.

<sup>203</sup> Aftenposten papirutgave, 25.10.2007.

<sup>204</sup> Betegnelse som viser til kongens popularitet som folkets og jordas fruktbarhetsvokter.

<sup>205</sup> Røthe, 2004: 53.

som en slags overgangsskikkelse mellom hedendommen og kristendommen.<sup>206</sup> I følge Birkeli viser advarselen mot bloting, som er lagt i munnen på Olav Geirstadalv, at fedreoffer må ha vært en vanlig praksis fremdeles på slutten av 1300-tallet da *Flateyjarbók* ble nedskrevet. Forklaringen kan være at forfatterne med dette ønsket å få slutt på en praksis som de selv ikke bifalte.<sup>207</sup>

Røthe mener at det kommer frem at forfatteren har hatt en ambivalent holdning til det å blote til døde mennesker. Dette gjenspeiler sannsynligvis kirkens holdning til kult rundt døde mennesker som ikke var helgener. Men samtidig ønsket forfatteren(e) å fremstille Olav den Hellige som en kristen arvtager, med den hedenske Olav på Geirstads årsælegenskaper. Bloting til de døde i haugene blir derfor ikke fremstilt kun i negative vendinger, men som en naturlig forløper til den senere kulten rundt helgenkongen. Det er som en arvtager i Ynglingeætta Olav ble fremstilt i sagaen, og navnet hans føres som ”bevis” på slektskapet til stamfaren Olav Tretelje og den årsæle kongen Olav Geirstadalv. I *Heimskringla* derimot er det til Halvdan Svarte, Olavs hedenske men guddommelige opphav føres tilbake til. Snorre gir kulten rundt den årsæle kongen, som skal ha vært halvbror til Olav Geirstadalv<sup>208</sup>, et mytisk opphav i kulten rundt guden Frøy og viderefører igjen denne hedenske blotspraksisen til dyrkelsen av helgenkongen. Felles for begge fremstillingene er at de begge gav Olav den hellige både et biologisk og et mytisk opphav, og dermed en dobbel genealogi som er et typisk trekk hos norrøne heltekonger.<sup>209</sup>

Den norrøne helteideologien har blitt beskrevet som et mentalt redskap som kunne forklare Olav både som krigerkonge og helgenkonge. Gjennom en sakralisering av helteidealet muliggjøres hans transformasjon fra en verdslig konge til en martyrkonge og himmelsk helgen.<sup>210</sup> Men en slik motsetningsfylt personlighet og opphav er altså ikke noe nytt med myten om vikingen Olav som blir en del av den himmelske helgenskare. Som beskrevet tidligere var herskerslektens opphav, i følge norrøn kongeideologi, et ekteskap mellom en gud og en jotunkvinne.

---

<sup>206</sup> Røthe, 2004: 41-42 og 45-46.

<sup>207</sup> Birkeli, 1938: 88-89.

<sup>208</sup> Birkeli, 1938: 87.

<sup>209</sup> Røthe, 2004: 50-55.

<sup>210</sup> Røthe, 2004: 24.



Skaldekvadene er de kildene som etter historiefagets kriterier kan gi oss den riktigste versjonen av Olav Haraldssons liv og virke. De beskriver hvordan han var som mann og konge, uten at betydningen han i ettertid fikk som helgenkonge spiller inn. Flere av skaldene var med i kongens hird og kjente derfor Olav personlig, og mange av strofene som er bevart er skrevet før Olav døde og fikk sitt helgenry.<sup>211</sup> Imidlertid er det først og fremst Olav som en legendarisk skikkelse og ikke som en historisk person som er interessant i forhold til maktlegitimering. Men skaldekvadene kan kanskje gi oss et innblikk i om det også var noe ved Olav som person som ledet frem mot hans postmortale heltestatus og helgenry. Eller var det kun et resultat av at menn med politiske eller religiøse ambisjoner visste å utnytte en rykteflom til sin fordel? Det finnes beretninger om kong Olav som må være fra hans egen levetid og som tillegger han et mytisk opphav og usedvanlige egenskaper som legende hender. Historikeren Erik Gunnes har hevdet at dette viser at han må ha vært en person med en ”usedvanlig utstrålig.”<sup>212</sup>

### **Nasjonalhelgen og mektig forfar?**

Blant de tidligste tekstene som ble til om kong Olav er også de som ble utformet av kirkens menn, og de hadde nok både misjonspolitiske og maktpolitiske siktemål. Her er det martyren og helgenen som er fremhevet.<sup>213</sup> Det er ikke vanskelig å se at en ny nasjonalhelgen, som i tillegg var kongelig og hadde hatt mektige venner, må ha vært nyttig for kirken og dens misjon. Samtidig var en nasjonal helgenkonge et nyttig samlingsymbol for de som etter hvert ønsket å kvitte seg med danskestyret. Etter Olav falt på Stiklestad i 1030 satte Knut den mektige sin frille Alfiva til å regjere sammen med sønnen deres Svein.<sup>214</sup> I følge Snorres *Olav den helliges saga* innførte Alfiva og Svein strengere lover enn det var i Danmark på denne tiden. Spesielt var det elitens handlefrihet som ble sterkt begrenset. Det ble innført lover som gav danskekongen kontroll med all sjøfart og utenrikshandel, og skatt og tollavgifter økte. I tillegg ble nordmenns rettsikkerhet svekket i det at et vitnesbyrd fra en danske skulle ha like mye å si som det av ti nordmenn. Dette skal ha ført til stor misnøye, men likevel var det mange i følge Snorre som ikke torde vise sin motstand fordi de hadde sendt sønner eller nære frender til kong Knut som gisler.

---

<sup>211</sup> Krag, 2005: 176.

<sup>212</sup> Gunnes, 1981: 24-25.

<sup>213</sup> Krag, 2005: 164.

<sup>214</sup> Sigurðsson, 1999: 72.

Skylden for uføret fikk de som hadde vært med og kjempet mot kong Olav, og på samme tid skal det ha oppstått rykter blant mange i Trondheim om at kong Olav var en hellig mann. Det skal ha vært Einar Tambarskjelve som var den første av de norske stormennene som utpekte kong Olav som helgen. Han skrøt selv av at han ikke hadde kjempet mot kong Olav, på tross av at han hadde vært en av kong Knuts allierte. Det skyldtes mest at han befant seg i England under slaget.<sup>215</sup> Etter at Knut den mektige døde i 1035 lå forholdene til rette for at norske stormenn som hadde sett seg lei på det danske overherredømmet, i allianse med kirken kunne samle seg rundt Olavs sønn Magnus og opprette et norsk kongedømme.<sup>216</sup>

Mange har sett på helgenkåringen av Olav som en like mye politisk begrunnet begivenhet som en kirkelig hendelse.<sup>217</sup> Den store produksjonen av mirakelberetninger om Olav den Hellige sees gjerne delvis som en taktikk fordi eventuell motstand mot Magnus ville minskes da han var sønn av en mektig helgen. Olav fikk som følge av helliggjørelsen etter hvert status som "Norges evige konge". Denne myten ble brukt av 1200-tallets sagaforfattere for å skildre hvordan hans etterfølgere med rettmessighet hadde arvet kongemakten; det var en styrke å kunne vise til et sterkt og gjensidig bånd til helgenkongen. I sagaene om Magnus den gode og Harald Hardråde beskrives flere episoder der helgenen grep inn og reddet kongene fra fiendene sine. Slik som også mektige forfedre kunne gripe inn og hjelpe sine etterkommere. Det ble lagt stor vekt på å fremstille dem som Olavs rette arvtager og det ble derfor fremhevet hvordan de på hvert sitt vis lignet Olav og drev hans gjerning videre, Magnus med sin kristne rettferdighet og Harald med sin hardhet og viljestyrke.<sup>218</sup>

Under borgerkrigstida gjorde både Sverre og Magnus Erlingsson forsøk på å fremstille seg selv som Olavs rette arvtager. Magnus brukte kroningsseremonien til å underkaste seg Olav den Hellige, mens Sverre hevdet at han var blitt oppsøkt i en drøm og fått tilnavnet Magnus, lik Olavs egen sønn.<sup>219</sup> Dette kan sammenlignes med at arvinger gjennomførte gravleggingsritualer og initiasjonsriter i førkristen tid for å opprettholde forbindelsen til sine heill-kraftige forfedre. Ritenes funksjon var å synliggjøre etterkommerens arverett, ikke bare til gården eller som maktperson, men også som ættas, gårdens eller hele bygdas

---

<sup>215</sup> Snorri Sturluson, *Olav den helliges saga*, *Snorres kongesagaer*, bind 1 og 2, oversatt av Anne Holtmark og Didrik Arup Seip. Oslo, 1998: kap. 239-241.

<sup>216</sup> Sigurðsson, 1999: 73.

<sup>217</sup> Bl.a Røthe, 2004: 200.

<sup>218</sup> Krag, 2005: 231.

<sup>219</sup> Sigurðsson, 1999: 124.

fruktbarhetsvokter. Slik heillet fulgte odelen i fedrekultens dager må helliggjøringen av kong Olav ha virket som en forsikring på at hell og lykke ville følge så lenge hans etterkommere satt på landets trone. Selv om Olavs hellighet ikke kunne arves slik som heillet til en mektig forfar kunne overføres fra generasjon til generasjon, er det likevel en utbredt forestilling at helgenkongen har bidratt til at den norske kongeslekten fikk en verdighet med tilførsel av kristen hellighet.<sup>220</sup> Røthe mener at utvalget av Olavs mirakler i *Heimskringla* er bevisst plukket ut for å kaste glans over hans kongelige etterkommere.<sup>221</sup> I tillegg ble Olav også fremtildt som en lykkebærer som i det gamle hedningkonge-idealet. I *Den legendariske saga* står det for eksempel at ”uten kongens lykke hadde Olav og mannskapet omkommet i uværet...” Både Olavs lykke og hans skjebne kobles til hans kongeverdighet, noe som er i samsvar med den hedenske kongeideologien, men ikke med kristne forestillinger om at det er Guds vilje som er bestemmende for menneskets liv.<sup>222</sup>

Olavs kamp for innføringen av kristendommen og hans hellighet ble fremhevet av kirken og kongsemmene som gjorde krav på arveretten etter han. Men før kristendommen og den kristne kongeideologi slo rot i folks mentalitet var det kanskje nødvendig å fremheve Olavs og hans etterkommeres legitime kongsrett også ut fra den hedenske tradisjon? Røthe mener at det i *Heimskringla* kommer frem at Snorre hadde en skeptisk holdning til Olavs helgenkåring, og at han i mange tilfeller fremhever hans hårfagregenealogi og de egenskapene som var i samsvar med den hedenske kongeideologien, fremfor det kristne rex-iustus idealet som fremheves i *Den legendariske saga*.<sup>223</sup> Spørsmålet blir da hvorfor hadde Snorre et ønske om å fremstille Olav på denne måten? Var det slik at fremdeles på Snorres tid satt fedrekultens mentalitet så dypt i folk at det var viktig å fremheve Olav ikke bare som en helgen men også som en mektig forfar for å styrke hans etterkommeres maktposisjon?

Det hauger, gravstøtter, gravkirker og bautaer mest av alt forteller oss, er at det var forskjell på folk - like inn i døden. Gravene er minnesmerker som står igjen og viser hvilken status den avdøde hadde i levende live, og denne undersøkelsen omhandler helt spesielle døde. Avdøde som etter sin begravelse fikk en større innvirkning på samfunnet og livet til folk enn de hadde hatt da de selv levde. Vikingene dyrket de norrøne gudene, men det er

---

<sup>220</sup> Schumacher, 2005: 75.

<sup>221</sup> Røthe, 2004: 142.

<sup>222</sup> Røthe, 2004: 164.

<sup>223</sup> Røthe, 2004: 185-186.

mindre kjent at de i tillegg hadde tradisjoner for å dyrke sine forfedre. Troen var at forfedrene kunne sørge for fred og fruktbarhet for sine gjenlevende slektninger på gården, og for å holde dem ved godlage ble det derfor brakt offergaver, til gravene deres på dødsdagen og som et daglig ritual ved matbordet.<sup>224</sup> Men da kristendommen ble innført i Norge ved lov på 1020-tallet ble fedrekulten forbudt, og troen på mektige forfedre eller haugbu ble ofte latterliggjort i den kristne forkynnelsen.<sup>225</sup>

På tross av dette fulgte det, ved innføringen av kristendommen, *påbud* om å ære avdøde mennesker på grunnlag av deres ekstraordinære egenskaper i form av helgendyrkingen. Kirkene ble dedisert til helgener og utsmykket med statuer og bilder av helgener. Menneskene vendte seg i bønn til helgenene eller ofret gaver til dem i håp om at de ville svare med å utføre mirakler eller gå i forbønn for dem hos Gud. Troen på helgenenes evne til å utføre fantastiske mirakler og helbrede sykdom var nok den viktigste årsaken til at helgenene oppnådde enorm popularitet blant hele befolkningen.<sup>226</sup> Gavene til helgenene var mange og store. Det ble tidlig utnevnt en rekke norske helgener, og denne hengivenheten var det muligens først og fremst verdslige motiver for. Disse faktorene bekrefter tesen om at eliten brukte helgenkulten for å legitimere sin makt og samtidig at det var svært gunstig for mennesker med politiske ambisjoner å bruke gaver for å knytte synlige vennskapsbånd med helgener.

Gaveutveksling med døde var ikke noe nytt. Kommunikasjon og gaveutveksling mellom venner og slektninger opphørte ikke ved døden. Man fortsatte å pleie vennskap selv etter personen var begravd. At de døde skulle æres i form av gaver og riter er noe helgenkulten og fedrekulten hadde felles. Medførte dette en kontinuitet fra fedrekult til helgenkult som elitens maktlegitimeringsmiddel? Dette spørsmålet vil nå bli drøftet. Men først vil norrøn religion, og med den, fedrekulten forklares.

---

<sup>224</sup> Birkeli, 1938: 11 og Emil Birkeli, Fedrekult: Fra norsk folkeliv i hedensk og kristen tid, Oslo, 1943: 13-14.

<sup>225</sup>: Birkeli, 1943: 32.

<sup>226</sup> Sigurðsson, 1999: 104, 188-190.

## 7. Norsk fedrekult

Det finnes lite forskning tilgjengelig på norsk fedrekult, og ingen har tidligere undersøkt om helgenkulten erstattet fedrekulten som elitens maktlegitimeringsmiddel. Da Emil Birkeli på 1930 og 40-tallet gav ut *Fedrekult i Norge*, *Fedrekult*, og *Huskult og Hinsidighetstro* var han den første som gjorde det som han kalte et ”forsøk på en systematisk-deskriptiv fremstilling” av den norske fedrekulten. Siden den tid har det ikke blitt gjort noe forskning på den norske fedrekulten som et eget felt. I forskningslitteraturen om den norrøne perioden i Norge hvor fedrekulten nevnes, er det alltid som et underliggende tema til den norrøne religionen som helhet.<sup>227</sup> I denne undersøkelsen testes Birkelis tese om fedredyrking kamuflert som helgendyrking og fremstillingen av fedrekulten i Norge vil nesten i sin helhet basere seg på Birkelis forskning. Imidlertid refererer forskere stadig til hans arbeid,<sup>228</sup> og det er kun hans teori om dyrking av forfedreånder i dagligstuas nordøstre hjørne som ikke har fått noen tilslutning.<sup>229</sup>

Birkelis bygde sin forskning på et kildemateriale som spenner over et tidsrom fra yngre jernalder og til hans egen tid. Dette har ført til at det noen ganger er vanskelig å få fatt i hvilken tid Birkeli befinner seg i når han beskriver de ulike sidene ved fedrekulten. Birkeli mener at selve fedrekulten og forestillingen om den døde fortsatte liv har eksistert uavhengig og uavbrutt på tross av vekslende gravskikker. Og at man helt til midten av 1800-tallet fremdeles praktiserte enkelte gravskikker som hørte fedrekulten til.<sup>230</sup>

Sentralt i undersøkelsen er maktoverføring, og hvilken rolle helgenkult og fedrekulten hadde for den gjeldende kongeideologi. Undersøkelsen har derfor et annet fokus med hensyn til gravritualer og fedrekult enn Birkeli, som mer indirekte behandler hvordan fedrekulten ble brukt som maktlegitimering. Han betegnet sitt arbeid som et forsøk på en systematisk-deskriptiv fremstilling, og hans ambisjon synes å ha vært å beskrive hele ritualmangfoldet i den norske fedrekulten samt motivasjonene for utførelsen av disse.

---

<sup>227</sup> Steinsland, 2005: 344-346.

<sup>228</sup> Opedal, 2005 og Gro Steinsland, 2005.

<sup>229</sup> Steinsland, 2005: 345.

<sup>230</sup> Birkeli, 1938: 205.

## Norrøn religion

De mange religiøse forestillingene og kultriter som eksisterte i Norge, Sverige, Danmark og Island under vikingtida og frem til innføringen av kristendommen kalles med en felles betegnelse for norrøn religion. Hensikten her er å gi et oversiktsbilde av denne mangfoldige religionen for å kunne plassere fedrekulten innenfor den. Den norrøne religion forsvant gradvis ved innføringen av kristendommen i disse områdene fra omkring 1000-tallet til 1200-tallet, selv om mange elementer fra den norrøne religionen besto helt opp til moderne tid.<sup>231</sup> Når den norrøne religion oppsto er mer usikkert. Arkeologen Charlotte Fabech mener å kunne påvise en endring i religionspraksis rundt 500-tallet.<sup>232</sup> Det kan tyde på at den norrøne religion som besto frem til kristendommen kan ha oppstått rundt denne tiden.

Den norrøne religionen klassifiseres som en folkereligion. I motsetning til kristendommen, som er en universalreligion, hadde ikke den norrøne religion et frelsesbudskap til hele verden. Man hadde sine egne guder som var knyttet til eget territorium, utenfor rådet fremmede makter og guder. En folkereligion eller etnisk religion retter seg derfor mot én folkegruppe. Man ble sosialisert inn i kultfellesskapet fra fødselen av. Kulten og ritene er viktigere i folkereligionen enn troen. I det norrøne språket fantes det ikke et ord for religion. Betegnelsen man brukte var *siðr*, som betyr skikk eller sed. Senere da kristendommen ble innført kalte man den norrøne religionen for gammel skikk (forn siðr). Kristendommen var den nye skikken (nýr siðr).<sup>233</sup> Disse betegnelse tyder på at det var handlinger, ikke dogmer som stod sentralt i den norrøne religionen.

Det viktigste målet i den norrøne religionen var ikke individets frelse, men folkegruppas eller ættas kontinuitet. Folkereligionenes forklaringer på døden er derfor sjelden særlig konkrete eller utbroderende. Et menneskeliv forgår, det er naturens gang, mens slektas videre liv, helse og fruktbarhet sikres gjennom det rituelle fellesskap.<sup>234</sup> De norrøne gudene fikk det offer som skulle til for å holde dem velvillige. Matoffer ble skjenket og dyr blotet til

---

<sup>231</sup> Den norrøne religion omtales i denne undersøkelsen som en fortidig religion, selv om den også har tilhengere i dag. Dette fordi religionen ikke har blitt praktisert kontinuerlig, men har gjenoppstått som et moderne fenomen.

<sup>232</sup> Steinsland, 2005: 398.

<sup>233</sup> Steinsland, 2005: 267 -268.

<sup>234</sup> Steinsland, 2005: 31 -32.

gudene for at de til gjengjeld skulle sørge for gode tider og avlinger for kultfellesskapet. I krisetider kunne også mennesker ofres.<sup>235</sup>

Innen den norrøne religionen fantes et mangfold av guder. Det var altså en polyteistisk religion. De norrøne gudene kunne også skiftes ut med andre mektigere guder. Vikingenes religion var tolerant på den måten at den anerkjente at andre folk andre steder hadde sine guder og makter. Hvilke guder som var mest populære blant folk endret seg gjennom tidene og kunne variere fra sted til sted. Overgangen fra den norrøne religionen til kristendommen kan beskrives som Kristus seier over de norrøne gudene. Kildene viser at Kristus, av kristendommens forkjempere, ble fremstilt som en mektig kriger- og kongegud.<sup>236</sup> Dette var kirkens måte å tilpasse sitt budskap til den forestillingsverden og mentalitet som gjaldt i den norrøne kulturkrets.<sup>237</sup> Hva som kjennetegnet det norrøne samfunnet skal nå behandles. Til tross for at religion var en del av alle aspekter ved dette samfunnet vil de mer verdslige sidene ved samfunnet vektlegges i fremstillingen. Disse særtrekka ved det norrøne samfunnet vil siden være en del av begrunnelsen for at helgenkulten kunne erstatte fedrekulten som elitens maktlegitimeringsmiddel.

## **Fedrekult**

I de aller fleste samfunn markeres døden med en form for begravelsesrite eller minnestund. Hvordan seremonien foregår og gravenes utseende varierer svært mye, også innenfor et avgrenset samfunn. Vanligvis er dette et uttrykk for en spesifikk folkegruppes oppfatning av hva som hender etter døden, men det er også ofte en måte å befeste og legitimere makt og territorium på.<sup>238</sup>

Allerede da steinaldermenneskene fulgte viltet og isens tilbaketrekning nordover, for å bosette seg i Norge, for over elleve tusen år siden ble de døde begravd med redskaper og smykker. Dette forteller oss at menneskene som gravla sine avdøde hadde tanker om en form for eksistens etter døden. For å få kunnskap om hva menneskene i førhistorisk tid kan ha trodd om livet etter døden, er gravskikkene arkeologenes og historikernes viktigste kilder. Gjenstandene som fulgte med i gravene kan ha vært ment som utstyr for etterlivet. Graver som

---

<sup>235</sup> Steinsland, 2005: 301.

<sup>236</sup> Steinsland, 2005: 453 – 454.

<sup>237</sup> Steinsland, 2005: 433.

<sup>238</sup> Opedal, 2005: 24-25.

inneholder redskaper kan derfor være tegn på en religionstro der de avdøde fortsetter å ha materielle behov. Utover det ganske land finnes gravhauger og graver som bærer vitnesbyrd om menneskenes omsorg for de døde og deres tilværelse i etterlivet.

Fedrekulten var en del av det norrøne religiøse landskapet, og kommer inn under definisjonen av religion der det er snakk om å kommunisere om og med hypotetiske *makter*. I det følgende gjøres det rede for ritusen i den norske fedrekulten på grunnlag av Birkeli. Fremstillingen er ikke fullstendig, en del variabler har måttet utelates for å danne et oversiktsbilde av fedrekulten. Det som er av størst interesse for denne undersøkelsen er å forsøke å få fatt i hva fedrekulten egentlig var. Hvilke formål tjente den? Kunne den praktiseres videre, etter forbudet kamuflert som helgenkult? Særlig når det gjelder det Birkeli omtaler som huskult er det enkelte variabler som er utelatt fordi det er den offentlige gravkult som er av størst interesse for problemstillingen. Det følgende er et forsøk på å skissere grunntrekkene i de ritualene som hørte til vikingtidens fedrekult og ellers er relevant for undersøkelsens problemstilling. Etter ritualbeskrivelsene følger en redegjørelse av mulig motivasjon for kultusen.

## Dødsriter

I det en person døde i fedrekultens dager ble han eller hun stelt, kledd i likskjorte eller sine beste klær og lagt på *likstrå*, på et bord som kaltes *likbord* og som kun ble benyttet i denne forbindelse. En sørget for at det var noen hos den døde både dag og natt, men det var tabu å sove i samme hus som den døde. Først når liket var begravd kunne man sove i huset hvor likvaka ble holdt. Samtidig ble de nødvendige forberedelser med kisten og graven gjort.<sup>239</sup> Det var vanlig at likvaka varte i 7 dager, og i alle fall ikke mindre.<sup>240</sup> I disse dagene ble det holdt storstilt gjestebud for slekt og frender med dans, festligheter og mye drikking. Noen ganger kunne det gå så vilt for seg at det endte med ulykker og drap.<sup>241</sup> Etter de syv dager var gått ble den døde lagt i kisten, og sengetøyet og halmen fra den dodes seng ble brent på bål i nærheten av gården. Muligens ble også andre klær og gjenstander som hadde tilhørt den døde brent. Det varierte noe når brenningen av likhalmen fant sted, ofte var det i forbindelse med

---

<sup>239</sup> Birkeli, 1938: s. 23 -24.

<sup>240</sup> Birkeli, 1943: 60 og Birkeli, 1938: 70.

<sup>241</sup> Birkeli, 1938: 24-25, 73 og Birkeli, 1943: 54-56.



kisteleggingen og ferden til graven, men det finnes også eksempler på at den ble brent før dette.<sup>242</sup>

På gravleggingsdagen ble det også holdt dødsmåltid, det ble spist godt, skålt og drukket i den døde navn. *Velfarskålen* ble holdt som en lovtale over den døde og ble holdt av en av de eldre menn, som til slutt på vegne av den døde takket for seg.<sup>243</sup> Måltidet hadde varierende navn som *erfi* eller *sjaund*, og senere *arveøl*. Det var ofte på den syvende dag at arveoppgjøret fant sted, og dette var den mest vanlige juridiske frist for å fremsette sin krav til arv. Var det en husbonde som var avgått, var det en viktig handling at arvtageren skulle plassere seg i husbondens sete og på den måten gjøre krav på posisjonen som gårdens nye overhode. Dette var ritualisert overføring av lederskap fra en generasjon til den neste, og det var en handling som gjorde det svært synlig for alle hvem som fra det tidspunktet hadde makta. Hvordan måltidet har artet seg og hva slags rituelle handlinger som fant sted har selvsagt variert med hensyn til hvem som hadde dødd, om personen var fattig eller rik, kvinne eller mann, ung eller gammel.<sup>244</sup>

Kisten ble så båret ut, muligens med en stor ølbolle av tre plassert oppå, gjennom en egen likdør, eventuelt vindu eller gjennom veggen. Liket kunne også bæres ut hoveddøra med føttene først, hvorpå det var vanlig å enten bære kisten tre ganger rundt ildstedet eller å kakke kisten i dørkarmen tre ganger på vei ut.<sup>245</sup> Kilder tyder på at ferden til graven ikke var som senere tiders tause sørgetog, tvert imot var det et høylytt og klagende følge som brakte den døde til sitt nye tilholdssted i graven som lå like i nærheten av gården.<sup>246</sup> Når det gjelder gravens utforming kan de norske gravskikkene før kristen tid deles inn i fire hovedtyper: husgrav, skipsgrav, jordgrav og grav som beholder for brente ben.<sup>247</sup> Av disse var haugen som skipsgrav, enten i faktisk eller symbolsk utførelse, og husgrav de mest typiske gravformene for fedrekulten i vikingtida. Men det var forbeholdt de vel ansette og rike, mens fattige og ufrie mest sannsynlig kun ble lagt i enkle jordgraver.<sup>248</sup>

---

<sup>242</sup> Birkeli, 1938: 26-28.

<sup>243</sup> Birkeli, 1938: 30 og Birkeli, 1943: s. 62.

<sup>244</sup> Birkeli, 1938: 69 -71, 74 og Birkeli, 1943: 60 -61.

<sup>245</sup> Birkeli, 1938: 32-34 og Birkeli, 1943: 62.

<sup>246</sup> Birkeli, 1938: 36.

<sup>247</sup> Husgrav og skipsgrav og den symbolske betydningen bak vil bli forklart senere.

<sup>248</sup> Birkeli, 1938: 39 og 42 -44 og Birkeli 1943: 31. Birkeli er noe uklar når det gjelder tidsbestemming. Han bruker periodeinndelinger som eldre periode, jernalder, vikingtid og sagatid. I følge han ble haugene borte i

## Gravgaver

Ved gravleggingen fulgte det alltid gaver og offer som den døde skulle ha med seg i graven. De mest vanlige gravgavene var gjenstander som våpen og verktøy, smykker og andre rikdommer av edelt metall. Ut fra arkeologiske funn kan man se at type gjenstander ble bestemt etter hvem som ble begravd. Om det var en mann eller kvinne spiller en avgjørende rolle for hva slags gravfunn som finnes, men også hvilken hovedgeskjeft personen hadde hatt i live.<sup>249</sup>

Arkeologiske funn viser at gravofferet var særlig rikholdig og kostbart under vikingtida. Det henger sammen med at tanken om graven som den dødes bosted igjen gjør seg gjeldende.<sup>250</sup> Andre mulige begrunnelser vil imidlertid bli behandlet senere i forbindelse med antatte motiver for fedrekulten. En hovedtanke bak fedrekulten var at en person ikke opphørte å eksistere etter sin død og etterlivet skilte seg ikke vesentlig fra livet før døden. Den døde hadde fortsatt materielle behov og derfor var det naturlig for en kvinne å få med seg vanlig kvinneutstyr. Eksempler på dette er ulike typer tekstilredskaper til blant annet karding, veving, spinning og søm. I tillegg til jordbruksredskaper, kjøkkenutstyr, sigder, noe våpen med unntak av jaktvåpen og i et par tilfeller snekkerutstyr. Kvinnegravene er også rikt utstyrt med smykker. I mannsgravene ble det lagt våpen til jakt og forsvar, jordbruksredskaper, smedredskaper, snekkerredskaper, mens av tekstilredskaper kun sakser.<sup>251</sup> I tillegg til gravutstyret kommer dyreoffer og i noen tilfeller kanskje også menneskeoffer.

I Osebergskipet fant man rester etter 13 hester, seks hunder, en okse og et oksehode. Her ble det gravlagt to kvinner, man tror den ene muligens var en dronning og at den andre kvinnen ble ofret i forbindelse med hennes gravlegging. Kraniet til den yngste av kvinnene har skader som kan vitne om en voldelig død, men dette er det umulig å si noe sikkert om.

---

bronsealderen, for å gjenoppstå som gravleggingsskikk i den yngre jernalder og bli den mest vanlige i vikingtiden. Skipsgravene, tidsbestemmer han til fra 700-tallet frem til sagatiden. Gravhaugene har etter gjentatte arkeologiske undersøkelser og vha. C14 -metoden og dendrokronologi blitt datert til perioden fra 350-950 e.Kr. (<http://www.midgardsenteret.no/pdf/Borrehaugene.pdf>, 29.11.06)

<sup>249</sup> Krag, 2005: 66.

<sup>250</sup> Birkeli, 1938: 43 -49.

<sup>251</sup> Birkeli, 1938: 12 -13; Krag, 2005: 66.

Forskere har heller aldri kommet til enighet om hvilken dronning det kan være snakk om, og heller ikke hvilken av kvinnene, den eldste eller den yngste, som var dronningen.<sup>252</sup>

Gravutstyret ble ofte gjort ubrukelig, antagelig for å unngå gravrøveri. For eksempel har arkeologer funnet bøyd sverd, gryter som er slått hull i og krukker som er knust før graven ble lukket eller gravd igjen. Når den døde så var gravlagt satte man igjen øl og mat, mest sannsynlig brød, på graven før likfølget gikk derifra.<sup>253</sup>

## **Matoffer**

Til fedrekulten hørte også daglige matoffer til fedrene. Det fant sted innomhus, og det var gjerne husmor som i forbindelse med tilberedningen av måltidet satt frem en andel av den daglige kost. Det hette seg at forfedrene fikk ”sin del”. Offer ble også brakt til graven i etterkant av begravelsofferet, men det var sannsynligvis kun på årsdagene til de døde og kanskje til faste festdager. Hva disse ofrene bestod i finnes det kun nyere kilder som kan si noe om. I folketradisjonen ble bevart skikken å bringe festmat til gravhaugen, eventuelt tuntreet, som høytidsoffer. Kildene nevner ofte ”mat og drikke”, men der hvor det er spesifisert beskrives ulike typer grøt: smørgrøt, rømmegrøt, feitgraut og julegrøt eller risgrøt osv., en rekke variasjoner av lefser, gjerne med smør, og kjøtt eller skinkestykker. I tillegg kom drikke, vanligvis øl, men også kjernemelk, vørter og dram eller brennevin. Dette er typiske eksempler på fettholdig mat som var forbeholdt festlige anledninger og spesielle høytider. Til det daglige offer var nok som nevnt hverdagskost godt nok. Av hverdagskost nevner Birkeli sild, flatbrød og spekemat.<sup>254</sup> Hva som var hverdagsmat har naturlig nok variert fra landsdel til landsdel, og fra innland til kystområder, ettersom hva slags ressurser og jordbruksprodukter det fantes mest av i området.

## **Sosiale forskjeller**

Denne beskrivelsen av fedrekultens dødsriter stemmer antagelig best overens med de øvre lag av befolkningen. Det er fra denne delen av samfunnet det er bevart kilder som forteller noe om selve ritusen rundt fedrekulten. Det rike gravutstyret i noen graver og andre kilder viser at det var ønskelig å gravlegges så godt utstyrt til livet etter døden som mulig. På

---

<sup>252</sup> Terje Gansum, ”Gåten Oseberg: Hundre år siden utgravningen.” Levende historie, 2004. <http://www.midgardsenteret.no/asp/artikkel/upload/Oseberg.pdf>, (oppsøkt 29.11.2006)

<sup>253</sup> Birkeli, 1938: 36-37.

<sup>254</sup> Birkeli, 1943: 37 -38.

fedredyrkelsens tid kunne begravelsen av døde slektninger være familiens største økonomiske kostnad. Å sette seg i gjeld for resten av sin levetid for å sikre sine slektninger en god begravelse var ikke uvanlig blant fedredyrkere til alle tider, i følge Birkeli.<sup>255</sup> Men det var bare rike og mektige som hadde råd til å begrave sin døde på denne måten. Fattige og ufrie kunne ikke vente annet enn å gravlegges i sine filler av klær, i enkle jord- eller steingraver.<sup>256</sup> Likevel mente Birkeli at døds- og fedrekultusen eksisterte både hos fattig og rik, om enn i mye mer nedtonet form hos de fattige.<sup>257</sup>

Begravelsesritualene var altså svært omfattende og langvarige, i tillegg til kostbare for den gjenlevende slekta. Derfor må det ha ligget sterke motivasjoner til grunn. Men hva kan motivasjonen for å drive fedredyrkelse ha vært? Det er mulig å dele motivene i to kategorier ettersom noen handlinger i større grad enn andre var begrunnet i at utøveren ønsket verdslige goder. I det følgende vil motivasjonene for fedrekultens ritualer diskuteres med utgangspunkt i kategoriene ”religiøse motiver” og ”verdslige motiver”.

### **Religiøse motiver for fedrekulten**

Siden antropologen Arnold van Gennep gav ut sin bok om overgangsriter i 1909 har det blitt forsket mye på dette sosiale fenomenet særlig innenfor sosialantropologien. Initiasjonsriter finnes ved ulike faser av menneskers livsløp, som for eksempel ved fødsel, overgangen fra barn eller ungdom til voksen og ved døden. Overgangsriter foregår altså i forbindelse med at en person er i ferd med å skifte sosial status. Disse ritene befester fellesskapet i samfunnet og synliggjør at samfunnet består, til tross for at dets medlemmers roller endrer seg.<sup>258</sup> I den norske fedrekultens begravelsesriter var dette særlig tydelig i det arvtageren etter en avdød husbond under arveølet tok plass i høysete som en del av ritualet.

Perioden fra overgangen starter til den er fullført kalles i sosialantropologien for liminalfasen, og den bærer ofte preg av å være en kritisk fase der hvor ting kan gå galt. Ved et dødsfall tenkes den avdøde å være i en mellomtilstand som kunne være til skade både for den avdøde og de levende.<sup>259</sup> Derfor var det svært viktig at ritualene ved begravelser i fedrekultens dager

---

<sup>255</sup> Birkeli, 1938: 29.

<sup>256</sup> Birkeli, 1938: 24.

<sup>257</sup> Birkeli, 1943: 61.

<sup>258</sup> Hylland Eriksen, 1997: 148 -149.

<sup>259</sup> Hylland Eriksen, 1997: 150.

ble utført nøye og med omhu, for dette kunne hjelpe den døde gjennom denne farlige fasen. Disse ritualene kaltes ”*nå-berging*” eller *dødningfrelse*. ”*Når*” eller ”*nåe*” var vikingtidens begrep for sjelen som fortsatt tenktes å være en enhet med den døde kroppen.

Selve begravelsen hadde for fedredyrkerne betydning for hvordan den dødes etterliv kom til å arte seg.<sup>260</sup> Å holde likvake var en del av ritualene som skulle hjelpe den døde i overgangsfasen mellom denne verden og det hinsidige. Den avdøde kunne ikke etterlates ensom på sitt likstrå. Slekt og naboer samlet seg derfor til gjestebud og likvake. Det ble ansett som en nødvendighet og var påkrevd helt frem til begravelsen. Birkeli innrømmet at det ikke er lett å gi noen begrunnelse for denne skikken. Men han mener at det har sammenheng med at man ønsket å beskytte den døde, som før begravelsen var ubeskyttet mot truende farer.<sup>261</sup>

Da døden inntraff, blant menneskene i fedrekultens dager i Norge, ble det umiddelbart knyttet en rekke dødstabu til omgangen med den døde. Liket ble ansett for å være i besittelse av *kraftfarlighet*. Birkeli gir ingen entydig definisjon av kraftfarlighet, men ut fra beskrivelsen kan det tolkes som at ellers døde gjenstander blir gitt overnaturlige egenskaper og at fysisk omgang med dem kan få uønskede konsekvenser. For at ikke denne kraftfarligheten skulle skade de levende var det derfor viktig med en rekke forhåndsregler i form av riter som er beskrevet overfor. Disse ritene hadde også det formål å bringe den døde videre i sin neste eksistens og å hindre at han eller hun skulle gå igjen.<sup>262</sup> Selv om kroppen syntes død levde personen videre i en annen tilstand. Den samme kroppen ville den døde beholde i det neste liv og måtte derfor ikke påføres skade, men tvert imot med omsorg klargjøres for selve begravelsen.<sup>263</sup>

Døden ble betraktet som en overgangsfase, men ikke som et brudd med de levendes verden.<sup>264</sup> Vikingtidas skipsgraver har ofte blitt tolket som tegn på en utbredt forestilling om døden som en reise. Arnfrid Opedal skriver i sin avhandling *Kongens død i et førstetlig rike*, som omhandler skipsgraver i Avaldsnes-området, at gravlagte transportmidler som skip, hester og seletøy, vogner og sleder og hele reiseforestillingen var et symbolsk uttrykk for den

---

<sup>260</sup> Birkeli, 1943: 48, 54.

<sup>261</sup> Birkeli, 1938: 24-26.

<sup>262</sup> Birkeli, 1938: 20.

<sup>263</sup> Birkeli, 1943: 54.

<sup>264</sup> Steinsland, 2005: 337.

liminale fasen som nylig avdøde befant seg i. Sjelen var i denne fasen å betrakte som hjemløs, skip, hest og slede var derfor nødvendige transportmidler til et nytt hjem i dødsriket.<sup>265</sup>

Flere av fedredyrkingens kulthandlinger har hatt nekrofobe motiv, deriblant brenningen av likhalmen.<sup>266</sup> I likhet med den døde kropp, som man mente den døde fremdeles hadde bolig i, ble gjenstander som hadde tilhørt den døde sett på som kraftfarlige. Det kan synes som man trodde gjenstander som hadde vært i en persons eie over lengre tid kunne ta opp i seg noe av personens ”ånd”. For eksempel kunne gjentatte dødsfall på gården bli satt i sammenheng med at det fantes kraftfarlige gjenstander i huset, som man hadde unnlatt å brenne ved en tidligere begravelse.<sup>267</sup> Sengehalmen, sengetøyet og ganske sikkert andre klær og gjenstander som hadde tilhørt den døde ble derfor brent. Ikke før dette var gjort kunne den døde få fred i grava. Også utstyr som ble brukt for å frakte den døde til graven, bærestenger, likslede eller likvogn, ble enten brent eller ødelagt og etterlatt ved gravstedet på grunn av sin kraftfarlighet.<sup>268</sup> Ilden ble altså gitt en rensende betydning på den måten at forbindelsen mellom den døde og de levendes verden ble på sett og vis ble brutt slik at han eller hun ikke kunne vende tilbake som en gjenganger. Samtidig var det ønskelig at forfedrene var en del av de levendes verden. Blant annet hadde likvaka et klart nekrofilet motiv, på den måten at liket måtte vernes og behandles med omsorg slik at den døde kunne komme trygt over i den andre tilværelsen, hvor han eller hun kunne være til hjelp og nytte for de gjenlevende.<sup>269</sup>

Gjengangere var fryktet og det ble tatt mange forholdsregler som forhindret farlige avdøde å vende tilbake. Ritene rundt begravelsen hadde dobbelt motiv siden de skulle hjelpe den døde til et godt etterliv, og samtidig beskytte de levende mot den døde farlige innflytelse.<sup>270</sup> Andre katartiske eller rensende kulthandlinger har vært bruken av greiner fra einerbuser i forbindelse med begravelser. Her skriver ikke Birkeli på hvilken måte eineren ble brukt i denne sammenheng. Men litt senere i samme avsnitt nevner han bruk av einer på likbål.<sup>271</sup> Fra vikingtida finnes både brente og ubrente graver, i tillegg til graver hvor kun liket

---

<sup>265</sup> Opedal, 2005: 75-82.

<sup>266</sup> Birkeli, 1938: 33.

<sup>267</sup> Birkeli, 1938: 27 -28.

<sup>268</sup> Birkeli, 1938: 34.

<sup>269</sup> Birkeli, 1938: 26-29.

<sup>270</sup> Birkeli, 1938: 22, 24, 30, 33.

<sup>271</sup> Birkeli, 1938: 59.

er kremert mens gravutstyret er inntakt.<sup>272</sup> Det kan da tenkes at eneren ble brukt i forbindelse med brenningen av likhalm i tilfellene med ubrente graver. Skikken med å føre den døde med føttene først ut en egen likdør tilhører også de kulthandlingene som ble gjort for å unngå gjengangeri. Når det gjelder veldfarsskålen er det mer usikkert om det dreier seg om en kulturell handling som var ment å bevare den dødes ettermæle og dermed også slektens ære, eller om rosen var ment å skulle hjelpe den døde i overgangen til etterlivet. Sikkert er det at skikken med å hviske den døde i øret om å ikke gå igjen var ment å skulle forhindre at den døde vendte tilbake.<sup>273</sup>

Dette viser at det var nødvendig at en rekke ritualer ble utført riktig for å hindre den døde å i vende tilbake og bli en trussel for de etterlatte. Disse skikkene hadde det felles at de var ment å sikre den døde en trygg inngang i den neste tilværelsen og et godt etterliv, og dermed også forhindre at de ble gjengangere som kunne være til skade for de levende. De skulle forhindre at døden fikk negative konsekvenser for både de etterlatte og den avdøde. Men fedrene kunne på flere måter også være til hjelp og nytte for sine gjenlevende slektninger, og det må ha vært årsaken til at mye ressurser og arbeidskraft ble brukt på gravleggingen av dem.

### **Verdslige motiv for fedrekulten**

Birkeli skriver i *Fedrekult i Norge* at når en person dør i samfunn hvor det praktiseres fedredyrkelse opphører ikke personen, men fortsetter å eksistere som en del av den gjenlevende slekt. De avdøde hadde like stor og noen ganger også større innflytelse på slektsgruppa enn de levende.<sup>274</sup> Derfor var det minst like viktig å pleie vennskapet med forfedrene, som med slekten for øvrig. På samme måte som redistribusjonssystemet og gjensidighetsprinsippet fungerte som en slags forsikring mot dårlige tider var det en trygghet i tilværelsen å ha de avdøde slektningene i nærheten av gården. Forfedrene krevde respekt og offer, men ville til gjengjeld sørge for mat og helse til de gjenlevende på gården. Fordi de

---

<sup>272</sup> Frans-Arne Stylegar, "Arkeologi i Nord: Vikingtidens gravskikk, del I", 2006, <http://arkeologi.blogspot.com/2006/03/vikingtidens-gravskikk-del-i.html> (opp søkt 12.1.2007)

<sup>273</sup> Birkeli, 1938: 31-33.

<sup>274</sup> Birkeli, 1938: 11.

døde fremdeles ble regnet som en del av slekta eller vennekretsen forpliktet gaveutveksling på samme måte som i samfunnet forøvrig.<sup>275</sup>

Opedalssteinen fra Hardanger er plassert i en gravrøys og har innskriften: ”Hjelp, Ingubora, min kjære søster, meg, wag!” Innskriften er et tydelig vitnesbyrd om en slik tro på at døde slektninger hadde makt til å hjelpe.<sup>276</sup> Døde slektninger kunne gi råd i krisetider eller ved veiskiller og valg i livet, gjennom å vise seg i drømmene til folk og på den måten forhindre mulige katastrofer.<sup>277</sup> Forholdet mellom de levende og døde var et gjensidighetsforhold, og fedrene kunne derfor også gjennom drømmer formidle sine ønsker og befalinger.<sup>278</sup> Forfedrene hadde makt til å sørge for gårdens fruktbarhet, på den måten kunne det komme materiell velstand ut av å ære forfedrene og sikre seg deres godvilje.<sup>279</sup>

Bortsett fra huskulten var det som nevnt gravhaugen som var arenaen for fedrekultens utøvelse og det må ha vært en sammenheng mellom hvem som var tiltenkt status som forfedre og hvem som ble gravlagt i de store haugene. Det livet en hadde levd ville gjenspeiles i livet etter døden på flere måter. Det sentrale var troen på at en person beholdt den samme status i etterlivet som han hadde hatt før han døde. En person som før sin død hadde blitt tillagt ”heill” eller lykkebringende egenskaper kunne bli en mektig forfar. Det var slike personer som eide stor ære i livet som også ville bli vist ære etter sin død.<sup>280</sup> Både menn og kvinner kunne få status som forfedre, noe Osebergdronningen er et eksempel på. Men det var i de aller fleste tilfeller menn som ble opphøyd til mektige forfedre etter sin død.<sup>281</sup> Selv om det fantes en rekke parallelle dødsriker i den norrøne religionen, hadde de det felles at de var atskilte fra gudenes verden. Livet der lignet det livet de hadde hatt i de levendes verden.<sup>282</sup> De avdøde hadde de samme materielle behov som før, herom vitner blant annet gravutstyret, og den døde kunne til og med drepes på nytt.<sup>283</sup>

---

<sup>275</sup> Gro Steinsland, *Eros og død i norrøne myter*, Oslo 1997: 99.

<sup>276</sup> Jan Brendalsmo og Gunnhild Røthe, ”Haugbrot eller de levendes forhold til de døde – en komparativ analyse”, Tønsberg, 1992: 92.

<sup>277</sup> Emil Birkeli, *Huskult og hinsidighetstro: Nye studier over fedrekult i Norge*, 1944: 177.

<sup>278</sup> Birkeli, Oslo, 1944: 178.

<sup>279</sup> Birkeli 1944: 238.

<sup>280</sup> Birkeli, 1943: 191-192.

<sup>281</sup> Birkeli, 1943: 16.

<sup>282</sup> Med unntak av Valhall som hørte den sene hedendommen til. Her tenktes de som hadde dødd i strid å skulle leve og kjempe sammen med Guder frem til Ragnarok. Birkeli 1943: 113 og Birkeli 1944: 187 og 238.

<sup>283</sup> Birkeli, 1944: 191.



Det som mest av alt kjennetegner gravskikkene i vikingtida er den store variasjonen. Likevel var de mest vanlige formene steinrøyser og jordhauger, fra de som så vidt hevet seg over bakkenivå til de store gravhauger, som Stiklestadhaugene hvor enkelte måler opptil 50 meter i diameter og rager 5 - 6 meter over bakken.<sup>284</sup> Det var enormt ressurskrevende å gravlegge mennesker på denne måten, spesielt med tanke på datidens redskaper. Rike og velutstyrte graver blir tatt som et tegn på at det er en mektig leder som er gravlagt, og det finnes ikke noen årsak til at det ikke skulle gjelde kvinnegraver så vel som mannsgraver.<sup>285</sup> De etterlatte trodde at slike personer kunne bli mektige skytsånder om de bare ble berget gjennom den første kritiske perioden etter sitt dødsfall. Dessuten kunne overdådige begravelser være nyttige når det gjaldt å synliggjøre og befeste ættas rikdom og maktposisjon i samfunnet.<sup>286</sup> Ved begravelsen av en hersker kan selve gravleggingen ha utspunnet seg som en dramatisering av kongerikets mytiske etablering, og dermed vært en påminnelse for tilskuerne om herskerslektas guddommelige opphav.<sup>287</sup> Gjennom alle tider og samfunnstyper har det vært slik at personer som har hatt en viktig posisjon i samfunnet eller har tilhørt en mektig og bemidlet slekt har blitt gravlagt på en mye mer prangende og kostbar måte enn personer lavere på rangstigen. Blant andre Claus Krag har begrunnet dette som de gjenlevendes ønske om å befeste sin fortsatt høye posisjon i samfunnet snarere enn omsorgen for den avdøde og hans etterliv.<sup>288</sup> Seremoniene rundt begravelser er en effektiv måte å skille de ulike lag i befolkningen på.

Religionens *samfunnsmessige* rolle i vikingtida handlet om å forklare maktforholdene i samfunnet på en sånn måte at de også ble akseptert av de som befant seg lenger nede på samfunnsstigen. Det var særlig når en konge, høvding eller en annen ledende person i samfunnet gikk av med døden at det var nødvendig å iverksette store rituelle tiltak for å sikre stabiliteten.<sup>289</sup> Fedrekultens samfunnsmessige funksjon handlet i sin tur først og fremst om å overføre eller befeste den døde maktposisjon til arvtagerne. På grunn av at arvereglene tillot

---

<sup>284</sup> Frans-Arne Stylegar, "Arkeologi i Nord", <http://arkeologi.blogspot.com/2006/03/vikingtidens-gravskikk-del-i.html> (oppført 15.1.2007) og Berit J. Sellevold, "Trosskiftet og gravskikken i Norge: et spørsmål om kontinuitet", i Jón Viðar Sigurðsson, Marit Myking og Magnus Rindal (red.), Religionsskiftet i Norden: Brytninger mellom nordisk og europeisk kultur 800 – 1200 e.Kr, Oslo, 2004: 139.

<sup>285</sup> Fuglesang, Signe Horn, "The Hoen Hoard. Ornaments dating and function", i Gro Steinsland (red.), Transformasjoner i vikingtid og norrøn middelalder, Oslo 2006: 18.

<sup>286</sup> Krag, 2005: 65.

<sup>287</sup> Opedal, 2005: 91.

<sup>288</sup> Krag, 2005: 65.

<sup>289</sup> Opedal, 2005: 154-155.

at makten ble delt mellom alle sønner, både ekteskaplig- og uekteskapligfødte, var det noen ganger nødvendig med kamper og drap før arveoppgjøret kunne fastsettes, derfor må det ha vært særdeles viktig å ritualisere maktovertakelser for å unngå konflikter senere.<sup>290</sup> En konge eller høvdings død ble derfor vurdert som en krisesituasjon fordi det kunne ende med drap og feider.<sup>291</sup>

Det var ikke alle som ble opphøyd til forfedre etter sin død. Det var menn og noe sjeldnere, kvinner som hadde en oppnådd en viss samfunnsposisjon og som hadde etterkommere som kunne sørge for en grav og en gravfest som var en forfar av ætta verdig.<sup>292</sup> Dessuten var fedrekulten beholdt bondestanden, som på denne tiden innebefattet så godt som hele samfunnet bortsett fra trelle, leilendinger og eiendomsløse. Kulten var nært knyttet til gården og til den norske odelstradisjon.<sup>293</sup> Dens funksjon var å sørge for slektas og odelsgårdens fruktbarhet. Ikke bare ved at ritualene sørget for slektskontinuitet ved å befestet slektas rett på gården og posisjonen i samfunnet, men også som vi har sett ved at forfedrene kunne sørge for gode avlinger og god helse for folk og fe. Den hell og lykke som forfedrene innehadde fulgte slekten og ble overført til odlingene gjennom initiasjonsritualene som var knyttet til bondens høysete på gården.<sup>294</sup>

Tidligere i undersøkelsen har døden blitt beskrevet som en liminalfase som den døde trengte de gjenlevendes hjelp til å komme gjennom. Et dødsfall var en liminalfase også fra et samfunnsmessig perspektiv, særlig hvis det var en høvding eller konge som hadde gått bort. I *Kongens død i et førstattlig rike* viser Opedal blant andre til antropologen Robert Hertz for å stadfeste likhetene mellom gravritualer og installeringsseremoni. Opedal fremhever to viktige dimensjoner ved ritualene rundt gravleggingen av en mektig person: Det første er at denne personens roller fordeles i samfunnet. Eller sagt på en annen måte, at tomrommet etter denne personen fylles av en eller flere andre personer. Andre dimensjon er den dødes transformasjon til en ny rolle, og dennes fortsatt betydning for de gjenlevende.<sup>295</sup>

---

<sup>290</sup> Sigurðsson, 1999: 64.

<sup>291</sup> Opedal, 2005: 8, 154.

<sup>292</sup> Sigurðsson, 1999: 39.

<sup>293</sup> Birkeli, 1938: 112.

<sup>294</sup> Birkeli, 1944: 19-21 og 27.

<sup>295</sup> Opedal, 2005: 27.

I et førstetlig samfunn der makt er konstituert på arv, ritualer og personlige egenskaper vil det etter en maktpersons død oppstå et tomrom og en fase hvor muligheten for utviklingen av en krise er til stede.<sup>296</sup> Først når arvtageren er plassert i høysete og er innviet til sin forgjengers posisjon er krisen unngått. Det var samfunnets ledende menn eller kvinner som sto i spissen for ofringene. Samfunnet var høvdingbasert og kollektivistisk, og all religiøs og rituell praksis ble utført i offentlighet som en del av gårds- eller bygdefellesskapet. Det er derfor mulig at individets sjeleliv ikke spilte så stor rolle i det norrøne samfunnet, religionens fremste funksjon var å opprettholde samfunnet.<sup>297</sup> Ritualene virket stabiliserende på samfunnet på den måten at maktbalansen ble opprettholdt, så vel som at det sikret et godt forhold til de guddommelige makter. De rituelle handlingene var den norrøne religionens viktigste side og det må ha vært viktig at de ble utført i henhold til tradisjonene.<sup>298</sup> Hvordan kunne helgenkulten erstatte fedrekulten i et konservativt samfunn som dette? Var det slik at hele samfunnssystemet endret seg da kristendommen ble innført? Disse problemene vil bli tatt opp igjen senere. Først skal vi se nærmere på spesielt mektige forfedre.

## Haugbonden

Fedrekultens ritualer ved gravhaugene og høysetet i forbindelse med arveoppgjør var rettet ut mot samfunnet og var utviklet for å gjenopprette samfunnets balanse. Det er denne formen for fedrekult som i bunn og grunn er den samme som hersker- og kongekulten. Gro Steinsland knytter også fedrekulten sammen med kongeideologien i det at herskeren i gravhaugen har vært dyrket.<sup>299</sup> Dette gjøres nærmere rede for under *Kongeideologi i den norrøne religion*. Det kan synes som en stor forskjell på bonden som ble gravlagt med sine redskaper og kanskje en hest eller hund, og kongen som fikk med seg store skatter og tallrike dyreoffer. Likevel kan motivasjonen for kulten ha vært den samme, det var ønsket om kontinuitet og stabilitet i motsetning til brudd og kaos.

Fedrekulten betegnes gjerne som en gårdskult og ikke en ættekult,<sup>300</sup> men noen forfedre var mektigere enn andre, og ble dyrket av større samfunnsgrupper. Benevnelsen haugbonde refererer ifølge Birkeli muligens til denne gruppen av forfedre som har vært

---

<sup>296</sup> Opedal, 2005: 25-26.

<sup>297</sup> Sigurðsson, 1999: 38-39.

<sup>298</sup> Opedal, 2005: 35-39.

<sup>299</sup> Steinsland, 2000: 74.

<sup>300</sup> Sigurðsson, 1999: 39.

gjenstand for felles dyrkelse i bygda. Forfedrene knyttet til én slekt eller odelsgård beholdt sitt eget navn, og ga ofte navn til haugen, som for eksempel Sverreshaug eller Øisteinshaug,<sup>301</sup> mens haugbonde må ha vært betegnelsen på en forfar som ble tilbedt av et større fellesskap. Dette kan ha sammenheng med forhold og strukturer i vikingsamfunnet som vil beskrives i kapittel fire. Deriblant at det var et gave- og vennskapssamfunn og at man hadde utvidede slektskapsforhold. En høvding eller stormann var derfor knyttet med slektskapsliknende bånd til en mye større gruppe en vanlig person, disse båndene kan ha vedvart etter høvdingens død og ført til at de ble dyrket som forfedre av en stor gruppe mennesker.

Bonde var på den tiden en æresbenevnelse, og må forstås i betydningen stormann. I noen tilfeller synes disse bygdefedrene å ha blitt tillagt så lykkebringende egenskaper at de må ha vært regnet for spesielt mektige forfedre. Disse ble sett på som fruktbarhetsvoktere og Birkeli fant i folkediktingen at de ble omtalt som konger eller troll. Birkeli klassifiserer denne dyrkelsen av det som han kaller en *bygdehero* eller *haugbonde* som en del av fedrekulten, selv om han skiller ut kultformen som en egen type.<sup>302</sup> Det var altså menn med særlig høy posisjon innenfor samfunnet som kunne oppnå denne statusen som haugbonde etter sin død. I tillegg til høvdinger kunne dette være menn med egenskaper som ble regnet for ekstraordinære. Birkeli var imidlertid ikke sikker på denne tolkningen av begrepet haugbonde. Haugbonde kan også muligens tolkes som den som først ryddet gården, altså ættas eller gårdsslektas egentlige stamfar.<sup>303</sup> Relevant her er imidlertid det at det innenfor fedrekulten har eksistert menn som var gjenstand for dyrkelse av et større fellesskap enn sine egne etterkommere på gården.

*Haugodelsmann* er en betegnelse som brukes i Magnus Lagabøtes landslov og som viser hvor verdsatt gravhaugene var som arvbar eiendom.<sup>304</sup> Haugbrudd tolkes som en politisk handling mer enn ønsket om å tilrane seg skatter, teorien går ut på at haugbruddene var ritualer som handlet om å legitimere sin egen makt gjennom å stjele de avdødes maktsymboler.<sup>305</sup> I følge Brendalsmo og Røthe i artikkelen *Haugbrot* var det enkelte mennesker som var biologisk døde, men som likevel ikke ble oppfatta som sosialt døde. Disse forfedrene tilhørte en egen kategori og befant seg i en mellomposisjon i forhold til de

---

<sup>301</sup> Birkeli, 1938: 100.

<sup>302</sup> Birkeli, 1938: 201.

<sup>303</sup> Birkeli, 1938: 126.

<sup>304</sup> Brendalsmo og Røthe, 1992: 105.

<sup>305</sup> Røthe, Oslo 2004: 64.

levendes verden og gudemaktene, de hadde derfor tilgang på esoterisk kunnskap. Gravhaugene var det stedet hvor det kunne søkes kontakt med fedrene slik at de kunne meddele denne kunnskapen, som kunne være viktig viten om tilværelsen eller fremtiden.<sup>306</sup> Fordi maktbalansen alltid var under press var det viktig for den herskende klasse at religionen og mytologien fremstilte den eksisterende samfunnsorden som ”den rette orden”.<sup>307</sup> Hvis kongens hell og lykke sviktet, var dette et tegn på at guder og makter ikke lenger stod på hans side. Det hellige stedet var i norrøn religion på denne måten avhengig av suksessen til personen som rådet over det.<sup>308</sup> Dette er ulikt i kristendommen fordi kirker er viet til Gud og derfor alltid er å betrakte som hellige bygg.

Forfedrene bodde i gravene og stedbundet til gården, selv om når det gjaldt branngraver synes å ha vært en tro på en frisjel som hadde en viss bevegelsesfrihet.<sup>309</sup> Kirkene kan sammenlignes med gravhaugene, fordi de var tilsvarende ”kontaktsteder” for mennesker som søkte hjelp fra helgener eller forfedre. Samtidig kan de også vært viktige for å skape et inntrykk av hellighet rundt kongemakta. Slik som forfedrenes gravhauger.

Forfedrenes graver var underlagt bestemmelsesretten til overhodet på odelsgården. Mens hovene var offentlige kultsteder var ritualene ved gravhaugene forbeholdt menneskene på gården, i tillegg til inviterte slektninger og venner. Gravhaugene fungerte som markører for maktgrenser og var synlige tegn på heillet som fulgte høvdingen og hans forgjengere og etterkommere. De territorielle rettighetene de markerte kunne bare hevdes gjennom slektskap. Gravferdene fungerte derfor som markører på denne odelsretten. Denne gruppeinndelingen, som var styrt av slekt og vennskap, ble rokket ved da gravlegging på felles kirkegårder ble innført med kristendommen.

## **Kongeideologi i den norrøne religionen**

Det fantes tradisjoner i det norrøne samfunnet for å tilskrive herskeren en særegen stilling mellom gudenes og menneskenes verden. Men denne særstillingen synes å ha vært knyttet til det man i dag gjerne betegner som kongens lykke eller hell. Hvis kongen ikke klarte å sikre

---

<sup>306</sup> Brendalsmo og Røthe, 1992: 92-105.

<sup>307</sup> Blant annet i eddadiktet Rigstula hvor opprinnelsen for de tre ættene som dannet grunnlaget for samfunnsgruppene jarl, bonde og trell forklares.

<sup>308</sup> Fabeck, 1999: 469.

<sup>309</sup> Birkeli 1944: 187-188.

folket fruktbarhet og fred kunne folket vende seg mot han. I særdeles kriseramma tider kunne det til og med hende at kongen ble ofret for å blidgjøre fruktbarhetsgudinnen.<sup>310</sup> Om det fantes en norrøn sakralkongeideologi virker det ikke å ha kunnet sikre makten hos én hersker i like stor grad som den kristne kongeideologien. Det har dessuten vært en debatt om hvorvidt ideene om en hellig konge skyldtes kristne impulser og påvirkning fra kristen kongeideologi som gjorde seg gjeldende flere hundreår før selve kristningen tok til. Det kan ha vært en av de sidene ved kristen innflytelse som først slo rot, fordi herskerslekter kan ha sett seg tjent med fremveksten av en slik ideologi.

Gro Steinsland har i *Den hellige kongen* gjort en analyse knyttet til dette temaet. Hun viser hvordan ideer om en sakral konge kan ha eksistert i det norrøne samfunnet før kristendommen, og hvordan disse ideene fungerte som en mental bro fra hedendommen over i kristendommen. Hun mener at disse ideene hadde røtter i den norrøne religions opphavsmyte og ikke må skyldes kristen idé-spredning.<sup>311</sup> Hun peker på at endringene i offerpraksis på 500-tallet, fra friluftsoffer til en kult som var sentrert rundt herskerslekta, må ha ført til utviklingen av en ny mytologi, ideologi og nye ritualer.<sup>312</sup> Steinsland setter denne utviklingen i sammenheng med fremveksten av en ny herskerslekt og det sakrale kongedømmet. Høvdingen og herskerslekten ble på en annerledes måte enn tidligere knyttet sammen med gudenes verden. Dette ledet frem mot utviklingen av det sakrale kongedømmet som vokser frem rundt 1000-tallet ved innføringen av kristendommen, men som Steinsland altså mener har røtter lengre tilbake i tid.

Kilder viser at tanken om en herskerslekt som var utvalgt av gudene også fantes i den norrøne religionen.<sup>313</sup> I følge Steinsland hadde menneskene som opplevde overgangstida mellom hedendommen og kristendommen takket være denne kongeideologien en anvendbar forståelsesramme for den nye kristne guden.<sup>314</sup> Hun fremhever kulten rundt Olav den hellige som selve krysningpunktet hvor hedenske og kristne ideer knyttet til herskermakt møttes. Spørsmålet om det tidlig utviklet seg en særegen norsk kongeideologi på grunnlag av helgenkåringen av Olav har også blitt stilt tidligere, av historikeren Erik Gunnes. Steinsland velger imidlertid en annen tilnæringsmåte. Hun ser på utviklingen av en særegen nordisk

---

<sup>310</sup> Steinsland, 2005: 401-402.

<sup>311</sup> Steinsland, 2000: 48-52.

<sup>312</sup> Steinsland, 2005: 398-402.

<sup>313</sup> Eks: Rigstula.

<sup>314</sup> Steinsland, 2000: 23-24.

kongeideologi som et tegn på at de førkristne mytiske ideene om herskermakten har stått så sterkt at den har påvirket måten den kristne kongeideologien ble utformet på i området.<sup>315</sup>

Steinsland plasserer bryllupsmyten i sentrum av den norrøne kongeideologi. Denne myten innebar kort skissert troen på at samhandling mellom kjønnene var universets grunnleggende drivkraft og at verden var blitt til gjennom et ekteskap mellom en gud og en jotunkvinne. En ideell hersker ble sett på som et avkom etter et slikt mytologisk ekteskap og dermed bærer av alle egenskaper, både fra kaoskrefter og ordensmakter. Steinland mener videre at det trolig var elementer fra bryllupsmyten med i ritualene knyttet til initiasjonen av en hersker. Funn av tynne, fingernegl-store gullplater (*gullgubber*) med parmotiv, trolig et brudepar, ved utgravinger av haller fra ca. 700-900 har blitt tatt som en bekreftelse på denne teorien. Sannsynligvis har ritualene funnet sted i nær tilknytning til høysetet som var plassert i herskerens hall. Motivene har blitt tolket som et bryllupsbilde, og muligens skulle det symbolisere herskerættens kraft gjennom avstamningen fra urparet gud og jotnekvinne.<sup>316</sup> Imidlertid finnes det lite som kan fortelle om den praktiske utførelsen av disse ritene. Antagelig har ritualet båret preg av å være en overgangsrite, som gjennom tre faser symbolsk førte odlingen fra sin gamle rolle til sin nye herskerrolle. I følge sosialantropologiske teorier som Steinsland gjør nytte av, vil symboler knyttet til død og gjenfødelse ha preget første og siste fase i ritualet. Mens liminalfasen i ritualer knyttet til en intronisasjonsakt handler om at den nye herskeren skal tilegne seg kunnskap, som er nødvendig for å fylle sin nye rolle på en god måte.<sup>317</sup>

Religiøs legitimering av kongemakten var ikke noe nytt med innføringen av kristendommen i Norge. Ønsket om å sikre ættas og gårdens fruktbarhet i tillegg til å befeste og synliggjøre slektas posisjon i samfunnet har i det foregående blitt fremhevet som den verdslige motivasjonen for fedrekulten og den enorme innsatsen og kostnadene som ble lagt i utførelsen av de store gravhaugene. Hva skjedde da fedrekulten ble forbudt, og det ble det forbudt å gravlegge folk i hauger på hedensk vis?<sup>318</sup> Arkeologiske funn viser at det etter 1000-tallet var kristen gravskikk som dominerte i landet.<sup>319</sup> *Hvordan kunne de ulike maktslektene fortsatt befeste sin posisjon da de mistet sine gamle maktlegitimeringsmidler? Dette*

---

<sup>315</sup> Steinsland, 2000: 97.

<sup>316</sup> Steinsland, 2000: 68-70 og 75-77.

<sup>317</sup> Steinsland, 2000: 70-71.

<sup>318</sup> Birkeli, 1938: 71.

<sup>319</sup> Krag, 2005: 205.

spørsmålet vil drøftes nærmere i resten av undersøkelsen. Innføringen av kristendommen medførte en mulighet for kongemakten til å frarøve høvdingene det religiøse maktgrunnlaget. I denne maktkampen var vennskap med helgener et viktig virkemiddel. Undersøkelsens andre tese er at helgenkulten overtok forfedrenes funksjon som elitens maktlegitimeringsmiddel, og at det var resiprositetslogikken i samfunnet som gjorde en slik kontinuitet mulig.



## 8. Helgenkult erstatter fedrekult som maktlegitimeringsmiddel

Samtidig som kristendommen ble innført ble hedendommen og fedrekulten med den forbudt. Vi kan derfor tale om et rituell skifte fra fedrekulten til helgenkulten fra rundt 1020-tallet, selv om gjentatte forbud mot hedensk praksis viser at det foregikk illegal rituell praksis i lang tid etter. Birkeli mente at det helt opp i moderne tid ble ofret til fedrene, men at den opprinnelige betydningen etter hvert bleknet.<sup>320</sup> At fedrekult ble praktisert ulovlig over lengre tid kamuflert som helgenkult virker usannsynlig. Til det var de kristne og de hedenske idealer for ulike. Tesen for denne delen av undersøkelsen er at det var en kontinuitet fra fedrekult til helgenkult, i det at helgenkulten overtok fedrekultens maktpolitiske funksjoner.

### Kristen vs. hedensk ære

Gjennom *Gammelnorsk Homilieboek* får vi innblikk i de norske prestenes formaninger og hvilke eksempler som ble gitt til etterlevelse for menigheten på 11-1200-tallet. Studie av denne primærkilden til tidlig norsk forkynnelse viser at det var nødvendig å be folk vende seg fra hedensk praksis og motivere folk til å etterleve kristen etikk og moral.<sup>321</sup> Det legges stor vekt på å oppfordre til et liv i ydmykhet og helgenenes dyder beskrives som eksempel til etterlevelse.<sup>322</sup>

Helgenene som mellomledd mellom menneskene og ånde- og gudeverdenen kjenner vi igjen fra den stillingen fedrene hadde i den norrøne religionen. Selv om fedrene ikke hadde den samme aktive formidlingsrollen som helgenene i forbønn, befant de seg likevel i en posisjon hvor de kunne skue inn i både gudenes og menneskenes verden. Skillet mellom å ære og tilbe fantes ikke alltid i praksis blant andre enn kirkens menn,<sup>323</sup> det gjorde det heller ikke hos fedredyrkerne, hvor tilbedelsen av forfedre nærmest kunne ta form av gudstilbedelse i det de ble opphøyet til fruktbarhetsvoktere.<sup>324</sup> En forskjell er at det i hedendommen ikke eksisterte dogmer som motsa en slik praksis.

---

<sup>320</sup> Birkeli, 1938: 165-166, 206.

<sup>321</sup> Hjelde, 1990: 412-413.

<sup>322</sup> GNH: 63-64, 111, 125.

<sup>323</sup> Audun Dybdahl, *Helgener i tiden*. Trondheim, 1999: 9.

<sup>324</sup> Birkeli, 1938: 206.

Den mest ærefulle kristne egenskapen er å være ydmyk og dette er et gjennomgående budskap gjennom hele *GNH*.<sup>325</sup> Budskapet står i sterk kontrast til det hedenske æresbegrepet der ydmykhet heller ble sett på som feighet.<sup>326</sup> *GNH* inneholder en rekke formaninger som peker mot tidligere hedensk praksis som det var nødvendig å vende seg fra.<sup>327</sup> Mange av skikkene som fulgte den nye tro må ha virket svært fremmed på nordmennene fordi de hedenske tradisjonene var veldig ulike. Jeg vil i det følgende beskrive en del eksempler.

Mens det etter den hedenske ideologi var ærerikt å kunne holde store gjestebud med overflod av mat og drikke, ble det etter kristen etikk oppfordret til måtehold og faste.<sup>328</sup> Faste som en religiøs skikk i Norge var nytt med kristendommen. I *GNH* blir det beskrevet hvordan fasten oppstod gjennom patriarker og profeter som fastet for å ære Gud. Og hvordan Gud har lønnet dem som har fastet til hans ære. Også Jesus selv fastet i førti dager og førti netter. Dette blir gitt til eksempel for etterlevelse og for å vise hvor nyttig fasten var for å styrke sjelen i kampen mot djevelen og synden.<sup>329</sup>

Mens enhver med politiske ambisjoner tidligere var nødt til å ødsle av sine forråd på fester for å danne allianser, kom måtehold og sparsomlighet i fokus med kristendommen. I de hedenske blotfestene var høydepunktet det felles måltidet. Det ble servert kjøtt fra offerdyrene og det ble drukket øl og mjød. Drikken var signet og ble regnet som hellig. Blot var offerfester hvor hensikten var å styrke guder og makter med offer bestående av mat, drikke og verdigjenstander.<sup>330</sup> Året var inndelt med tre store blotsfester.<sup>331</sup> Det store blotet midtvinters ble gitt ny mening etter kristningen av landet. En del av de gamle skikkene ble beholdt, som julegris og juleøl og selve navnet på høytiden, Jul, men det var Jesu fødsel som ble feiret.<sup>332</sup> Det ble altså ikke slutt på alle gjestebud og fester der mat og øl var viktige elementer for å opprettholde vennskap og slektskapsbånd. Men nytt med kristendommen var den rituelle fasten som en motpol til den rituelle fråtsingen.

---

<sup>325</sup> *GNH*: 24-25, 37,

<sup>326</sup> Hjelde, 1990: 413.

<sup>327</sup> Hjelde, 1990: 412.

<sup>328</sup> *GNH*: 30, 47, 81.

<sup>329</sup> *GNH*: 82.

<sup>330</sup> Steinsland, 2005: 276.

<sup>331</sup> Steinsland, 2005: 274.

<sup>332</sup> Steinsland, 2005: 275.

Kristendommen oppfordrer til kyskhets og selvbeherskelse.<sup>333</sup> I den hedenske religion ble fruktbarhetsguder og fallossymboler tilbedt. Mektige høvdinge og konger hadde gjerne flere friller foruten kone og det var ingen skam knyttet til dette. Det kunne tvert i mot bli sett som positivt at herskeren var så fruktbar og dermed var en fruktbarhetsbevarer hvis han hadde mange barn. Det å ha barn med mange kvinner sikret herskeren allianser med flere slekter, noe som var med å sikre fred og verne hans undersåtter.<sup>334</sup> Friller var også tillatt i tidlig kristen tid, men med kristendommen ble frillenes situasjon verre.<sup>335</sup> Med tiden ble det slutt på å ha friller. Alt dette viser at det må ha vært en stor omstilling fra den fruktbarhetsdyrkende hedendommen til den kyskhets- og måteholdsidealistiske kristendommen.

Tidligere kunne allianser sikres med gaver. Nå ble dette sett på som bestikkelser som gikk ut over rettferdigheten.<sup>336</sup> I *GNH* nevnes bestikkelse som en av hovedsyndene.<sup>337</sup> Med kristendommen kom tanken om en evig, uavhengig moral bestemt av Gud. Det som var rett eller gal handling før kristendommen ble bestemt av allianser og slektskap. Drap var for eksempel ikke umoralsk om det ble gjort for å hevne en urett eller drap av en slektning eller venn. Retten og plikten til hevn sto sterkt i det førkristne norske samfunnet. Det fantes ingen ære i å tilgi.<sup>338</sup> Med kristendommen kom idealet om å vende det andre kinnet til.<sup>339</sup> Tidligere var gaver en måte å strukturere samfunnet. Gaveutvekslingen skapte allianser og forpliktelser. Med kristendommen og en sterkere kongemakt fikk gavene ny betydning, som bestikkelser. Bestikkelser som ble brukt til å fremtvinge syndige handlinger som hevn og drap.<sup>340</sup>

For å skaffe til veie midler til finansiering av gjestebud og alliansegaver var det i det hedenske samfunn ikke uvanlig å dra på røvertokter, eller dra i viking som det kaltes. Dette ble med kristendommen en synd. Ingen har i følge kristendommen rett til å tilegne seg annen manns eiendom gjennom tyveri eller ran. Også det å begjære annen manns eiendom blir sett på som synd.<sup>341</sup> Gave- og alliansesystemet i det hedenske Norge forutsatte tilgang på luksusgjenstander som kunne utveksles. Mye av disse rikdommene ble skaffet til veie

---

<sup>333</sup> GNH: 32, 40-41.

<sup>334</sup> Steinsland, 2005:115.

<sup>335</sup> Steinsland, 2005: 376.

<sup>336</sup> GNH: 36.

<sup>337</sup> GNH: 49.

<sup>338</sup> Steinsland, 2005: 384.

<sup>339</sup> GNH: 38, 41,59,86.

<sup>340</sup> GNH: 67.

<sup>341</sup> GNH: 33, 41, 67.

gjennom å reise på røvertokter utomlands. Dette ble ikke sett på som umoralsk, snarere ble det sett på som heltmodig og var med på å øke æren å komme hjem fra en vellykket vikingferd. Igjen viser eksempelet den store forskjellen fra den dogmatiske kristendommen med en evig overstyrende moral til hedendommen hvor moralen var mer situasjonsbetinget. Det var ærefult å rane og drepe i utlandet men ikke blant sine naboer, da faren for hevn var overhengende.

Disse eksemplene fra *GNH* viser at det med kristendommen fulgte helt nye idealer og moral. Hovedsyndene i følge den nye tro var:

*tyveri og ran fra kirker, manndrap, langsinne, misunnelse, hovmod, selvgodhet, hor, drikk, tyveri og all slags urettferdighet, sedløshet, mened, bestikkelse og tro på trollkjerringer og alle dere gjerninger, legeråd eller spådommer.*

Denne beskrivelsen av ulike motsetningsfulle skikker er ment å sette fokus på hvor ulike de hedenske og kristne idealer var. Det kan ikke ha vært en lett jobb å omvende stolte vikinger til det ydmyke kristendomsideal. Det tok lang tid før de kristne idealer slo rot i folks mentalitet. Som det har blitt forklart tidligere i undersøkelsen var for eksempel gaveutveksling fremdeles et politisk virkemiddel på 1200-tallet. Det at rester av førkristen praksis holdt seg så lenge kan sees på som høvdingenes kamp mot kongemakten. Men til slutt var det kongemakten og kristendommen som seiret. Kristendommen førte med seg et helt nytt æresbegrep og etter hvert som den kristne tankegang slo rot fikk samfunnet nye "helter". Dette fikk følger for hvem som ble æret også etter døden. Med kristendommen ble det forbudt å ære forfedrene, men påbudt å ære helgener. Altså sluttet man ikke å ære de døde, men det var en helt annen type mennesker som fikk en opphøyet status etter døden. Nemlig mennesker som hadde levd et så forbilledlig kristent liv at de etter sin død fikk helgenstatus.

### **Tegn etter ulovlig fedredyrkelse i *Gammelnorsk Homiliebok***

Birkeli mente at Tollev Salemann fra Telemark var et eksempel på en bygdehelt som ble dyrket på grunnlag av sin heill og som rydningsmann, men som ble kamuflert som en bondehelgen.<sup>342</sup> Det finnes imidlertid ingen tegn på at nordmennene fortsatte å dyrke forfedrene kamuflert som helgener i *GNH*. Hva man tilba i stua utenfor offentlighetens lys er

---

<sup>342</sup> Birkeli, 1938: 69 og 200.

umulig å vite. Men i denne undersøkelsen er det den offentlige, maktkonsoliderende kult som drøftes. Hadde det vært tilfelle at forfedredyrkelsen fortsatte under påskudd av helgendyrkelse er det nærliggende å anta at praksisen ville blitt nevnt sammen med annen syndig hedensk praksis. Troen på en liminalfase, som de avdøde måtte berges gjennom ved hjelp av en god begravelse, ble ved innføringen av kristendommen erstattet med ideen om skjærsilden. Da ble individet selv ansvarlig for hvor godt livet etter døden skulle bli, gjennom god kristen livsførsel.

I *GNH* er det flere steder formaninger om å vende seg bort fra hedensk praksis. Blant hovedsyndene nevnes tro på trollkjerringer og alle deres gjerninger, legeråd eller spådommer.<sup>343</sup> Det blir også advart mot onde kvinner som bærer velluktende urter inn i huset sitt for å lokke til seg menn og føre dem på villspor. Også røkelse som brennes for de hedenske gudebilder er en duft som man bør passe seg for. Det er også alvorlige synder å tilegne seg andres eiendom ved tyveri eller ran (seile i viking), eller å ta imot bestikkelser eller pengegaver for å fremme urett (jfr. gave- og alliansesamfunn).<sup>344</sup> I Moralpreken IV listes trolldom, galder og svartekunster blant syndene man skal holde seg fra.<sup>345</sup>

Ikke noe sted i *GNH* nevnes det å tilbe forfedre kamuflert som helgener som en synd. Hvis dette hadde vært en utbredt praksis kunne det ikke vært mulig å skjule fra kirkens menn. Forfedrene og helgener ble æret på grunnlag av vidt forskjellige idealer og en sammenblanding eller kamuflering kunne vanskelig la seg gjøre. Tvert imot kan kildene tyde på at helgendyrkelsen raskt spredte om seg og at troen var preget av inderlighet og ikke falskhet. Et unntak er muligens Olav den Hellige som kan sees på som en overgangsperson, som innehar egenskapene til både en helgen og forfar.

## En overgangstid

Da kristendommen kom til landet foregikk det ikke et brått skifte av religiøs overbevisning. Over en lang periode ble begge religionene praktisert. Selv om det ikke oppstod en blandingsreligion, er det mange funn og kilder som tyder på at det lenge var en gjensidig påvirkning mellom de to religionene. At religioner blandes og utgjør en slags blandingsreligion er vanlig, enten i en overgangsfase eller som en permanent løsning der ulike

---

<sup>343</sup> GNH: 49.

<sup>344</sup> GNH: 67. Hjelde, 1990: 412.

<sup>345</sup> GNH: 94.

religioner møtes. Gro Steinsland mener imidlertid at hedendommen var en høyst levende religion og at kristendommen representerte et brudd med den tradisjonelle religionsutviklingen da den ble innført. Det var lite eller ingenting i hedendommen som kunne lede over i kristendommen. Kun på ett punkt mener hun at de to religionene kunne møtes, og det var gjennom kongeideologien eller ”ideen om den hellige kongen”.<sup>346</sup>

Er det mulig at de to religionene hadde flere møtepunkter enn kongeideologi? Selv om kristendommen førte med seg et fundamentalt annerledes livssyn vil denne undersøkelsen vise at *gjennom muligheten for maktlegitimering ved å knytte vennskapsbånd til helgenene hadde hedendommen og kristendommen også et mentalt møtepunkt i resiprositetslogikken*. Det endrete livssyn fra hovmod til ydmykhet førte til dyrking av en ny type religiøse helter, men ikke en endring i troen på at allianser kunne knyttes med dem gjennom offergaver. Det ble advart i prekenene mot bestikkelser og flere kilder viser at gaver fremdeles på 1200-tallet forpliktet både giver og mottaker. Gaveutvekslingen kan derfor ha virket som en ”tankebro” som førte til at menneskene som opplevde denne overgangstiden kunne relatere til hvordan forholdet mellom helgener og mennesker fungerte. Det var som et vennskapsforhold, og et gjensidig avhengighetsforhold, som var gjenkjennbart i forholdet mellom menneskene og deres forfedre og i allianseforhold ellers i samfunnet.

### **Gaveutveksling og allianser med de døde**

Kongsemmene og høvdingene hadde i spillet om den politiske makta en rekke regler å ta hensyn til skulle de lykkes, derfor må deres personlige dyktighet ha spilt en viktig rolle, og det var ikke bare de levende det var viktig å pleie vennskap og allianser med.

Gavene til helgenene og forfedrene ble gitt fordi de fortjente å æres, men også for å unngå deres misnøye. Til gjengjeld ble det forventet av fedrene og helgenene at de sørget for fred og gode avlinger eller utførte helbredende mirakler.<sup>347</sup> Men gavene ble også gitt for å knytte vennskapsbånd med forfedrene eller helgenene. At vennskapsforholdet ble sett og bekreftet av samfunnet rundt var en viktig dimensjon ved gaveskjenkingen til forfedrene blant eliten, for her dreide det seg om å sikre maktens kontinuitet. Det var viktig for etterkommerne av en maktperson å stadfeste den avdødes fortsatt viktige posisjon, men nå som et mellomledd

---

<sup>346</sup> Steinsland, 2000: 14-15.

<sup>347</sup> Sigurðsson, 1999: 191.

mellom gudsmaktene og menneskene. Samtidig skulle man vise sitt eget gode forhold til den avdøde, og slik forsikre om at alle ville komme til å nyte godt av både haugbondens hjelp og hans etterkommers hell hvis makten ble i ætta. Svært liknende motivasjoner må ha lagt til grunn for at noen mennesker fikk helgenrykte og for en del av gavene som ble gitt. Gaveutvekslingen eller helgenutnevningen av en slektning var motivert i ønsket om å vise sitt spesielle bånd til en mektig helgen, og på den måten styrke sitt maktgrunnlag.

Gaver til helgenene ble gitt i form av å bygge en kirke og dedisere den til helgenen, eller som donasjoner til en kirke eller et alter som var dedisert til en helgen som giveren kan ha følt seg spesielt knyttet til. I den tidlige kirkebyggingsfasen var det stort sett eliten som bestod av odelsbønder med høvdinger og konger i spissen, som bygde kirker.<sup>348</sup> Det ble bygget rundt 1300 kirker til sammen i Norge i middelalderen. Disse kirkene var antagelig dedikert til helgener, selv om det bare er rundt en fjerdedel av middelalderkirkene i Norge hvor dedikasjonen i dag er kjent.<sup>349</sup>

Helgenene ble også vist ære gjennom almisser til de fattige, pilegrimsferder, ved å feire helgenens festdag og ved private bønner. I *GNH* er det lagt stor vekt på at gaver og almisser til de fattige er gaver til Gud selv, og vil bli rikt lønna i form av et godt liv og evig frelse.<sup>350</sup> Det blir også minnet om plikten til å betale tiend, og straffen for å unnlate det.<sup>351</sup> I tillegg er der beskrevet eksempler hvor mennesker har reist kirker til ære for helgener og engler.<sup>352</sup>

Gaveutveksling var en samfunnsinstitusjon som det var knyttet mange normer og regler til, også den mellom de levende og døde. Den viktigste reglen var at gave krever gjengave, derfor må helgenens nytteverdi, og ønsket om en gjenytelse, ha vært en sterk pådriver for å gi gaver.<sup>353</sup> Den kristne forkynnelsen la særlig i den tidlige fasen vekt på dette prinsippet med gjenytelser.<sup>354</sup> Det var de materielle godene i form av helgenenes mirakler som ble fremhevet og lagt til grunn for at helgenene burde hedres.<sup>355</sup> I *GNH* er særlig

---

<sup>348</sup> Lidén, 1995: 135.

<sup>349</sup> Fredriksen, 2004: 33, 41.

<sup>350</sup> *GNH*: 48-50, 76, 111, 128-129.

<sup>351</sup> *GNH*: 94, 127-128.

<sup>352</sup> *GNH*: 115-117.

<sup>353</sup> Fredriksen, 2004: 17, 95-103.

<sup>354</sup> Knapskog, 1999: 116.

<sup>355</sup> Knapskog, 1999: 113.

helgenenes rolle som formidler av Guds kraft til menneskene ved hjelp av forbønn lagt vekt på. Men også dere egen evne til å hjelpe mennesker som ba dem om det beskrives.<sup>356</sup>

Selv om kirkens forkynnelse ikke viser dette var forholdet mellom helgenene og menneskene et gjensidighetsforhold, lik forholdet mellom verdslige alliansepartnere. Helgenene kunne byttes ut med nye og mektigere helgener hvis de viste seg å ikke inneha den kraften som skulle til for å utføre mirakler og sørge for godt år og fred. At kirke- og alterdedikasjoner har blitt endret fra en helgen til å gjelde en ny vitner om at ulike helgener var populære til ulike tider.<sup>357</sup>

I den kristne forkynnelsen før 1100-tallet ble det også gjerne brukt bilder som kunne gjenkjennes i det norrøne alliansesamfunnet. For eksempel blir helgenene i Gammel Norsk Homiliebok omtalt som ”Guds høvdinger” og ”kjæreste venner” og ”himmelkongens riddere”.<sup>358</sup> Dette må ha vært med på å opprettholde tanken om at forholdet mellom Gud(er) og makter og menneskene var et gjensidig allianseforhold. I *GNH* understrekes det at å gi almisser til de fattige er som å gi gaver til Gud selv.<sup>359</sup> Det blir også beskrevet en annen mulighet å ære helgenene på, å bygge kirker dedisert til deres minne.<sup>360</sup> Det var konger, høvdinger og storbønder som hadde midler til å bygge kirker og testamentere almisser til de fattige til helgenenes ære. De kunne dermed gjøre krav på nærest vennskap med helgenene. En viktig forskjell til fedrekulten var likevel at helgendyrkelsen ikke var underlagt høvdingens eller storbondens monopol, helgenene kunne alle søke hjelp hos.

### **Gaveutvekslingens tre aktører**

Som et av de fremste argumentene for at det var en kontinuitet mellom fedrekulten og helgenkulten som maktlegitimeringsmiddel har gaveutveksling blitt fremhevet. I særdeleshet at en del av gaveutvekslingen var ment for offentligheten, og tok sikte på å skaffe eller sikre giveren makt i det verdslige samfunn. Nøkkelen til denne kontinuiteten var *trekantrelasjonene* som finnes i samfunn som er bygget rundt gaveinstitusjonen. Gaveutveksling var et maktpolitisk virkemiddel som var avhengig av tre parter: giver, mottaker og observatør. Det

---

<sup>356</sup> GNH: 54, 115, 144-158.

<sup>357</sup> Fredriksen, 2004: 5 og Sigurdsson, 1999: 191.

<sup>358</sup> Knapskog, 1999: 109. GNH: 56, 111.

<sup>359</sup> GNH: 48-49, 50, 76, 94, 111, 128-129.

<sup>360</sup> GNH: 115, 117.



var vitnene til gavebyttet, i form av samfunnet rundt aktørene som avgjorde utfallet av utvekslingen. Makt var nært knyttet opp mot ære, og det var opinionen som gav og tok ære fra aktørene i utvekslingen.<sup>361</sup>

I overgangstiden mellom hedendommen og kristendommen i Norge var samfunnet fremdeles et vennskapssamfunn basert på gaveutveksling, og høvdinger hadde mye makt. Å utveksle gaver beholdt sin alliansedannende funksjon minst et par hundreår etter kristendommens innføring og dette var årsaken til at maktlegitimering gjennom fedrekultens ritualer kunne få sin kontinuitet i helgenkulten. Samtidig var troen på fedrenes og helgenenes evne til gjenytelse en forutsetning for gaveutvekslingen. Helgenlegendene vitner om troen på helgenenes evne til å utføre fantastiske mirakler.

Fedrekultens gravritualer og minneskål hadde den samfunnsmessige funksjonen å overføre den avdødes posisjon til en arvtager. Maktens odelsrett ble på denne måten synliggjort gjennom ritualer. Helgenkulten kunne også utnyttes på lignende måte, blant annet ble det gjort flere forsøk på å helgenkåre avdøde konger. Gjennom offentlig gaveutveksling som for eksempel å dedisere en kirke eller et alter til helgenen, ble giverens nære forhold til helgenen bekreftet. Samtidig må jo høyreiste kirker og forseggjorte altere vært med å øke helgenens anseelse. Liksom en stor gravhaug med rikelig gravgods bar vitne om en heilkraftig forfar. Man kunne med andre ord både øke sin egen, og forfedres eller helgeners ære ved å anlegge store gravhauger eller bygge kirker eller holde fest til minne om den døde.

### **Årtid, almisser og helgenfester**

I følge Birkeli ble *årtid*, som var den årlige festen til minne om den døde i haugen, med innføringen av kristen lovgivning erstattet med *sjelemesse* til minne om den døde. Offeret til den døde ble erstattet av *almisser* til fattige i den avdødes minne. I den avdødes testamente var det angitt detaljer for hvordan sjelemessen skulle foregå, ofte var det testamentert en sum penger som skulle brukes på et måltid mat til trengende.<sup>362</sup> Fordi det var kirka som arrangerte almissene ble det også regnet som en gave til den helgenen som kirka var dedikert til.

---

<sup>361</sup> Sigurðsson, 1999: 83.

<sup>362</sup> Birkeli, 1938: 62.

Fra midten av 1200-tallet ble det innført lovpålagte almisser 5 dager i året som en del av datidas fattighjelp.<sup>363</sup> Viktigheten av gode gjerninger, som å hjelpe fattige, ble fremhevet i den kristne forkynnelsen som en måte å forberede seg på døden. Gjennom gode gjerninger kunne tida i skjærsilden forkortes og et evig liv i himmelen sikres. Fordi man aldri kan vite når døden inntreffer var moralen i prekenene at man skulle leve et liv fylt av gode gjerninger for å være forberedt på dommen.<sup>364</sup> Moral og synd kom som nye aspekter ved religionen med kristendommen. I det norrøne samfunnet hadde en persons handlinger mest å si for hans eller hennes ære eller ettermæle. Med innføringen av kristendommen ble etiske handlinger begrunnet i religionen, Gud skulle dømme, ikke samfunnet.<sup>365</sup> De norrøne gudene kunne rettlede som Odin gjør i *Håvamål*, men de hadde ikke makt til å dømme menneskene og bestemme deres etterliv. Den retningen livet og døden tok for de individuelle menneskene og for slekter ble forklart i skjebnen.<sup>366</sup>

En parallell kan også trekkes mellom årsfestene til forfedrenes minne og helgenfestene. Muligens ble helgenene sett på som heill-kraftige individer lik en *hero*<sup>367</sup> eller haugbonde og helgenfestene erstattet dødsfestene til disse forfedrenes ære. Men i følge Birkeli var det ikke en reell kontinuitet mellom fedrene og helgenene, helgenfestene utgjorde kun en rituell erstatning mente han.<sup>368</sup> Imidlertid er det i denne sammenheng ikke så interessant om folk mentalt reelt forkastet forfedrene til fordel for helgenene. I et sakralt samfunn som Norge var i vikingtida og middelalderen, var kontroll med religiøse ritualer et viktig maktmiddel. Og selv om den rituelle makten etter overgangen til kristendommen tilhørte geistligheten, var det likevel en mulighet for stormenn og høvdinger å beholde en viss kontroll blant annet ved å anlegge den lokale kirken på sin eiendom. Slik mistet ikke gården helt betydningen som et religiøst sentrum. Sett fra denne synsvinkelen kan helgenfestene sees på som dødsfestenes erstatning, som en høytidsfeiring som var innstiftet til minne om en avdød person, men som også var av stor politisk betydning.

---

<sup>363</sup> Sigurðsson, 1999: 186.

<sup>364</sup> Høvik, Gerd Kristin, *Almisser – Ein studie av ulike motiv for å overføre ressursar til fattige*, Universitetet i Bergen, 1997: 53-61.

<sup>365</sup> Fredrik Paasche, *Møtet mellom hedendom og kristendom i Norden*, Oslo, 1958: 112.

<sup>366</sup> Steinsland, 2005: 32.

<sup>367</sup> Birkelis betegnelse.

<sup>368</sup> Birkeli, 1944: 187.

## Mirakler, magi, relikvier og valfarter

Et mirakel betyr en Guds handling som gjennom en helgen utføres for menneskets skyld, og som vekker undring fordi hendelsen ufordrer naturens lover.<sup>369</sup> Helgenene har siden helgendyrkelsen begynte blitt sett på som mellomledd mellom menneskene og Gud, som også kunne gå i forbønn for menneskene hos Gud. Fordi de var mennesker som i kraft av sitt gode liv eller martyrdød har blitt hellige har de evnen til å forene det verdslige og det himmelske.<sup>370</sup> Forfedrene ble ikke knyttet til guddommene på samme måte som helgenene. De hadde ikke den samme aktive formidlingsrolle, men de befant seg likevel i en slags mellomposisjon mellom gudenes og menneskenes verden. Særlig konger eller høvdinger innehadde evnen til å kanalisere gudenes kraft til menneskene og noen særlig årsæle konger hadde denne evnen også mens de levde. De ble spesielt mektige forfedre etter sin død.<sup>371</sup> Birkeli mente at Tollev Salemann fra Telemark var et eksempel på en slik bygdehelt som ble dyrket på grunnlag av sin heill og som rydningsmann, men som ble kamuflert som en bondehelgen.<sup>372</sup> Forfedrene ble betraktet som fremdeles deltagende i livet blant de levende, og de hadde i tillegg ekstraordinære egenskaper som gjorde at de kunne være enten til hjelp eller skade for sine gjenlevende slektninger. De ble derfor dyrket og æret med offergaver for å holdes i godlune.<sup>373</sup>

Offergavene til helgenene ble gitt med ønsket om hjelp gjennom et mirakel eller for at de skulle gå i forbønn hos Gud og med dette skaffe giveren tilgivelse for sine synder. Håpet var at de som hellige mennesker som befant seg i Guds nærhet kunne rette hans godvilje mot synderen på jorda og redde han eller hun fra fortapelsen.<sup>374</sup> Det vanlige var å påkalle helgenens hjelp ved bønn.<sup>375</sup> En annen måte var å dra på pilegrimsferd til helgenens grav eller fødested, eller et annet sted som hadde vært viktig i helgenens liv. Mange dro på pilegrimsferd fordi de ønsket helgenenes forbønn og tilgivelse for sine synder, andre dro med et håp om at helgenene til gjengjeld ville utføre et mirakel, ofte helbredelse av sykdom.<sup>376</sup>

---

<sup>369</sup> Gad, 1971: 50.

<sup>370</sup> Gad, 1971: 11-12.

<sup>371</sup> Erik Gunnes, "Hellig Olav- historien og legenden" i Johs. Bruce (red.), Olav. Konge og Helgen – Myte og Symbol, Oslo 1981: 24.

<sup>372</sup> Birkeli, 1938: 69 og 200.

<sup>373</sup> Birkeli, 1943: 191.

<sup>374</sup> GNH: 116.

<sup>375</sup> Mundal, 95/96: 109-110.

<sup>376</sup> Gad, 1971: 17.

Helgenenes evne til å utføre helbredende mirakler kan sees på som en erstatning for bruk av magi for å lege syke, som etter kristninga ble forbudt.<sup>377</sup> I Olav den helliges helgenvitae *Passio Olavi* som ble skrevet ned rundt 1170 omhandler de fleste mirakelfortellingene helbredelser.<sup>378</sup> I *GNH* har legenden om Olav den helliges liv og jærtegn fått stor plass.<sup>379</sup> Teksten er trolig oversatt fra latin etter en original forfattet av erkebiskop Eystein,<sup>380</sup> jfr. *Passio Olavi*. Her beskrives Olavs liv som konge i Norge og hvordan han døde martyrdøden fordi han ville omvende sitt folk til kristendommen. Deretter beskrives hele tjue mirakler han skal ha vært ansvarlig for. Ett av dem før han døde og resten etter hans død i forbindelse med relikvier etter han, eller at han ble påkalt ved bønn. Ni av disse miraklene omhandler mennesker som ble helbredet for sykdom eller skade. Dette forteller noe om hvor viktig helse må ha vært for folk. Helgenenes etter hvert enorme popularitet er forståelig i lys av troen på deres evne til å helbrede sykdom, og i at de i motsetning til forfedrene var ”guddommelige hjelpere” for hele befolkningen.

Troen på relikviers helbredende kraft var årsaken til at så mange la ut på valfarter, som på denne tiden må ha vært svært strabasiøse. En relikvie er enten en del av, eller hele den døde helgenens legeme. Men det kan også være gjenstander som helgenen har vært i berøring med, direkte eller indirekte, og som derfor tenkes å være smittet av helgenens undergjørende kraft.<sup>381</sup> I legenden om Olav den helliges liv og jærtegn i *GNH* fortelles om mennesker som har vært i kontakt med den avdøde Olavs vaskevann, hans gravskrin og hans avbildning i form av en statue og opplevd mirakler. Relikvietroen kan ikke ha vært så vanskelig å akseptere for de gamle fedredyrkerne som hadde trodd på likets og avdødes eiendeler kraftfarlighet. Disse måtte imidlertid behandles med forsiktighet, eller brennes for å unngå at kraften slo negativt ut. Helgenenes relikvier hadde kun god innflytelse på menneskene. Da ryktene om kong Olavs hellighet og miraklene som skjedde ved hans grav i Trondheim ble kjent kort tid etter hans død, tok mange mennesker i følge kildene til å valfarte dit.<sup>382</sup> Dette kan tyde på at helgenlæren og troen på relikviers undergjørende kraft allerede må ha hatt en viss utbredelse i befolkningen.

---

<sup>377</sup> Sigurðsson, 1999: 104.

<sup>378</sup> Krag, 2005: 167.

<sup>379</sup> *GNH*: 141-158.

<sup>380</sup> Hjelde, 1990: 9.

<sup>381</sup> Gad, 1971: 15.

<sup>382</sup> Knapskog, 1999: 33.

På den annen side var troen på likets helbredende kraft ikke ny her tillands med helgentroen. I følge Birkeli fantes blant fedrekultens ritualer skikken å berøre lik for å helbrede sykdom, eller å brenne et tøyestykke som har vært knyttet på liket og ”røyke” den syke med.<sup>383</sup> Det finnes også andre spor etter slik fetisjisme i det at man trodde at gjenstander kunne inneha en del av eierens ånd eller personlighet. Særlig gjenstander som for eksempel et sverd, etter en avdøde konge eller høvding var ettertrakta fordi de hadde en magisk religiøs kraft som ble overført til innehaveren.<sup>384</sup> Slike kraftfulle og verdifulle gjenstander var imidlertid beholdt den øverste eliten i samfunnet, i motsetning til helgeners relikvier som kunne oppsøkes av alle som kunne komme seg til en kirke.

I tillegg skiller den kristne ideologi seg fra den norrøne med sitt moralske aspekt. Helgener ville ikke hjelpe mennesker som ikke fortjente det,<sup>385</sup> og relikvier kunne ikke brukes til å utføre onde gjerninger. Gudsmaktene i den norrøne religionen synes ikke å ha hatt en slik overordnet kontroll med de magiske sidene ved fedrekulten. Tvert imot måtte menneskene selv sørge for å beskytte grava med gravvernformler i form av runer mot mennesker som ville bryte graven og benytte gjenstander derfra til å utføre magiske riter.<sup>386</sup>

At helgenene kunne utføre mirakler som gikk imot naturens lover står i kontrast til fedrene som mer kan betegnes som å ha vært en slags fruktbarhetsvoktere. Deres oppgave var å sørge for gode år og avlinger, og de måtte også forsikres om at tilstanden på gården var som den hadde vært, at naturen gikk sin gang.<sup>387</sup> Helgenene synes altså å kunne stå for handlinger som var mer fantastiske enn de gamle fedrene. Til eksempel skal Hellig-Olav blant annet ha helbredet en gutt som urettvist hadde fått tungen sin skåret ut og som valfartet til helgenens grav og ba om et mirakel. Olav kom så til han i en drøm og dro i tungen hans til den var like lang som før, og gutten var helbredet.<sup>388</sup> I den offisielle helgenlæren skjer mirakler ved at Gud virker gjennom helgenene, men i de mer folkelige tradisjoner kommer det til uttrykk en tro på at helgenene kunne handle og oppfylle menneskenes ønsker på eget initiativ.<sup>389</sup> Sett fra denne synsvinkelen virker det forståelig at helgenene kunne utkonkurrere fedrene som mektige

---

<sup>383</sup> Birkeli, 1938: 22.

<sup>384</sup> Brendalsmo og Røthe, 1992: 107.

<sup>385</sup> GNH: 115.

<sup>386</sup> Brendalsmo og Røthe, 1992: 93.

<sup>387</sup> Birkeli, 1943: 193, Hylland Eriksen, 1997: 252.

<sup>388</sup> GNH, 1971: 147.

<sup>389</sup> Knapkog, 1999: 120.

hjelpere i dagliglivets kamp mot sykdom og sult. Forfedrene ble degradert til vesener i overtroens verden. Det var simpelthen ikke bruk for dem mer.

## Et tradisjonssamfunn

Innføringa av kristendommen var først og fremst et resultat av at stormenn og konger, som en maktpolitisk strategi, sluttet opp om og aktivt begynte å verve tilhengere til den nye tro.<sup>390</sup> Virkeligheten var nok mer nyansert enn den påstanden kan ta høyde for, da det var en lang og gradvis prosess som førte frem mot et kristent Norge. Grunnlaget for at folk kunne ta imot og forstå den nye ideologien som stormenn og kongemakt ville innføre var allerede lagt gjennom flere hundreårs påvirkning fra det kristne Europa. Likevel holdt motstanden mot kristninga og den stadig sterkere kongemakten stand i flere hundreår. Det kommer blant annet frem av forbud mot bloting ved hauger og horger, som vi kjenner fra den eldste kristenretten i Gulatingsloven.<sup>391</sup> At den hjemlige fedrekulten var vanskelig for kirken å få en slutt på kommer frem av at lovforbudet mot ritualer knyttet til gravhauger blir gjentatt i de gammelnorske lovene.<sup>392</sup>

Det var muligens ikke innføringa av den kristne ideologi som i seg selv vakte motstand, men heller forbudet mot praktisering av de gamle skikker? Den norrøne hedendommen betegnes gjerne som å ha vært trostolerant fordi andre makter enn de som tilhørte den norrøne religion ble anerkjent på lik linje med de hjemlige, bare at de ble sett på som å tilhøre et annet territorium. Samtidig var religionen kulteksklusiv, og konservativ på den måten at de ritualene som var blitt nedarvet i generasjoner var det som sikret fred og fruktbarhet.<sup>393</sup> I lys av dette virker det naturlig at forbudet mot hedensk kult ble trosset samtidig som kristne idealer og skikk ble godtatt og overholdt. Steinsland beskriver overgangen til kristendommen som et ideologiskifte som også innebar et mentalitetsskifte. Kristendommen ble vedtatt som en ny lov med regler for hvordan folk skulle leve i tråd med den kristne ideologi, men bare langsomt blir den kristne lære og tankemåte en del av folks mentalitet.<sup>394</sup>

---

<sup>390</sup> Steinsland, 2000: 29.

<sup>391</sup> Krag, 2005: 81.

<sup>392</sup> Birkeli, 1938: 165 – 166.

<sup>393</sup> Brit Solli, "Norrøn sed og skikk", i Amundsen(red.), Norges religions historie, Oslo, 2005: 17 og Steinsland, 2000: 85.

<sup>394</sup> Steinsland, 2000: 33.

En annen forklaring på hvorfor den norrøne hedenske kongeideologien synes å ha stått sterkt langt inn i kristen middelalder er at det på denne tiden fantes et behov for å skape en egen identitet. Vikingtiden og tidlig middelalder var en tid preget av store samfunnsmessige omveltninger. Økt kontakt med omverdenen bragte med seg mange nye impulser som fikk stor betydning for utviklingen av styresett, økonomi og religion. Arkeologisk forskning har vist at gravfelt fra jernalderen som kan ha gått av bruk på 500- eller 600-tallet, igjen har blitt tatt i bruk i vikingtida. Behov for en symbolsk tilknytning til fortiden og å markere kontinuitet i ætta kan ha vært årsaken til at det igjen ble anlagt gravhauger på de gamle gravfelta. Selv om det sannsynligvis ikke var noe biologisk slektskap lenger mellom folket på gården og de gamle haugene, kunne likevel legitimitet i forhold til makt eller eiendomsrett være blant motivene for å gjenopprette forbindelsen med de gravlagte i haugene.<sup>395</sup>

Steinsland mener at med de nye ideene, og samfunnsordenen som fulgte med kristendommen, oppsto et behov for å holde fast ved egne tradisjoner.<sup>396</sup> I følge henne finnes det kilder som tyder på at menneskene som levde i overgangstiden mellom hedendommen og kristendommen visste at de levde i en tid preget av omveltninger. På Kuli-steinen, en bauta med runeinskripsjoner på Nordmøre, lyder siste del av teksten: *Tolv vintrar hadde kristendommen vært/betra(ting) i Norge...*, noe som tyder på at tiden har blitt regnet ut fra tidspunktet for det tingvedtatte religionsskiftet. I tillegg mener hun at begrepet *hedendom* har oppstått som en betegnelse på noe som sto i motsetning til kristendommen, fordi det ikke fantes noen egen betegnelse på den norrøne religionen foruten sed eller skikk før nettopp i denne overgangsperioden.<sup>397</sup> Alt dette nye kan ha ført til en økt bevissthet rundt egen skikk og religions egenart.

At den førkristne herskerideologien påvirket utformingen av kongeideologien her til lands lang tid etter kristninga kan forklares med kongenes behov for å knytte seg til befolkningen lokalt, samtidig som det også virket samlende nasjonalt. 1130 til 1240 kalles for borgerkrigstida og var preget av stadig innbyrdes kamper mellom ulike kongsemner. Det må derfor ha vært et stort behov for en ideologi som kunne virke samlende for hele befolkningen.<sup>398</sup> Det synes som et klokt politisk trekk av en konge å bruke den kristne

---

<sup>395</sup> Stylegar, <http://arkeologi.blogspot.com/2006/03/vikingtidens-gravskikk-del-i.html> (oppsøkt 28.02.07): 2.

<sup>396</sup> Steinsland, 2000: 139-143.

<sup>397</sup> Steinsland, 2000: 42-43.

<sup>398</sup> Steinsland, 2000: 141.

kongeideologien til å sette seg over befolkningen og i en særstilling i forhold til potensielle rivaler. Samtidig gjør kongen krav på sin nedarvete rett til tronen ved å gjøre bruk av elementer fra den hedenske kongeideologien. Slik brytes ikke båndet tvert med gamle tradisjoner, noe som nok kunne ført til et distansert forhold til befolkningen og dermed et mer usikkert maktgrunnlag.

Kristninga av Norge førte til at helgenene kom til å fylle flere av fedrenes tidligere funksjoner, men til nå er ikke spørsmålet om hvordan *fedretroen* utviklet seg etter at kulthandlingene ble forbudt tatt opp. Sluttet menneskene helt å forholde seg til de gamle forfedrene etter at helgenkulten overtok? Religiøse og mytiske skikkelser kan utvikle seg til noe annet en sin opprinnelige form. Dette vil nå eksemplifiseres i hvordan troen på gudinnen Frøya og deretter forfedretroen utviklet seg etter den norrøne religionen ble forbudt.

### **Frøya og Jomfru Maria**

Näsström har drevet forskning rundt Frøya som Nordens store gudinne. Hun har i dette arbeidet foretatt en analyse av hvem Frøya var og hvilke funksjoner hun hadde i det norrøne samfunnet. Gudinnen ble i likhet med fedrene demonisert og latterliggjort som følge av kristninga. Men hennes viktigste religiøse funksjoner ble i følge Näsström overtatt av helgenen Jomfru Maria, som ble Nordens nye store gudinne frem til reformasjonen.

Näsström gjør rede for den store gudinne i religionshistorien som det kvinnelige utgave av en høygud. Det som først og fremst skiller den store gudinnen fra andre kvinnelige guddommer er at hun har mange skiftende egenskaper og at hun i forhold til dem inntar en dominerende stilling.<sup>399</sup> Frøya innehar for eksempel rollen som både fruktbarhetsgudinne og krigs- og døds-gudinne. I motsetning til blant andre Siv og Nanna som er best kjent som henholdsvis Tor og Balders hustruer. At Jomfru Maria overtok som fruktbarhetsgudinne vises ifølge Näsström tydelig i legenden om Maria som får kornet til å vokse, for å skjule henne og familien på flukt fra Herodes soldater i Egypt.<sup>400</sup>

Enkelte sider ved Frøyas komplekse vesen var ikke forenlig med kirkens ideologi og helgenens fromme natur. Særlig var hennes erotiske natur vanskelig å forene med idealene

---

<sup>399</sup> Britt-Mari Näsström, *Frøya. Den store gudinnen i Norden*. Oslo, 1998: 79.

<sup>400</sup> Britt-Mari Näsström, "Gudinnans förvandling. Från Freyja till jungfru Maria vid religionsskiftet i Norden", i Jens Peter Schjødt (red.), *Myte og ritual i det førkristne Norden: Et symposium*: Odense, 1994: 103-104.



som fulgte med den nye religionen. Disse sidene ved gudinnen mener Näsström overlevde i folketroen som *fru Holda* eller *Hyllemor*. Hun representerer Frøya som etter kristendommens innflytelse ble demonisert og kategorisert sammen med troll og spøkelser. Denne fru Holda innehadde de egenskapene som ikke kunne overføres til Jomfru Maria.<sup>401</sup> Frøya levde dermed videre etter kristendommen i form av både helgen og demon ifølge Näsström. En slik polarisering kan også ha funnet sted når det gjaldt fedrenes egenskaper og funksjoner. Forfedrene kan altså både ha blitt fortrent til de underjordiskes verden og kamuflert som helgener. I den tidlige kristne tida kan dette ha vært et bevisst forsøk på å skjule en ulovlig dyrking av de gamle makter. Deretter ble de reelt erstattet av helgenene som ble tilbudt for sin egen del, men som også overtok en rekke av fedrenes religiøse og samfunnsmessige funksjoner. Restene etter kulten rundt de tidligere ærede forfedrene fikk sitt uttrykk i folketroa.

### **Forfedrene – kamuflert eller fortrent?**

Birkeli hevdet at de gamle forfedrene ble kamuflert i form av blant annet helgener etter at kristendommen ble den eneste tillatte religionen i Norge. Det var de åpenbare kulthandlingene som ofringer på gravene, som først forsvant.<sup>402</sup> Som følge av kristninga gikk hedendommen gjennom en oppløsningsperiode som resulterte i at gravofrene ble erstattet av ofringer som foregikk i det skjulte til tre eller røyser nær gården. Imidlertid mente Birkeli at sentrum for kulten rundt gardvorden eller rydningsmannen opprinnelig må ha vært innomhus, og disse offerskikkene kunne naturlig nok lettere holdes skjult for øvrigheten.<sup>403</sup> Muligens overlevde disse ritualene derfor lengre enn ritualene knyttet til gravhaugen.

Men kulten oppløstes gradvis og ritenes religiøse betydning ble mer og mer utvisket, og ofte fikk skikkene ny mening. Birkeli mente tilbaketrengingen av fedrekulten som følge av kristendommens lovinnføring forgikk i tre stadier: i den første forsøkte fedrekulten å tilpasses de nye lovene gjennom kamuflering, i andre stadium blir de gamle skikkene omvurdert og gradvis tilbaketrengt i hele befolkningen og siste stadium var en omdiktning av innholdet i den gamle fedretroen. I disse stadiene mente Birkeli at fedrene gjennomgikk en utvikling hvor

---

<sup>401</sup> Näsström, 1998: s. 186.

<sup>402</sup> Birkeli, 1943: 236-238.

<sup>403</sup> Birkeli, 1944: 7.

de først ble forsøkt kamuflert som helgener og til slutt degenererte til underjordiske vetter og nisser.

Som han påpeker var den norrøne religionen en nytterreligion som var basert på et kontraktsforhold mellom makter og mennesker. Det gjaldt forpliktelser for begge parter, gudene og fedrene ble æret på grunnlag av deres evne til å beskytte menneskene mot det som kan kalles for kaoskreftene i tilværelsen. Kristendommen ble innført ved lov, men den kristne allmektige Gud kunne stå seg i kampen mot utmaktene og var også en overbevisende erstatning for de gamle guder. Som fruktbarhetsvokter og gårdens skytsånd i dagliglivet utgjorde derimot ikke den kristne Gud noen fullgod erstatning, i følge Birkeli. Maktfordelingen mellom lokale skytsånder og den mektigere guddom fortsatte derfor og forfedrene ble fortsatt æret innenfor gårdsfellesskapet. Imidlertid kan ikke disse ritualene hatt noen maktlegitimerende funksjon utover gårdsfellesskapet, fordi de foregikk i det skjulte. Til slutt trengte også kristendommen inn i dagliglivet til folk, og forfedrene ble skjøvet ned blant underverdenens skikkelser.<sup>404</sup>

### **Forfedrene – helgener eller nisser?**

Den nordiske nissen har i likhet med den ”amerikanske” nissen blitt satt i forbindelse med helgenen Nicolaus. En teori går ut på at ordet nisse har oppstått som en forkortelse av Nicolaus, det finnes på den andre siden ingen kilder som bekrefter dette.<sup>405</sup> Den danske folketroforskeren H. F. Feilberg mislyktes i følge han selv i å finne noe annet enn navnet som kunne knytte den nordiske nissen til helgenen. Han mente det var mer nærliggende å knytte nissens opprinnelse til husvetten. Den nordiske husvetten er ifølge han av samme type som den gamle romerske husgud Lar familiaris, som hadde sitt utspring lenge før kristendommen. Husvetten hørte hjemme innomhus og skulle verne om hjemmet, men har siden flyttet ut i stall, fjøs og løe, og vi kjenner han altså som fjøsnissen.<sup>406</sup> Muligens har både den nordiske og amerikanske nissen opphav i hedensk religion. Phyllis Siefker har gjort en undersøkelse på

---

<sup>404</sup> Birkeli, 1938: 110-111.

<sup>405</sup> H.F. Feilberg, Nissens historie: Lille Niels som også kalles Nissen og hans mange mærkelige bedrifter, København, 1979: 116-119.

<sup>406</sup> Feilberg, 1979: 116-119.

julenissens opprinnelse og hevder at han er siste utgave av en lang linje av skjeggete og fillete skikkelser som egentlig nedstammer fra en mektig førkristen guddom og ikke St. Nicolaus.<sup>407</sup>

Birkeli mente at husvetten eller stallvetten var av felles germansk<sup>408</sup> opprinnelse og ble innført i Norge i middelalderen, mens gardvorden var slektens skytsånd i den opprinnelige norske fedrekulten. Nissen var i følge han en skikkelse som oppstod som en sammenblanding av disse to. Som bevis på dette førte han at nissetro ikke eksisterer på Island, som tilfellet hadde vært om nissen hadde vært en del av den norske mytefaunaen i utvandringstiden på 900-tallet. Imidlertid har troen på dverger fulgt utflytterne til Island.<sup>409</sup> Troen på nisser må altså ha tatt til senere enn dette, og ifølge Birkeli var det kristendommens fortregning av forfedrene som ryddet plass for nissen som en ny type mytisk vesen på gårdene.<sup>410</sup>

Husvetten var ingen ensartet skikkelse. Han hørte hjemme blant folketroens utallige skikkelser og har hatt mange navn. I Norge dukker han opp i kildene som Tomtevette, Tomtegubbe, Tuftebonde, Tuftekall, Tuftevette, Tunkall, Tunvord, Gardbo, Gardsbonde og Gardvord blant andre. Forstavelsene tomte- og tufte- kommer av stedet eller tomta hvor en bygning oppføres, mens tun- og gard- henger sammen med en bebygde plass eller gård.<sup>411</sup> Husvetten eller nissen kunne være både en velsignelse eller forbannelse på gården. De kunne hjelpe til med arbeidet, og da særlig med å holde orden inne eller å stelle med dyra i fjøs og stall, men betalt skulle han ha. Nissen skal som kjent ha grøt med smørøye til jul, mens husvetten skulle ha sin del av den daglige kost. Nissen og husvetten er også veldig nøye på lønna og hvis noe ikke er tilfredsstillende kan han slå seg vrang og gjøre en hel del ugang. Dette tolker Feilberg dit hen at husvettens lønn egentlig er en form for matoffer som tilbys en guddom.<sup>412</sup> Han trekker her samme slutning som Birkeli, husvettens mat og nissens grøt er en minst 1500 år gammel gjenlevende rest av fedrekultens rituelle ofringer til forfedrene. Ifølge den norrøne fedrekulten var de levendes plikt å sørge for de døde velbefinnende, bringe dem mat og drikke og hva annet de behøvde. Til gjengjeld ville fedrene bringe slekten lykke og fremgang. Fedrene verget om dem som brakte dem offer, men kunne bli de levendes plageånd om de ble forsømt og dette har gått igjen hos vettene.

---

<sup>407</sup> Phyllis Siefker, *Santa Claus, Last of the Wild Men: The Origins and Evolution of Saint Nicholas, Spanning 50,000 Years*, Jefferson, North Carolina og London, 1997: hele.

<sup>408</sup> Jeg gjengir her et av Birkelis utsagn, og bruker derfor betegnelsen "germansk" som han gjorde det.

<sup>409</sup> Birkeli, 1938: 175.

<sup>410</sup> Birkeli, 1943: 12.

<sup>411</sup> Feilberg, 1979: 116-119.

<sup>412</sup> Feilberg, 1979: 65.

Andre forhold som støtter opp om nissens hedenske herkomst er kirkens forhold til nissen. Fra kirkens synspunkt var det nesten like ille å holde en nisse som å inngå en pakt med djevelen. Årsaken til det kan være at det i misjonstida var i kristendommens forkjemperes interesse å sverte de hedenske skikker for å fremme sin egen religion. Forfedrenes dårlige ry hos kirkens menn fulgte dermed også husvetten og nissen. I følge et dansk sagn var der en nisse som alltid fikk smør i grøten sin, og brakte stor lykke og velsignelse til sine folk. Men han spiste ikke smøret, han gjemte det for å steke sjelene til de som han hadde tjent hos.<sup>413</sup> I følge folketroen tålte dessuten verken nissen eller andre vetter lyden av kirkeklokker, og ønsket folk nissen bort var det best å tilkalle en prest som kunne fordrive den onde ånden.

En annen mulighet var å lønne nissen eller husvetten med nye klær for sitt arbeid. Dette ville nemlig vetten ta som en oppgjørslønn og reise fra gården. Vetten reiste ofte svært motvillig og gråt og bar seg når han fikk sin oppsigelse. Feilberg mente at dette kom av at vetten var en etterkommer av husguden, som igjen hadde sin opprinnelse i forestillingen om slektens stamfar og den første som ryddet boplassen. Ryddingsmannen var den første som tok kontroll over natur og kaoskrefter, og gjorde stedet levelig for folk og fe. Det var derfor ikke så underlig mente Feilberg, at vetten var sterkt knyttet til gården og slekten og med stor sorg reiste derfra.<sup>414</sup>

Undersøkelsens andre tese om helgenkulten som en kontinuitet av fedrekulten som maktlegitimeringsmiddel bekreftes i at det ikke var behov for fedrene lenger. De gamle forfedrene ble kassert og overlevde kun i folketroen som en del av underverdenes skikkelser. Det var forfedrenes samfunnsmessige *funksjoner* som fikk en kontinuitet i helgenkulten. *Ideen* om forfedrene og de døde slektingers fortsatt viktige rolle blant de levende ble etter hvert glemt, til tross for at tradisjonen var seiglivet. I følge dette er derfor fjøsnissen som vi kjenner han i dag den siste skikkelsen i rekken av en utvikling fra husvetter, haugkaller, gardvorder, tunvetter og tomtegubber, med opprinnelse i de mektige hedenske forfedrene.

---

<sup>413</sup> Feilberg, 1979: 105.

<sup>414</sup> Feilberg, 1979: 112.

## Avslutning

Diskusjonen i undersøkelsen har dreid seg om to teser: *Den tidlige helgenkulten i "Norge" ble bevisst brukt av eliten som maktlegitimeringsmiddel, og gaveutvekslingen i samfunnet muliggjorde en kontinuitet mellom helgenkulten og fedrekulten som maktlegitimeringsmiddel.*

Jeg har i undersøkelsen drøftet og bekreftet at helgenkulten bevisst ble brukt som maktlegitimeringsmiddel av eliten i vikingtidens og middelalderens Norge. Det var gaveutvekslingen i samfunnet som gjorde helgenkulten anvendbart som maktlegitimeringsmiddel. Overgangen til kristendommen førte til et brudd med de hedenske ritene knyttet til fedredyrking. Samtidig førte resiprositetslogikken i samfunnet til en form for kontinuitet mellom fedrekulten og helgenkulten som elitens maktlegitimeringsmiddel.

### Vennskap med helgener

Helgenene ble betegnet som "Guds venner", og fungerte som et mellomledd mellom menneskene og gudsmaktene. Helgenene ble sett på som mektige allianse-partnere i forhold til Gud ved at de kunne gå i forbønn for menneskene. Det kunne også være mer verdslige ønsker for eksempel om helbredelse, som motiverte gaveutvekslingen med helgenene. Ifølge helgenlegendene hadde helgenen evner til å utføre fantastiske mirakler for dem som æret dem og stod dem nær. I tillegg førte muligheten for gaveutveksling til at menneskene kunne knytte vennskapsbånd med helgenene og helgenkulten kunne benyttes av eliten som maktlegitimeringsmiddel. Det var da viktig at gaveutvekslingen var offentlig slik at vennskapet ble bekreftet av samfunnet rundt. Kirkebygging og sjelsmesser er eksempler på slike synlige gaver, som kun eliten hadde midler til å gi. Det var dessuten en bevisst strategi fra elitens side å bygge kirker på egen eiendom for på den måten å beholde kontrollen over de religiøse sentra.

Helgenkulten var likevel åpen for hele befolkningens deltagelse og dette førte til at eliten mistet det rituelle monopolet de hadde hatt i forhold til fedrekulten. Kirkene ble etter hvert i flere tilfeller bygget på andelslag i de ulike lokalsamfunnene og tiend ble innført. Dette førte til en demokratisering av de religiøse sentra, ved at hele befolkningen tok del i opprettelsen og vedlikeholdet av dem. Hele befolkningen var med dette pliktige til å delta i det religiøse fellesskap. Dette var et gave-gjengave forhold, og dermed fulgte også rettigheter

til ytelsen av kirkelige tjenester. Innføringen av kristendommen representerte dermed et brudd med høvdingstandens religiøse maktgrunnlag som var basert på høvdinggården som religiøst sentrum og fedrekultens eksklusivitet.

Samtidig som høvdingstandens maktgrunnlag ble svekket, styrket kristendommen og helgenkulten maktgrunnlaget til en mer sentralistisk maktstruktur, nemlig kongemakten. Vi har sett at det i Norge var usedvanlig mange avdøde konger som ble forsøkt helgenkåret, og at dette var en del av en bevisst maktstrategi. Det var kongens arvinger som på denne måten forsøkte å styrke sitt maktgrunnlag i forhold til rivaler til kongetittelen. Det var også en måte å gi kongemakten som styresett legitimitet, som en del av en kongeideologi. Det var viktig for de norske kongene å gravlegges ved de viktigste helgenenes side. Dette var med på å opprettholde tanken om kongemaktens nære forhold til helgenene. Det gav også inntrykk av en kontinuitet i en arverekke som hadde sin opprinnelse i det hellige.

Den hedenske religionen omfattet en rekke guder og makter spredd utover det religiøse landskapet. I motsetning til kristendommen var det i hedendommen ingen klar hierarkisk struktur. Odin blir ofte sett på som æsenes overhode, men selv han rådde ikke over skjebnen. Overgangen til den hierarkiske kristendommen med Gud som det suverene overhodet blir ofte sett på som en parallell til utviklingen mot et samlet kongerike.<sup>415</sup> Dette er i samsvar med Durkheims teori om religion som samfunnets tilbedelse av seg selv. En økt sentralisering av samfunnet forutsatte en mer sentralistisk religion. For at kristendommen skulle kunne bygge opp om den voksende kongemakt kunne ikke helgenkulten overta fedrekultens funksjon som maktlegitimeringsmiddel for hele høvdingstanden. Likevel var det først og fremst religionens demokratisering som førte til at høvdingstanden mistet sitt maktgrunnlag. Samfunnet fikk etter hvert en økt grad av polarisering, med en voksende bondestand og en mindre, mektigere elite. Øverst i samfunnshierarkiet var kongemakten.

Kongen var også en del av det guddommelige hierarkiet, som et mellomledd mellom Gud og menneskene. Samtidig var kongen venn med helgenene. For å synliggjøre dette allianseforholdet mellom kongemakt og helgener ble det brukt tradisjonelle virkemidler som gaveutveksling og felles gravplass.

---

<sup>415</sup> Steinsland, 2005: 436.

## **Helgenkulten som en kontinuitet av fedrekulten som maktlegitimeringsmiddel**

Kristendommens innføring medførte åpenbart et brudd med rituell praksis, fordi alle fedrekultens ritualer knyttet til gravlegging og arv opphørte nesten umiddelbart etter at kristendommen ble innført og hedendommen forbudt. Disse ritualene fikk ingen kontinuitet i helgenkulten fordi helgenene først ble helgenutpekt etter sin begravelse, på grunn av historier om mirakler ved den avdødes grav. Mens fedrene trengte de gjenlevendes hjelp gjennom kompliserte dødsritualer for å bli mektige forfedre, ble menneskene som ble helgener utpekt av Gud på grunn av sin kristne og hellige livsførsel.

Den kristne kongeideologien erstattet ritualene knyttet til gravhaugen og høyetet i fedrekulten, som hadde hatt som funksjon å synliggjøre hvordan heillet fulgte høvdinggårdens odel og ble overført til arvingen. Blant den øverste eliten kan det også ha vært ritualer som skulle minne tilskuerne om herskerens hedenske guddommelige opphav i likhet med hvordan den kristne kongeideologi opphøyet kongen til hellig.

Vi har sett hvordan Olav den hellige ble tilegnet egenskaper som både samsvarte med idealene for en mektig forfar i den norrøne religionen, og med en from helgen i den kristne ideologi. Allerede i middelalderens tekster blir han betegnet som en overgangskikkelse. Rivaler til kongemakten bruker senere slektskap eller forbindelse til Olav den hellige som begrunnelse for sin rett til tronen. Den legendariske skikkelsen og helgenen Olav knyttet på denne måten sammen fedrekulten og den norrøne kongeideologi med den kristne kongeideologi, og gav dermed legitimitet til et nytt sentralistisk styresett, som samtidig var forankret i gamle tradisjoner fordi kongens arverett fremdeles var begrunnet ut fra et mytisk hedensk opphav.

Som vi har sett tilpasset den tidlige kristne misjonen budskapet sitt til den norrøne mentaliteten i det at den mektige, seirende kongegud ble vektlagt. Særlig gaveideologi og vennskap ble vektlagt i den tidlige forkynnelsen for å vinne innpass for kristendommen i det norrøne samfunnet. Jeg mener at gaveideologien fungerte som en "tankebro" i kristendommens møte med hedendommen, i likhet med hvordan Gro Steinsland har betegnet kongeideologien. Hun mener ideen om en sakral konge fungerte som en forståelsesramme for

den kristne guden. Jeg mener resiprositetsmentaliteten fungerte på lignende måte i forholdet mellom forfedre og helgener.<sup>416</sup>

*Helgenkulten erstattet fedrekulten som elitens maktlegitimeringsmiddel, men dens virkeområde ble etter hvert innskrenket fra å gjelde hele høvdingstanden, til å kun legitimere kongens makt.* Den nye ideologien var at kongen alene skulle styre, på vegne av den ene Gud.

## **Problematisering av vår kunnskap om vikingtid og middelalder**

Vikingtidens og middelalderens resiprositetslogikk forutsetter en helt annen forståelse av gaver og vennskap enn i dagens norske samfunn. Enkelte vil derfor hevde at vi ikke kan forstå og beskrive dette samfunnet med nåtidens begreper. Er vi så til de grader kulturelt bundet i vår egen tid at vi kun forstår de trekka ved fortiden som virker kjente på oss? Finn Fuglestad skriver i *Precolonial Sub-Saharan Africa and the ancient Norse world: looking for similarities* at det norrøne samfunnet ligger så langt fra vår tids samfunn ikke bare i tid, men også i sin grunnleggende verdensoppfatning at det kanskje er umulig for oss å oppnå en full forståelse av dette samfunnet og i alle fall å skulle beskrive det med våre begreper. Men et av hans hovedpoeng er likevel at det er mulig å trekke sammenligninger mellom to samfunn som står langt fra hverandre både i tid og sted. Han selv sammenligner det førhistoriske norske samfunnet med samfunn i Afrika før kolonitiden.

Det norske viking- og middelaldersamfunn var bygget på en underliggende logikk som var gjennomsyret av religion. Denne logikken mener Fuglestad det er mulig å spore i sakrale slektskapssamfunn verden over.<sup>417</sup> Det skulle ifølge en slik tankegang være mulig å se til slike samfunn nærmere oss i tid, og hvor kildedekningen muligens er bedre, for å øke vår forståelse av det norske forhistoriske samfunn. En slik måte å nærme seg historie på kalles gjerne en sosialantropologisk tilnæringsmåte. I likhet med i den sosialantropologiske forskning er fokuset rettet mot strukturene i det samfunnet man studerer, ikke på enkelthendeleser eller enkeltpersoner. Men til forskjell fra en antropolog vil en historiker alltid være opptatt av å forklare endringer over tid.

Levi-Strauss har blitt kalt strukturalismens far. Hans grunnleggende hypotese er at alle mennesker tenker ut fra den samme rasjonelle tenkemåte som man finner igjen i vitenskapen.

---

<sup>416</sup> Steinsland, 2005: 23-24.

<sup>417</sup> Fuglestad, 2006: 2.



Logikken er universell, men pga. ulike sosiale og klimatiske omgivelser handler mennesker forskjellig, og logikken kan synes uforståelig for folk fra andre verdensdeler. Hvilke ferdigheter vi som mennesker utvikler er avhengig av miljøet man har vokst opp i. Ingen mennesker kan utvikle all den mentale kapasiteten man i utgangspunktet er utrustet med, man kan bare gjøre seg nytte av en liten del av den, og hvilken del som utvikles er kulturavhengig.<sup>418</sup> Lèvi-Strauss mente altså at alle mennesker i prinsippet tenker på den samme måten.

Det er derfor mulig å finne strukturer i samfunnsutviklingen som likner hverandre verden over, mener mange sosialantropologer og historikere. I følge en slik teori, om universelle regler for menneskelig tankegang og samfunnsutvikling, vil derfor en sosialantropologisk studie av nåtidige slektskapsbaserte samfunn og fedredyrkelse være til god nytte når man skal forsøke å redegjøre for fedrekulten i det førkristne Norge. Birkeli mente at kilder om døds kult hos det som han kaller beslektede folkegrupper kunne brukes til å bekrefte de samme skikkene her i landet.<sup>419</sup> Birkeli bruker også flere ganger uttrykket ”beslektede folkeslag”. Dette gjør at det er rimelig å anta at Birkeli mente at det finnes strukturer i samfunn som gjør at sammenliknende studier på tross av tidsmessig og geografisk avstand er mulig. En sosialantropologisk studie av forfedredyrkelse i for eksempel Afrika vil altså i følge dette synet kunne brukes til å si noe om fedrekulten i Norge i førkristen tid. Birkeli bruker blant annet eksempler fra fedrekult i Kina, Afrika og Hellas. Mens Jan Brendalsmo og Gunnhild Røthe, i sin artikkel *Haubrot eller de levendes forhold til de døde*, bruker samfunnet hos Sakalavaene på Madagaskar for å belyse forhold i det førkristne Norge.<sup>420</sup> Men er det virkelig mulig å gi et riktig bilde av fedrekulten i Norge for over 1200 år siden på dette grunnlaget?

Sannhetsdebatten skal ikke diskuteres her, og hvorvidt det i det hele tatt er mulig å si noe ”sant” om fortiden. Historie vil alltid være en tolkning av fortiden, også Birkelis resultater. Men det finnes ikke noe forskning som går imot Birkelis konklusjoner. Hans beskrivelse av den norske fedrekulten stemmer for eksempel godt overens med sosialantropologen Thomas Hylland-Eriksens fremstilling av fedrekult som et universelt

---

<sup>418</sup> Claude Lèvi-Strauss, ”Primitive” thinking and the ”Civilized” Mind”, i Thomas Hylland Eriksen, (red.), *Sosialantropologiske grunntekster*, Oslo, 1996: 532-533.

<sup>419</sup> Birkeli, 1938: 38.

<sup>420</sup> Brendalsmo og Røthe, 1992: 106.

fenomen: Døden er i samfunn med fedrekultus ikke et absolutt brudd med de levendes verden, men en glidende overgang til en enda senere livsfase. Slike samfunn er ofte konservative fordi de eldre har overtatt livsvisdommen fra de før, og skal sikre at den blir videreført til de neste generasjoner. Forfedrene må derfor ofte forsikres om at alt er som før, og de kan reagere voldsomt negativt på forandring.<sup>421</sup>

Birkeli viser et evolusjonistisk standpunkt, som var vanlig blant tidligere forskere, blant annet når han skriver at ”primitive folk har færre riter enn de høiere utviklede raser.”<sup>422</sup> Selv om denne tankegangen om at samfunn utvikler seg i stadier ikke er så vanlig blant forskere lenger er det likevel mange som mener at det er mulig å klassifisere samfunn i forhold til visse idealtyper. Eksempler på dette kan være: høvdingsamfunn, jordbrukssamfunn, jeger og sanker samfunn, slektskapsbasert samfunn osv. Disse klassifiseringene blir som regel gjort på grunnlag av den dominerende produksjonsform, maktstruktur eller type religion. Et samfunn kan altså klassifiseres både som for eksempel slektskapsbasert og jordbrukssamfunn. Et samfunn blir klassifisert ut fra at det har tilstrekkelig mange kjennetegn felles med den idealtypen det blir klassifisert under.

Ut fra teorien om en slik klassifisering vil visse kriterier ofte henge sammen med hverandre. For eksempel vil forfedredyrkelse ofte følge av at et samfunn er slektskapsbasert. I denne undersøkelsen er det derfor lagt til grunn at det er mulig å bruke studier av samfunn i nåtiden som hjelp til å ta rede på utdødde samfunn og deres skikker. Hvordan skulle vi ellers kunne bli kjent med fortida?

---

<sup>421</sup> Hylland Eriksen, 1997: 252.

<sup>422</sup> Birkeli, 1938: 65.

## Kilder og litteratur:

### Kilder:

*Håvamål. Den eldre Edda.* Oversatt av Ivar Mortensson-Egnund. Oslo 1986: Det norske samlaget.

*Gammelnorsk Homiliebok.* Norsk oversettelse ved Astrid Salvesen. 1971: Universitetsforlaget.

Sturluson, Snorri. *Olav den helliges saga.* Snorres kongesagaer, bind 1 og 2, oversatt av Anne Holtsmark og Didrik Arup Seip. Oslo 1998: Gyldendal.

### Litteratur:

Amundsen, Arne Bugge, red. *Norges religionshistorie.* Oslo 2005: Universitetsforlaget.

Bagge, Sverre. *Mennesket i middelalderens Norge: Tanker, tro og holdninger 1000-1300.* Oslo 2000: Aschehoug.

Bandlien, Bjørn. *Å finne den rette: Kjærlighet, individ og samfunn i norrøn middelalder.* Oslo 2001: Den Norske Historiske Forening.

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

Birkeli, Emil. *Fedrekult: Fra norsk folkeliv i hedensk og kristen tid.* Oslo 1943: Dreyer.

Birkeli, Emil. *Huskult og hinsidighetstro: Nye studier over fedrekult i Norge.* Oslo 1944: A.W. Brøggers boktrykkeri A/S.

Brendalsmo, Jan og Gunnhild Røthe. "Haugbrot eller de levendes forhold til de døde - en komparativ analyse". I *META* 1992 1- 2.

Brown, Peter. *The cult of the saints: Its rise and function in Latin Christianity.* London 1981: SCM PRESS LTD.

Dybdahl, Audun. *Helgener i tiden*. Trondheim 1999: Tapir forlag.

Eriksen, Thomas Hylland. *Små steder store spørsmål: Innføring i sosialantropologi*. Oslo 1997: Universitetsforlaget.

Fabech, Charlotte. "Centrality in sites and landscapes". Fabech, Charlotte og Jytte Ringtved, red. *Settlement an Landscape: Proceedings of a conference in Århus, Denmark, May 4-7 1998*. Høbybjerg 1999: Jutland Archaeological Society.

Feilberg, H. F. *Nissens historie: Lille Niels som også kalles Nissen og hans mange mærkelige bedrifter*. København 1979: Wormianum.

Fredriksen, Pernille H. *Helgener og kirkededikasjoner i Norge i middelalderen*. Hovedfagsoppgave i historie 2004: Universitetet i Oslo.

Fuglestad, Finn. "Precolonial Sub-Saharan Africa and the Ancient Norse World: Looking for Similarities". *History in Africa*, (bind 33, 2006)

Gad, Tue. *Helgener: Legender fortalt i Norden*. København, 1971: Lakner Bogtryk.

Gansum, Terje. "Gåten Oseberg: Hundre år siden utgravningen." *Levende historie*, 2004. <http://www.midgardsenteret.no/asp/artikkel/upload/Oseberg.pdf>, (oppsøkt 29.11.2006)

Gilhus, Ingvild Sælid og Lisbeth Mikaelsson. *Nytt blick på religion*. Oslo 2001.

Gunnes, Erik. "Hellig Olav- historien og legenden". I Bruce, Johs., red. *Olav. Konge og helgen – myte og symbol*. Oslo 1981: St. Olav Forlag.

Haraldsø, Brynjar. *Kirke og misjon gjennom 2000 år: Allmenn kirke og misjonshistorie*. Gjøvik 2001: Lunde forlag.

Helle, Knut. "Hovedlinjer i utviklingen av den historiske sagakritikken". I Hagland, Jan Ragnar og Steinar Supphellen., red. *LEIV ERIKSSON, HELGE INGSTAD OG VINLAND: Kjelder og tradisjonar*. Trondheim 2001: Tapir Akademisk Forlag.

Hjelde, Odmund. *Norsk preken i det 12. århundre: Studier i Gammel norsk homilieboek*. Oslo 1994.

Hjelde, Odmund. *Kirkens budskap i sagatiden*. Oslo 1995: Solum Forlag.

Høivik, Gerd Kristin. *Almisser – Ein studie av ulike motiv for å overføre ressursar til fattige*. Hovedfagsoppgave i historie 1997: Universitetet i Bergen.

Johnsen, Arne Odd. *Studier vedrørende kardinal Nicolaus Brekespears legasjon til Norden*. Oslo 1945.

Kjeldstadli, Knut. "Nytten av å sammenlikne", *Tidsskrift for samfunnsforskning* 1988, Årgang 29.

Knapskog, Martha. *Tidlig norsk helgentro*. Hovedoppgave i historie 1999: Universitetet i Oslo.

Krag, Claus. *Aschehougs Norges historie: 800 - 1130 Vikingtid og rikssamling*. Oslo 2005: Aschehoug.

Lidén, Hans-Emil, red. *Møtet mellom hedendom og kristendom i Norge*. Oslo 1995: Universitetsforlaget.

Lunden, Kåre. *Økonomi og samfunn: Synspunkt på økonomisk historie*. Oslo 1988: Universitetsforlaget.

Lèvi-Strauss, Claude. "Primitive" thinking and the "Civilized" Mind". I Eriksen, Thomas Hylland, red. *Sosialantropologiske grunntekster*, Oslo 1996: Ad Notam Gyldendal.

Mundal, Else. "Helgenkult og norske helgenar". *Collegium Medivale* (nr 2 1995). Oslo 1996.

Mundal, Else. "Helgendyrking og legender i mellomalderen". I Raaen, Per Steinar og Olav Skevik, red. *Helligdom og verdier ved to årtusenskifter: Foredrag fra flere seminarer ved årtusenskipte samt populærforedrag under Olsokdagene på Stiklestad*. Stiklestad 2004: Stiklestad Nasjonale Kultursenter AS.

Näsström, Britt-Mari. Frøya. *Den store gudinnen i Norden*. Oslo 1998: Pax Forlag A/S.

Opedal, Arnfrid. *Kongens død i et fyrstatlig rike: Skipsgravritualer i Avaldsnes-området og aspekter ved konstituering av kongemakt og kongerike 700-950 e. Kr.* Oslo 2005: Unipub AS.

Paasche, Fredrik. *Møtet mellom hedendom og kristendom i Norden*. Oslo 1958: Oslo Forlagstrykkeri.

Rindal, Magnus. "Soga om Tristan og Isolde- den fyrste roman på norsk". Aftenposten.no 2003. <http://www.aftenposten.no/meninger/kronikker/article551954.ece> (oppsøkt 26/10 2006)

Russel, James. *The germanization of early medieval Christianity: A sociohistorical approach to religious transformations*. New York og Oxford 1994: Oxford University Press.

Røthe, Gunnhild. *Helt, konge og helgen: Den hagiografiske tradisjon om Olav den hellige i Den legendariske saga, Heimskringla og Flateyjarbók*. Oslo 2004: Unipub AS.

Schjødt, Jens Peter., red. *Myte og ritual i det førkristne Norden: Et symposium*. Odense 1994: Odense Universitetsforlag.

Seymour-Smith, Charlotte. *Macmillan dictionary of anthropology*. London and Basingstoke 1986: Macmillan Press Ltd.

Siefker, Phyllis. *Santa Claus, Last of the Wild Men: The Origins and Evolution of Saint Nicholas, Spanning 50,000 Years*. Jefferson, North Carolina og London 1997: McFarland & Company Inc.

Sigurðsson, Jòn Viðar. *Norsk historie 800 – 1300: Frå høvdingmakt til konge- og kyrkjemakt*. Oslo 1999: Det norske samlaget.

Sigurðsson, Jòn Viðar. *Kristninga i Norden 750 – 1200*. Oslo 2003.

Sellevold, Berit J. "Trosskiftet og gravskikken i Norge: et spørsmål om kontinuitet". I Sigurðsson, Jón Viðar, Marit Myking og Magnus Rindal, red. *Religionsskiftet i Norden: Brytninger mellom nordisk og europeisk kultur 800 – 1200 e.Kr.* Oslo 2004: Senter for studier i vikingtid og nordisk middelalder.

Solberg, Olav. *Forteljingar om drap.* 2003: Fagbokforlaget.

Stefánsson, Magnús. "Islandsk egenkirkevesen". I Lidén, Hans-Emil, red. *Møtet mellom hedendom og kristendom i Norge.* Oslo 1995: Universitetsforlaget.

Steinsland, Gro. *Eros og død i norrøne myter.* Oslo 1997: Universitetsforlaget.

Steinsland, Gro. *Den hellige kongen: Om religion og herskermakt fra vikingtid til middelalder.* Oslo 2000: Pax Forlag.

Steinsland, Gro. *Norrøn religion: Myter, Riter og samfunn.* Oslo 2005: Pax Forlag.

Steinsland, Gro, red. *Transformasjoner i vikingtid og norrøn middelalder.* Oslo 2006: Unipub.

Stylegar, Frans-Arne. *Arkeologi i Nord: Vikingtidens gravskikk, del I.* 2006, <http://arkeologi.blogspot.com/2006/03/vikingtidens-gravskikk-del-i.html> (oppsøkt 12.1.2007)

Stylegar, Frans-Arne. *Arkeologi i Nord: Gravplass, kirkebyggeri og forestillingskontinuitet i tidlig middelalder.* 2005, <http://arkeologi.blogspot.com/2005/02/gravplass-kirkebyggeri-og.html> (oppsøkt 28.2.2007)

Syvertsen, Bjørn Olaf. *De gav hverandre gaver og skiltes som venner: Gaveutveksling som politisk middel i Norge i vikingtiden.* Hovedoppgave i historie 1997: Universitetet i Bergen.

Thomassen, Solveig. *Kontinuitet i det religiøse landskapet: En komparativ studie.* Hovedfagsavhandling i arkeologi 1996: Universitetet i Tromsø.