

## Tidig helgonkult i Danmark och Sverige

STEPHAN BORGEHAMMAR\* *Lunds universitet*

Sara E. Ellis Nilsson, *Creating Holy People and Places on the Periphery: A Study of the Emergence of Cults of Native Saints in the Ecclesiastical Provinces of Lund and Uppsala from the Eleventh to the Thirteenth Centuries* (Göteborg: Institutionen för historiska studier 2015). 372 s.

I dag finns det inte mycket av helgonkult i Sverige. Att helgonen en gång betydde desto mer märks i vårt namnskick. Otaliga personer, gator, torg, orter, företag och institutioner är uppkallade efter helgon, för att inte tala om kyrkobyggnader. Utländska helgon som Maria och Per samsas med inhemska som Birgitta, Erik, Eskil, Elin, Henrik och Sigfrid, för att nämna de vanligaste namnen. Så är det tack vare helgonens genomgripande betydelse i samhällslivet under medeltiden.

Ellis Nilsson undersöker i sin avhandling de nya helgonkulturer som uppstod cirka 1000–1300 i Lunds och Uppsalas ärkebiskopsdömen, alltså i dåtidens Danmark och Sverige med Finland. Hon begränsar undersökningen till inhemska helgon vars kult främjades på officiell nivå. Med inhemskt helgon avser hon en person som levde och verkade i regionen. Således inkluderar hon de engelskfödda Eskil och Sigfrid men inte den tillfällige besökaren Ansgar.

Målet för hennes forskning är ”to illustrate and explain the connections between the establishment of new cults and the formation of an ecclesiastical organization and administration” (s. 25). Därvid fungerar ”kristnandet” (”the Christianization”, s. 2) som en både kronologisk och teoretisk ram: hon undersöker de kulturer som uppstod under den period då hon menar att kristnandet pågick, och de hypoteser om kulterna som hon presenterar och försvarar är betingade av att perioden teoretiskt betraktas just som ett kristningskede.

\* Professor i praktisk teologi

Fyra hypoteser, som hon hämtar från tidigare forskning, framhålls som särskilt viktiga; jag diskuterar dem i tur och ordning nedan. Hon presenterar också sidoordnade syften: att jämföra – i icke närmare preciserade avseenden – de områden som kom att bli den lundensiska och den uppsaliensiska kyrkoprovinsen samt att anlägga ett genusperspektiv på de inhemska helgonkulterna. I avhandlingens första kapitel ges en utförlig inledning, i det andra presenteras helgonen, i det tredje undersöks helgonkulterna i varje stift för sig och i det fjärde, slutligen, jämförs de båda kyrkoprovinserna, diskuteras diverse frågor och dras studiens slutsatser.

Den hypotes som löper som en röd tråd genom hela avhandlingen är att kulter av inhemska helgon användes för att legitimera både kyrklig och världslig auktoritet. Det är en vanlig tanke inom forskningen som Ellis Nilsson gör bruk av, med särskild hänvisning till en artikel av Albrecht Diem i *Speculum*.<sup>2</sup> Frågan är dock vad Ellis Nilsson avser med "legitimera" och "legitimering"? På sidorna 212–215 exempelvis diskuteras sju helgonkulter under rubriken "*Loca sanctorum* – the legitimization of bishoprics", men legitimering av ett biskopssäte visar sig betyda olika saker från fall till fall. Legendan om Sigfrid verkar ha skapat legitimitet i strikt mening – det vill säga erkännande av legalitet – åt upprättandet av ett nytt biskopssäte i Växjö omkring år 1170. I övriga fall har det inhemska helgonet visserligen skänkt prestige åt en eller flera institutioner, men inte legitimitet i en striktare mening. Det kunde fungera på olika sätt: missionären Thøger av Vestervig vördades särskilt i det nordjylländska stiftet Børglum och biskop Eskil av Tuna i Strängnäs stift, men ingen av dem flyttades till stiftets domkyrka. Det var tvärtom med biskop Henrik, vars relikier kom att flyttas flera gånger tills de hamnade i Åbo domkyrka. Samma sak med kung Erik, vars kvarlevor fick följa med när biskopssätet flyttades från Gamla Uppsala till Östra Aros. Martyren Botvid fick visserligen Botkyrka kyrka byggd till sitt minne men den blev ingen katedral. Missionsbiskopen Liufdag – eller Leofdan – av Ribe är ett särfall: när hans efterträdare Radulfus skrinlade honom i Ribe domkyrka på 1160-talet var det säkert ett försök att höja domkyrkans anseende, men den drabbades strax därpå av eldsvåda och relikerna brann upp. Enligt Roskildekrönikan ägde olyckan rum därför att Radulfus inte hade bett vare sig påven eller ärkebiskopen om tillstånd för skrinläggningen. Kulten skulle alltså legitimeras innan den kunde sprida glans över domkyrkan.

Glidningen i innebörden av begreppet legitimering, från "att erkänna som laglig" till "att främja och befästa" sammanfaller på ett olyckligt sätt med en glidning i bruket av termerna bildande, "formation", och etablering, "establishment". Dessa används både för att beskriva ett initialt bildande

2. Albrecht Diem, "Monks, Kings, and the Transformation of Sanctity: Jonas of Bobbio and the End of the Holy Man", *Speculum* 82 (2007) s. 521–559.

och ett fortsatt befästande. När Ellis Nilsson, som i citatet ovan, talar om att "explain the connections between the establishment of new cults and the formation of an ecclesiastical organization", antar man att hon vill driva hypotesen att nya kulter av inhemska helgon har haft ett samband med den initiala etableringen av biskopssäten. I själva verket är det endast i fallet med Växjö stift som hon tydligt förbinder en initial etablering med en inhemska helgonkult. I övrigt diskuterar hon endast hur de nya kulterna av inhemska helgon "legitimerar" redan existerande kyrkliga institutioner och kungliga ätter. För läsaren är det svårt att få detta att gå ihop, eftersom Ellis Nilsson inte diskuterar förhållandet mellan bildande och befästande, än mindre uppmärksammar skillnaden mellan behovet av legitimering vid bildandet av en institution och behovet av att befästa dess anseende och ställning efter att den väl har bildats. Glidningen blir tydlig om vi jämför två textställen. I sammanfattningen av det tredje kapitlet står: "The cults were included in Calendars and legends were written at the time they were most needed to legitimize the official church during its establishment" (s. 204). I det fjärde kapitlet: "Thus, in the long-term Christianization of the region, it can be seen that the creation of new cults of native saints was *not* necessary for the establishment of ecclesiastical institutions" (s. 255, min kursiv). Den skenbara motsättningen försvinner om vi tänker oss att författaren avser en senare fas av kyrkans etablering i citatet från kapitel 3 än i citatet från kapitel 4, men detta görs inte tydligt för läsaren.

Hur som helst är det slutsatserna i det fjärde kapitlet som måste styra vår förståelse av avhandlingen som helhet. Här görs det alltså klart att nya kulter av inhemska helgon inte krävdes för att initialt etablera kyrkliga institutioner. Tvärtom behövdes institutionerna först, för att de nya helgonkulterna skulle kunna få en officiell ställning med egen firningsdag och egna liturgiska texter. När institutionerna väl fanns på plats bidrog helgonkulterna till att befästa och skänka anseende åt både dem och kungliga dynastier.

Mot dessa slutsatser har jag inga invändningar. Däremot är jag tveksam till två andra beståndsdelar i Ellis Nilssons legitimeringshypotes: För det första att just nya kulter av inhemska helgon var viktiga när kyrkan skulle rota sig i Skandinavien. När man beaktar att tre av de rikaste och mest inflytelserika stiftet i undersökningen – Roskilde, Lund och Linköping – hade domkyrkor som före år 1300 saknade anknytning till något inhemskt helgon, ter sig antagandet osannolikt. Att det stärkte en domkyrkas anseende att äga framstående relikier är klart, men de behövde inte komma från inhemska helgon: Roskilde domkyrkas främsta relik var skallen av påven Lucius och i Lunds domkyrka fanns ett stort antal relikier, varav påfallande många från kristenhetens centralorter Jerusalem och Rom. För metropolitankyrkan i Lund var det nog viktigare att anknyta till den universella kyrkans heliga

historia än till lokala helgon. Det är också värt att beakta att somliga stift fick sina inhemska profilhelgon sent. En kult av David av Munktorp kan till exempel inte beläggas i hans hemstift Västerås förrän efter år 1300. Ännu senare kom skapandet av en fest för det svenska rikets skyddshelgon, *festum patronorum regni*. Idén att varje stift och kyrkoprovins behöver ett eget identitetsskapande helgon hör kanske snarare hemma i senmedeltiden än i kristningsskedet.

För det andra är jag tveksam till ett antagande som präglar hela avhandlingen, nämligen att helgonkultur främjades av kyrkliga makthavare som ett instrument för att stärka sitt och sina institutioners anseende. Ellis Nilsson säger uttryckligen att hon undersöker kulterna "top-down" och avstår från att diskutera deras mer folkliga funktioner, som att människor förväntade sig hjälp och skydd av helgonen och hade dem som moraliska förebilder. Hon bortser också från den personliga faktorn: att en framgångsrik helgonkult förutsätter ett helgon som folk tycker om. Begränsningen till ett maktperspektiv leder till besvärande förenklingar. Ellis Nilsson nämner själv flera förhållanden som visar att där funnits andra faktorer som spelade in i uppkomsten och främjandet av helgonkult: stiftens Roskilde och Lund verkar under en period ha kämpat om att äga ärkebiskopstolen, men inget av dem använde en ny helgonkult för att stärka sin position (s. 231); Erik den heliges ättlingar försökte inte främja hans kult som ett medel att stärka sina anspråk på tronen (s. 234); kung Kristofer I:s försök att få sin bror Erik Plogpenning kanoniserad var måhända ett vapen i hans konflikt med ärkebiskop Jakob Erlandsen (s. 232), å andra sidan skrev kungen och ärkebiskopen gemensamt till påven för att få den danske prinsen Niels av Århus (d. 1180) kanoniserad (s. 91 och 117).

Så långt legitimeringshypotesen. Från Peter Browns *The Rise of Western Christendom*<sup>3</sup> hämtas en annan hypotes: att kristendomens spridning till nya samhällen ledde till skapandet av "Micro-Christendoms", det vill säga regioner som betraktade sig själva som representativa delar av kristenheten, men ändå hade tydliga särdrag. Ellis Nilsson framhåller att den lundensiska och den uppsaliensiska kyrkoprovinsen på flera punkter skiljer sig åt vad gäller de inhemska helgonkulternas framväxt och utveckling, vilket gör att de bör betraktas som två skilda "mikrokristenheter". En påtaglig olikhet är att den lundensiska provinsen fick fasta former betydligt tidigare, varför vissa fenomen, som till exempel ett intresse för påvligt godkännande av helgonkult, framträder långt tidigare där än i Uppsalaprovinsen. En annan skillnad är att kulturer av kvinnliga helgon i det danska området – Margarete av Roskilde och Magnhild av Fulltofta – mattades av under senare delen av medeltiden,

3. Peter Brown, *The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity, AD 200–1000* (Oxford 1997) [2nd ed. 2002].

medan Elin av Skövde i Sverige inte bara behöll sin attraktionskraft till medeltidens slut, utan också fick sällskap av nya kvinnliga helgon. Även de enskilda stiftens kan enligt Ellis Nilsson betraktas som mikrokristenheter, i och med att kulten av inhemska helgon i varje stift hade sin särskilda profil. Påståendet är oproblematiskt, men man kan invända att begreppet mikrokristenhet taget för sig är en smula intetsägande.

En tredje hypotes i avhandlingen är att skapandet av nya inhemska helgonkulturer bidrar till etableringen av en sakral topografi – ett nätverk av heliga platser. Ellis Nilsson anknyter här framför allt till begreppet *loca sanctorum* som används av Alan Thacker i den av honom utgivna *Local Saints and Local Churches in the Early Medieval West*.<sup>4</sup> Poängen hos Thacker är att helgonkulturer alltid är starkt knutna till de platser där helgonens kroppar vilar. När kristendomen sprids till nya områden behövs därför nya lokala helgonkulturer för att den nya religionen ska göra sig hemmastadd och rota sig i myllan. Tanken är i grund och botten riktig, men behöver nyanseras. När kristendomen når Skandinavien är det sedan länge praxis att stycka helgonens kroppar och sprida deras relik. Det är också regel att varje invigt altare ska innehålla åtminstone en relik. Varje altare i det nykristnade Skandinavien har alltså haft sitt eget helgon, om inte ett lokalt åtminstone ett "lokaliserat". Som nämnts ovan ansågs vissa relik från utlandet vara ytterst vördnadsvärda. Den sakrala topografin kom således att innefatta platser förknippade med både inhemska och andra helgon, av varierande rang. I det perspektivet överbetonar Ellis Nilsson betydelsen av just inhemska helgon i sin avhandling. Att hon begränsar sig till dessa är mer en praktisk nödvändighet än av principiell betydelse för vår förståelse av hur en typisk kristen topografi utvecklades i Skandinavien.

Den mest övertygande hypotesen i avhandlingen är att kulturer av inhemska helgon hade en mytopoetisk funktion, det vill säga bidrog till skapandet av ursprungsmyter. Inspirationskällan här är en briljant artikel av Lars Boje Mortensen i *The Making of Christian Myths in the Periphery of Latin Christendom*.<sup>5</sup> Enligt hypotesen bidrar legender om tidiga helgon, i synnerhet missionshelgon, till att skapa en ursprungsmyt som blir en del av det lokala samhällets identitet. Ellis Nilsson gör inte mycket mer med hypotesen än att instämna i den. Men det står klart att det kring vissa medeltida helgon skapades potentia ursprungsmyter, som har haft en verkan långt in i modern

4. Alan Thacker, "Loca Sanctorum: The Significance of Place in the Study of the Saints", i Alan Thacker & Richard Sharpe (red.), *Local Saints and Local Churches in the Early Medieval West* (Oxford 2002) s. 1–43.

5. Lars Boje Mortensen, "Sanctified Beginnings and Mythopoietic Moments: The First Wave of Writing on the Past in Norway, Denmark, and Hungary, c. 1000–1230", i Lars Boje Mortensen (red.), *The Making of Christian Myths in the Periphery of Latin Christendom* (c. 1000–1300) (Copenhagen 2006) s. 247–273.

tid, till exempel att Sveriges kristnande tog sin början med sankt Sigfrids dop av Olof Skötkonung i Husaby källa, eller att den tidiga kristna missionen i Norden möttes av ett våldsamt motstånd från hedningar, vilket ofta ledde till att missionärer dödades. Båda dessa speglar ursprungsmyter som var gemensamma för hela den västerländska kyrkan: legenden om hur Konstantin den store döptes av påven Sylvester och berättelserna om fornkyrkans martyrer. Den uppsaliensiska kyrkoprovinsens ursprung framställs alltså i de inhemska helgonlegenderna som en lokal variant av den kristna kyrkans ursprung – och legendernas mytopoetiska funktion visar sig på så vis höra intimt samman med deras bidrag till skapandet av en ”mikrokristenhet”.

Sammanfattningsvis förtjänar Ellis Nilsson beröm för att hon har tillämpat intressanta hypoteser från den internationella hagiografiska forskningen på ett nordiskt material, men hennes avhandling hade dock vunnit på om hon hade förhållit sig mer kritiskt och självständigt till dem.

Hon har också gjort en annan berömvärd insats: hennes avhandling är den första att utnyttja den katalog över medeltida pergamentomslag på Riksarkivet som fullbordades 2004 och för ett par år sedan blev tillgänglig via nätet. Inte bara det: hon har även använt sig av de tillgängliga databaserna och katalogerna över motsvarande material i Danmark och Finland. Genom ett metodiskt medvetet utnyttjande av fragment från liturgiska böcker, kombinerade med annat källmaterial som diplom och sigill, har hon i många fall detaljerat kunna följa hur kulten av inhemska helgon har utvecklats i enskilda stift – kapitel 3 – och därav kunnat dra generella slutsatser, kapitel 4. Ett viktigt metodgrepp, som förvånansvärt få före henne har tagit, är att hon ägnar särskild uppmärksamhet åt om helgondagar har skrivits in i kalendrar med rött eller svart bläck. Rött bläck betydde nämligen, då som nu, att dagen var arbetsfri, helt eller delvis. Det säger sig självt att ett helgon, vars dag firades som en helgdag, hade större genomslag i folklivet än ett som bara firades inom kyrkorummens väggar.

Olyckligtvis är de bevarade fragmenten av liturgiska böcker i Danmark färre och vanligen mindre än i Sverige. Det skapar en skevhet i materialet: endast sju fragment från den lundensiska kyrkoprovinsen har kunnat utnyttjas, att jämföra med 95 från den svenska. Det kompenseras i viss mån av att fler hela liturgiska böcker har bevarats från det medeltida Danmark än från Sverige, men dessa är ändå få och härrör från blott tre av åtta stift. Tyvärr begår Ellis Nilsson dessutom misstaget att behandla två av de viktigaste – *Necrologium Lundense* och *Liber daticus Lundensis vetustior* – som om de vore kalendrar, när de i själva verket är en kombination av martyrologium och nekrologium. Det betyder bland annat att de inte använder rött bläck för att markera helgdag och att en anteckning om en avliden person, till exempel sankt Kjeld av Viborg, inte indikerar att vederbörande firades liturgiskt.

Materialbristen tillsammans med felaktiga slutsatser av anteckningarna i dessa båda böcker gör att uppgifter i avhandlingen, om vilka inhemska helgon som firades i vilka danska stift, måste tas med en stor nypa salt. Samtidigt ska det sägas att de relativt rika historiska källorna till danskt 1100-tal gör att vi ändå generellt sett vet betydligt mer om de danska helgonen under detta århundrade än om de svenska, vilket tydligt speglas i avhandlingen.

Det är en stor förtjänst att avhandlingen höjer sig över de nationsgränser som än i dag präglar mycket av forskningen, också om medeltiden. På så sätt öppnar den nya perspektiv och väcker nya frågor. Den är skriven på en behagligt lågmäld och korrekt engelska och innehåller få tryckfel. Däremot finns en del störande inkonsekvenser och andra konstigheter som förmodligen beror på tidsbrist vid slutredigeringen. De bör inte orsaka läsaren några större problem, men man ska se upp med de båda kartorna på sidorna 98 och 101, som vill visa utbredningen av inhemska helgonkulter i slutet av 1100-talet respektive i slutet av 1200-talet. De blandar biskopssäten och andra orter på ett märkligt sätt och innehåller flera fel. Huvudkällan för Lunds stift, *Liber daticus Lundensis vetustior*, upptar inget annat inhemskt helgon än Knut den helige på 1100-talet, medan Knut Lavard och Vilhelm av Æbelholt skrivs till på 1220-talet. Vallentunakalendariet, som speglar förhållanden i Uppsala stift, visar att Erik den helige och Knut den helige vördades där på 1100-talet, medan Botvid och Eskil skrevs in på 1200-talet.