

# Scandia

TIDSKRIFT FÖR HISTORISK FORSKNING

Årgång 2022 • band 88 • häfte 2

*Redaktör & ansvarig utgivare*

Professor Wiebke Kolbe

*Gästredaktörer för temanumret*

Fil.dr Sara Ellis Nilsson & fil.dr Terese Zachrisson

*Redaktionssekreterare*

Fil.dr Björn Lundberg

*Webbredaktör*

Fil.dr Sara Ellis Nilsson

*Ekonomi- & prenumerationsansvarig*

Professor Lars Edgren

*Övriga redaktionsmedlemmar/styrelse*

Professor Hanne Sanders, ordförande

Professor Thomas Kaiserfeld, Linköpings universitet

Docent Svante Norrhem, Lunds universitet

Docent Henrik Rosengren, Lunds universitet

Biträdande professor Stefan Nyzell, Malmö universitet

Ph.d. Morten Fink-Jensen, Københavns universitet

Ph.d. Lene Sofie Bak, Københavns universitet

Fil.dr Kajsa Weber, Lunds universitet

Fil.dr Ingmarie Danielsson Malmros, Malmö universitet

Fil.dr Lina Sturfelt, Lunds universitet

Docent Liesbeth Gevers, Lunds universitet

Fil.dr Robert Nilsson Mohammadi, Malmö universitet

---

© Stiftelsen Scandia

*Förlag:* Universus Academic Press

*Omslag:* Gabriella Lindgren

*Grafisk form:* Christer Isell

*Engelsk språkgranskning:* Rikard Ehnsjö

*Omslagsbild*

Två kvinnor kyrktas och offrar ost och bröd efter barnsörd. Målning från 1699 på ett "kvinnoaltare" i Angereds gamla kyrka. Göteborgs stadsmuseum.

*Tryck:* Pozkal Printing House, Inowroclaw 2022

# Redaktionsråd

## Advisory Board

SARI AUTIO-SARASMO, docent  
Helsingfors universitet

MICHAEL H. GELTING, professor  
University of Aberdeen

MATS HALLENBERG, docent  
Stockholms universitet

ORSI HUSZ, docent  
Uppsala universitet

KARIN HASSAN JANSSON, docent  
Uppsala universitet

PASI IHALAINEN, professor  
Jyväskylä universitet

NINA JAVETTE KOEFOED, Ph.d.  
Aarhus universitet

KIMMO KATAJALA, professor  
Östra Finlands universitet

KARIN KVIST GEVERTS, docent  
Svenska institutet för Förintelseforskning

PIRJO MARKKOLA, professor  
Jyväskylä universitet

ANDREAS MARKKLUND, fil.dr  
ENIGMA, Museum for Post, Tele og  
Kommunikation, København

FLEMMING MIKKELSEN, Dr.scient.pol.  
Københavns universitet

JES FABRICIUS MØLLER, Ph.d.  
Københavns universitet

BERTEL NYGAARD, Ph.d.  
Aarhus universitet

DORTHE GERT SIMONSEN, Ph.d.  
Københavns universitet

SVEIN ATLE SKÅLEVÅG, professor  
Universitetet i Bergen

ERIK THOMSON, associate professor  
University of Manitoba

PAUL WARDE, professor  
University of Cambridge

ULF ZANDER, professor  
Lunds universitet

# Innehåll

Redaktörerna har ordet <i>Sara Ellis Nilsson, Wiebke Kolbe &amp; Terese Zachrisson</i>	191
Artiklar	
Tema: Levd religion i det förmoderna Nordeuropa	
Religious participation in the local communities of 17th-century Eastern Finland <i>Miia Kuha</i>	199
Shining, touching, nodding, singing. Sensory encounters with reliquaries in the Medieval Nordic countries <i>Sofia Lahti</i>	221
Randmerknader som levd religion? Ei forsøksstudie med utgangspunkt i randmerknader frå eit katolsk legendarium i eit protestantisk skulebibliotek <i>Steffen Hope</i>	242
Waltheof: The journey from warrior to saint <i>Elizabeth Dachowski &amp; M. Wendy Hennequin</i>	264
Varangersamenes kristne praksis i møte med misjon og kolonialisering <i>Jorunn Jernsletten</i>	290
Scandia introducerar	
Levd religion i det förmoderna Nordeuropa <i>Sara Ellis Nilsson, Lena Liepe &amp; Terese Zachrisson</i>	317
Scandia debatt	
Vetenskapliga tidskrifter – ett lömskt problem för humaniora <i>Isak Hammar</i>	339
Recensioner	
Monografier	
Dissensus. Drömmar och mardrömmar i demokratins idéhistoria <i>Anders Burman. Recenserad av Lina Sturfelt</i>	353
Disputation, dissertation, avhandling <i>Bo Lindberg. Recenserad av Isak Hammar</i>	355
Läroverken och progressivismen. Perspektiv på historieundervisningens praktik och policy 1920–1950 <i>Johan Samuelsson. Recenserad av Anders Persson</i>	357

Svarta Barthélemy. Människoöden i en svensk koloni, 1785–1848 358  
*Fredrik Thomasson. Recenserad av Joachim Östlund*

## Avhandlingar

Scandinavism. Overlapping and Competing Identities in the Nordic World, 1770–1919 361  
*Tim van Gerven. Recenserad av Ruth Hemstad*

Democracy and the Economy in Finland and Sweden since 1960. A Nordic Perspective on Neoliberalism 363  
*Ilkka Kärrylä. Recenserad av Rasmus Törnblom*

Stadens gränsplatser. Kungliga Poliskammaren och vardagens omstridda rum i Stockholm, 1776–1835 365  
*Tobias Osvald. Recenserad av Lars Edgren*

## Antologier

Med tvål, vatten och flit. Hälsöfrämjande renlighet som ideal och praktik ca 1870–1930 367  
*Johanna Annola, Annelie Drakman & Marie Ulväng (red.). Recenserad av Emma Severinsson*

Konsten att kontextualisera. Om historisk förståelse och meningsskapande 369  
*Staffan Bergwik, Linn Holmberg & Karin Dirke (red.). Recenserad av Maria Johansen*

Allmän rösträtt? Rösträttens begränsningar i Sverige efter 1921 371  
*Annika Berg och Martin Ericsson (red.). Recenserad av Marthe Hommerstad*

Liv i rörelse. Göteborgs befolkning och arbetsmarknad 1900–1950 373  
*Tobias Karlsson & Christer Lund (red.). Recenserad av Hannes Rolf*

Mindre uppmärksammade historiska jubileer 377  
Teckning av Fredrik Tersmeden

# Redaktörerna har ordet

Sara Ellis Nilsson, Wiebke Kolbe & Terese Zachrisson

Detta *Scandia*-nummer är speciellt. Det är ett temanummer om levd religion som innehåller fler artiklar än vanligt. Gästredaktörerna för temanumret är Sara Ellis Nilsson och Terese Zachrisson.

Religiösa föreställningar och praktiker har under merparten av mänsklighetens historia varit bland de mest grundläggande för hur dåtidens människor förstod och interagerade med sin omvärld. Genom religiösa praktiker sattes individens livsrytm, arbete och sociala relationer i ett meningsskapande sammanhang. *Scandias* temanummer om just begreppet *levd religion* samlar bidrag där vardagslivets religiositet diskuteras i ett historiskt perspektiv, i synnerhet med ett fokus på norra Europa under den förmoderna tiden, dvs. före 1800. Den forskning som presenteras här tangerar på olika sätt religion i både social- och kulturhistorisk forskning.

Begreppet *lived religion*, *levd religion* på svenska, är ett teoretiskt perspektiv som på senare år använts på flera sätt inom religionsforskningen, och även i ett historiskt perspektiv. I just det här sammanhanget, i temanumret, används det för att komma åt en praktiserad religiositet i det förflutna snarare än institutionaliserade teologiska försanthållanden – även om dessa båda sfärer aldrig varit fullständigt separerade. Det är ett viktigt angreppssätt för att förstå människors förhållande till det religiösa och hur de anammade detta i sina vardagsliv. Därtill är ett underifrånperspektiv möjligt och det krävs inget fullständigt grepp om individers inre trosföreställningar för att utforska hur de praktiserade sin religion, detta är särskilt viktigt för undersökningar om tidsepoker där källmaterialet inte tillåter just den sortens djupdykningar i mentalitetsfrågor. Mer om begreppet, dess utveckling och tillämpning samt dess historiografi kan ni läsa om i numrets “Scandia introducerar”.

Alla bidrag behandlar kristen religionsutövning, men perspektivet kan med fördel anammas också vid studiet av andra religiösa traditioner – något som vi hoppas på att få se mer av i framtiden. Bidragens tolkningar av begreppet levd religion har dock olika nyanser och numret behandlar också ett långtidsperspektiv med en betoning på förhållanden i det förmoderna Norden. Temanumret rymmer alltså allt från hur människor förhöll sig till religiösa föremål och seder i det medeltida och tidigmoderna Norden, via helgonkult i 1000-talets England, till samiska tolkningar av kristendomen under 1600- och 1700-talen.

I Miia Kuhas bidrag tillämpas begreppet levd religion explicit på religiositeten i Savolax (Finland) under 1600-talet. Här diskuteras den breda

repertoar av handlingar, föreställningar och traditioner som formade den levda religiösa erfarenheten hos män och kvinnor i en framförallt svedjebrukande bondebefolkning. Kuha visar inte bara på möjligheterna, utan också på de faktorer som begränsade ett religiöst deltagande.

Ett tydligt exempel på hur materialitetsteori med fördel kan förenas med ett levd religion-perspektiv är Sofia Lahtis artikel. Sinnesförmimmelser och liturgi är något som också diskuteras av Lahti och hon visar hur relikvarier under medeltiden fungerade som fokusobjekt för såväl lekmän som prästerskap i interaktionen med det heliga.

Hur just interaktionen med religiöst laddade föremål kan förstås som levd religion utreds också, om än i en helt annan kontext, av Steffen Hope. Han frågar sig i sitt bidrag huruvida tidigmoderna studenters marginalanteckningar i medeltida böcker kan ses som en dylik interaktion och ett uttryck för deras egna levda religiösa erfarenheter.

Ett vanligt sätt att studera det medeltida samhället ur ett socialhistoriskt perspektiv är undersökningar av källor rörande helgonkulturer, s.k. hagiografiska texter. I detta nummer används hagiografiskt material av Elizabeth Dachowski och Wendy Hennequin i en undersökning om det engelska helgonet Waltheof. I sitt bidrag utforskar de hur Waltheofs liv och sedermera om utvecklingen av hans kult kan ge oss en bild av hans följares levda religion samt om skapandet av helgon drevs på lokal nivå.

Att den levda religiositeten kunde utgöras av praktiker och föreställningar hämtade från flera olika traditioner framgår av Jorunn Jernslettens artikel. Hennes undersökning påminner oss även om faran i att låta en schematisk definition av vad som är ”religiöst” och ”kristet” tillämpas på en grupps levda erfarenhet. I detta fall var det det dansk-norska rättsväsendet under 1600-talet som tolkade aspekter av samisk religiositet som icke-kristna, trots att de inblandade personerna själva uppfattade sig som kristna.

Bidragen till temanumret ger således ett antal varierade exempel på de olika angreppssätt som perspektivet möjliggör i en historiskt kontext. Att studera det förflutna genom perspektivet levd religion lämpar sig för att förstå människors upplevelser av det religiösa utan att betunga analysen med värderingar om religionsutövandet var ”rätt” eller ”fel”, utan ger en inblick i hur religiösa praktiker vävdes in i vardagslivet. Vi ser fram emot fler bidrag till historieforskningen inom detta område för att belysa denna viktiga aspekt av det förflutna.

I ”Scandia introducerar” presenterar Sara Ellis Nilsson, Lena Liepe och Terese Zachrisson de forskningsfält som har vuxit fram kring begreppet levd religion och beslättrade begrepp, både internationellt och i Norden.

”Scandia debatt” är det enda bidrag som inte tar upp numrets tema. Isak Hammar diskuterar i stället frågan om hur svenska akademiska tidskrifter

– som *Scandia* – ska finansieras. Det blev aktuellt senast år 2020 när Vetenskapsrådet beslöt att inte längre stödja *Scandia* och andra tidskrifter inom humaniora. Frågan är komplicerad av svårigheten att kategorisera dessa tidskrifter och deras finansieringsbehov, och ytterligare komplicerad av den globala rörelsen mot open access. Trots att problemet har uppmärksammats både internationellt och i Sverige har en lösning förblivit svårnådd, vilket skapat frustration bland forskare och redaktörer. Hammar argumenterar för att det första steget är att se frågan om finansiering som inbäddad i både lokala och globala processer och att för att hitta en hållbar modell behöver flera aktörer ta ansvar och samarbeta på nationell nivå.

Även detta *Scandia*-nummer innehåller en omfattande recensionsavdelning med recensioner av både monografier och antologier.

Den 8–11 augusti 2022 vistades *Scandia*-redaktionen på det trettionde Nordiska historikermötet i Göteborg. Vi höll i ett bokbord där vi träffade nya och gamla *Scandia*-läsare och introducerade tidskriften till intresserade. Dessutom deltog vi i ett rundabordsamtal med representanter för sju historievetenskapliga tidskrifter i Norden. Från Sverige deltog förutom *Scandia* även *Historisk tidskrift*, från Norge *Historisk tidsskrift*, från Danmark *Historisk tidsskrift* och *Temp – tidsskrift för historie* samt från Finland *Historisk Tidskrift för Finland* och *Historiallinen Aikakauskirja*. I en första runda presenterade alla sin respektive tidskrift för publiken. Sedan diskuterades frågor om vetenskaplig publicering som är relevanta för hela nordiska historikersamhället. Så diskuterade vi bl.a hur krav på internationalisering och open access påverkar våra tidskrifter som i huvudsak publicerar på de nordiska språken. Dessa frågor väckte stort intresse hos publiken och således utvecklade sig vår sammankomst till ett livaktigt samtal mellan tidskrifternas redaktörer, författare, granskare och läsare, precis så som vi hade hoppats. Alla var överens om att det behövs historiska tidskrifter som publicerar på de nationella språken. Det var en inspirerande diskussion som uppmuntrade till fortsatt arbete i välbeprövade spår och till mer utbyte med de andra nordiska historiska tidskrifterna.

I detta sammanhang vill *Scandias* redaktion tacka Björn Lundberg för fem år av engagerat arbete som redaktionssekreterare och recensionsredaktör. Björn har skött sina uppgifter med stor entusiasm och har under åren bidragit med många goda och inspirerande idéer till redaktionens diskussioner om tidskriftens utveckling. Med årsskiftet kommer han att avsluta sitt arbete för *Scandia*. Stort tack Björn och allt gott i dina framtida uppgifter! Ny redaktionssekreterare och recensionsredaktör blir Johannes Ljungberg, som är disputerad lärare och forskare på Historiska institutionen vid Lunds universitet och vid Köpenhamns universitet. Vi hälsar Johannes varmt välkommen!

Sara Ellis Nilsson, Wiebke Kolbe & Terese Zachrisson

# Medverkande i detta nummer

ELIZABETH DACHOWSKI (b. 1962) is professor of History at Tennessee State University with a research interest in religion and politics in England, France, and the Low Countries in the central Middle Ages. She is the author of *First Among Abbots: The Career of Abbo of Fleury* (2008) and several articles, including “How Alien were the Alien Pories of Yorkshire?” in *Devotional Interaction in Medieval England and Its Afterlives*, Elisa A. Foster, Julia Perratore & Steven Rozenski (eds.) (2018) and “The Counts of Anjou in the Tenth and Eleventh Centuries: Understanding Power and Authority in the High Middle Ages,” *History Compass* 2015:13:1. Address: Department of History, Political Science, Geography, and Africana Studies, Tennessee State University, 3500 John A. Merritt Blvd., Nashville TN 37209, USA; email: edachowski@tnstate.edu.

SARA ELLIS NILSSON (f. 1977) är forskare i nordisk medeltidshistoria vid Institutionen för kulturvetenskaper, Linnéuniversitetet. Med bakgrund inom det tvärvetenskapliga forskningsämnet ”medieval studies” har hon studerat Skandinavien kristnande samt lokala helgonkulturer i Danmark och Sverige utifrån ett mytopoetiskt perspektiv. Hennes breda forskningssintressen innefattar kulturarv, kulturhistoria, materialkultur, hagiografi och digital historia. Sedan 2019 förenar hon flera av dessa intressen genom att leda och bedriva forskning om levd religion inom ett DIGARV-projekt finansierat av bland andra Vetenskapsrådet: *Kartläggning av religion i vardagen: medeltida helgonkulturer i Sverige och Finland*. Inom detta finns t.ex. publikationen ”Digital history: Digitizing and Communicating the Past: A Case Study” i *Doing Digital Humanities: Concepts, Approaches, Cases* (2020). Hon har också publicerat om hagiografiska texter som kulturhistorisk källa, t.ex. i kapitlet ”Promoting or Rejecting the Saints: The Representation of Non-Saintly Bishops in Medieval Scandinavian Hagiography” (2020). De senaste åren har hon även bedrivit forskning om historieförmedling med fokus på hur föremålsrekonstruktioner används av olika aktörer i kunskapsförmedling och skapande av berättelser om det förflutna, vilket har resulterat i en antologi tillsammans med Stefan Nyzell, *Viking Heritage and History in Europe* (2023). Adress: Linnéuniversitetet, 351 95 Växjö; e-post: sara.ellisnilsson@lnu.se.



ISAK HAMMAR (f. 1981) är docent i historia, verksam vid Historiska institutionen och som publiceringskoordinator vid humanistiska och teologiska fakulteterna vid Lunds universitet. Hans forskning fokuserar på humanioras historia, framförallt under 1800-talet. Bland hans tidigare publikationer ingår artiklarna "Classical Nature: Natural History, Classical Humanism and the Value of Knowledge in Sweden, ca 1800–1850", *Journal for the History of Knowledge* 2021:2:1 samt "Från vitterhet till vetenskap. En studie över Kungl. Vetenskapsakademiens lärdomsklass under 1800-talet", *Lychnos: Årsbok för idé- och lärdomshistoria* (2022). Tillsammans med Johan Östling redigerade han 2021 en forumsektion i *History of Humanities* på temat "The Circulation of Knowledge and the History of Humanities". Hammar har även intresserat sig för publiceringsfrågor i sin forskning och publicerade tillsammans med Björn Hammarfelt och Helena Francke 2021 artikeln "Ensuring Quality and Status: Peer Review Practices in Kriterium, A Portal for Quality-Marked Monographs and Edited Volumes in Swedish SSH" i *Frontiers in Research Metrics and Analytics* 6. Adress: Historiska institutionen, Lunds universitet, Box 192, 221 00 Lund; e-post: isak.hammar@hist.lu.se.

M. WENDY HENNEQUIN (b. 1967) is a Professor of English and Women's Studies at Tennessee State University in Nashville, Tennessee, USA. She specializes in Old English poetry and prose and Middle English, and is currently working on articles about medievalism in mystery and detective fiction and teaching race and racism in young adult fiction. Her latest publications include "Anglo-Saxon Banners and Beowulf", in *Medieval Clothing and Textiles* 16 (2020) and "Hunferth and Incitement", in *The Medieval Cultures of the Irish Sea and the North Sea: Manannán and His Neighbors*, ed. Charles W. MacQuarrie and Joseph Falaky Nagy, (2019). Address: Department of Language, Literature and Philosophy, Tennessee State University, 3500 John A. Merritt Blvd., Nashville, TN 37209, USA; e-mail: whennequin@tnstate.edu.

STEFFEN HOPE (f. 1987) är postdoktor i medeltidshistoria vid Universitetet i Oslo, där han arbetar i ett projekt om legitimeringen av medeltida eliter i Polen och Norge. I detta projekt ligger hans fokus särskilt på hur biskopar använde helgonkult. Hans huvudintressen är historieskrivning, helgonkult och identitetsformation, och särskilt hur dessa tre strömningar påverkar varandra. Han har också arbetat mycket med fragment från medeltida handskrifter, och var 2017–2018 involverad i ett pilotprojekt vid Syddansk Universitet om fragment i boksamlingen från Herlufsholm skola. Bland hans tidigare publikationer är "The North in the Latin History Writing of Twelfth-Century Norway" i antologin *Visions of North in Premodern Europe*

(2018), artikelsamlingen *Life and Cult of Cnut the Holy: The First Royal Saint of Denmark*, i redaktörskap tillsammans med Mikael Manøe Bjerregaard, Anne Hedeager Krag och Mads Runge (2019), samt artikeln ”Byzantine History in the Legend of Saint Olaf of Norway” i artikelsamlingen *L’histoire comme elle se présentait dans l’hagiographie* (2022). Adress: Institutt for arkeologi, konservering og historie, Universitetet i Oslo, Postboks 1008, Blindern, 0315 Oslo, Norge; e-post: s.a.b.hope@iakh.uio.no.

JORUNN JERNSLETTEN (f. 1971) har doktorgrad i religionsvitenskap fra Universitet i Tromsø, med temaet relasjoner mellom folk og landskap i en sørsamisk kontekst. Hun er konservator ved Várjjat sámi musea/Varanger samiske museum, og arbeider bredt med tema knyttet til samisk kulturhistorie. Publikasjoner varierer fra tema knyttet til fornorskning og samisk vitalisering i artikkelen: “Man må jo vise hvor man kommer fra! Samisk identitet fortolket gjennom kofter i Nesseby”, *Arr Idéhistorisk tidsskrift* 2020:1–2, republisert på nett i *Salongen. Nettidsskrift for filosofi og idéhistorie* (2020), <https://www.salongen.no/man-ma-jo-vise-hvor-man-kommer-fra/>, til verdisetting innen samisk kulturminnevern i artikkelen “Det vakre som verneverdi – estetikkens makt” i *Ottar. Tromsø museums tidsskrift* 2019:2. Adresse: Varanger samiske museum, 9840 Varangerbotn, Norge; e-post: jorunn.jernsletten@dvmv.no.

MIIA KUHA (born 1983) is a post-doctoral research fellow at the Department of History and Ethnology at the University of Jyväskylä, Finland. Her ongoing research project *Women of the clerical estate: Clergymen’s wives and widows in Lutheran local communities (1650–1710)* is funded by the Academy of Finland (project 338706). Kuha’s research interests include themes of lived religion, gender, and family in the context of early-modern Lutheran culture. In her PhD dissertation from 2016, she examined the observance of holy days among the peasantry in Eastern Finland. After completing her PhD, she has studied the interactions of the clergy and laity, clerical and peasant families in late 17<sup>th</sup>-century Finland, as well as the historiography of cultural history. Her recent publications include “Prästkarriären, prästernas rörlighet och förhållande till lokalsamhällen i Viborgs stift 1650–1710” in *Historisk Tidsskrift för Finland* 2021:106:2 and “Extended Families as Communities of Religious Experience in late 17<sup>th</sup>-century Eastern Finland” in *Histories of Experience in the World of Lived Religion*, ed. by Sari Katajalla-Peltomaa & Raisa Maria Toivo (2022). Address: University of Jyväskylä, Department of History and Ethnology, PO Box 35, FI-40014, Jyväskylä, Finland; e-mail: miia.p.kuha@jyu.fi.

SOFIA LAHTI (b. 1976) is an art historian and currently works as a postdoctoral researcher in three projects: *Mapping Lived Religion* at Linnaeus University, *Levd religion i medeltida Finland* at Tampere University, and *Fragmentation and Iconoclasm in Medieval and Early Modern Objects* at Helsinki University. Her research has mainly focused on medieval reliquaries in the Nordic countries, which are discussed in, for instance, the articles “Helig hand med världslig prestige: Ett martyrsrelikvarium med ett donatorsvapen”, *TAHITI* 2015, and “The Sigtuna Reliquary Bust – a Local Heroine and a Virgin of Cologne?”, *Journal of Art History* 2017. Address: History, Faculty of Social Sciences, 33014 Tampere University, Finland; e-mail: sofia.lahti@lnu.se.

LENA LIEPE (f. 1962) är professor i konst- och bildvetenskap vid Linnéuniversitetet. Hon är specialiserad på nordisk och nordeuropeisk medeltida bild- och byggnadskonst, den medeltida religiösa materiella kulturen, samt den svenska medeltidskonsthistoriska forskningens historiografi. Monografien *Den medeltida kroppen. Kroppens och könets ikonografi i nordisk medeltid* (2003) representerade när den gavs ut ett nytt perspektiv i svenskt/nordiskt sammanhang, och fick stort genomslag. Efter det har hon publicerat ytterligare tre monografier: *Studies in Icelandic Fourteenth Century Book Painting* (2009), *A Case for the Middle Ages. The Public Display of Medieval Church Art in Sweden 1847–1943* (2018), och *Reliker och relikbruk i det medeltida Norden* (2020), samt antologin *The Locus of Meaning in Medieval Art: Iconography, Iconology, and Interpreting the Visual Imagery of the Middle Ages* (2018, ed.). Pågående forskning omfattar medverkan med ansvar för det konsthistoriska materialet i det VR-finansierade databasprojektet *Kartläggning av religion i vardagen. Medeltida helgonkulturer i Sverige och Finland*, samt studier av sakral spatialitet som upplevelsedimension i arkitektur och komponent i den nutida förmedlingen av det äldre kyrkliga kulturarvet. Adress: Linnéuniversitetet, 351 95 Växjö; e-post: lena.liepe@lnu.se.

TERESE ZACHRISSON (f. 1984) är forskare i historia vid Institutionen för historiska studier, Göteborgs universitet. Hon har tidigare studerat helgonkulturer och religiositet under 1600- och 1700-talet utifrån ett materialitetsperspektiv. Sedan 2019 arbetar hon inom ett DIGARV-projekt finansierat av bland andra Vetenskapsrådet: *Kartläggning av religion i vardagen. Medeltida helgonkulturer i Sverige och Finland*, där hon för närvarande bedriver forskning på det senmedeltida diplomaterialet. Bland publikationerna finns *Mellan fromhet och vidskepelse: Materialitet och religiositet i det efterreformatoriska Sverige* (2017), “The Saint in the Woods: Semi-Domestic Shrines in Rural Sweden, c. 1500–1800” *Domestic Devotions in Medieval and Early Modern Europe*, Ed. Salvador Ryan (2019) och “Visiting Holy Wells in Seventeenth-

Century Sweden: The Case of St. Ingemo's Well in Dala" *Sacred Waters: A Cross-Cultural Compendium of Hallowed Springs and Holy Wells*, Ed. Celeste Ray (2020). Adress: Institutionen för historiska studier, Göteborgs universitet, 412 55 Göteborg; e-post: [terese.zachrisson@gu.se](mailto:terese.zachrisson@gu.se).

## Recensenter

LARS EDGREN, professor i historia, Lunds universitet

ISAK HAMMAR, docent i historia, Lunds universitet

RUTH HEMSTAD, fil.dr i historia, Oslo Universitet

MARTHE HOMMERSTAD, fil.dr i historia, Oslo universitet

MARIA JOHANSEN, fil.dr i idéhistoria, Göteborgs universitet

ANDERS PERSSON, fil.dr i historia, Högskolan Dalarna

HANNES ROLF, fil.dr i historia, Uppsala universitet

EMMA SEVERINSSON, fil.dr i historia, Lunds universitet

LINA STURFELT, docent i historia, Lunds universitet

RASMUS TÖRNBLOM, doktorand i historia, Lunds universitet

JOACHIM ÖSTLUND, docent i historia, Lunds universitet

# Religious participation in the local communities of 17<sup>th</sup>-century Eastern Finland

Miia Kuha

The importance of tradition and the persistence of beliefs and practices have often been emphasized when studying early modern lay religiosity.<sup>1</sup> However, recent research has put more emphasis on flexibility as well as local varieties and diversity in religious practices. Using the approach and methodology of lived religion, faith and religion have become seen as inextricably linked to other spheres of life, while the nature of lived religion as a social process has also been emphasized. Researchers have shifted their focus from control and the dichotomy between “popular” and “official” religion to religious experiences and expressions. While the communal and shared experiences of religion have been observed to play an important role in the early modern era, researchers have also considered the more individual aspects and agency within the sphere of religion.<sup>2</sup>

This article focuses on religious participation within the local communities of 17<sup>th</sup>-century Eastern Finland, an integral part of the kingdom of Sweden during the early modern era, and especially in Savo, a rural area near the eastern border of the realm. I analyse how Eastern Finnish peasants adjusted their religious practices to their individual circumstances and which kinds of interactions and influences affected their choices in the sphere of religion. An important point of departure is that commoners (*allmogen*), even in a certain area, did not form a uniform group. Instead, there were many variations that also affected how religion was lived out in their everyday lives. First, I examine different circumstances restricting people’s ability to participate in religious activities as well as which kinds of options were available in different situations. Second, I focus on the forms of

1 This article has been finalized as part of the Academy of Finland project “Women of the clerical estate: Clergymen’s wives and widows in Lutheran local communities (1650–1710)” (project number 338706).

2 Sari Katajala-Peltomaa & Raisa Maria Toivo, *Lived Religion and Gender in Late Medieval and Early Modern Europe*, Abingdon 2021; Anne Dunan-Page, Laurence Lux-Sterritt & Tessa Whitehouse, “Reconstructing early modern religious lives: The exemplary and the mundane”, *E-rea* 2020:1, DOI: <https://doi.org/10.4000/erea.11202>; Nancy T. Ammerman, “Lived Religion as an Emerging Field: An Assessment of its Contours and Frontiers”, *Nordic Journal of Religion and Society* 2016:2, DOI: 10.18261/issn.1890-7008-2016-02-01.

interaction and influences affecting individual choices regarding the sphere of the sacred. In the 17<sup>th</sup> century, the state and the church strove towards uniformity in the practice of religion within the realm, and the authorities exerting control was a central element in social and religious life. However, when looking upon control more as a background element, I focus on the different ways in which choices concerning religion were made in everyday life, how they were negotiated within communities, and in which kinds of interactions religious ideas and practices were produced.

In early modern Europe, religion was intertwined with all areas of life. The realm of the sacred or otherworldly could be approached in different ways from within the mundane world.<sup>3</sup> In Eastern Finland, religious ideas and practices taught by the Lutheran clergy in varying ways intermingled with traits from local religious traditions that reflected the needs of the agrarian society and its ways of explaining and ordering the world.<sup>4</sup> Not everybody necessarily thought or practiced religion in the same way, even in the same region or social group, and there are practices that seem to have been known only in certain localities. According to sociologist Meredith McGuire, religion-as-lived is not coherent but “made up of diverse, complex and ever-changing mixtures of beliefs and practices”.<sup>5</sup> It has been noticed that this was also the case in early modern society.<sup>6</sup> In this article, I explore the different ways of participating in religious practices both at the church and outside the church, within small local communities, with the aim of identifying which practices people could choose from and which factors, influences, and interactions affected their choices.

Historians have been interested in religious practices and thought regarding the sacred among the peasantry in different parts of 17<sup>th</sup>-century Sweden, especially since the 1990s, and there is an abundance of information on the variety of religious rituals and practices among the laity, from visiting holy wells and offering churches to using rosary beads in healing rituals.<sup>7</sup>

3 Robert W. Scribner, “Cosmic Order and Daily Life: Sacred and Secular in Pre-Industrial German Society”, in *Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany*, R. W. Scribner (ed.), London & Roncerverte 1987.

4 Miia Kuha, *Pyhäpäivien vietto varhaismodernin ajan Savossa (vuoteen 1710)*, Jyväskylä 2016, pp. 37–39.

5 Meredith McGuire, *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*, Oxford 2008, p. 185.

6 Katajala-Peltomaa & Toivo 2021, p. 3.

7 Terese Zachrisson, *Mellan frombet och vidskepelse: Materialitet och religiositet i det efter-reformatoriska Sverige*, Gothenburg 2017, pp. 189–208; Raisa Maria Toivo, “Religion and emotion: Rosaries as objects and the associated emotions in 17th-century Finland”, *Scandinavian Journal of History* 2016. <https://doi.org/10.1080/03468755.2016.1179835>; Monica Weikert, *I sjukdom och nöd: Offerkyrkoseden i Sverige från 1600-tal till 1800-tal*,

However, there is general agreement that the practices that did not comply with the official norms should not be seen as remains of Catholicism or, in some cases, even pre-Christian religion; rather, the religious practices of the laity should be studied as a part of the Lutheran religious culture.<sup>8</sup> Swedish historian Göran Malmstedt has observed that even though many of the holy days of the Catholic Church, like the feast of St. Olof, were officially abolished after the Reformation, their celebration often continued among the peasantry. This indicates that there were rituals outside the prescribed religious practices that the laity had a need for so that they could secure divine protection and the reproduction of nature.<sup>9</sup> Swedish historian Terese Zachrisson has emphasized that even after the Reformation, it was important for the laity to have physical and material points of access to the sacred. She has suggested that in Sweden, the limits of Lutheranism might have been more flexible as no other religious denominations were present.<sup>10</sup> Finnish historian Raisa Maria Toivo has emphasized the conservative nature of Lutheranism, which enabled adapting the teachings of the Lutheran church to the everyday needs of the parishioners.<sup>11</sup> All in all, researchers agree that there were many aspects of religiosity in the lives of the laity not in accordance with Lutheran doctrine, but that there was no serious attempt by the church or secular authorities to eliminate these practices even though they were occasionally prosecuted. Recently, the focus has turned towards analyses of emotions, materiality, corporeality, and communal aspects in the religious experiences of the laity.<sup>12</sup>

As the main source material of this study, I have used surviving court and visitation records from the parishes of the province of Savo (*Savolax*)

---

Gothenburg 2004. Researchers of magic and witchcraft processes have also uncovered different aspects of conceptions regarding the sacred among the laity. See, for example, Linda Oja, *Varken Gud eller Natur. Synen på magi i 1600- och 1700-talets Sverige*, Stockholm & Stehag 1999; Jari Eilola, *Rajapainnoilla. Sallitun ja kielletyn määrittelemisen 1600-luvun jälkipuoliskon noituus- ja taikuustapauksissa*, Helsinki 2003.

- 8 Raisa Maria Toivo, *Faith and Magic in Early Modern Finland*, Basingstoke 2016, p. 102; Göran Malmstedt, "In Defence of Holy Days: The Peasantry's Opposition to the Reduction of Holy Days in Early Modern Sweden", *Cultural History* 2014:2, p. 119, <https://dx.doi.org/10.3366/cult.2014.0066>; Terese Zachrisson, "The Saint in the Woods. Semi-Domestic Shrines in Rural Sweden, c. 1500–1800", *Religions* 2019:10:6, p. 386. doi:10.3390/rel10060386.
- 9 Malmstedt 2014, pp. 103–104, 118–119.
- 10 Zachrisson 2019.
- 11 Toivo 2016, p. 102.
- 12 See, for example, Sari Katajala-Peltomaa & Raisa Maria Toivo, "Introduction: Religion as Historical Experience", in *Histories of Experience in the World of Lived Religion*, Sari Katajala-Peltomaa and Raisa Maria Toivo (eds.), Cham 2022. [https://doi.org/10.1007/978-3-030-92140-8\\_1](https://doi.org/10.1007/978-3-030-92140-8_1).



from the period 1639–1712. The cases analysed in this article are examples from a larger body of court material related to religion, mainly from the jurisdictions of Savo, Pien-Savo, and Kajaani fiefdom. For my PhD dissertation, I documented all lower court record cases in some way related to religion, including witchcraft and magic trials, and studied the surviving visitation records from the area. Focusing on the religious practices of the laity related to the observance of holy days and how this was controlled by the state and the church, I noticed contradictions that could only be explained by differences in, for example, the distance from one's household to the church, wealth, and other individual circumstances.<sup>13</sup> This observation is the starting point of the current study, where I aim to explore this variation with a focus on the choices made in the sphere of religion and the individual circumstances affecting these choices. A perspective that emphasizes interaction, variation, and individual agency makes it possible to arrive at new interpretations based on the material and gain a more nuanced understanding of the religious lives of the laity. However, for an analysis of religion practiced by individuals in their everyday lives, there are some limitations in the sources. In parish visitations, deans and bishops who visited the parishes paid attention to deficiencies in proper Christian life and imposed sanctions on those who did not conform to normative behaviour. Misdemeanours were handled briefly and the kinds of religious practices deemed acceptable did not need to be discussed.<sup>14</sup> In the court, the focus was on the suspected crime, and especially in minor accusations, the scribe wrote down only what was relevant for passing the sentence.<sup>15</sup> However, by engaging in a close reading of both sets of source material, while being sensitive to agency and individual choice, it is possible to observe variation in religious practices among the peasants.

In my analysis, I use the concept of *lived religion* as a methodological tool. Historians Raisa Maria Toivo and Sari Katajala-Peltomaa have recently developed this approach in the study of the medieval and early modern

13 Kuha 2016, pp. 26–29, 32, 158. As additional material, I have also used some court cases related to my ongoing research project on the wives of clergymen in the late 17<sup>th</sup>-century Swedish realm.

14 On visitation records, see Pentti Lempiäinen, *Piispan- ja rovastintarkastukset Suomessa ennen isoavibaa*, Helsinki 1967; Olle Larsson, *Biskopen visiterar. Den kyrkliga överbetens möte med lokalsambället 1650–1760*, Växjö 1999.

15 The use of lower court records in the study of witchcraft, magic, and, more recently, religious beliefs and practices has been widely discussed. See, for example, Eilola 2003, pp. 41–45; Toivo 2016, pp. 16–20. On the use of lower court records in Finnish and Swedish historical research more generally, see Petri Karonen, “Perspektiv och metoder inom dombokforskningen i Sverige och Finland cirka 1990–2005”, *Domboken som filologiskt och historiskt forskningsobjekt*, Harry Lönnroth (ed.), Uppsala 2007.



era. They have emphasized that in the study of pre-modern societies, it is often difficult to separate intentional religiosity from less conscious or less clearly religious practices as the spheres of the religious and the mundane were deeply intertwined. They see religion “essentially as an element of daily life, a way to live, interact and participate in one’s community”.<sup>16</sup> Lived religion was not merely spirituality, it was also intrinsically linked to the social and communal life in a parish, village, or household. Understanding religion as “lived” puts the emphasis on doing – what people did in their everyday lives linked to their faith.<sup>17</sup> In this context, accusations regarding the use of magic can also be used to gain information on religious beliefs and practices in everyday life.

The Savo area was characterized by forests and lakes, a strong prevalence of slash-and-burn cultivation, and a peripheral position, especially in its northern parts. The economic system required a large workforce, and extended families and complex family forms were common.<sup>18</sup> In the southernmost parishes of the area, the first churches had been built already in the late medieval era, but in the northern parts, the first churches were built only after the Reformation in the 16<sup>th</sup> century, when the area started to be permanently settled. Even in the late 17<sup>th</sup> century, the journey to the nearest church could be very long from the more remote corners of the parishes.<sup>19</sup> Unlike Southwestern Finland and other more central areas of the Swedish kingdom, people did not live in densely inhabited villages, and settlements mostly consisted of single farm households that were almost entirely self-sufficient and often located at great distances from each other. This sparse settlement pattern meant that the household played a key role as a unit of social and economic organization.<sup>20</sup> It also significantly shaped the religious lives of the laity.

### Varying abilities to participate in religious activities

Early-modern Eastern Finnish peasants shared living conditions that both restricted and enabled different kinds of decisions regarding their religious life. The control by the state and the church was getting stricter in the second

16 Katajala-Peltomaa & Toivo 2021, p. 3.

17 Katajala-Peltomaa & Toivo 2021, pp. 2–4.

18 Kirsi Sirén, *Suuresta suvusta pieneen perheeseen. Itäsuomalainen perhe 1700-luvulla*, Helsinki 1999; Kauko Pirinen, *Savon historia II: 1. Rajamaakunta asutusliikkeen aikakautena 1534–1617*, Pieksämäki 1982, pp. 319–321.

19 Kuha 2016, pp. 41–45.

20 Laura Stark-Arola, *Magic, Body and Social Order: The Construction of Gender through Women’s Private Rituals in Traditional Finland*, Helsinki 1998, pp. 74–76.

half of the 17<sup>th</sup> century, but the vast distances gave the inhabitants of Savo more freedom compared to peasants or others in lower ranks of society in some other environments. Churchgoing was an important part of the religious life of commoners, even if this was not always possible in the challenging living conditions in places such as Eastern Finland. The distances were long, roads poor, and weather conditions could make travelling difficult and dangerous.<sup>21</sup> Before leaving the household for the journey that often took several hours or even some days for some, the farmer had to consider the seasons and tasks related to agricultural work. On the other hand, there were punishments that could follow from neglecting regular attendance at the church, communion, or catechetical teaching.<sup>22</sup> Church attendance was controlled especially rigorously on prayer days summoned by the crown and aimed at joint prayer to plead for God's forgiveness.<sup>23</sup> Otherwise, the control of church attendance was not particularly strict, and especially in remote parishes of Northern Savo, the clergy understood that it would not be reasonable to expect all parishioners to attend church every Sunday.<sup>24</sup>

The ability to participate in religious activities at the parish church varied according to individual circumstances, one of which was the distance from one's farm or cottage to the church. In Northern Savo, in the easternmost part of the realm, it was stipulated in 1670 that people who had to travel more than 4 *mil*, or about 40 kilometres, to church would not be obliged to attend church services more frequently than once every three weeks.<sup>25</sup> For

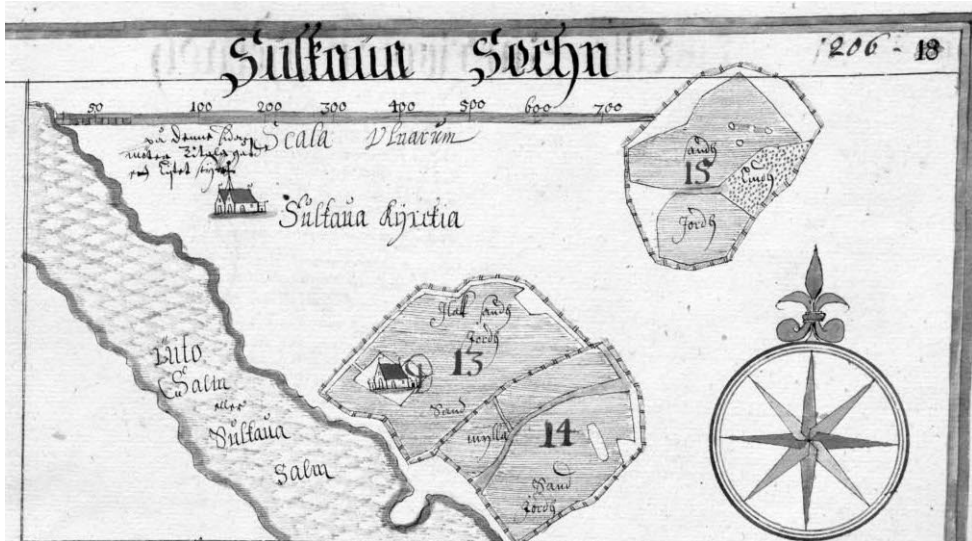
21 On churchgoing practices of the laity, see also Miia Kuha, "Popular Religion in the Periphery: Church Attendance in 17th Century Eastern Finland", *Perichoresis* 13:2, 2015, <https://doi.org/10.1515/perc-2015-0008>; Miia Kuha, "Rörelse i periferin. Kyrkobesöket i 1600-talets Savolax", in *Politiska rum. Kontroll, konflikt och rörelse i det förmoderna Sverige 1300–1850*, Mats Hallenberg & Magnus Linnarsson (eds.), Lund 2014.

22 The punishment for being absent from the church service varied from a small to a considerable fine that could be modified into corporal punishment or imprisonment. In case of absence from a prayer day service, the punishment was a fine of 40 marks, an amount few peasants could afford to pay. On the development of the legislation concerning church attendance, see Kuha 2016, pp. 60–66.

23 On prayer days, see Anna Maria Forssberg, *Att hålla folket på gott humör. Informations-spridning, krigspropaganda och mobilisering i Sverige 1655–1680*, Stockholm 2005, pp. 80–86, 287–291; Göran Malmstedt, *Helgdagsreduktionen. Övergången från ett medeltida till ett modernt år i Sverige 1500–1800*. Gothenburg 1994, pp. 98–100, 170–171.

24 For example, Visitation record 1683, Leppävirta church archive, II Cd: 1, NAF, Joensuu. The visitation records, except for the records of the parish of Leppävirta, cited in this article are available online at the Astia service of the National Archives of Finland, <https://astia.narc.fi/uusiastia/> (Cited 10/8 2022). The visitation records of the diocese of Vyborg, including all parishes studied here, have recently been published as transcriptions. See Esko Häkli, *Biskops- och prostvisitationsprotokoll från det äldre Wiborgska stiftet. På basis av Albin Simolins samling kompletterade och utgivna av Esko Häkli*, Helsinki 2015.

25 Visitation record 1670, Kuopio church archive, II Cd: 1, NAF, Joensuu.



In Eastern Finland, churches were often situated by waterways, which made it easier for parishioners to reach them. Roads in this area were few and often in poor condition. This land taxation map from the 1640s shows the location of the Sulkava church and parsonage by the Uitonvirta strait.

Source: National Archives of Finland, Maanmittaushallituksen uudistusarkisto, Maakirjakartat, Lille Saffwolax Heradh Sulkava Sochn, MHA C 1: 205–206. The map is available online at the Astia service of the National Archives of Finland, <https://astia.narc.fi/uusiastia/viewer/?fileId=6014621762&aineistolId=2511047834> (accessed 2 September 2022).

those living in the village where the church was situated, or in some of the nearby villages in a radius of some 10–20 kilometres, it was significantly easier to participate in church services compared to those who had to travel over twenty – or even sixty – kilometres one way to reach their parish church.<sup>26</sup> The distance from the church was also relative since the types of nature, access to roads, and especially waterways had an important impact on travelling. Even though waterways made travelling easier, bad weather could prevent the journey altogether.<sup>27</sup> One of the difficult decisions one

26 Distance from a household to church exceeding 4 *mil* is mentioned, for example, in the district court records (Kihlakunnanoikeuksien renovoidut tuomiokirjat [renoverade domböcker], hereafter DCR) Kuopio 21–22/8 1643, Savo, KO a: 1: 286, The National Archives of Finland (hereafter NAF), Helsinki; DCR Iisalmi 12–14/2 1652, Kajaani fiefdom, KO: a: 1 [no pagination], NAF, Helsinki. The district court records cited in this article are available online at the Astia service of the National Archives of Finland, < <https://astia.narc.fi/uusiastia/> > (accessed 28 June 2022).

27 DCR Leppävirta 23–24/10 1706, Pien-Savo, KO a: 17: 181–182, NAF, Helsinki; DCR Rantasalmi 3–4/7 1648, Savo, KO a 2: 773, NAF, Helsinki.

had to make was when to take a new-born child to be baptized at the parish church. The Church Law of 1686 required that a child was to be baptized within eight days of birth, but especially in Northern Savo, many baptisms were delayed until the age of a few weeks or, for some, even a couple of months.<sup>28</sup>

Extended families were an especially typical feature of this area, and in large households, there were many adult members to take turns going to the church while others stayed back home taking care of the house, animals, and small children who were not taken along every time. For example, farmer Anders Kupiainen from the parish of Kerimäki was absent from the church service on the third prayer day in the summer of 1692. He had stayed home alone tending to his house, cattle, and five small children, the eldest of whom was only seven years old, while nine people from his household had travelled to the church. His father, three brothers, two male cousins, and “three women” had embarked on the journey to the church, some 15 kilometres one-way. Thus, Kupiainen was able to state a legitimate reason for staying at home and was saved from punishment.<sup>29</sup> While every member of the household was not even expected to attend church every time, this case interestingly shows us that even the master could stay at home. If he did, he had to perform tasks that were commonly considered women’s work, such as taking care of children and cattle. Maria Ågren and the Gender and Work project have recently shown that in rural areas in Sweden, the division of labour was flexible and both men and women could perform all tasks in the rural household.<sup>30</sup> Even though mothers and other female members of the household generally took care of children, different situations involved different norms. According to Linda Oja, the gender coding of tasks could vary depending on circumstances.<sup>31</sup> Exceptions could be made so that everyone, women included, would have a chance to participate in religious practices at the church. Prayer days were also important social occasions for meeting others at the church due to the requirement of broad participation. Taking communion, which typically happened only a few times a year, was a special occasion. In these instances, a married couple was advised to go

28 Kuha 2016, pp. 75–76.

29 DCR Kerimäki 9–10/2 1693, Pien-Savo, KO a: 4: 39, NAF, Helsinki. On extended families in Eastern Finland, see also Elina Waris, *Yksissä leivissä. Ruokolahtelainen perhelaitos ja yhteisöllinen toiminta 1750–1850*, Helsinki 1999.

30 Maria Ågren, “The Complexities of Work: Analyzing Men’s and Women’s Work in the Early Modern World with the Verb Oriented Method”, in *What Is Work? Gender at the Crossroads of Home, Family, and Business from the Early Modern Era to the Present*, Raffaella Sarti et al. (eds.), New York 2018, p. 231.

31 Linda Oja, “Childcare and Gender in Sweden c. 1600–1800”, *Gender & History* 2015:1, pp. 97–98.

to church together to showcase their harmonious relationship and leave behind someone else from the household.<sup>32</sup>

Wealth and poverty could also affect one's ability to participate in religious practices at the church. In the late 17<sup>th</sup> century, the Swedish realm, and especially Finland, experienced several crop failures and many people struggled to maintain even some kind of livelihood.<sup>33</sup> A group of men explained at court that they had not been able to attend church "because of hunger".<sup>34</sup> It seems that they were forced to work for their living and could not embark on the long journey to the church, at least not on this occasion. According to the ordinances against swearing and breaching the sabbath from 1665 and 1687, absence from church could be accepted on the grounds of weakness or illness, or if the defendant lived so far away that travelling caused considerable inconvenience or hazard.<sup>35</sup> Illness and weakness were often reported as reasons for being absent from church, but they could also be used as excuses, when the real reason behind such negligence was the need to work, which was strictly prohibited on holy days. In one case, a defendant's brother and neighbour witnessed that the man had been burning a plot of forest on a prayer day and had not been ill, as he had claimed before the court.<sup>36</sup> Working was reported as a reason for absence also in other cases.<sup>37</sup> The daily agricultural work was in many ways necessary, but work also constituted an important value in Lutheran culture. According to Luther, everyone had a calling (*vocatio*) to a task in society, and he emphasized that even everyday activities were holy in the eyes of God.<sup>38</sup> Thus, also the regular tasks of a farmer were given a religious meaning, at least in the message of the clergy. However, Sundays, prayer days, and other holy days had to be left free of work, especially during the church service.

32 Visitation record 1707, Kangasniemi church archive, II Cd: 1, NAF, Mikkeli.

33 Mirkka Lappalainen, *Jumalan vihan ruoska. Suuri nälänhätä Suomessa 1695–1697*, Helsinki, 6th ed. 2017.

34 DCR Kuopio 21–22/8 1643, Savo, KO a: 1: 286, NAF, Helsinki.

35 Johan Schmedeman, *Kongl. stadgar, förordningar, bref och resolutioner ifrån åhr 1528 in til 1701*, Stockholm 1706, pp. 453–463; [Church Law 1686] *Kircko-Laki ja Ordningi 1686. Näköispainos ja uudelleen ladottu laitos vuoden 1686 kirkkolain suomennoksesta*, Lahja-Irene Hellemaa, Anja Jussila & Matti Parvio (eds.), Helsinki 1986, pp. 157–70 ('Sabbatin Ricoxesta').

36 DCR Kuopio 21–22/8 1643, Savo, KO a: 1: 288v, NAF, Helsinki.

37 For example, DCR Rantasalmi 25–26/11 1709, Pien-Savo, KO a: 20: 378–379, NAF, Helsinki; DCR Kuopio 6–7/12 1709, Pien-Savo, KO a: 20: 413–414, NAF, Helsinki; DCR Rantasalmi 19–20/7 1709, Pien-Savo, KO a: 20: 252–253, NAF, Helsinki.

38 Sirpa Aalto, "Oikonomitraditionen och den lutherska husläran", in *Den problematiska familjen*, Panu Pulma (ed.), Helsinki 1991, p. 141; Raisa Maria Toivo, *Witchcraft and Gender in Early Modern Society: Finland and the Wider European Experience*, Aldershot 2008, pp. 114–115.

Everyday tasks such as preparing food, heating the house, and taking care of children and cattle could be performed, as well as important seasonal tasks such as fishing.<sup>39</sup>

Infirmity could also become a real obstacle for participating in religious activities, and illness could hamper such participation for a long time.<sup>40</sup> For example, a cavalry soldier explained that he had not been able to attend church services for twelve weeks as a result of having been bedridden with illness.<sup>41</sup> The fact that this was not disputed by anyone at court indicates that he was probably telling the truth, and in the 17<sup>th</sup> century an illness that temporarily made churchgoing impossible can be assumed to not have been a rare occasion. A couple living far from the church had trouble making their way there due to the wife's poor eyesight.<sup>42</sup> If there were no other adult members in the household, the disability of one spouse made it difficult for the other one as well to leave the farm. Old age must also have made going to church more difficult, especially in households where there were no horses and the journey at least partially had to be made on foot. The elderly were given a special position also in catechetical teaching where the clergymen were recommended not to demand as much of them as of the younger parishioners. In practice, that meant that the elderly were admitted to participate in communion even if their knowledge of the basics of Catechism was inadequate.<sup>43</sup>

People's abilities and different ways of participating in religious activities were also gendered to a certain extent. At the court, only men were typically accused of neglecting church attendance, as the master of the household was held responsible for the religious practices of his household. However, as widows governing their households, women could also be accused of not attending a church service.<sup>44</sup> Deans and bishops could also impose fines on all members of the household according to their hierarchical position for absence in the visitation.<sup>45</sup> Women were expected to attend church services and catechetical instruction just like men. They also had their own ritual, churching (*kyrktägning*), that occurred after the lying-in period after

39 Schmedeman 1706, pp. 461–462.

40 On the need to consider the category of dis/ability in the study of the early modern society, see Riikka Miettinen, "Dis/abiliteetti ja vammaisuus yhteiskunnan ja kokemuksen tutkimuksessa", in *Varhaismodernin yhteiskunnan historia. Läbestymistäpoja yksilöihin ja rakenteisiin*, Raisa Maria Toivo & Riikka Miettinen (eds.), Helsinki 2021.

41 DCR Sääminki 6 and 8–9/6 1693, Pien-Savo, KO a: 4: 321–322, NAF, Helsinki.

42 DCR Iisalmi 12–14/2 1652, Kajaani fiefdom, KO: a: 1, NAF, Helsinki.

43 Visitation record 1670, Kuopio church archive, II Cd: 1, NAF, Joensuu.

44 DCR Leppävirta 20/6 1648, Savo, KO a: 2: 747, NAF, Helsinki.

45 Visitation record 1671, Kuopio church archive, II Cd: 1, NAF, Joensuu; DCR Rantasalmi 11–14/5 1698, Pien-Savo, KO a: 8: 101v–102, NAF, Helsinki.



childbirth. Churching was a ritual that highlighted the position of married mothers and underlined the position of marriage as the backbone of society.<sup>46</sup> In early-modern religious life, performing one's social status was deeply intertwined with religious practices. According to Annika Sandén, women used this ritual for their own purposes, to attest their status in society as wives and mothers.<sup>47</sup> The roles of wife and mother were advocated as ways for Lutheran women to fulfil their vocation, their religious calling in society.<sup>48</sup>

For those who were not able to travel to their parish church all that often, there were other available means of religious participation. In the realm of Sweden, sacred presence could be felt both at the church and at other sites such as the household and the forest. Those who stayed at home for different reasons, were prevented by bad weather, or lived far from the church were particularly strongly urged to take care of their home devotion, fall on their knees to thank God and pray, and teach the Catechism both to their children and themselves.<sup>49</sup> In practice, teaching and learning at home meant reminiscing and reciting the main articles and prayers by rote, since the commoners typically did not have access to books.<sup>50</sup> Because of the nature of the sources, there is no evidence of this kind of prescribed home devotion, except for situations where prayers were used in a way that the authorities saw as superstitious, such as reciting the Lord's Prayer three times while performing a ritual aimed at producing some kind of an effect.<sup>51</sup> When accused of celebrating holy days that had been abolished after the Reformation, the peasants also mentioned praying as one of the things they did in these celebrations.<sup>52</sup> Based on these examples, it can be

46 Marie Lindstedt Cronberg, *Synd och skam. Ogifta mödrar på svensk landsbygd 1680–1880*, Lund 1997, pp. 262–268.

47 Annika Sandén, "Kyrkan, kvinnorna och hierarkiernas dynamik", *Historisk Tidskrift* 2006:4.

48 Jari Eilola, "'Cuckoi päällä curjanakin; cana alla armaisnakin'. Patriarkaalisuus, puolisoien välinen suhde ja auktoriteettien muodostuminen", in *Arjen valta. Suomalaisen yhteiskunnan patriarkaalisesta järjestyksestä myöhäiskeskiajalta teollistumisen kynnykselle (v. 1450–1860)*, Piia Einonen & Petri Karonen (eds.), Helsinki 2002; Aalto 1991, pp. 141–142.

49 Visitation record 1670, Kuopio church archive, II Cd: 1, NAF, Joensuu.

50 It was thought that learning by heart and reciting the texts several times would lead to understanding the content. See Charlotte Appel, "Printed in Books, Imprinted on Minds: Catechisms and Religious Reading in Denmark during the Seventeenth and Early Eighteenth Centuries", in *Religious Reading in the Lutheran North: Studies in Early Modern Scandinavian Book Culture*, Charlotte Appel & Morten Fink-Jensen (eds.), Newcastle upon Tyne 2011.

51 DCR Hauho, Tuulos & Lammi 19–21/II 1662, Porvoo & Hollola, KO a: 2: 90v–91v, NAF, Helsinki.

52 Kuha 2022, p. 150. See also Raisa Maria Toivo, "Prayer and the Body in Lay Religious

assumed that for many people, praying was a part of their religious lives at home, even though the visitation records show that before the 1690s, many of the commoners in this area exhibited great trouble remembering the articles of the Catechism and even the most important prayers.<sup>53</sup> There were even some people who had never been to the church.<sup>54</sup> These probably only constituted a very small minority, but it is interesting that their religious lives were formed by practices and rituals completely outside the church.

Those who lived far from the church tended to choose the greatest holy days of the year as the occasions when they went to the church and, once or twice a year, took communion.<sup>55</sup> In the rural communities of Eastern Finland, there were many unofficial annual holy days that were commonly celebrated in households, among family members, neighbours, and work partners. Even if they were officially condemned by the authorities as superstition and idolatry, their celebration was only rarely prosecuted.<sup>56</sup> In the Savo region in the late 17<sup>th</sup> and early 18<sup>th</sup> centuries, court and visitation records mention the celebration of St. Olof's, St. George's, St. Stephen's, and St. Catherine's feast days, "the toast of *Ukko*" in the early summer, and *kekri* at the end of the harvest year.<sup>57</sup> Religious practices outside the church were inherently tied to the agricultural year. Typically, the celebration consisted of rituals aiming at the success of different livelihoods and a household feast where neighbours and work partners were invited. Frequently, a lamb was slaughtered and beer was specially brewed for the occasion, which could also include offerings and other rituals.<sup>58</sup> Both women and men participated in the festivities, but there were some gender-specific rituals and emphases according to the nature of the feast.<sup>59</sup>

Of these celebrations, the feasts of *Ukko* and *kekri* seem to have been specific to Finland, and I have not come across mentions of their celebra-

---

Experience in Early Modern Finland", in Katajala-Peltomaa & Toivo 2022, [https://doi.org/10.1007/978-3-030-92140-8\\_5](https://doi.org/10.1007/978-3-030-92140-8_5).

53 For example, Visitation records 1670, 1671, 1673, and 1678, Kuopio church archive, II Cd: 1, NAF, Joensuu.

54 Visitation record 1670, Kuopio church archive, II Cd: 1, NAF, Joensuu.

55 Visitation record 1670, Kuopio church archive, II Cd: 1, NAF, Joensuu.

56 Kuha 2016, pp. 134–138; Toivo 2016, pp. 102–103. See also Malmstedt 2014.

57 Kuha 2016, pp. 133–152. The toast of *Ukko* (*Ukon vakat*) was translated into Swedish by the scribe as "*thordbns gildhe*" in a commoners' petition to the crown in the 16<sup>th</sup> century. A. I. Arwidsson, *Handlingar till upplysning af Finlands häfder VI*, Stockholm 1853, p. 309.

58 Kuha 2016, pp. 139–146; Toivo 2016, p. 92; Kati Kallio et al., *Laulut ja kirjoitukset. Suullinen ja kirjallinen kulttuuri uuden ajan alun Suomessa*, Helsinki 2017, p. 135.

59 See Miia Kuha, "Extended Families as Communities of Religious Experience in Late Seventeenth-Century Eastern Finland", in Katajala-Peltomaa & Toivo 2022, [https://doi.org/10.1007/978-3-030-92140-8\\_6](https://doi.org/10.1007/978-3-030-92140-8_6).



tion in literature focusing on the area of present-day Sweden, unlike many saints' days that seem to have been celebrated throughout the realm, albeit with local variations.<sup>60</sup> These feasts have been studied previously within the fields of folklore and religious studies, and their meaning in 17<sup>th</sup>-century society has only recently been of interest to historians. The feast of *Ukko* at the sowing time in late May or early June included drinking a toast in a ritual manner and praying for rain so that the crop would succeed. *Kekri*, on the other hand, was linked to All Saints' Day and included rituals for ending the harvest year. There is only limited information on these feasts in 17<sup>th</sup>-century source material, but when combined with later folklore, the mentions indicate that they were widely known and celebrated in certain areas.<sup>61</sup> In a case from the mid-17<sup>th</sup> century, a man having participated as a guest in the feast of *Ukko* expressed the nature of the feast in the following words when a dispute over unpaid wages emerged at the table: "I have not come here to claim any money, but to give thanks to God and eat served food".<sup>62</sup> Thus, in his view, a household feast organised by a neighbour was part of his religious life and taking care of his relationship with the divine. Harmony in the social gathering also seems to have been crucial.

Religious rituals outside the church were probably especially important in the lives of people living at great distances from the nearest church. However, Raisa Maria Toivo has pointed out that the celebration of saints' days, for example, was common also in areas that cannot be considered peripheral and within wealthy households with a good standing in the community.<sup>63</sup> It is even mentioned in the sources that Lutheran clergymen participated in some of these annual celebrations of local communities in the mid-17<sup>th</sup> century.<sup>64</sup> With influences from the church, Christian hymns and prayers gradually became part of the celebrations outside the church.<sup>65</sup> In addition, laypeople who travelled long distances in their daily tasks related to, for example, burn-beating and fishing also created small devotional sites in the woods or crossroads, often marked by a wooden cross. Terese Zachrisson has used the term "semi-domestic devotion" with regard to these practices

60 For example, Göran Malmstedt mentions the celebration of St. Olof's, St. George's, and St. Lawrence's feast days, the Rogation Days (*gångdagarna*), and the observance of Saturdays in honour of Virgin Mary. See Malmstedt 2014.

61 See Martti Haavio, *Suomalainen mytologia*, Porvoo 1967, 148–178; Anna-Leena Siikala, *Itämerensuomalaisten mytologia*, Helsinki, 4th edition 2016 (2012), pp. 395–402, 410–411; Kuha 2016, pp. 146–152; Toivo 2016, pp. 131–135.

62 "Jagh är intet hijt kommen att fordra någon giöld, uthan att tacka gudh och fremmande maat äta". DCR Visulahti 15/7 1648, KO a: 2: 788v–791r, NAF, Helsinki.

63 Toivo 2016, pp. 106–108.

64 Visitation record 1670, Kuopio church archive II Cd: 1, JoMA.

65 Kuha 2016, p. 135; Toivo 2016, p. 93.

that took place somewhere between the household and the church.<sup>66</sup> There were also specially constructed small shrines within the farmland properties, and offering trees were also used as private spaces of worship close to the household.<sup>67</sup> The variety of these kinds of devotional spaces reflects different kinds of religious needs: a farmer working in his forest fields could visit a cross in the woods, whereas a devotional site situated close to the household in particular served women, the old, and the infirm. For example, in the parish of Kangasniemi, a peasant widow had “a small house” in the middle of her yard. This house was probably meant for making offerings since the visiting dean ordered the parish clerk to burn it down.<sup>68</sup>

Household mistresses, just like masters, had specific obligations in the religious rituals that were performed especially on saints’ days and other annual holy days in local communities.<sup>69</sup> The surviving court records from the Savo region reveal that women, for example, made offerings both at the church and in domestic settings, while also participating in the rituals of the feasts. Even so, the ability of women to celebrate holy days was somewhat more limited compared to men, especially since mostly work typically performed by women was considered necessary and thus permitted on holy days.<sup>70</sup> Men seem to have been able to more frequently continue spending their holy day after the church service, socializing with each other and drinking in taverns or households that sold beer, while women took responsibility for the household and carried out the kind of work that was permitted, such as cooking and tending to children and animals.<sup>71</sup> This kind of work probably also made it possible to spend the day in devotion if one so wished, reciting prayers, and singing hymns while doing household chores.

### Interaction, negotiation, and individual choice in the sphere of religion

The most profound influences on religious life in the late 17<sup>th</sup> century undoubtedly came from the church and the clergy. Everyone was supposed to take part in catechetical teaching and learning the basics of the Catechism was obligatory if one wished to take communion or marry. Thus, being able to recite the most important articles of the Catechism became an important prerequisite of social life. The parish clergy regularly examined all parishioners,

66 Zachrisson 2019.

67 Visitation record 1670, Kuopio church archive II Cd: 1; Siikala 2016, pp. 84–86.

68 Visitation record 1661, Kangasniemi church archive, II Ce: 1, NAF, Mikkeli.

69 Toivo 2016, p. 56.

70 Schmedeman 1706, pp. 461–462.

71 Kuha 2016, p. 164.

but they paid special attention to the education of the youth.<sup>72</sup> The pastor (*kyrkoberde*) and the curate (*kaplan*) or curates had a position of authority in the parish; however, they and their families also interacted with parishioners in their everyday lives. In the Protestant areas of Europe, clerical families were expected to offer an example of the Christian way of life to their parishioners.<sup>73</sup> Ideally, the requirement of setting an example put the pastor's wife in the position of role model for the women in the parish. Due to their position, the wives of clergymen were present at the church in most services and ceremonies, where the parishioners were able to observe their behaviour. They participated in baptisms, weddings, and funerals and also served as godmothers.<sup>74</sup> Church historian Hilding Pleijel has even referred to the pastor's wife as the "mother of the parish".<sup>75</sup>

It is not possible to tell from the existing source material whether the women in the parish thought of the pastor's wife as a role model in terms of everyday piety. However, in a few surviving cases from the Savo area, women seem to have taken a role of implementing a proper Christian way of life among their family and neighbourhood by controlling normative religious behaviour. In the court records from the parish of Sulkava, for example, there is a case with a lengthy examination of suspected blasphemy. On St. Stephen's day, a feast was held in a wealthy farmer's household, with drunken men performing a parody of the communion service in the evening.<sup>76</sup> One of the men who participated in the celebration as a guest told the court that the mistress of the household had only allowed the young man acting as the

72 For example, Visitation record 1670, Kuopio church archive, II Cd: 1, NAF, Joensuu; Esko M. Laine & Tuija Laine, "Kirkollinen kansanopetus", in *Huoneentaulun maailma. Kasvatus ja koulutus Suomessa keskiajalta 1860-luvulle*, Jussi Hanska & Kirsi Vainio-Korhonen (eds.), Helsinki 2010, pp. 259–261. On the practical advancement of the church service and the peasants' participation, see Göran Malmstedt, *Bondetro och kyrkoro. Religiös mentalitet i stormaktstidens Sverige*, Lund 2002.

73 Susan C. Karant-Nunn, "The Emergence of the Pastoral Family in the German Reformation: The Parsonage as a Site of Socio-Religious Change", in *The Protestant Clergy in Early Modern Europe*, C. Scott Dixon & Luise Schorn-Schütte (eds.), Basingstoke 2003.

74 Solveig Widén, "Prästfruns ställning och roll i församlingarna i det svenska riket på 1700-talet", *Kyrkohistorisk årsskrift* 1994. See also Malin Lennartsson, "Att föregå med ett gott exempel. Våld och misshandel i den tidigmoderna prästfamiljen", in *Väldets mening. Makt, minne, myt*, Eva Österberg & Marie Lindstedt Cronberg (eds.), Lund 2004, pp. 63–64.

75 Hilding Pleijel, *Från hustavlans tid. Kyrkohistoriska folklivsstudier*, Stockholm 1951, pp. 57, 62–64. See also Lennartsson 2004, p. 64.

76 For further information on the case, see Miia Kuha, "A Parody of the Church Service in Seventeenth-Century Finland. Reconstructing Popular Religion on the Basis of Court Records", *Frühneuzeit-Info* 23:1–2, 2012.

clergyman to sing Christian hymns and say things he had heard from the clergy.<sup>77</sup> This indicates that the men had started singing or saying something that might appear blasphemous or superstitious. Since the laity were urged to pray, recite the Catechism, and sing hymns in their home devotion, the mistress did not seem to think that there would be anything wrong with that if it occurred in a correct manner. In another case, the mistress of the neighbouring household urged her neighbour to go to church on the following prayer day. She and her husband embarked on the long journey to the church while the neighbour ended up being accused of negligence.<sup>78</sup>

The parsonage as a household was rather public in nature. As a result, even within the boundaries of the household, the wives of clergymen came into contact with many of the members of the community.<sup>79</sup> In some localities, parishioners went to the parsonage after the church service and were served or sold beverages. According to Finnish historian Kustaa H. J. Vilkuna, it was common that the clergy kept taverns in the countryside. It was often a practical solution since rural inns (*gästgivarer*) were often of poor quality and people with higher social standing instead preferred to stay at the parsonage.<sup>80</sup> Drinking at the parsonage is also mentioned in Jenni Lares' study on the meanings of consuming alcohol in 17<sup>th</sup>-century Finland. The legislation concerning the selling and consumption of alcohol was getting stricter in the late 17<sup>th</sup> century, and the selling of ale and spirits by clergymen was forbidden in the Church Law of 1686.<sup>81</sup> However, parsonages kept serving travellers in the countryside, and there are also mentions of ordinary parishioners enjoying the hospitality of the parsonage. In the parish of Puumala, when the pastor's wife faced charges for poisoning a neighbour based on a false accusation in 1691, the parishioners testified that they had often been served both beer and spirits in the parsonage and no harm had ever been caused.<sup>82</sup> In 1700, the pastor in Leppävirta complained that the parishioners would gather in the parsonage every holy day to his harm and hindrance.<sup>83</sup> This indicates that the parishioners were used to

77 "huus modher allenast lät Sunj siunga för sikh gudelige Psalmer och seija hwadh han aff Presten hördt hadhe". DCR Sulkava, 6–7/5 1668, Pien-Savo, KO a: 1: 117, NAF, Helsinki.

78 DCR Iisalmi 12–14/2 1652, Kajaani fiefdom, KO: a: 1 [no pagination], NAF, Helsinki.

79 For example, DCR Puumala 18–19/11 1691, Pien-Savo, KO a: 4: 252–263, NAF, Helsinki.

80 Kustaa H. J. Vilkuna, *Juomareiden valtakunta. Suomalaisten känni ja kulttuuri 1500–1850*, Helsinki 2015, pp. 131–132.

81 Jenni Lares, *Alkoholinkäytön sosiaaliset merkitykset länsisuomalaisessa maalaisyhteisössä*, Tampere 2020, pp. 102, 177.

82 "betygande att dhe åftta druckit der både öl och brenwijn, men aldrig fått någon ohelsa der af", DCR Puumala 18–19/11 1691, Pien-Savo, KO a: 4: 262, NAF, Helsinki.

83 Visitation record 1700, Leppävirta church archive, II Cd: 1, NAF, Joensuu.

enjoying hospitality in the parsonage on particular occasions and in their mind, it would be convenient to gather there more often than the clerical family found suitable. On the other hand, it was the duty of the parishioners to build and maintain the parsonage, and they probably looked upon it as even more of a public building than the clerical family did. Historian Beat Kümin has shown that in certain areas of Central Europe, clergymen running taverns could make considerable proceeds from selling wine or beer, with examples dating from the 15<sup>th</sup> to the 18<sup>th</sup> century.<sup>84</sup> This practice was by no means exclusive to the area of present-day Finland. It must also be noted that Luther did not denounce drinking altogether, but he did emphasize the need for moderation. Participation in local sociability also gave the clergy a chance to control the behaviour of the laity.<sup>85</sup>

Influences that affected both thought and practices regarding religion also had other origins than the church and the clerical family. Children were socialized to the religious practices of their families and communities.<sup>86</sup> These practices varied from learning to recite the Catechism to everyday protective magic and participating in saints' day rituals. In addition to the church and the household, religion was lived in everyday encounters with neighbours and acquaintances. With these encounters, religious practices also took new forms and were subject to constant change with new influences. In the parish of Kuopio, for example, a farmer was worried about his horses as he had experienced bad luck with his former, short-lived ones. Apparently, he talked about the situation with others, and a "Russian", a Karelian orthodox man travelling in the area informed him of a ritual that he could perform to turn his luck around. The man suggested that the farmer should go to the church on a great holy day, light a candle above his horse's neck, and then take the candle to the church altar. The farmer followed the advice, but the publicity of the deed led to him being caught. This case shows that it was possible to experiment in the sphere of religion and that social encounters brought new influences, especially when they were in accordance with how appropriate action within the sacred space of the church and churchyard was perceived. It also shows how the annexation of Kexholm and Ingria brought Russian Orthodox influences to Savo.<sup>87</sup> In

84 Beat Kümin, "Sacred church and worldly tavern: Reassessing an early modern divide", in *Sacred Space in Early Modern Europe*, Will Coster & Andrew Spicer (eds.), New York 2005, pp. 22–23.

85 Kümin 2005, pp. 25, 33.

86 Sari Katajala-Peltomaa & Ville Vuolanto, "Lapsi ja uskonto. Kaksi näkökulmaa sosiaalisuuteen myöhäisantiikissa ja sydänkeskiajalla", *Kasvatus & Aika* 2009:3.

87 See also Kimmo Katajala, *Suurvallan rajalla. Ihmisiä Ruotsin ajan Karjalassa*, Helsinki 2005; Toivo 2016, pp. 112–114.

another case from a few decades earlier, a “Russian” man was in different households paid for performing folk healing, counter-magic, and rituals for improving the success of crops.<sup>88</sup>

Turning to divine help was often something that people did in critical life situations. Offerings were brought to the altars of churches in hope of a safe delivery, relief from illness, or the return from a dangerous journey.<sup>89</sup> In the province of Savo, the church of Kuopio was known as a sacrificial church where brought offerings were also related to improving the success of livelihoods.<sup>90</sup> According to Johannes Daun and Terese Zachrisson, similar information survives from Gotland as well, where people brought offerings to church hoping for better luck with lambs.<sup>91</sup> In critical situations, it was also common to turn to different kinds of experts on folk healing or other means that would qualify as superstitious in the eyes of the authorities. For example, Päfwel Mackoinen from the parish of Iisalmi, the northernmost parish in the Savo area, travelled north with two companions to find “Lapps” who he believed could help him get back his “luck with children” (*barnlyckan*) that he had lost. His new-born children, especially sons, had died soon after birth. However, he did not find the helpers he was looking for and was forced to turn back home.<sup>92</sup> Even if the discussions leading to these choices are not described in any more detail, the seeking of the “Lapps” was clearly a result of interaction. Mackoinen had probably discussed the situation with his family and neighbours to arrive at the interpretation that he had lost his luck regarding children. Through discussions with others, he was also able to gain information about the “Lapps” who would supposedly be able to help. He was accompanied by two other men on his trip. When Mackoinen reached the locality where he was supposed to find the experts in question, he was told that these experts had travelled somewhere else, or perhaps they did not want to share or reveal their skills to a stranger. Turning to the realm of the otherworldly was a relevant option when faced with different kinds of critical problems of everyday life and seeking experts could have been just as relevant as going to church and praying for help, or bringing offerings to the altar, especially in cases where an interpretation of stolen or lost luck had been made and an expert was needed to restore

88 DCR Pellosniemi, Carl Hastfer's fief 17–18/7 1645, Savo, KO a: 2: 359v–364, NAF, Helsinki.

89 Weikert 2004, pp. 109–110, 146–149.

90 DCR Kuopio 26–30/6 1693, Pien-Savo, KO a: 4: 440–443, NAF, Helsinki.

91 Johannes Daun & Terese Zachrisson, “Kvarhängande helgon och offerkyrkor. Folkfromhet med förreformatoriska drag på det tidigmoderna Gotland”, GUSEM 2012:3, p. 81.

92 DCR Iisalmi 16–18/6 1652, Kajaani fiefdom, KO a: 1: f. 77v, NAF, Helsinki.



it. Luck meant a general good fortune in life, the health and reproduction of humans and animals, and the success of crops and different kinds of tasks. To preserve one's luck, it was crucial to follow certain practices often transmitted from one generation to the next.<sup>93</sup>

In another case from the end of the research period, almost sixty years later, discussions over life's misfortunes revolved around God instead of lost



Slash-and-burn farming was the main livelihood of Eastern Finnish peasants in the 17<sup>th</sup> century. In Northern Savo, it was still occasionally practiced in the early 20<sup>th</sup> century, like in this picture from Karttula. Slash-and-burn farming required a large group of workers, and women and children could also be involved. Photograph: E. Mäkinen 1937, Ethnographic Picture Collection, Finnish Heritage Agency.

93 On the concept of luck among the early-modern peasantry, see Eilola 2003, pp. 64, 68; Anna Nilsson, *Lyckans betydelse. Sekularisering, sensibilisering och individualisering i svenska skillingtryck 1750–1850*, Höör 2012, pp. 49–50.

luck. Farmer Sigfred Heiskain's crops had suffered from cold weather. His neighbours claimed that he had on some occasions spoken about God in a defamatory manner, implying that God had arbitrarily caused his adversities.<sup>94</sup> If proved true, this would count as a severe crime of blasphemy.<sup>95</sup> The farmer seems to have been desperate to support his family, wife, and small children in the difficult years of the early 18<sup>th</sup> century. The parish pastor told the court that Heiskain was a man who regularly attended church and took communion, knew his Catechism, and was even able to read from a book, referring to that he had exceeded the basic demands of knowing the main articles and their explanations by rote. Both the pastor and the jury confirmed that Heiskain had always lived quietly and peacefully, and thus the farmer was sentenced to release himself with an oath of purification, swearing on God and the holy Gospel that he had not spoken these blasphemous words, after which he was discharged.<sup>96</sup> However, it seems quite likely that the neighbours testifying against Heiskain would not just have invented the words they said they had heard him utter – one of them even immediately went to the pastor after hearing them. However, it seems as if Heiskain had proved himself a good Christian who lived harmoniously with his community, and a few occasions of unguarded words in a burst of emotion could be overlooked. This case reflects a change towards a more subjective understanding of a man's relationship to God in the 18<sup>th</sup> century compared to the earlier period, with the idea of God's retribution falling on one individual instead of the whole community.<sup>97</sup>

## Conclusions

In this article, I have discussed different kinds of religious practices and solutions that co-existed simultaneously and probably as different kinds of combinations in the lives of different people in Eastern Finland. In interaction with others – the clergy, family members, neighbours, and ritual or folk healing experts – the laity reached different interpretations demanding different kinds of actions towards the sacred or divine. In Eastern Finland,

94 DCR Leppävirta 1/10 1708, Pien-Savo, KO a: 19: 174–175, NAF, Helsinki; DCR Leppävirta 15–16/2 1709, KO a: 20: 157–159, NAF, Helsinki.

95 Soili-Maria Ollé, *Visjoner av världen. Hädelse och djävulsakt i justitierevisionen 1680–1780*, Umeå 2007, pp. 1–2.

96 DCR Leppävirta 1/10 1708, Pien-Savo, KO a: 19: 174–175, NAF, Helsinki; DCR Leppävirta 28/5 1709, Pien-Savo, KO a: 20: 231–235, NAF, Helsinki; DCR Leppävirta 10–11/12 1709, Pien-Savo, KO a: 20: 453–455, NAF, Helsinki.

97 See Kustaa H. J. Vilkkunen, "Jumala elä rankase minua. Yksilöllisen subjektin synty", in *Siperiasta siirtoväkeen. Murrosajkoja ja käännekohtia Suomen historiassa*, Heikki Roiho-Jokela (ed.), Jyväskylä 1996.



religious thoughts and practices were shaped by what happened at the church, what an individual had learned from his or her parents, what the norms of acceptable religious practice consisted of, and which kinds of incentives and ideas resulted from social interaction. People created possibilities for religious participation also for themselves, and there was a lot of initiative in the sphere of religion. There were also traditions, rituals, and values that were passed on from the previous generation to the next.

Based on the study of early-modern religious practices in different parts of the Swedish realm – just like in any part of Europe – we can see that there was a multitude of rituals, actions, and practices to choose from. We cannot assume that everybody did everything, but people had their own and personal ways of managing their relationship with the sacred or divine.<sup>98</sup> This goes for men as well as women. For some individual, perhaps the most important thing was to organise a feast, whereas someone else focused on learning the Catechism or ensuring that their family members and neighbours lived in a proper Lutheran manner. Individual traits can also be seen in offering practices, where different material items were brought as gifts to the church altar, or that a special granary for religious practices was built inside the yard in the household. Despite the control of the authorities, the laity had room for individual agency in the sphere of religion.

When religion is seen as lived in the context of social relations, it is also easier to see its constant fluctuation. People came into contact with other people and their ideas, and it is clear from the sources that they were open to experimenting and trying different things in relation to the divine or sacred. Of course, there were also traditions and patterns of thought that can be dated back for centuries that people, especially in peripheral regions, passed on to their children. Bringing up children and their socialization into religious practices should perhaps be given more thought as a way of explaining differences in religious practices in different areas of the Swedish realm. Some of the religious practices that we know from the sources seem to have been quite closely tied to a certain locality or limited area, where the practices continued for several generations. Thus, we can assume that parents passed on these practices and their meanings to their children, who found them important enough to keep as part of their lives and to teach them to the next generation.

The importance and intertwining of work, family, and religion come across both in the source material and in previous research concerning the 17<sup>th</sup> century. Although going to church was a central part of the religious lives of early-modern people, a considerable part of the religious lives of

98 See also Katajala-Peltomaa & Toivo 2021, p. 3.

men and women was lived at home and in other spatial settings, such as the forest. For lay people living in the Eastern Finnish countryside with long distances between households, villages, and churches, the journey to attend the Sunday or holy day service at the nearest church might occur once in three weeks, or even more rarely. In the meantime, religion was lived in social interactions, devotion at home, during annual religious celebrations, and rituals performed individually or communally.

## Summary

In recent years, the perspective of lived religion has drawn attention toward the everyday religious practices of the laity. In early-modern Europe, the realm of the sacred could be approached in different ways from within the mundane world, and religious practices were tightly intertwined with social life. In local communities, religious ideas and practices taught by the church in varying ways intermingled with traits from local religious traditions. This article examines the different ways of religious participation available to the rural inhabitants of late 17<sup>th</sup> century Eastern Finland, a part of the kingdom of Sweden during the early modern era. Applying the concept and approach of lived religion, the article analyses how Eastern Finnish peasants adjusted their religious practices to their individual circumstances. The article also examines different kinds of interaction and influences affecting the choices of the laity in the sphere of religion. The article is based on surviving court and visitation records from the province of Savo, a rural area where distances between households were often large and many people had to travel a long way to reach the nearest church. It is in the article emphasized that while physical distances and other factors such as infirmity could restrict one's ability to participate in religious activities at the parish church, the laity had different kinds of practices to choose from and they even created ways of religious participation for themselves. Religious practices could include participating in household feasts on holy days or bringing offerings to a devotional site near the household or in the forest. It is argued that while there were many traditional elements in the sphere of religion passed on to following generations, people also adopted and adapted new ideas in their everyday religious lives.

*Keywords:* Lived religion, 17<sup>th</sup> century, peasantry, Lutheran Church, Finland

# Shining, touching, nodding, singing. Sensory encounters with reliquaries in the Medieval Nordic countries<sup>1</sup>

Sofia Lahti

In medieval Europe, reliquaries were often the centrepieces of churches. Cathedrals and popular pilgrimage churches in particular could afford several precious reliquaries made of gold, silver, crystal, and gems by skilful artisans. Sophisticated wooden or textile reliquaries were also made in order to match the heavenly glory of their holy contents, the relics of saints. When in use, reliquaries and their contents were essentially inseparable: one could hardly function without the other, and an encounter with a reliquary meant an encounter with relics. In any case, the interface for people to see and touch was the reliquary.<sup>2</sup>

In the medieval Nordic countries (Sweden, Norway, Denmark, and Finland), roughly between the 12th and 16th centuries, there were more than 6,000 churches together containing thousands of reliquaries. What remains are some 200 existing reliquaries or fragments of reliquaries and 400 written mentions of reliquaries that no longer exist.<sup>3</sup> Nearly all the artefacts discussed in this paper are lost.

Historian Caroline Walker Bynum has stated: “Increasingly in the thirteenth to fifteenth centuries, religious experience was literalized into encounter with objects.”<sup>4</sup> David Morgan, a historian of art and religion, writes about special “focal objects” that serve as the visible interface and nodus to an invisible network of various agencies. As a result of this interface

1 An earlier version of this paper was presented and discussed in the history of religion seminar of the Trivium Unit, Tampere University. I am grateful to the participants (Sari Katajala-Peltomaa, Raisa Toivo, Marika Räsänen, Anna-Stina Häggglund, and Saku Pihko) for their insightful comments, without which this article could not have been finished. I also wish to thank the anonymous reviewers for their sound advice.

2 Relics were seldom taken out of reliquaries, but their power was contagious to the extent that an empty reliquary could be understood as having gained some of this power by contact with the relics. See, for instance, Kate M. Craig, *Mobile Saints: Relic Circulation, Devotion, and Conflict in the Central Middle Ages*, New York 2021, p. 91.

3 Sofia Lahti, *Silver Arms and Silk Heads. Medieval Reliquaries in the Nordic Countries*, Åbo 2019, 5. The churches in the area of present-day Finland were part of the archdiocese of Uppsala during the discussed period.

4 Caroline Walker Bynum, *Dissimilar similitudes: Devotional Objects in Late Medieval Europe*, New York 2020, p. 29.

position, they are capable of enabling and enacting enchantment.<sup>5</sup> A reliquary is one of those active objects par excellence; it is a visual and material medium conveying and containing the presence of relics. In the medieval church, reliquaries did not exist in isolation, as they were encountered in the church space as part of a sensorial continuum, surrounded by paintings and sculptures, illuminated by candlelight and enhanced by other effects such as the smell of incense and the sounds of devotional music.<sup>6</sup> In the visitor's mind, these elements merged with memories, expectations, and prayers as well as knowledge of the saints' lives and miracles. The perceived presence of saints – and, as Morgan phrases it, enchantment – was the sum of all these factors. When the extant reliquaries are now encountered in the glass cases of museums or churches, their visual impact is typically experienced without the involvement of the other senses contributing to the medieval encounters with reliquaries.

The focus of this paper is on the accounts of encounters with reliquaries in medieval Scandinavia as instances of lived religion.<sup>7</sup> Lived religion is here understood as formulated by Morgan: “religion as one of the things people do in order to organize their worlds into coherent domains of experience such as social order, personal relationships, and interactions with forces beyond the immediate control of the body or community.”<sup>8</sup> In this article, I use this term to indicate the presence of religion in everyday life and how it is manifested in various and variable personal and social practices, parallel to but not necessarily conforming with the official dogma or practices as defined by ecclesiastical authorities. This perspective of lived religion is not limited to lay religiosity but also concerns people within the ecclesiastical hierarchy.<sup>9</sup> The question I seek to answer, based on medieval Scandinavian written sources, is: How are encounters with reliquaries described from

5 David Morgan, *Images at Work: The Material Culture of Enchantment*, Oxford 2018, pp. 90–112.

6 On the interaction between liturgical objects and the human senses, see, for instance, Éric Palazzo, “Sensory Activation in the Liturgical Devotions of Saints”, in *Ora pro nobis. Space, Place and the Practice of Saints' Cults in Medieval and Early-Modern Scandinavia and Beyond*, Nils Holger Petersen, Mia Münster-Swendsen, Thomas Heebøll-Holm & Martin Wanggaard Jürgensen (eds.), Copenhagen 2019, and Fiona Griffiths & Kathryn Starkey, “Sensing through Objects”, in *Sensory Reflections: Traces of Experience in Medieval Artifacts*, Fiona Griffiths & Kathryn Starkey (eds.), Berlin & Boston 2018.

7 Some of the topics, based on the same sources, are discussed from an art history perspective in my thesis (Lahti 2019), particularly in the chapter “Social Life of Reliquaries”.

8 David Morgan, “The Material Culture of Lived Religion: Visuality and Embodiment”, in *Mind and Matter – Selected papers of NORDIK 2009 Conference for Art Historians*, Johanna Vakkari et al. (eds.), Helsinki 2010.

9 On the definitions of lived religion, see Sari Katajala-Peltomaa & Raisa Maria Toivo, *Lived Religion and Gender in Medieval and Early Modern Europe*, London & New York

the point of view of the senses and interaction? If the reliquaries' visual message was their very essence, to what extent did it shape the documented encounters between people and reliquaries?

As devotional tools, reliquaries primarily belong to the ecclesiastical sphere, as they were produced and administrated by the Church. Both laypeople and clergy may be considered their "target audience". The most typical context for a layperson or a religious professional to encounter reliquaries was in a church during feast days. However, reliquaries did exist in the private sphere as well: certain clerics, rulers, or wealthy laypeople could own personal reliquaries, often in a wearable form (pendants, brooches, rings). For average laypeople, self-made containers used for contact relics were an option that did not require economical or ecclesiastical privilege.<sup>10</sup>

For members of clergy and religious orders, the experience of encountering reliquaries at least partially differed from that of laypeople due to their easier access to reliquaries and duties related to their storage or arrangement for display. Clerics were also the authors of documents describing laypeople's encounters with reliquaries as well as controllers and orchestrators of lay access to the holy objects, which means that assessing lay experiences is a more complex endeavour. However, the outlines of lay encounters may be deduced from documents concerning issues such as miracles, local historical events, and financial transactions. In this article, the accounts of encounters with reliquaries are analysed as examples of how such situations were perceived or presented.

In these written documents, the division between relic and reliquary is seldom clear-cut, which is quite natural considering their physical and conceptual interdependence. In certain descriptions, it is possible to distinguish reliquaries as independent artefacts and aesthetic objects. These can, for instance, be found in documents looking upon different stages of a reliquary's biography as an artefact: its commissioning, making, acquisition, bequeathal, storage, improvements, repairs, theft or attempts of theft, intentional or unintentional damage, and even destruction. However, these sources are not examined in this article. In the following pages, I discuss encounters with reliquaries in two different kinds of Nordic medieval written sources: reports of *translatio* feasts and miracle stories. They serve

---

2021. See also Sari Katajala-Peltomaa, Marika Räsänen, Sofia Lahti & Anna-Stina Hägglund, "Levd religion i det medeltida Finland", *Historisk Tidskrift för Finland* 2021:2.

10 Sarah Blick, "Common Ground: Reliquaries and the Lower Classes in Late Medieval Europe", in *Matter of Faith: An Interdisciplinary Study of Relics and Relic Veneration in the Medieval Period*, James Robinson, Lloyd de Beer & Anna Harnden (eds.), London 2013, pp. 110–115.

to illustrate the Scandinavian encounters with reliquaries and the physical settings for these encounters.

### All set for visual impact

The impact of a reliquary is essentially based on two main elements: the viewer's knowledge of its sacred contents and the viewer's observation of its visual content, which consists of size, shape, materials, and imagery. The vast diversity of reliquaries thus implies a diversity of impacts, which are further diversified by factors in the surrounding space, the situation, and the social position of the individual encountering the reliquary. In the church, the circumstances were arranged to facilitate these encounters and enhance their visual effect. Reliquaries could be seen during religious feast days, either in motion, carried in procession, or immobile and on display for the devotees to move towards and around them. These were important occasions, when the saints in their reliquaries were brought to share the space with people, in some cases even spaces of everyday life.

When reliquaries were taken out for devotional festivities, they were placed on the altars, often together with images, books, and candles, according to specific written instructions. The arrangements on different altars varied locally and according to the feast day.<sup>11</sup> Reliquaries were also displayed in wall niches or shelves near the altars, or in retables with built-in niches for this purpose.<sup>12</sup> In larger churches with vast collections of relics and reliquaries, celebrations involving reliquaries were organised several times every year. In the church of Our Lady (Vor Frue) in Copenhagen, for instance, the reliquaries were brought out not only on the feast day for all relics (*Festum reliquiarum*) but also for six additional annual feasts.<sup>13</sup> For laypeople, the

11 Guilielmus Durandus, *The Rationale Divinorum Officiorum*, Louisville 2007, pp. 52–56; G. J. C. Snoek, *Medieval Piety from Relics to the Eucharist: A Process of Mutual Interaction*, Leiden 1995, pp. 209–213; Louis van Tongeren, “Use and Function of Altars in Liturgical Practice According to the *Libri Ordinarii* in the Low Countries”, in *The Altar and Its Environment 1150–1400*, Justin E. A. Kroesen & Victor M. Schmidt (eds.), Turnhout 2009, pp. 270–271.

12 See, for instance, Cynthia Hahn, “The Meaning of Early Medieval Treasures”, in *Reliquiare im Mittelalter*, Bruno Reudenbach & Gia Toussaint (eds.), Berlin 2005, p. 2; Cynthia Hahn, *Strange Beauty: Issues in the Making and Meaning of Reliquaries, 400 – circa 1204*, Pennsylvania 2012, p. 203; Lena Liepe, “Det befolkade rummet. Relikfyndet från Torsken kyrka”, in *Berört av bygninger. Festskrift för Ingebjørg Hage*, Elin Haugdal, Hege Olaussen & Svein Aamold (eds.), Tromsø 2015, p. 268; Hanna Källström, *Domkyrkan som andaktsmiljö under senmedeltiden: Linköping och Lund*, Skellefteå 2011, pp. 181–182.

13 Thelma Jexlev, “Vor Frue kirkes relikvier”, *Historiske meddelelser om København*, Årbog 1976, pp. 29–30; “Vor Frue Kirke, København”, in *Danmarks kirker* (DK), danmarkskirker.natmus.dk (12/1 2021), København 1945–1948, pp. 35–37; *Scriptores Rerum Danicarum*

reliquaries of their nearby church became familiar through these repeated events in which clerics might read aloud the contents of each reliquary, the relics of holy helpers and protectors of the community, from written lists.<sup>14</sup> Through such repetition, the local relics and other treasures thus became part of the community's shared knowledge and self-image, as observed by art historian Jennifer P. Kingsley.<sup>15</sup> Around 1515, the *Festum reliquiarum* ceremony in Vor Frue church must have been remarkably lengthy, as the church had over 200 relics in 42 different reliquaries.<sup>16</sup> In the Cathedral of Lund around 1470, the collection was even greater: over fifty reliquaries of various materials, shapes, and sizes containing hundreds of relics pertaining to 417 different saints were displayed in the feast of relics, as described in the *Ordo in ostensione sanctorum reliquiarum in ecclesia Lundensi* (Order of Exposition for the Holy Relics in Lund Cathedral).<sup>17</sup>

In some cases, entire chapels, crypts, and ambulatories were built for the display of relics, such as the late-medieval chapel dedicated to the relics of the Virgin Mary in Linköping. In the Nidaros Cathedral, an octagonal chapel was built for the shrine of St Olaf, and an adjacent side chapel was probably built for another precious relic – a drop of the blood of Christ.<sup>18</sup> In these spaces, the visitor could go from the wider church space into a more intimate space for that particular encounter. The movement of visitors in the space was also controlled. The recommended itinerary of a pilgrim in Linköping cathedral is indicated in fifteenth-century letters of indulgence: several kneelings, songs (singing or listening), and prayers while beating one's chest were recommended at specific "stations", as well as kissing the ground, devotedly following the relics in a procession, preferably followed by monetary contributions to the church.<sup>19</sup>

Processions with reliquaries were arranged during the *Festum reliquiarum*

---

(SRD) VIII, Hafniae 1774, pp. 260–456. On Nordic feasts of relics and processions, see Lena Liepe, *Reliker och relikbruk i det medeltida Norden*, Stockholm 2020, pp. 92–96.

14 Jexlev 1976, p. 40.

15 Jennifer P. Kingsley, "Picturing the Treasury: The Power of Objects and the Art of Memory in the Bernward Gospels", *Gesta* 50:1, 2011, p. 30. See also Hahn 2005.

16 SRD VIII, pp. 260–268; see also DK, "Vor Frue kirke, København", pp. 37–38; Poul Grønder-Hansen, *Danmarks Middelalder og Renæssance*, København 2002, p. 110; Niels-Knud Liebgott, *Hellige maend og kvinder*, Højbjerg 1982, pp. 101–131; Liepe 2020, pp. 77–80.

17 SRD VIII, pp. 446–456. The list was edited and studied by Sven Hylander in 1820 and more recently by Göran Axel-Nilsson in 1989. See also Liepe 2020, pp. 71–77.

18 Margrete Syrstad Andås, "A Royal Chapel for a Royal Relic?", in *The Nidaros Office of the Holy Blood: Liturgical Music in Medieval Norway*, Gisela Attinger & Andreas Haug (eds.), Trondheim 2004, pp. 185–188.

19 *Svenskt diplomatariums huvudkartotek* (SDHK), <https://sok.riksarkivet.se/sdhk> (12.1.2021) 17861; Källström 2011, pp. 100–104.



and several other occasions throughout the liturgical year.<sup>20</sup> In the Birgittine order, reliquaries were included in all processions, accompanied by singing the hymn *Preciosi sunt sancti*.<sup>21</sup> These processions could extend from inside the church to nearby roads and fields. In a procession, reliquaries were seen from various angles and distances; the experience was predominantly visual, but not similar for all viewers. Gold and silver reliquaries reflected candlelight inside the church or daylight outdoors, whereas colours and shapes were perceived differently depending on the surroundings. The smallest details, such as carved images or texts on the surface of the reliquaries, were only discernible to the clerics holding them.

Reliquaries were also involved in rituals related to agriculture. In Lund, periods of drought were fought by carrying a large wooden reliquary casket containing the head of one of the Eleven Thousand Virgins and several other relics of different saints in a procession accompanied by prayers for rain.<sup>22</sup> St Olaf's shrine in Nidaros and St Erik's shrine in Uppsala were brought out to bless the fields in the springtime.<sup>23</sup> Just like miracles, these rituals strengthened the feeling of a community in which both the local inhabitants and the locally venerated saints, present in their reliquaries, belonged and shared an interest in the community's well-being.

Unlike laypeople, religious professionals could be present when reliquaries were opened for inserting or taking out relics. These exceptional operations took place during the ceremonies of *translatio*, the festivities for the transition of a saint's remains to a tomb or subsequently to new reliquaries. The *translatio* of a local saint's relics was a rare and memorable event, not only for the privileged individuals in close contact with the relics but also for the entire local community. The date was fixed in the liturgical calendar and celebrated by a liturgical feast in the years to follow. The translations

20 On Nordic processions, see Liepe 2020, pp. 50–62.

21 Corine Schleif, "The Art of Walking and Viewing: Christ, the Virgin, Saint Birgitta, and the Birgittines Processing through the Cloister", in *The Birgittine Experience*, Claes Gejrot, Mia Åkestam & Roger Andersson (eds.), Stockholm 2013, p. 251; Volker Schier, "Writing and Rewriting Processions: The Reworking of the Procession Liturgy by the Birgittine Nuns of South Germany", in *ibid.*, p. 281.

22 Göran Axel-Nilsson, *Thesaurus Cathedralis Lundensis: Lunds domkyrkas medeltida skattsamling*, Göteborg 1989, pp. 117–118. This is a good example of reliquaries containing relics of several different saints instead of representing one saint. This was quite typical, although most of the encounters discussed here are with reliquaries associated to one saint.

23 Øystein Ekroll, "The Shrine of St Olav in Nidaros Cathedral", in *The Medieval Cathedral of Trondheim: Architectural and Ritual Constructions in their European Context*, M.S. Andås, Ø. Ekroll, A. Haug, N. H. Petersen (eds.), Turnhout 2007, pp. 149–150, 159; Herman Bengtsson et al., *Uppsala domkyrka, 5: Inledning och inventarier. Sveriges kyrkor: konsthistoriskt inventarium. Vol. 231*, Uppsala 2010, p. 140.



themselves were celebrated with great pomp and ceremony, providing a feast for all senses: sparkling displays of church treasure, candles, decorations, incense, and fireworks. Meanwhile, the church echoed with music, prayers, and sermons. The sense of taste was not forgotten either as generous amounts of food and drink were supplied to the guests of honour after the ceremony.<sup>24</sup>

The reports of the *translatio* feasts of Blessed Katarina of Vadstena in 1489 and Blessed Hemming of Åbo in 1514 are among the few Nordic medieval documents describing both the reliquaries and the ways in which they were handled. Certain activities were only performed for the “inner circle”: in the *translatio* of Katarina, a procession of the regent Sten Sture and the highest clergy walked to the tomb of the saint, kneeled, and opened it accompanied by chanting and incense. The bones were lifted up and placed in their new reliquaries. The participants were able to kiss the relics and smell their lovely scent. The saint’s mandible was placed in a crystal monstrance, and one elbow was placed in an arm of gilt silver. The remaining bones were placed in a red casket and then in a larger full-body casket originally made for St Birgitta’s relics. The lay audience must have been kept at a distance during these ceremonies, but many other sensory impressions were provided for the benefit of laypeople as the church was decorated with candles, lavish textiles, and images of Katarina, whereas the space had been carefully arranged in order to allow large crowds to move about safely. Musical instruments and choirs could be heard, and in addition to the reliquaries, a new image of the saint was unveiled – commissioned just in time for the translation. In procession, the relics in their new reliquaries were carried to the main altar, around the church, and through the churchyard, accompanied by the head of St Birgitta and another relic in their own reliquaries. This procession was witnessed by hundreds of people in the church and churchyard, from its fences, and even from the rooftops of nearby buildings. Pilgrims were rewarded with indulgences and a contact relic: they could take a drop of the blessed water used by the archbishop to wash the saint’s bones.<sup>25</sup>

The *translatio* of Blessed Hemming in Åbo in July 1514 is documented

24 Källström 2011, pp. 98–99; *Diplomatarium Fennicum* (DF), df.narc.fi (12/1 2021) 5715; G. E. Klemming (ed.), *Svenska medeltidens rim-krönikor. 3: Nya krönikans fortsättningar, eller Sture-krönikorna: fortgången af unions-striderna under Karl Knutson och Sturarne, 1452–1520*, Stockholm 1867–1868, pp. 194–195.

25 *Diarium Vadstenense* (DV). *The Memorial Book of Vadstena Abbey: A Critical Edition with Introduction*, Clas Gejrot (ed.), Stockholm 1988, pp. 271–273; *Den stora kyrkofesten för Sankta Katarina i Vadstena år 1489: Samtida texter med översättning och kommentar*, Birgitta Fritz & Lars Elfving (eds.), Uppsala 2004, pp. 45–55. On kissing and smelling in the context of the cult of St Katarina of Vadstena, see, for instance, *Processus seu negocium canonizacionis b Katerine de Vadstenis: efter Cod. Holm. A93*, Isak Collijn (ed.), Uppsala 1942–46, pp. 72–73; Fritz & Elfving 2004, pp. 46–47.

in a detailed plan by bishop-elect Hemming Gadh, who had previously participated in the preparations for St Katarina's translation. For Blessed Hemming, there was going to be only one reliquary, a wooden casket painted in gold. Gadh had planned the celebrations to be breath-taking: along with images of Hemming, there were fireworks, birds flying inside the church, music, incense, and colourful flower petals floating in the air. Gadh underlined that this was to be a once-in-a-lifetime experience for all inhabitants of Åbo. As in Vadstena, the actual translation was to take place in a separate space, accessible only to the clergy and the guests of honour, after which the reliquary would be carried in procession by the regent and other guests of honour and finally placed on an altar, where laypeople could kiss it and bring their gifts to the saint.<sup>26</sup>

The visual and material characteristics of the reliquaries are described in the texts concerning the translations in Vadstena and Åbo, but they are not the only focus of attention: all the other visual elements as well as sounds, smells, and ritual practices are registered in as much detail. The sources reveal the effort and material resources spent on striving to create an awe-inspiring experience. This plethora of mental, physical, and material resources can be seen as part of religious economy, as suggested by David Morgan: "Lived religion may be described as a form of economy, a cultural system of exchange in which participants enter into relations with spiritual realities and with their community. [...] objects and images commonly serve as the token or currency in this economy."<sup>27</sup> This may be why these documents register the visual details more attentively compared to the miracle accounts or wills discussed below. For the church, impressive reliquaries potentially represented a good investment from a purely monetary point of view – they increased the reputation of the church and attracted more visitors, which, in turn, brought income. However, they also represented an investment in the saints, something they deserved and could expect from their custodians. The relics required containers worthy of their holy presence. In a sense, the lists of reliquaries in the Cathedral of Lund and the Vor Frue church in Copenhagen constituted lists of these investments.

26 DF 5715; DF 5716B; DF 5725; Henrik Gabriel Porthan, *Henrici Gabrielis Porthan opera selecta. Pars I*. Helsingfors 1859, p. 285; Birgit Klockars, *Biskop Hemming av Åbo*, Helsingfors 1960, pp. 18–23; see also Liepe 2020, pp. 98–99; Kirsi Salonen, "Promoting Bishop Hemming: A New Phase in the Cult of Saints in the Medieval Diocese of Turku", in *Helgener i Nord. Nye studier i nordisk helgenkult*. Magne Njåstad & Randi Bjørshol Wærdahl (eds.), Novus Forlag 2020, pp. 89–104.

27 Morgan 2010, p. 27.

## Sensory miracles

During feast days and other encounters, there was a potential for miracles. Although most Nordic miracle stories describe miracles occurring at a distance and pilgrimages being made as rituals of gratitude *after* being healed, the collections also include cases of healing by touching or being in the physical presence of relics or reliquaries. Certain miracle accounts seem to imply direct physical contact with relics, but as the official rules prohibited taking relics out of their reliquaries<sup>28</sup> and allowing laypeople to touch relics,<sup>29</sup> it must be assumed that the contact was always with a reliquary. Even if the rules may have been ignored from time to time,<sup>30</sup> these occasions would not have been registered in a document aiming to promote the local cult.

The large shrines containing the entire body of a local saint could be approached by pilgrims, and physical contact with these shrines was very much desired. The large shrines or tombs, permanently present in the church spaces, were accessible to both visual and tactile contact without the intercession of clerics. Frequently, even these larger shrines or parts of them could be carried in processions. St Henrik's sarcophagus in Nousis in South Finland was – and is – an immobile stone structure, whereas the shrines of, for instance, St Olaf in Nidaros, St Birgitta in Vadstena, St Erik in Uppsala, and St Knud in Odense were portable or included a removable, portable casket as part of their structure. Miracle collections and translation accounts describe how visitors approached the shrines differently. In addition to admiring the reliquary with their eyes, they were praying, bowing, kneeling, touching, kissing, making the sign of the cross, and bringing votive offerings. In the case of a reliquary shrine or a tomb, the visitors may have been able to insert their hand inside it, lie in front of it, or crawl under it. They may have even practised *incubatio* – sleeping or spending several days in front of the saint's tomb until they were healed.<sup>31</sup>

Nordic accounts of healing miracles often describe them as occurring in the presence of a saint's "corpus" or "sepulchra". In such cases, what the pilgrim encountered was the shrine or tomb, since the translation from the

28 See, for instance, Christoph L. Diedrichs, *Vom Glauben zum Sehen. Die Sichtbarkeit der Reliquie im Reliquiar. Ein Beitrag zur Geschichte des Sehens*, Berlin 2001, pp. 10–14.

29 Nicole Herrmann-Mascard, *Les Reliques des Saints. Formation coutumière d'un droit*, Paris 1975, pp. 201–203; Pierre-André Sigal, *L'homme et le miracle dans la France médiévale (XIe – XIIe siècles)*, Paris 1985, pp. 35–40.

30 On relics taken out for ceremonial occasions, see, for instance, Lena Liepe, "Arm i arm. Om form och innehåll hos medeltida armrelikvarier", *Historisk Tidskrift för Finland* 2017:4, p. 651.

31 Christian Krötzel, "Suomalaisten pyhiinvaellukset osana eurooppalaista perinnettä", *Suomalaiset pyhiinvaeltajat keskiajalla*, Tampere 2014, p. 52; Sigal 1985, pp. 135–144.

tomb into portable reliquaries would only occur at the end of the canonisation or beatification process, for which purpose the miracle accounts were collected. In many miracle stories, the tombs or the encounters with them are not described at all, as simply visiting the tomb seems to have sufficed for healing.<sup>32</sup> In certain cases, however, more interaction is registered.

In a miracle from Vadstena, a man who suffered from cramps in his left hand was cured after touching the stone surface of Blessed Katarina's tomb. Already when approaching the tomb, he saw a supernatural light and heard a question: "Won't you find many remedies here?" He moved his hand back and forth on the stone surface of the tomb, and the pain was gone.<sup>33</sup> Katarina's body would only be translated into new reliquaries some years later, meaning that it was still in a stone tomb, and the contact with its stone surface is underlined in the hand miracle. In the miracle collection, the monk Andreas Cristmanni describes the tomb – while still under construction – as made of large stones and having a "marvellous grandeur".<sup>34</sup> Apart from that, it is not known what the tomb looked like and whether it had carved or sculpted images or text referring to the saint, like the tomb of St Nikolaus of Linköping.<sup>35</sup> In any case, what the visitors saw was not always the bare stone surface, as tombs could be covered with precious textiles; for example, St Katarina's tomb received a donation of a red velvet cover in the 1470s. The cover, parts of which are still extant, was embroidered with an image of Katarina and a prayer addressed to her, with the coats of arms of its noble commissioners embroidered in each corner.<sup>36</sup>

32 See, for instance, Liepe 2020, pp. 111–116; see also *Vita Beati Brynolphi condam Episcopi Scarensis*, 1870.

33 "*Tandem veniens ad sepulcrum beate Katerine, ubi illustratus quodam lumine supernaturali, loquebatur in anima dicens: 'Numquid tu sicut plures hic habebis remedium' et posuit manum suam contractam girando eam huc atque illuc super lapidem sepulcri beate Katerine. Quo facto statim et incontinenti, ut dixit prefatus Laurentius, sensit, quod digiti sui contracti absque lapidorum omni dolore ad statum pristinum redierunt, et pro recuperata sanitate obtulit unam manum ceream ad sepulcrum beate Katerine in signum miraculi secum facti.*" Collijn 1942–46, p. 100.

34 "[...]vidit in eodem opidio in monasterio Vastenensi lapides erectos et eleuatos pro sepultura beate Katerine ad partem australem ipsius monasterij, super quorum lapidum eleuacione et magnitudine multum tunc temporis mirabatur." Collijn 1942–46, p. 73. The miracles were collected in the 1470s, nearly a century after her death and over a decade before her *translatio* in 1489. See also Anders Fröjmark, *Mirakler och helgonkult. Linköpings biskopsdöme under senmedeltiden*, Uppsala 1992, p. 148.

35 Källström 2011, pp. 198–202.

36 According to textile historian Anne Maria Franzén, the creator of this artwork was Albertus Pictor. The edges of the cloth with part of the embroidered text and the coats of arms still exist, whereas the middle part, probably with an image of Blessed Katarina, is lost; see Anne Maria Franzén, "Ytterligare ett medeltida gravtäck", *Fornvännen* 1963:4.



Detail of the embroidered cover for the tomb of Blessed Katarina of Vadstena. Örebro läns museum, Sweden. Photo: Per Torgén, CC-BY-NC.

With or without a textile cover, the tomb of Blessed Katarina had at least one visual element that was constantly renewed and increased in scope, speaking eloquently to any visitor of its (her) miraculous power. According to the miracle collection, it was adorned by votive offerings brought by grateful recipients of miracles. There were male and female figures, eyes, heads, jawbones, shinbones, feet, hands, and arms made of wax,<sup>37</sup> as well as an eye, a pair of breasts, and a figure made in silver.<sup>38</sup> Similar body part votives were suspended on St Birgitta's tomb too<sup>39</sup> and undoubtedly on the tombs of all Nordic saints having gained a reputation as powerful helpers.

In another miracle of Katarina of Vadstena, a paralysed ten-year-old girl – suitably named after Katarina's mother Birgitta – was brought to the tomb of the saint and cured after contact with the relics placed over or on top of her head.<sup>40</sup> This indicates that the patient was not only put in contact with the saint's tomb, but also that some smaller relics had already been

37 Collijn 1942–46, pp. 9, 81–123, 163–178, 195.

38 Collijn 1942–46, pp. 99, 170, 193.

39 An example of a silver arm suspended “in front of the relics of Lady Birgitta” as a votive gift for healing the pain in the donor's arm: “*Ceterum mittimus vobis quoddam brachium argenteum ex voto propter dolorem, quem in brachio nostro dextro habuimus, factum ad honorem Dei et laudem / ante reliquias domine Birgitte, cuius interuenientibus meritis sanitatem recepimus, appendendum*”, SDHK 10799.

40 “*sed voto per eum ad beatam Katerinam facto et circa eius sepulcrum completo statim cum*

placed in individual reliquaries that could easily be moved. The description of the miracle is antecedent to the reported translation of St Katarina's relics from the stone tomb into new reliquaries in 1489, which could mean that smaller-scale translations of her relics into portable containers had already taken place, perhaps precisely for the purposes of similar healing situations, or that the relics had at least been placed in textile pouches. According to historian Marika Räsänen, small ad hoc reliquaries were also put into use at the monastery of Fossanova in the early 14th century for the healing of women who could not access the tomb of St Thomas Aquinas; men and children entering the monastery were cured by touching the tomb or being placed on top of it just like in the first miracle of St Katarina.<sup>41</sup>

In both these miracles of St Katarina, the impact of the reliquaries was above all tactile rather than visual, and the healing of the hand also involved sound (or speech, perceived in one way or another). As impressive as the tomb may have been with engravings, embroideries, and votives, the healing situations were not occasions for contemplating the imagery and letting it lead one's mind towards salvation. Only the monk Andreas Cristmanni, as mentioned above, was receptive to the tomb as a visual object.

Miracles were also associated with reliquary processions. There are two examples of healing miracles taking place in Uppsala during processions with relics of St Erik, written down in the late 13th century. In both cases, the healed individuals were near the procession at the moment of healing – and yet the visual impact of reliquaries was not involved. Instead, the healed individuals' perception of them was based on audition. In one miracle, the passing-by of St Erik's relics in a procession healed a Franciscan monk from his illness. While he lay sick by the window, he was cured merely by hearing the singing of the clerics carrying the shrine.<sup>42</sup>

Another sound associated with reliquaries is the sound of bells: bellringing was primarily used when elevating the host,<sup>43</sup> and some monstrances for the host had tiny bells attached that would ring whenever the monstrance was carried. Written reliquary lists reveal that this effect was implemented on some reliquary monstrances as well: a reliquary pyx with two bells was at least included in the collection of the Church of Our Lady of Copenhagen

---

*beate Katerine reliquie superposite fuerunt capiti suo, conualuit et intra triduum perfectam sanitatem recuperavit.*" Collijn 1942–46, p. 197.

- 41 Marika Räsänen, "St Thomas Aquinas's relics and lay devotion in fourteenth-century southern Italy", in *Poverty and Devotion in Mendicant Cultures 1200–1450*, Constant J. Mews & Anna Welch (eds.), London 2016, pp. 135–136.
- 42 Tryggve Lundén, "Eriksofficiet, Eriksmässan och Eriksmiraklerna", *Credo* 1945:1–2, pp. 52–53.
- 43 Martina Bagnoli, "Longing to Experience", in *A Feast for the Senses: Art and Experience in Medieval Europe*, Martina Bagnoli (ed.), Baltimore 2017, p. 39.



in the early 16th century.<sup>44</sup> In the other miracle, a poor, blind woman was praying to God and the martyrs by the church door, and when the shrine of St Erik was carried past her, she suddenly regained her eyesight.<sup>45</sup> Again, the ringing bells, chants, and other sounds of the procession must have been the strongest sensory information she had of the relics passing – then supplemented by the sight of the reliquaries as soon as the miracle had taken place. Hence, the visual impact of the reliquaries could be enhanced by the fact that they were the first thing she saw after regaining her vision and that she, as expected, knew that they were the medium through which her healing had occurred.

In Nidaros, a sinner was converted after seeing St Olaf’s “glorious body” carried in procession.<sup>46</sup> As stated above, the holy body would not have been carried without a reliquary, which implies that this is one of the few Nordic miracles where the visual impact of the reliquary plays a role. The gloriousness of the relics was duly conveyed by the shrine, which was undoubtedly skilfully made and shining, covered with gilt plates in one of its many transformations and re-makes that had already begun at the time of the miracle collection in the late 12th century.<sup>47</sup> In another miracle from Nidaros, during a feast of St Olaf – possibly while the shrine was carried in procession – a paralysed man was accidentally knocked down by the crowds and fell under the casket containing St Olaf’s bones, after which he got up and was miraculously able to walk.<sup>48</sup> Unlike in the miracles of Blessed Katarina, this story does not present the paralysed man as being brought into contact with the shrine in order to be healed; instead, the accidental nature of the event is highlighted. If the shrine was being carried or had been placed on a higher pedestal, pilgrims could get underneath it even without being knocked down.<sup>49</sup> As in the other miracle involving St Olaf’s shrine, it seems as if the person affected by the saint’s power (*virtus*) was not expecting the miracle despite having arrived at the church. A possible function of the element of falling in this story could be that it highlights the surprise and thereby the saint’s power: the *virtus* of the saint worked without

44 “*pixide deaurata cum duabus campanis & cruce superius*”, SRD VIII, p. 265.

45 Lundén 1945, p. 60.

46 “*Nam cum beati martyris Olavi corpus gloriosum in processione extra ecclesiam portaretur...*”, *Passio et miracula Sancti Olavi*, F. Metcalfe (ed.), Oxford 1881, p. 91.

47 Grethe Authén Blom, *Helgenkonge og helgenskrin: En kongeskikkelse i forvandling fra sagatid til reformasjonstid*, Trondheim 1994, pp. 7, 29; Øystein Ekroll, “St Olavs skrin i Nidaros”, in *Pilgrimsvägar och vallfärtskonst. Studier tillägnade Jan Svanberg*, Margareta Kempff Östlind (ed.), Stockholm 2002; Ekroll 2007, pp. 152–153, 184–185.

48 Metcalfe 1881, p. 106.

49 On being healed by getting beneath a reliquary while it was being carried, see, for instance, Craig 2021, p. 85.



even being asked, as in the common trope of saints helping people who are not aware of their powers or have expressed doubts concerning the saint.



The “*Pax vobiscum*” reliquary cross from Lempäälä, Finland, 15th century. Photo: The Finnish National Museum, CC-BY.

Portable reliquaries were generally only handled by clerics, preferably with a cloth between the reliquary and their hands.<sup>50</sup> Their interaction with visitors was aided and activated by clergy, making the reliquaries perform gestures and movements; the portable reliquaries would approach people instead of being approached. Arm reliquaries – particularly ones representing the arms of holy bishops, such as the arm reliquary of St Eskil in Linköping – were used by living bishops to perform blessings and other liturgical gestures,<sup>51</sup> and other reliquaries could be used in the same way. For instance, a reliquary cross from Lempäälä (Finland) has a written greeting, “*Pax vobiscum*”, covered by an oval crystal on its front side.<sup>52</sup> The small text could not be seen by the laypeople, but it appears to be directed at them. It could have been read out by the cleric holding the cross during the *pax vobiscum* ceremony.

Head-shaped reliquaries, with their expressive faces often in almost natural size, represented the reliquaries best suited for interaction. In Xanten, Germany, a reliquary head was reportedly lifted up so that it could thank generous donors by kissing them.<sup>53</sup> Similar practices may have been adopted in Nordic churches as well, although they are not explicit in any of the remaining documents. In Vadstena, St Birgitta’s head – probably in a head-shaped reliquary<sup>54</sup> – was not only displayed for veneration and carried in processions<sup>55</sup> but also used for healing. It was apparently effective against

50 Dee Dyas, “To Be a Pilgrim: Tactile Piety, Virtual Pilgrimage and the Experience of Place in Christian Pilgrimage”, in *Matter of Faith: An Interdisciplinary Study of Relics and Relic Veneration in the Medieval Period*, James Robinson, Lloyd de Beer & Anna Harnden (eds.), London 2014; Martina Bagnoli, “Dressing the Relics: Some Thoughts on the Custom of Relic Wrapping in Medieval Christianity”, in *ibid*.

51 Cynthia Hahn, “The Voices of the Saints: Speaking Reliquaries”, *Gesta* 36:1, 1997.

52 Visa Immonen, *Golden Moments: Artefacts of Precious Metals as Products of Luxury Consumption in Finland c. 1200–1600*, part II, Turku 2009, pp. 70–71.

53 Renate Kroos, “Vom Umgang mit Reliquien”, in *Ornamenta Ecclesiae. Kunst und Künstler der Romanik*, 3, Anton Legner (ed.), Köln 1985, p. 31.

54 Lahti 2019, pp. 228–230.

55 Andreas Lindblom, *Birgittas gyllene skrin*, Stockholm 1963, pp. 19–20; *Scriptores Rerum*



*Reliquary for the head of St Birgitta in the hands of Bishop Petrus Lykke. Drawing from Ulrich Richental's Chronik des Konzils zu Konstanz, c. 1430. Rosgartenmuseum Konstanz, Hs. I, Richental: Konzilschronik. In: Otto Feger (ed.), Ulrich Richental: Das Konzil zu Konstanz. Faksimile, Starnberg & Konstanz 1964, fol. 33r (Wikimedia Commons).*

demonic possessions. In one healing miracle, it was placed on top of the head of a possessed woman, while a Birgittine silver cross relic was placed on her chest.<sup>56</sup> Even after the Protestant Reformation, as late as 1593, the head reliquary was placed on the main altar to heal a man thought to be

*Sveccicarum medii aevi* (SRS), III:2, Upsaliae 1876, pp. 271–273.

56 “*Quadam autem die positum est capud domine Brigide super capud eius et ligata est super eius pectus crux argentea paruula, quam domina Brigida posuerat in sepulcro Domini in Jerusalem, et osculabatur manum cuiusdam senis presbiteri*”, in *Acta et processus canonizacionis beate Birgittae*, Isak Collijn (ed.), Stockholm 1924–1931, pp. 121–123. On Nordic possession cases, see also Sari Katajala-Peltomaa, *Demonic Possession and Lived Religion in Later Medieval*

possessed by an evil spirit.<sup>57</sup> In both cases, the visibility of the reliquary is left unmentioned. The reliquary is no longer extant, but some of the surviving reliquaries bear marks of wear from frequent touching and possibly kissing,<sup>58</sup> which is also mentioned in medieval sources as one of the ways to approach reliquaries. Instead of hands, it was actually more acceptable for the pilgrims to touch the reliquaries with their mouths and foreheads.<sup>59</sup> Even the tombs of saints were kissed by grateful pilgrims, as the miracles of Blessed Nils Hermansson of Linköping attest.<sup>60</sup>

Two anecdotes concerning the seemingly independent activity or interactivity of head reliquaries are known from Nordic churches. Since the 12th century, thirteen heads of the Eleven Thousand Virgins, probably in wooden reliquary busts, were placed on the main altar of the church in the Cistercian Abbey of Esrum in Denmark. One Christmas Eve, when the monks were in the church singing *Te Deum Laudamus*, they heard the thirteen heads of the holy Virgins joining in and responding.<sup>61</sup> Again, the encounter with primarily visual devotional media was registered as auditive. It is not possible to assess whether there were technical or emotional causes behind this effect, but in any case, it illustrates the sensitivity to this kind of interaction that was essential in medieval religious experiences. Images of saints were witnessed as speaking, moving, weeping, or bleeding when they were activated by the five senses during religious rituals, as defined by historian Éric Palazzo.<sup>62</sup> The story of the singing reliquaries was recorded in the 17th century; that is, in a post-medieval source but still within the Catholic tradition. In the healing miracles of St Erik, the role of reliquaries as visual mediators of the presence of relics was *substituted* by music – the

---

Europe, Oxford 2020; on this particular case, pp. 121–122. St Thomas of Aquinas's head was used for healing by contact as well; see Räsänen 2016, p. 135.

57 *Heliga Birgittas relikier*, Artur Bygdén, Nils Gustav Gejvall & Carl Herman Hjortsjö (eds.), Lund 1954, p. 71.

58 See, for instance, Lahti 2019, p. 306.

59 Bagnoli 2014, p. 103.

60 Liepe 2020, p. 113.

61 “*tredecim Parthenicae sodalitates huius caluariae sunt translatae, quae cum decenter ornatae fuissent aris impositae, nocte Natalis Dominici (sic), dum Matutinis absolutis hymni Ambrosiani primus versus, praecinente Praefecto Monasterij cantatus esset a Religiosis: alterum Te aeternum patrem, tredecim capita suavissimo caelestique concentu cecinerunt.*”, Hermannus Crombach, *S. Ursula vindicate. Vita et martyrium S. Ursulae et sociarum undecim millium virginum etc. ex antiquis monimentis ... descriptus (et) notabilibus argumentis ... confirmatum*, Cologne 1647, p. 668. A French book repeating the same story in 1656 is quoted in Scott B. Montgomery, *St. Ursula and the Eleven Thousand Virgins of Cologne: Relics, Reliquaries and the Visual Culture of Group Sanctity in Late Medieval Europe*, Oxford & New York 2010, p. 29.

62 See, for instance, Palazzo 2019, pp. 165–179; Morgan 2018, p. 36.

relics or reliquaries were the reason for the singing – but in Esrum, the visual impact of the holy busts was instead *complemented* by music, perceived as sung by the saints themselves. As historian of music Emma Dillon has observed, collective processional singing was a method for the singers to merge into a collective anonymity “within a corporate, singing body, and with the sacred subjectivities expressed within the hymn texts.”<sup>63</sup> The collective singing in Esrum brought the monks into a “corporate body” where they and the holy heads were united within the temporal boundaries created by the hymn.

In Roskilde, a post-medieval anecdote also included a notion of active holy heads – possibly head reliquaries – on the altar. According to a seventeenth-century traveller’s report, an altarpiece in Roskilde Cathedral had two wooden heads attached to it, and in the times before the Protestant Reformation, the heads would nod when people were absolved of their sins. The story included an explanation of how this movement was arranged: the heads were nailed to the altarpiece and could be manoeuvred with iron wires attached to them.<sup>64</sup> Although currently surviving head reliquaries in altarpieces are not known to be movable,<sup>65</sup> this kind of arrangement is quite possible. As the anecdote was registered some hundred years after the Protestant Reformation, it may have been influenced by a somewhat judgemental attitude towards the culture of the “papal times”. From the Lutheran point of view, both relics and confession, as well as theatrical elements involved in the use of holy images, were perceived as idolatrous and false, and the story could have been invented in order to point out their unacceptability. However, as indicated in the examples of Xanten and Vadstena, reliquaries were in fact mobilised in various ways, and mechanical means of creating movement in devotional images – often with wires or strings – were known. Medieval sculptures that could nod are still extant, for instance, in Hungary.<sup>66</sup>

63 Emma Dillon, “Sensing Sound”, in Bagnoli 2017, p. 106. See also Hilikka-Liisa Vuori, Marika Räsänen & Seppo Heikkinen, *The Medieval Offices of Saint Thomas Aquinas*, Helsinki 2019, pp. 195–236.

64 *Holger Jacobsens’ Rejsebog* (ed V. Maar), København 1910, p. 3 (<https://slaegtsbibliotek.dk/922455.pdf>). The altarpiece is no longer extant, but it is depicted in the source with a simple drawing.

65 Bust- or head-shaped reliquaries were sometimes placed in altarpieces. Large 14<sup>th</sup>-century altarpieces with bust reliquaries of the Eleven thousand Virgins exist in the Cologne Cathedral and the Marienstatt Abbey in Germany. The nodding heads in Roskilde may have represented the same group of saints. By the late 15<sup>th</sup> century, the cathedral’s collection of relics apparently included four heads of the Eleven Thousand Virgins. See Jexlev 1976, pp. 31–36; “Roskilde Domkirke”, DK, p. 1640; Tue Gad, “St. Ursula”, *Kulturhistoriskt leksikon för nordisk middelalder: Fra vikingetid til reformationstid*, København 1980, pp. 370–372.

66 Johannes Tripps, “The joy of automata and Cistercian monasteries: from Boxley in Kent to San Galgano in Tuscany”, *Sculpture Journal* 2016:25:1; Christopher Swift, “Robot Saints”,

The context of the heads' communicative movement in Roskilde was logical too: reliquaries were perceived as carrying not only the saints' presence and *virtus*, but also their authority in confirming legal or moral matters such as vows, agreements, and crowning kings.<sup>67</sup> In the same manner, confirming the absolution of sinners could be one of their "duties".

Devotional encounters with relics and reliquaries were undoubtedly full of emotion. As contemporary researchers of sensorial devotion have observed, sensory stimuli were instrumental in attaining the desired emotions and thereby elevating one's mind towards spiritual contemplation.<sup>68</sup> In the field of emotions as well, the experience of clerics is better documented than that of laypeople. In 1286, the monk Petrus de Dacia from Visby describes in his letters how he felt while carrying a head relic of one of the Eleven Thousand Virgins close to his body. The reference to carrying it like this implies that the relic may have been in a purse-like textile reliquary, which naturally yielded a closer contact than a metallic or wooden container. Petrus wrote that the holy head's presence, while he was carrying it, frequently brought him an intense emotion he describes as "a sweetness in the heart".<sup>69</sup> As in many of the miracles discussed above, the reliquary played a less central role when the experience was based on things other than visual mediation. The visual impact was secondary to physical contact and the feeling of the object's weight. Even then, the experience could not have occurred without a reliquary of some kind, as relics were not transported or presented without protection.

---

*Preternature: Critical and Historical Studies on the Preternatural, Special Issue: Animating Medieval Art* 2015:4:1. The nodding heads also bring to mind the medieval trope of philosophers creating oracular automata in the shape of heads made of brass, although post-medieval Nordic folklore is not very likely to have been influenced by these; see E.R. Truitt, *Medieval Robots: Mechanism, Magic, Nature, And Art*, Philadelphia 2015, particularly pp. 69–95. See also Hans Henrik Lohfert Jørgensen, "Live Matter and Living Images: Towards a Theory of Animation in Material Media", *Konsthistorisk tidskrift/Journal of Art History* 2017:86:3: *Matter and materiality in the study of medieval art*.

- 67 Scott B. Montgomery, "The Saint and the King: Relics, Reliquaries and Late Medieval Coronation in Aachen and Székesfehérvár", in Robinson, de Beer & Harnden 2014, pp. 32–39.
- 68 See, for instance, Hans Henrik Lohfert Jørgensen, "Prostheses of pious perception: On the instrumentalization and mediation of the medieval sensorium", in *The Materiality of Devotion in Late Medieval Northern Europe*, Henning Laugerud, Salvador Ryan & Laura Katrine Skinnebach (eds.), Dublin 2016; Bagnoli 2017, pp. 33–45.
- 69 "*magnam cordis dulcedinem ex presenciam illius capitis sepiissime sensi*", in *Petri de Dacia Uita Christinae Stumbelesensis*, Johannes Paulson (ed.), Göteborg 1896, p. 158; Monika Asztalos, *Petrus de Dacia om Christina från Stommeln – En kärleks historia*, Uppsala 1991, pp. 320–325; Lahti 2019, pp. 236–237.

In the situations described above, the miracle-related encounters with reliquaries were dominated by tactile and auditive interactions. The touching could be perceived as mutual, as Abbot Thiofrid of Echternach wrote around the year 1100, “[w]ho with fast faith touches the outside of the container whether in gold, silver, gems, or fabric, bronze, marble, or wood, he will be touched by that which is concealed inside.”<sup>70</sup> The Uppsala miracles and many others demonstrate how active touching was not necessary for sensory encounters with reliquaries or for miracles. The Nidaros miracles suggest that even “fast faith” may not always have been required.

Considering the amount of investment in the visual impact of reliquaries, it is striking that visual descriptions of these are nearly absent in the Nordic written documents on encounters with reliquaries, shrines, or tombs of saints. This observation resonates with the recent discussion brought up by Lena Liepe regarding the enduring theory of the late-medieval laypeople’s devotional need to see the relics; for instance, through a piece of glass or crystal within a monstrance. In fact, that kind of view does not seem to have been available nor particularly desired by devotees.<sup>71</sup> On the basis of the small sample of sources discussed above, it might be tempting to ask whether the role of visuality in the functions of reliquaries has been overestimated. However, the impressiveness of the reliquaries was hardly ignored by the medieval pilgrims; it was simply not an element that belonged in the construction of miracle stories. In those situations, the impact of saintly power was so overwhelming that it even outshone the shining golden reliquary, the great stone tomb, or the expressive sculpted busts.

## Conclusions

The defining element of a religious encounter with a reliquary was the sense of the relics’ physical yet invisible presence, conveyed and compensated by the exterior visual content of the reliquary. The ideal circumstances for this to be felt were during feast days in the church space, where the experience was complemented by various other sensory stimuli, a mixture of arranged and controlled effects and the random elements brought by fellow people participating in the event. In churches with large collections of reliquaries, the visitors could feel surrounded by them, as if immersed in the community of saints. As Bynum states, “this amassing (of relics, images, etc) was not because of any loss of significance by individual objects. More was better exactly because each object had power.”<sup>72</sup>

70 Quoted from Hahn 2012, p. 24.

71 Liepe 2020, pp. 62–65.

72 Walker Bynum 2020, p. 36.



Reliquaries were made and displayed with the intention of causing a strong visual impact, and their combinations of eloquent shapes and sumptuous materials must indeed have filled pilgrims with awe. Despite this, Scandinavian medieval sources hardly ever express this visual impact when referring to encounters with reliquaries. Instead, they focus on the moments of touching the reliquaries, hearing them, or observing them as active. The visitor's encounter with a reliquary resembled a dialogue: the presence of the saint was felt and responses to prayers were heard. The element of movement increased the impression of reliquaries as living, when the wings of an aumbry or altarpiece were opened, or in processions, when reliquaries were seen moving through the crowd. Active reliquaries could be made to move towards the visitor, reach out and touch the devotee, or nod. One reason for the absence of visuality in the accounts is that most miracle stories of local saints were written before their relics were transferred from a stone tomb to more elaborate reliquaries. However, not even in the stories concerning body part reliquaries is the visual impact a prominent feature. In the context of Nordic miracle stories, the visual dimension of a reliquary was secondary to tactile and auditive signs of the saint's miraculous power. Nevertheless, the visuality of reliquaries contained a powerful message that was impossible to ignore, and it must have influenced the overall sensory, emotional, and devotional content of the encounters. Exactly how medieval lay viewers experienced it is only implicitly documented in Nordic written sources.

As an element of lived religion, reliquaries were more present in the lives of religious professionals than of laypeople. Both groups experienced miraculous healing in contact with reliquaries, and the accounts of these experiences do not essentially differ in the sources. Instead, the differences lay in their professional positions and responsibilities. Naturally, clerics were familiar with the theological thought behind relics and reliquaries as well as the rules concerning their veneration. They routinely had access to reliquaries in their home institutions. They also had duties related to the storage and maintenance of reliquaries, which carried enormous religious as well as material value. They were responsible for these treasures both with regard to their own institution and to the saints whose presence was contained in the reliquaries. This perspective of religious economy can be sensed in certain documents such as lists of reliquaries and reports of *translatio* ceremonies, in which the visual aspect of reliquaries is considered.

For clerics, many saints were also deceased colleagues of the same religious calling. During festivities, this collegiality was part of the performance: clerics were not mere spectators but also participants and actors in the mass and procession, parading together with the sacred objects, and



facilitating the interaction between reliquaries and their audiences. This familiarity might have gradually diminished the feeling of awe despite the glorious appearances of the reliquaries. However, various medieval narrative images and texts attest to the devotional thrill felt by religious professionals while in contact with reliquaries. Here, the story of the collective singing of Esum monks with reliquary heads is a rare example of an extraordinary, interactive encounter. The strongest feelings were related to the relics/saints represented by the reliquaries, but in certain descriptions, such as the one from Esum, it seems evident that the reliquary was a vital element to which the devotional emotion was extended and a “focal object” that enabled enchantment in a way relics alone could not.

### Summary

In a medieval church, saints were present in their relics and could be encountered, but typically not directly seen or touched. The sensory encounters occurred via specific interfaces or, in David Morgan’s words, focal objects – reliquaries made with the best available skills and materials to represent the holy presence. These encounters, taking place, for instance, in the contexts of miracles or feasts of relic translations, were highlights of lived religion for laymen and religious professionals alike despite the differences between the groups’ daily lives and access to religious objects.

Reliquaries were made with remarkable investments in visual impact. However, in the medieval Nordic written sources, this impact is seldom described. Instead, other sensory and interactive effects manifesting the power of the saints and their relics – scents, sounds, touch, and movement – seem to dominate the emotionally charged encounters with reliquaries. This article argues that the eloquent shapes, shining materials, and hagiographic imagery were not ignored, but their message was incorporated into the other sensory stimuli in the written descriptions of encounters with the holy objects.

*Keywords:* reliquaries, relics, Middle Ages, senses, devotion

# Randmerknader som levd religion? Ei forsøksstudie med utgangspunkt i randmerknader frå eit katolsk legendarium i eit protestantisk skulebibliotek

*Steffen Hope*

## Introduksjon<sup>1</sup>

Denne artikkelen er ei forsøksstudie i koplingane mellom randmerknader i bøker med religiøse forteljingar og det vi kan kalle levd religion i eit skulemiljø i det tidlegmoderne Danmark. Med utgangspunkt i nokre få døme i ei bok frå den danske kostskulen Herlufsholm i Næstved i Danmark vil eg freiste å leggje eit grunnlag for vidare diskusjonar kring slike koplingar. Studien har to hovudpunkt: Det eine er i kva grad randmerknader kan reknast som uttrykk for levd religion, og det andre er i kva grad slik levd religion kan koplast til religiøse forteljingar.

Interaksjonar med både bøker som objekt og tekstane i desse bøkene kan ta mange former. I nokre tilfelle finn vi randmerknader i form av eitt enkelt ord eller ein lenger tekst, medan i andre tilfelle finn vi teikningar, og nokre gongar fungerer tekst og teikning i eit samspel. Det er rett nok ikkje alltid lett å avgjere om ein tekst eller ei teikning kan forståast som ein interaksjon med innhaldet i boka. Dersom vi ser ein *manicula*, altså ei lita hand med ein finger peikande mot ein stad i teksten, er det heilt klar ein interaksjon, ettersom teiknaren vil gjere komande lesarar – til dømes seg sjølv – merksame på denne tekststaden. Andre gonger kan teikninga vere ei penneprøve, kor nokon har teikna ein figur for å teste ein nykvessa fjørpenn i forkant av skrivinga.<sup>2</sup> På grunn av den store variasjonen i randmerknader er slike interaksjonar ypparlege for å kome nærare lesaren sitt forhold til boka. Og ettersom vi ofte finn slike randmerknader i bøker med religiøst innhald vil det også vere fruktbart å granske desse merknadane ut frå det metodologiske perspektivet levd religion. Før eg går vidare til kjernepunktet i denne studien – randmerknadane frå Herlufsholm – vil eg fyrst gje nokre

<sup>1</sup> Eg vil særleg takke Dr. Jakob Povl Holck for verdifull hjelp og assistanse med denne artikkelen, og for godt samarbeid knytt til bøkene frå Herlufsholm.

<sup>2</sup> Erik Kwakkel, "Doodles in medieval manuscripts", i *medievalbooks.nl*, <https://medievalbooks.nl/2018/10/05/doodles-in-medieval-manuscripts/> (5/10 2018).

døme på korleis randmerknader generelt kan forståast som levd religion, og korleis levd religion kan brukast til å utvide vår forståing av randmerknader som fenomen.

Randmerknader, anten det er som tekst, bilete, eller ein kombinasjon av desse, er ofte vitne om ein eller fleire lesarar sin respons til det som vert lest. Denne responsen skjer gjerne i ein religiøs kontekst, anten på grunn av innhaldet i teksten, på grunn av institusjonen kor responsen skjer, eller på grunn av begge desse faktorane. Eit godt døme på religiøs interaksjon med tekstar og bøker ser vi i handskriftet Douai, Bibliothèque municipale, MS 373, truleg av engelsk benediktinsk proveniens.<sup>3</sup> I dette handskriftet finn vi randmerknader til *Sermones super Cantica canticorum* av Bernard av Clairvaux. Lieke Andrea Smits tolkar desse som uttrykk for utøvd fromleik i konteksten av eit klostersonsamfunn.<sup>4</sup> Smits forstår randmerknadane som lesaren si levde erfaring, og til og med som emosjonell respons på teksten sitt innhald.<sup>5</sup> Ein slik respons var ikkje kopla til normer eller forskrifter, men reflekterer lesaren sin individuelle reaksjon. Reaksjonen var ikkje nødvendigvis spontan, og randmerknadane og teikningane kunne ha blitt utført etter at lesaren allereie hadde gjort seg kjend med teksten.<sup>6</sup> Vidare er det også viktig å merke seg at lesinga av teksten har skjedd innanfor eit institusjonelt rammeverk, altså eit benediktinarkloster, kor lesinga kan ha blitt påverka av den rituelle praksisen og den daglege rytmen i klostersonsamfunnet. Her er det med andre ord viktig å ikkje skilje altfor sterkt mellom levd religion og institusjonell religion, då der ofte er store overlapp mellom desse, som Nancy Tatom Ammerman har påpeikt.<sup>7</sup> Trass i at lesaren sitt institusjonelle rammeverk kan ha påverka utforminga av randmerknadane, er desse randmerknadane likevel ikkje resultatet av forskriftene i benediktinarordenen eller det aktuelle klosteret. Vi ser, med andre ord, at randmerknader kan forståast som eit uttrykk for eit individ sin levde religion i eit klostersonsamfunnet.

Fleire døme på at randmerknader kan forståast som uttrykk for levd religion finn vi i engelske messebøker undersøkte av Aude de Mézerac-Zanetti. Vi ser dette kanskje tydelegast i ein randmerknad til votivmessa for ein biskop i Bodenham-missalet (Oxford St John College Cupb 2.1). Her har nokon skrivne ein merknad adressert til sin ”trugne ven”, ”[t]rusty

3 Lieke Andrea Smits, ”Practice, Process, and Performance: Shaping a Devotional Habitus in the Margins of Bernard of Clairvaux’s *Sermons on the Song of Songs*”, i *The Journal of Medieval Religious Cultures* 2021:47:1, s. 4.

4 Smits 2021, ss. 15–16.

5 Smits 2021, s. 16.

6 Smits 2021, s. 15.

7 Nancy Tatom Ammerman, *Sacred Stories, Spiritual Tribes – Finding Religion in Everyday Life*, New York 2014, s. 6.

frynde”, truleg ein nyleg avliden biskop, og de Mézerac-Zanetti påpeiker korleis slike randmerknader ”illustrerer knutepunktet mellom offentleg bøn og menneskelege band, kjensler og uro”.<sup>8</sup> ”På denne måten”, seier de Mézerac-Zanetti, ”er randmerknader i gudstenestebøker prakt eksempelpå ’levd religion’”.<sup>9</sup>

I tillegg til knutepunktet som de Mézerac-Zanetti framhevar, er det også andre aspekt ved randmerknader som gjer at vi kan forstå desse som uttrykk for levd religion. Det viktigaste aspektet er at randmerknader og liknande interaksjonar som oftast ikkje er regulerte eller kontrollerte av forskrifter eller normative krav. At randmerknader oppstår utanfor det føreskrivne og normerte betyr følgjande: Uavhengig av om randmerknadane vert utført spontant eller med overlegg, om dei vert laga av ein individuell lesar eller som resultat av ei gruppe si avgjerd, eller om dei vert laga av nokon høgt eller lågt i det institusjonelle hierarkiet, oppstår dei uansett på grunn av behov som ligg utanfor normative ramar. Etersom behova eller impulsane bak desse randmerknadane ikkje kan forklarast ut frå normative ramar og institusjonelle føreskrifter må vi derfor ty til andre forklaringsmodellar for å forstå randmerknadane sin funksjon og sitt opphav. Her er levd religion eit godt alternativ, ettersom dette er eit metodologisk rammeverk som opnar opp for at vi kan forstå slike ikkje-normative uttrykk som randmerknader og kva desse kan seie om bøkene sine brukarar. Levd religion vert derfor eit verdifullt supplement til forskning som tek føre seg det institusjonelle rammeverket og institusjonelle forskrifter og normer, særleg fordi denne metodologien i større grad opnar opp for ei gransking av avvik og kompleksitet som ikkje alltid vert tydeleg formulert i kjeldematerialet.<sup>10</sup> Dette har vi allereie sett døme på i studiane frå Smits og de Mézerac-Zanetti.

I tillegg til at randmerknader høyrer til utanfor det normative og føreskrivne, er det også eit anna aspekt ved dei som legg til rette for at levd religion er eit verdifullt perspektiv for å forstå deira funksjon og rolle. Randmerknader er nemleg materielle leivningar som er resultatet av ei utøving – ein praksis. Om det som vert utøvd er religion eller ikkje må vurderast ut frå kvart enkelt tilfelle, men det at randmerknadane er ei form for utøving

8 Aude de Mézerac-Zanetti, ”‘Lived religion’ in Henry’s Reformation: the evidence from mass books”, i *e-Rea – Revue Électronique d’Études sur le Monde Anglophone* 2021:18:1, s. 10: “illustrate the nexus between public prayer and human connections, emotions and concerns”.

9 De Mézerac-Zanetti 2021, s.10: “In that sense marginalia in service books are the epitome of ‘lived religion’”.

10 Andreas Nordberg, Klas Wikström af Edholm & Olof Sundqvist ”Introduction” i *Myth, Materiality, and Lived Religion in Merovingian and Viking Scandinavia*, Klas Wikström af Edholm, Peter Jackson Rova, Andreas Nordberg, Olof Sundqvist & Torun Zachrisson (red.), Stockholm 2019, s. 7.

gjer det mogeleg å legge til rette for å undersøke dei som uttrykk for levd religion. Det er nettopp utøving og utøvinga sine materielle spor som gjer at vi kjem utanfor dei føreskrivne, normative grensene, og både materialitet og utøving vert rekna som viktige komponentar i levd religion.<sup>11</sup>

Det er sjølv sagt viktig å erkjenne at der også er metodologiske utfordringar med å bruke levd religion som metodologisk rammeverk for gransking av historiske kjelder. Ettersom levd religion har blitt utvikla av antropologar, sosiologar og historikarar som har undersøkt samtidige former for levd religion har metodologien utvikla seg ut frå premiss om kjeldematerialet sin samtidighet og dermed tilgjengelegheit. Desse premissa gjeld ikkje for oss som granskar ikkje-samtidig materiale, og vil nødvendigvis setje andre grenser for studiar slik som denne.<sup>12</sup> Men ved å bruke levd religion om ikkje-samtidig materiale kan ein også utvikle levd religion som metodologisk rammeverk, og det er nettopp dette potensialet som har opna opp for verdifulle publikasjonar i seinare år.<sup>13</sup>

## RARA M 15

Utgangspunktet for denne forsøksstudien er tre tilfelle av det vi kan kalle protestantisk interaksjon med katolske forteljingar i ei samling helgenlegender frå skulebiblioteket til Herlufsholm skule. Denne legendesamlinga er ei trykt bok frå 1492, som kom til Herlufsholm på slutten av 1700-talet, og som var tilgjengeleg for elevane ved skulen. Sjølv om dette er ei trykt bok, ein inkunabel, og ikkje eit handskrift som i studiane av Smits og de Mézezac-Zanetti, er premissen for studien det same, nemleg at randmerknader er resultat av lesarar sin interaksjon, og at dei potensielt kan vere religiøse responsar og dermed uttrykk for levd religion. Det som gjer undersøkinga av legendesamlinga ekstra utfordrande, derimot, er at det her er tale om interaksjonar frå ein annan konfesjonell bakgrunn enn den teksten oppstod i. Den konfesjonelle skilnaden mellom tekst og lesar gjer tolkinga av randmerknadane som levd religion meir usikker, men nettopp derfor er det viktig å vurdere denne tolkinga som eit alternativ.

11 Nancy Tatom Ammerman, "Lived religion as an emerging field: an assessment of its contours and frontiers", *Nordic Journal of Religion and Society* 2016:29:2, s. 92.

12 Valentino Gasparini, Maik Patzelt, Rubina Raja, Anna-Katharina Rieger, Jörg Rüpke, Emiliano Rubens Urciuoli, "Pursuing lived ancient religion", i *Lived Religion in the Ancient Mediterranean World*, Valentino Gasparini, Maik Patzelt, Rubina Raja, Anna-Katharina Rieger, Jörg Rüpke & Emiliano Rubens Urciuoli (red.), Berlin 2020, s. 1

13 I tillegg til publikasjonane som allereie er nemnde, sjå også *Lived Religion and the Long Reformation in Northern Europe c.1300–1700*, Sari Katajala-Peltomaa & Raisa Maria Toivo (red.), Leiden, 2017; *Lived Religion and Gender in Late Medieval and Early Modern Europe*, Sari Katajala-Peltomaa & Raisa Maria Toivo (red.), London 2021.

Boka som vi her skal sjå nærare på var ein del av biblioteket ved Herlufsholm. Biblioteket hadde vore ein sentral del av skulen frå starten av, og byrja med bøker som Birgitte Gøye personleg donerte til skulen, i hovudsak protestantisk litteratur.<sup>14</sup> Fram til slutten av 1700-talet var skulebiblioteket heller lite, og omfatta nokre få hundretals bøker. I perioden 1777–1783 donerte boksamlaren og den tidlegare skulestyraren Otto Thott (d.1785) kring 6 000 bøker til biblioteket.<sup>15</sup> Thott si bokgåve omfatta mange eldre band, deriblant boka som no er ein del av spesialsamlinga til Syddansk Universitetsbibliotek og har hyllenummer RARA M 15.<sup>16</sup> Dette er ei andreutgåve av legendesamlinga *Das Leuend der Hylghen*, også kalla *Passionael*, som vart trykt i Lübeck av Steffen Arndes (ca 1450–ca 1519). I det følgjande vil boktittelen verte omtala som *Passionael*. Den enkelståande boka vil verte omtala som RARA M 15, og den skal presenterast meir detaljert om litt.

I RARA M 15 finn vi altså tre døme på interaksjon, og i to av desse tilfella er det tydeleg at interaksjonen er med forteljingane i boka. Det grunnleggjande spørsmålet i studien er derfor om vi kan forstå interaksjon med forteljingar som ein form for levd religion, og særleg når denne interaksjonen skjer i ein annan konfesjonell kontekst enn den forteljingane oppstod i, og når den samstundes vert utført i eit institusjonelt rammeverk som ikkje fyrst og fremst er religiøst, men kor religion framleis spelar ei viktig og sentral rolle.

Randmerknadane frå RARA M 15 er ikkje omfattande, og i dei tilfella kor merknadane består av tekst har ikkje denne teksten blitt dechiffert enno. Det er derfor eit spinkelt grunnlag som fyrst og fremst må tolkast ut frå kor merknadane er plasserte på sida, og kva delar av forteljingane dei står i relasjon til. Ut frå dette grunnlaget vil det vonleg vere råd å formulere nokre forsiktige hypotesar som i sin tur kan brukast til å utforske randmerknadane frå Herlufsholm-biblioteket meir samanhengande, for å få ei betre forståing av både biblioteket som ein arena for møte med bøker, og dei individuelle bøkene som arenaer for møte med religiøse forteljingar.

Ettersom kjernen i studien er dei tre tilfella med randmerknader vil eg i det følgjande byrje med ein meir detaljert presentasjon av dette materialet.

14 Susanne Outzen & Karsten Christensen, *Birgitte Gøye & Herluf Trolles Bøger*, Vordingborg 2016, ss. 19–23.

15 Jakob Povl Holck, *Den gamle verdens magi – Bogsamlingen fra Herlufsholm på Syddansk universitetsbibliotek*, Odense 2015, s. 11.

16 Hovuddelen av Herlufsholm si boksamling vart kjøpt av det dåverande Odense Universitet i 1968. Utanom den eldste delen av samlinga, den som hadde høyrte til skulen sine to grunnleggjarar, Birgitte Gøye og Herluf Trolle, vart samlinga på omkring ein million bøker selt til universitetet. Då Odense Universitet vart ein del av det nyoppretta Syddansk Universitet i 1998 vart bøkene ein del av spesialsamlinga til det nye universitetsbiblioteket.

Eg vil her fyrst presentere boka, RARA M 15, og deretter vil eg greie ut om dei ulike forteljningane, og kor randmerknadane står i forhold til den einskilde forteljninga sitt innhald. Vidare vil eg setje RARA M 15 og interaksjonen med boka i ein større institusjonell kontekst, nemleg skulebiblioteket ved Herlufsholm, og kontakten mellom katolisisme og protestantisme som fanst der. Deretter vil eg diskutere materialet frå RARA M 15 i ljøs av det teoretiske rammeverket til fagfeltet levd religion, og sjå korleis omgrep og konsept frå religionsvitenskap og historie kan brukast til å gje ei større djupne til vår forståing av randmerknadane i RARA M 15. Målet med denne forsøksstudien er dermed å nyansere vår forståing av skjeringspunkta mellom katolisisme og protestantisme i det tidlegmoderne Danmark, og sjå korleis protestantisk interaksjon med katolske forteljningar kan forståast som levd religion.

## Interaksjonen med RARA M 15

### *Kort bokhistorisk innleiing*

*Passionael* vart trykt i fire opplag i perioden 1488–1507,<sup>17</sup> og var modellert etter legendesamlinga *Der Heiligen Leben* som vart sett saman i Sør-Tyskland i fyrste halvdel av 1400-talet, moglegevis i Augsburg.<sup>18</sup> *Der Heiligen Leben* var kompilert av ein eller fleire dominikanarmunkar, og var i sin tur modellert etter *Legenda Aurea* av Jacobus av Voragine (d. ca 1298). Både *Der Heiligen Leben* og *Passionael* vert ofte omtala som omsetjingar av *Legenda Aurea*, men ettersom begge samlingane inneheld mykje nytt stoff er det rettare å kalle dei etterlikningar eller versjonar.<sup>19</sup>

RARA M 15 tilhøyrrer andre utgåva av *Passionael*, som kom ut i 1492 og som inneheld fleire nye helgenforteljningar. På siste bladet i 1492-utgåva har Arndes inkludert eit sluttord som nemner nokre av dei mange ”nye vakre merkverdige forteljningane” som har blitt lagt til.<sup>20</sup> Desse tilleggga skuldast nok fyrst og fremst bokmarknaden i Lübeck i slutten av 1400-talet, kor sterk konkurranse frå andre boktrykkjarar og -handlarar sette sitt preg på produksjonen av trykksaker.<sup>21</sup> Vi veit ikkje når RARA M 15 kom til Danmark, og heller ikkje når den kom i Otto Thott si eige, men det er ikkje

17 Werner Williams-Krapp, *Die deutschen und niederländischen Legendare des Mittelalters*, Tübingen 1986, ss. 235–38. Opplaga vart trykte i følgjande år: 1488, 1492, 1499 og 1507.

18 Werner Williams-Krapp, ”Studien zu ’Der Heiligen Leben’”, *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 1976:105:4, s. 291.

19 Williams-Krapp 1976, s. 293.

20 Arndes averterer med ”velen nyen mercklike[n] schone[n] historien”. Steffen Arndes, *Passionael*, Lübeck 1492, fol. 418r (mi omsetjing).

21 Williams-Krapp 1986, ss. 308–309.



noko uvanleg i at ei bok av Steffen Arndes var tilgjengeleg i Danmark, ettersom han òg hadde fleire oppdragsgjevarar blant danske og svenske religiøse institusjonar.<sup>22</sup>

Andreutgåva frå 1492 inneheld 306 kapittel i tillegg til sluttordet. Desse kapitla er fordelt på 418 blad som dermed utgjer 836 sider, og kvar side er delt inn i to tekstkolonner. Fleire av kapitla har vignettar med tresnitt, og sjølv om nokre tresnitt vert nytta til fleire helgenar utetter boka, har dei aller fleste vignettane tresnitt som verkar for å ha blitt laga spesifikt for den helgenen det gjeld. Til dømes har fleire av dei skandinaviske helgenane vignettar som spelar spesifikt på innhaldet i legendene deira, så som Olav, Knud Rex, Erik, og Birgitta av Vadstena. Fleire av kapitla i boka er heller korte, og nokre går berre så vidt over ei heil side. Typisk for slike legendesamlingar som *Passionael* var innhaldet organisert etter den katolske liturgiske kalenderen, og helgenane var stort sett plasserte i samsvar med sine respektive festdagar, sjølv om nokre av dei nye tillegga i andreutgåva ikkje følgjer dette systemet til punkt og prikke. Denne systematikken vil nok ha vore tilgjengeleg også i det protestantiske Danmark fleire hundre år etter reformasjonen, for fleire av helgendagane heldt fram med å vere viktige referansepunkt, som til dømes mortensdagen etter Martin av Tours (11. november), pederstol (Cathedra Petri, 22. februar), og Sankt Hans (24. juni).

For vårt vedkomande er det særleg relevant at andreutgåva frå 1492 inneheld fleire forteljingar om skandinaviske helgenar, ettersom det er desse forteljingane som har opna opp for tyngda av den interaksjonen vi kan sjå i RARA M 15. *Passionael* utgjer dermed ei legendesamling som var tilgjengeleg og relevant for danske lesarar lenge etter reformasjonen, og trass i at språket var middelnedertysk er det liten grunn til å tru at dette skal ha vore noko stort hinder for danske lesarar ved Herlufsholm på slutten av 1700-talet og starten av 1800-talet. At boka dessutan var i bruk ved skulen, og at den vart nytta av skulelevane, kjem tydeleg fram i nokre av interaksjonane.

### *Interaksjonar med soger om dei heilage*

Som nemnt er det berre tre av dei 306 kapitla som syner tydeleg preg av interaksjon. Likevel syner desse interaksjonane at der fanst rom for at elevar ved skulen kunne bruke og fordjupe seg i desse katolske forteljingane. Elevane sine møte med forteljingane, og elevane sin interaksjon med boka RARA M 15, skjedde tydelegvis utanfor den protestantiske institusjonen sin kontroll, noko som kjem klart fram i det fyrste dømet. Det er nettopp denne fråverande institusjonelle kontrollen som opnar opp for at interaksjonen

22 Wolfgang Undorf, *From Gutenberg to Luther – Transnational Print Cultures in Scandinavia 1450–1525*, Leiden 2014, ss. 19, 28.

med dei religiøse forteljningane kan opne opp for reaksjonar som høyrer til i kategorien levd religion.

I denne bolken vil eg presentere randmerknadane i dei tre aktuelle kapitla, og plassere desse i høve til forteljningane som dei er ein reaksjon på. Denne skildringa av randmerknadane vil i sin tur vere utgangspunkt for kontekstualiseringa og den teoretiske debatten i påfølgjande bolkar.

Som nemnt ovanfor er det eitt av dei tre kapitla kor randmerknadane tydelegvis ikkje har noko med innhaldet og gjere, og vanskeleg kan seiast å vere korkje interaksjonar eller uttrykk for levd religion. Dette er kapitlet om Sankta Ursula og dei 11 000 jomfruene, som byrjar på folio 228v og sluttar på folio 229v. Kapitlet opnar med eit tresnitt som komprimerer hovudtrekka i legenda: Ursula og følgjet hennar ankrar opp i hamna i Köln og vert angripne av hunarane som er utrusta med sverd og pil og boge.

Det er uklart kor kjend legenda om Sankta Ursula var i Danmark i overgangen frå 1700- til 1800-talet. I dette spesifikke tilfellet er likevel spørsmålet heller irrelevant, ettersom randmerknadane ikkje har noko med sjølve innhaldet i teksten å gjere. Randmerknadane som truleg er eldst finn vi på botnen av sida, kor dei er teikna opp-ned, noko som understrekar at her er det ikkje samsvar mellom merknad og tekst. Til venstre finn vi ein dekorativ krusedull som kan minne om ei øving i å skrive s-ar i kursiv, og til høgre finn vi namnet Petrus Jæns over noko som kan likne på eit årstal eller ein dato. I tillegg finn vi nokre teikningar langs boksida sin yttermarg, produserte av ein annan elev, eller i alle fall på eit anna tidspunkt. Desse teikningane syner ein tulipan, ein ikkje-identifisert blome, ei vase med blomar i, og til slutt ei due med glorie kring hovudet (sjå illustrasjon 01). Teikninga av dua skal truleg representere den heilage ande, og dette kan vi nok klassifisere som levd religion, ettersom teikninga er eit produkt av ein skuleelev si eiga avgjerd. Men sjølv om vi her kan snakke om ein slags levd religion er det ikkje eit resultat av interaksjon med forteljninga i boka, for teksten har ikkje nokre tydelege referansar til korkje den heilage anden, duer, eller blomar.

I tillegg finn to randmerknader i glipa mellom tekstkolonnene som mogelegvis kan reknast som interaksjonar med teksten. Desse kan mogelegvis ha tent som markørar som skal gjere det lettare å finne att passasjar i forteljninga. Ettersom merknadane står mellom tekstkolonnene er det uvisst om dei i så fall skal syne til den høgre eller venstre tekstkolonna. Den fyrste merknaden peikar anten på ei skildring av Ursula sin venleik, eller hennar møte med ein engel som fortel om den komande martyrdomen hennar. Den andre merknaden peikar anten på ein passasje om Ursula sin far, eller på episoden frå legenda der paven kjem Ursula i møte. Ettersom desse to merknadane er vanskelege å tolke kan vi ikkje konkludere med at vi har å

gjere med døme på interaksjon med religiøse forteljingar som levd religion. Men vi kan likevel fastslå to viktige punkt: For det fyrste ser vi at boka vart nytta av elevane ved Herlufsholm, og at dei hadde høve til å nytte boka utanfor den institusjonelle kontrollen, sidan dei kunne teikne på boksidenene. For det andre ser vi at elevane sine teikningar òg kan koplast til ein religiøs dimensjon, som vi ser i teikninga av dua med glorie. Denne religiøse dimensjonen var nok ikkje lausriven frå det institusjonelle rammeverket som den protestantiske skulen representerer, men samstundes var denne teikninga produsert utanfor dette rammeverket sin kontroll. Vi ser dermed at der fanst rom for at elevane kunne uttrykkje levd religion i boksidenene til skulen sine bøker. Men det neste spørsmålet er om desse uttrykkja kan koplast til forteljingane. Dette kjem vi nærare inn på i dei to neste døma.



Opninga til kapittelet om Ursula og dei 11 000 jomfruene (f.228v). Tresnittet syner hunarane som går til åtak på Ursula og følgjet hennar. Margen er rikt dekorert i minst to omgangar i overgangen frå 1700- til 1800-talet.

Det neste kapittelet kor vi finn randmerknader handlar om Sankt Olav (ff. 89v–91r). Kapittelet opnar med ein vignett som syner Olav som styrer skipet sitt gjennom eit berg. Denne episoden verkar for å ha blitt etablert som ein del av olavslegenda i løpet av 1200-talet, og ein av dei eldste ikonografiske framstillingane av den er frå ca. 1250.<sup>23</sup> I *Passionael* finn vi ein versjon av olavslegenda som truleg har sitt opphav i Nord-Tyskland, og denne skil seg på mange punkt frå den legenda som vart skriven ned i Noreg på 1100-talet, og som vart formidla i kjende historieverk som *Heimskringla* av Snorri Sturlusson og *Gesta Danorum* av Saxo Grammaticus. Lenka Jiroušková har kalla denne seine versjonen Recensio III.<sup>24</sup> Dette kapittelet er også eit nytt tillegg i 1492-utgåva, og tresnittet har blitt laga spesifikt for denne vignetten.<sup>25</sup>

Randmerknadane til olavslegenda er av ein litt annan karakter enn kva vi såg i kapittelet om Sankta Ursula. Medan dei sistnemnde tydelegvis var produserte av yngre elevar ved skulen med kolstift eller kanskje til og med ein blyant, har lesaren av olavskapittelet nytta blekk. I alt er der seks merknader langs den ytre margin av folio 90v, og dessverre har ingen av desse blitt tyda per noverande tidspunkt (sjå illustrasjon 02). At merknadane ikkje har blitt tyda kompliserer sjølv sagt tolkinga av dei, og gjer at vi lyt vurdere dei ut frå plasseringa på sida og i forhold til forteljninga. Eit anna element som kompliserer tolkinga er det faktum at skrifta er vaksnare, og derfor kan stamme frå andre enn dei eldste elevane ved skulen. Det er absolutt mogeleg at merknadane er skrivne av skulestyraren, eller til og med den tidlegare eigaren, Otto Thott. Då dette enno er uavklara vil eg likevel vurdere desse merknadane som eit produkt av miljøet ved Herlufsholm.<sup>26</sup>

For å kontekstualisere desse randmerknadane i samband med forteljninga er det nødvendig å kort gjere greie for korleis Recensio III skil seg frå den eldre olavslegenda. Denne skilnaden kan nemleg vere eit sentralt element for å forstå kvifor teksten i RARA M 15 fekk den ukjende lesaren til å reagere på innhaldet og skape denne interaksjonen. Den relevante bolken av teksten som lesaren har skrivne merknader til handlar om Olav sitt eksil i Russland etter att han vart driven ut av Noreg i 1028, hans tilbakekomst

23 Anne Lidén, „St Olav in the Beatus Initial of the Carrow Psalter“, *Scripta Islandica – Isländska sällskapetets årsbok*, 1992:43, s. 10.

24 Lenka Jiroušková, *Der heilige Wikingerkönig Olav Haraldsson und sein hagiographisches Dossier* vol. 1, Leiden 2014, s. 600.

25 Jiroušková 2014, ss. 592–593.

26 Thott donerte dublettar frå samlinga si til Herlufsholm (Holck 2015, s.11), og det er derfor ein betydeleg sjanse for at dei merknadane vi finn i RARA M 15 har oppstått ved Herlufsholm.

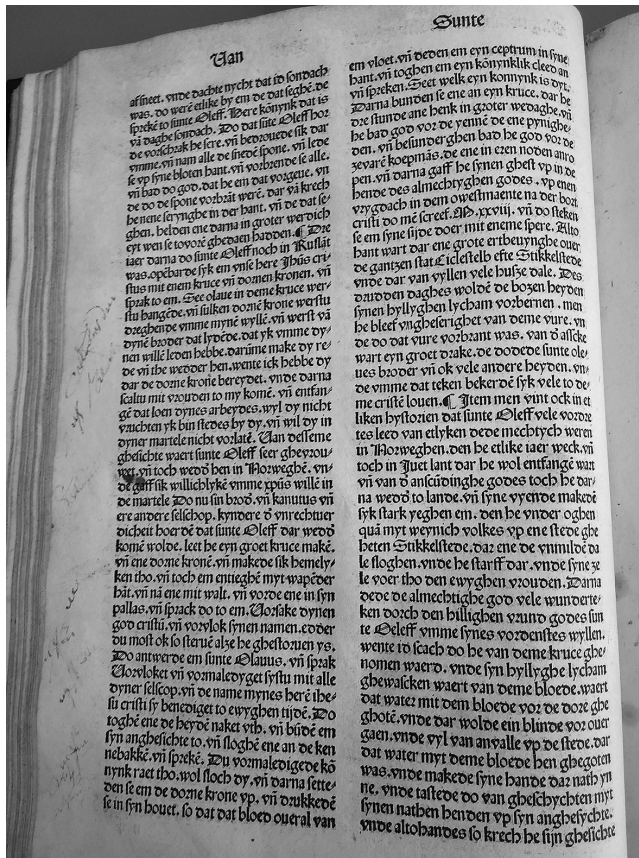
til Noreg, og slaget på Stiklestad i 1030. Etter teksten i *Passionael* les vi at i Russland får Olav ein visjon om Kristus som heng på krossen og fortel at Olav sjølv skal snart få sitt martyrium. Olav sin visjon har truleg opphav i ein episode frå den *Passio et Miracula Olavi* frå 1100-talet, kor Olav såg Kristus natta før slaget på Stiklestad. At Recensio III tidfestar visjonen til Olav sitt eksil i Russland, og at Olav ser Kristus på krossen, er betydelege men likevel relativt små endringar om vi samanliknar med dei følgjande skilnadane mellom den eldre legenda og Recensio III.

I RARA M 15 les vi vidare at Harald Hardråde, Olav sin bror, og kong Knud II av Danmark syner Olav ein stor kross og seier at om han ikkje forsakar Kristus skal han sjølv krossfestast. Då Olav ikkje vil fornekte Kristus vert han hengd på krossen og ei tornekrone vert plassert på hovudet hans. Olav døyr, og når Harald og Knud forsøker å brenne Olav sin lekam stig ein drake opp frå elden og brenn heidningane ihel.

Randmerknadane til olavskapittelet er plasserte langsetter forteljinga om Olav sin død, og det er tydeleg at lesaren har late seg fenge av innhaldet. Ut frå plasseringa i forhold til teksten ser vi at den fyrste merknaden syner til Olav sin visjon av Kristus, og den ser ut til å bestå av tre eller fire ord. Den andre merknaden syner til Olav sin tilbakekomst til Noreg og består av eitt enkelt ord. Dei neste fire merknadane står tett saman og består av eitt til tre ord kvar. Desse fire syner til forteljinga om Olav si krossfesting, og den siste peikar på scena der Olav sine fiendar trykkjer tornekrona ned over hovudet på han. Olav sin død og den hemnande draken har tilsynelatande ikkje resultert i ein interaksjon frå lesaren.

Desse seks merknadane må tolkast ut frå plasseringa og ut frå skilnaden mellom den eldre olavslegenda som var meir kjend i Skandinavia, og den nordtyske Recensio III. Etersom lesaren truleg hadde ein viss kunnskap om olavslegenda, er det nærliggjande å tolke desse merknadane som eit uttrykk for nyfikenheit og generell interesse, og det kan vere noko akademisk heller enn religiøst som ligg til grunn for denne interaksjonen som dei seks merknadane utgjør. Men på den andre sida er det verd å merke seg at den sterkt kristomimetiske forteljinga og det tydelege bibelske biletspråket som vert nytta i framstillinga av Olav ville òg ha vore forståeleg for ein protestantisk lesar med eit minstemål av bibelkunnskap. Vi må derfor vere opne for at desse merknadane på folio 90v kan forståast, anten heilt eller delvis, som manifestasjonar av ein religiøs reaksjon. Og ettersom denne reaksjonen etter alt å døme har oppstått utanfor institusjonelle rammer, same kven lesaren var, er det i så fall nærliggjande å tolke dette som ein form for levd religion.



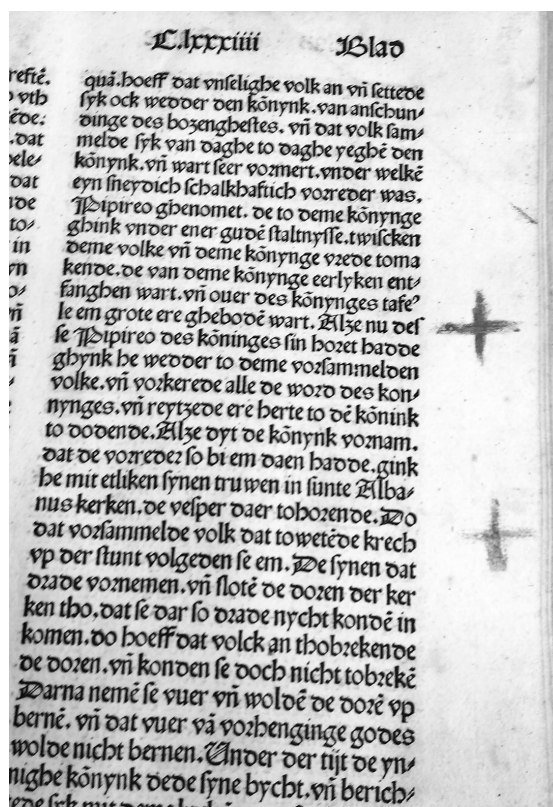


Frå kapittelet om Sankt Olav (f.90v). Randmerknhadane syner ein detaljert interaksjon med denne versjonen av olavslegenda.

Det tredje kapittelet kor ein lesar har skrive randmerknhader handlar om Sankt Knud Rex (ff.183v–184r). Dette er truleg ein annan lesar enn den som har interagert med olavslegenda. Kapittelet om Knud Rex opnar med ein vignett som er laga spesifikt for *Passionael* og er ein forkorta versjon av knudslegenda slik den vart formidla av Aelnoth av Canterbury i sin helgenbiografi *Gesta Swenomagni*, skriven ein gong i perioden 1110–1117. I den forkorta versjonen får vi ein introduksjon av kongen sin personlegdom, ei oversikt over kyrkjebygginga i hans regjeringstid, og opprøret mot han våren 1086. Kapittelet vert avslutta med ei dramatisk men generisk skildring av Knud sin død i albanikyrkja i Odense, og der vert dermed ikkje fortalt noko om kva som hende etterpå.

Der er to randmerknhader til knudslegenda, begge i yttermargen på f.184r,

og dei består av to raude krossar som ser ut til å ha blitt teikna med stift, ikkje blekk (sjå illustrasjon 03). Den fyrste av desse krossane er teikna med to tjukke, tydelege strekar, og er nesten kvadratisk i omfang. Den andre er tynnare, meir ujamn i forma, og fargen har falma betrakteleg. Fyrste krossen er plassert der teksten omtalar judasfiguren Pipro, og strekkjer seg frå linje 10 til linje 13. Andre krossen er plassert der teksten fortel om korleis Knud og hirda hans gjekk for å feire vesper i albanikyrkja og vart følgd av den opprørske mobben. Denne krossen går frå linje 19 til linje 21.



Frå kapittelet om Sankt Knud Rex (f.184r). Desse to krossa markerer ein tekstplassasje der Knud vert sviken av Judas-figuren Pipro og dreg til albanikyrkja.

Randmerknadane i kapittelet om Sankt Knud består av eit religiøst symbol, og det er freistande å tolke dette som uttrykk for ein religiøs interaksjon med innhaldet. Men eit grunnleggjande metodologisk problem med randmerknader er at dei veldig ofte er idiosynkratiske og ikkje føyer seg inn i



ein etablert ikonografi. I mange tilfelle er randmerknader resultatet av ein spontan reaksjon til ein tekst, og merknaden vert teikna for den framtidige lesnaden til den som har teikna merknaden, og ikkje nødvendigvis til eit større publikum. At lesaren av knudslegenda i RARA M 15 har nytta krossen som symbol i sin interaksjon med innhaldet seier derfor ikkje noko om det kan reknast som eit uttrykk for levd religion eller ikkje.

Ettersom sjølve randmerknaden ikkje gjev nokre peikepinn om interaksjonen er eit resultat av akademisk/antikvarisk interesse, religiøs interesse, eller ein kombinasjon av desse, må vi nok ein gong tolke merknaden ut frå plasseringa på sida. Her har vi to alternativ: Vi kan anten forstå kvar av krossane som ein individuell reaksjon som dermed peikar på to spesifikke episodar i legenda, eller vi kan forstå dei som markørar av ein samla seksjon som lesaren har interessert seg for. I begge tilfella ser vi at innhaldet som lesaren har reagert på har eit religiøst innhald som også ville ha vore tilgjengeleg og forståeleg for ein protestantisk lesar, nemleg judasfiguren og kongen si ferd mot kyrkja. Interessant nok er det ikkje sjølve martyriet som har fått lesaren til å teikne randmerknader, og det religiøse klimaket står derfor utan nokon teikn til lesarrespons. Dette betyr likevel ikkje at responsen på det kristomimetiske aspektet i dei aktuelle passasjane ikkje kan forståast som religiøs. Vi må vere merksame på at der er ein skilnad mellom kva ein sjanger legg opp til som klimaks, og kva ein lesar som ikkje er kjend med sjangeren oppfattar som klimaks. Når ein protestantisk lesar som ikkje har same kjennskap til sjangeren helgenbiografi som det Arndes sitt tiltenkte publikum hadde, er der absolutt rom for at det som vekker sterkast reaksjon er ein annan del av forteljinga enn kva ein opphavleg kunne ha venta.

I kapitla om Olav og Knud Rex ser vi tydeleg at kvar av dei to lesarane har reagert på religiøse element i forteljingane. Det at ein reagerer på religiøst innhald betyr ikkje nødvendigvis at reaksjonen er ein form for levd religion slik vi såg det i undersøkingane av Smits og de Mézerac-Zanetti. Særleg må vi vere forsiktige med å ta eit slikt utgangspunkt ettersom lesarane høyrde til ein annan konfesjon enn forteljingane dei reagerte på. Samstundes vil det vere ukløkt å ikkje vere opne for ein religiøs dimensjon i lesarane sin interaksjon med forteljingane. Som vi skal sjå i neste bolk var Herlufsholm ein institusjon kor protestantisk tankegodt og protestantisk praksis var grunnelement i både skulegang og daglegliv. Om lesarane reagerte på kristomimetiske element, anten med interesse eller med vantru, har reaksjonane truleg vore påverka av den protestantiske bakgrunnen i møtet med katolske forteljingar.

## Randmerknadane i kontekst

For å forstå desse randmerknadane som produkt av skulemiljøet ved Herlufsholm og sin eigen epoke, er det nødvendig å sjå dei i ein større kontekst. For å leggje eit grunnlag for diskusjonen av randmerknadane som uttrykk for levd religion vil eg her kort gjere greie for to andre kontekstar: Fyrst, den institusjonelle konteksten, altså skulebiblioteket i Herlufsholm og boksamlinga der, og deretter den historiske konteksten, altså overgangen frå 1700- til 1800-talet i Danmark.

### *Den institusjonelle konteksten: Herlufsholm-biblioteket*

Herlufsholm vart etablert i 1565 av ekteparet Birgitte Gøye og Herluf Trolle, med det føremål å utdanne unge gutar frå adelsstanden som skulle bu på Herlufsholm.<sup>27</sup> Allereie frå starten av var den protestantiske konfesjonen eit grunnelement. I fundasen, grunnleggingsbrevet, vert det slått fast at forstandaren for skulen skulle vere ein gudfryktig adelsmann, og berre få år seinare vart det bestemt at skulen skulle leiast av ein rektor som var godkjend av biskopen av Roskilde og to professorar.<sup>28</sup> Vidare var kyrkjegangen eit viktig element i det daglege skulelivet, og ein prest og to medhjelparar var knytt til Herlufsholm etter mønster frå Roskilde domkyrkje.<sup>29</sup> Kyrkjelege aktivitetar heldt fram med å vere eit sentralt element ved skulen utetter 1600- og 1700-talet, og der var ofte overlapp mellom undervising og kyrkjegang. Då Rasmus Werring vart tilsett som lærar i 1730, til dømes, skulle han både undervise skulen sine elevar, samt ha ansvar for korsongen i kyrkja kvar morgon og kveld, og på heilagdagane.<sup>30</sup> Når Werring sine roller dekka både undervising og kyrkjegang er det lett å sjå korleis dei pedagogiske og konfesjonelle sidene ved skulen overlappa i stor grad. Vidare kan vi også sjå at med det låge talet på elevar utetter 1700-talet – frå fire i 1730 til ti nokre år seinare – vart der også skapt eit tett miljø kor dei få elevane levde sine daglege liv i nærkontakt med religionen.<sup>31</sup> Denne nærkontakten ser vi også ved at det vart undervist i både teologi og hebraisk ved Herlufsholm på slutten av 1700-talet.<sup>32</sup>

At Herlufsholm var ein protestantisk skule der religion var ein del av skulekvardagen er viktig for å forstå potensialet for levd religion i den institusjonelle konteksten, både i og utanfor institusjonen sin kontroll. Det er

27 Flemming Tolstrup, *Det aldste Herlufsholm – 1560–1788*, København 1965, s. 29.

28 Tolstrup 1965, ss. 45–47.

29 Tolstrup 1965, s. 49.

30 Tolstrup 1965, s. 123.

31 Tolstrup 1965, s. 253.

32 Tolstrup 1965, s. 140.

særleg i spørsmålet om institusjonell kontroll at biblioteket vert relevant i ein diskusjon om levd religion, for randmerknadane i både RARA M 15 og andre bøker syner at der var rom for at elevane kunne bruke bøkene utan at denne bruken vart kontrollert av skulen sitt personale. Boksamlinga var med andre ord ein arena kor elevane kunne reagere og handle på eigne premissar. Vi såg døme på dette i randmerknadane i kapittelet om ursulalegenda i RARA M 15, men der er òg andre døme frå Herlufsholm som peikar mot at det å skrive i bøker absolutt ikkje var uvanleg. For å forstå randmerknadane i RARA M 15 i ljøs av denne praksisen ved Herlufsholm vil eg her gje eit par døme frå andre bøker som syner at elevane ved Herlufsholm interagerte med bøkene der, og at denne interaksjonen føregjekk utanfor institusjonen sin kontroll. Dessverre finst der enno ikkje den nødvendige grunnforskninga for å kartleggje omfanget av randmerknader i bøkene ved Herlufsholm, men det er nettopp ei slik grunnforskning denne artikkelen vonar å leggje eit grunnlag for.

Elevane sine interaksjonar med bøkene i Herlufsholm-biblioteket kunne ta mange former. I RARA M 15 har dei teke form som randmerknader og -teikningar, men der fanst òg andre delar av bøkene kor elevane kunne setje spor etter seg. Eitt døme på dette ser vi i RARA Musik L 43, som består av to songhefte med verdsleg musikk trykte på 1580-talet, begge innbundne i pergament frå mellomalderske handskrift. I det eine heftet, på ein liten flik på innsida av det bakarste omslaget, har ein viss Jacob øvd seg på å skrive namnet sitt med penn og blekk. Eit anna døme finn vi på omslaget til RARA Musik L 44. Dette er òg eit musikkhefte trykt på 1580-talet, og innbindinga er eit fragment frå eit liturgisk mellomalderhandskrift. Her har ein elev på eit ukjent tidspunkt teikna ansikt på tre av dei store forbokstavane på omslaget si framside.<sup>33</sup> I begge desse tilfella ser vi at elevane har hatt tilgang på bøkene og vore i stand til å bruke dei utan oppsyn frå bibliotekar eller lærarar.

*Den kulturelle konteksten: Helgenar i Danmark  
og det danske kulturelle medvitte, ca. 1800*

Ved å sjå nærare på den institusjonelle konteksten til randmerknadane i RARA M 15 har vi sett at dette var ein kontekst som opna for kjennskap til religiøst biletspråk og religiøse forteljingar, og som la til rette for interaksjon med bøkene i form av dreading og randmerknader. For å kome nærare eit svar på spørsmålet om det er rimeleg å tolke randmerknadane i RARA M 15

33 At desse ansikta vart teikna ved Herlufsholm er truleg. Ansikta inngår ikkje i den opphavlege dekorasjonen frå produksjonen av handskriftet, noko vi ser når vi samanliknar med dei andre forbokstavane i handskriftsfragmentet.

som uttrykk for levd religion må vi sjå nærare på den kulturelle konteksten. Det store spørsmålet i denne samanhengen er om elevar ved ein protestantisk skule i overgangen frå 1700- til 1800-talet kunne ha hatt religiøse reaksjonar på soger på katolske helgenar. Kan vi opne opp for ein slik mogelegheit i eit institusjonelt miljø som var så grunnleggjande protestantisk, og i eit land kor protestantismen ofte hadde teke form som anti-katolisisme?

Helgenane si rolle i Danmark på 1700-talet er meir kompleks enn det tradisjonelle bilete av anti-katolsk protestantisme skulle tilseie. Som i dei fleste protestantiske land i Vest-Europa hadde helgenane ei mangefasettert rolle i Danmark si historie. På den eine sida rekna ein helgenkulturn for å vere papistisk overtru, og det var få leivningar att av den rolla helgenane hadde hatt i det førreformatoriske kvardagslivet. Men på den andre sida hadde Danmark, eller rettare sagt Danmark-Noreg, sine eigne helgenar som hadde spelt viktige historiske roller, og som var ein del av den dansk-norske historiske sjølvkjensla. Sjølv om Danmark-Noreg ikkje lenger var katolsk var det likevel eit kristent rike, og historiske personar si rolle i etableringa av kristendomen i både Danmark og Noreg gjorde at desse individ vart høgt respekterte, og rekna som sentrale aktørar i historia som vart formidla i skulane og i historieverk.<sup>34</sup> Utetter 1700-talet og godt inn på 1800-talet vart der publiserte fleire verk som gjorde greie for helgenar si rolle i den dansk-norske kristne historia. Sjølv om vi ikkje veit noko om kva bøker elevane ved Herlufsholm faktisk las, veit vi likevel at helgenar frå Danmark, Noreg og andre delar av den kristne verda utgjorde ein del av det dansk-norske kulturelle medvitte omkring 1800.

I RARA M 15 såg vi at lesarar har tydeleg interagert med innhaldet i kapitla om Olav og Knud Rex. Begge desse helgenane var på ulike måtar aktuelle i den dansk-norske kulturelle diskursen på 1700-talet. I 1738 gav Ludvig Holberg ut *Almindelig Kirkehistorie*, som var ei oversikt over kristendomen si historie, særleg i Vest-Europa, og her fekk både Olav og Knud Rex si omtale. Om Olav skriv Holberg at "Kong Oluf derimod fik Sted blant Helgene"<sup>35</sup>, og om Knud Rex kan vi lese at han "er bleven Canoniseret og stedse blant Helgene dyrket i Dannemark, hvor vi endnu have St. Knuds Kirke i Odensee".<sup>36</sup> Det var ikkje fyrste gong Holberg skreiv om Knud, ettersom helgenkongen var inkludert i historieverket *De hypotheseibus historiae Danicæ* i 1731, men eg vel å fokusere på *Almindelig Kirkehistorie* her, då dette var eit populært skriv som var tilgjengeleg ved Herlufsholm i to utgåver, den

34 Sjå særleg Ludvig Holberg, *Almindelig Kirkehistorie*, København 1738, kor helgenane si rolle i dansk historie vert lagt vekt på.

35 Holberg 1738, s. 530.

36 Holberg 1738, s. 560.

eine frå 1740 (Herlufsholm 185.7) og den andre frå 1760 (Herlufsholm 185.8).<sup>37</sup> Desse to utgåvene var truleg ein del av boksamlinga allereie kring 1800.

I tillegg til Holberg sine historiografiske skrifter vart der òg publisert utgåver av danske mellomalderkjelder kor forteljinga om Knud kunne lesast. I perioden 1514–1771 vart fem utgåver av *Gesta Danorum* trykte, den seinaste i Leipzig.<sup>38</sup> Aelnoth sin helgebiografi vart trykt fem gongar i perioden 1602–1774, den seinaste som ein del av Jakob Langebek si store kjeldesamling *Scriptores Rerum Danicarum*.<sup>39</sup> Ingen av desse utgåvene var tilgjengelege ved Herlufsholm, utanom ein katalog frå 1777 over kva bøker Langebek hadde redigert (Herlufsholm 362.14). Men om dei ikkje fanst ved Herlufsholm var desse kjeldeutgåvene ein del av den større kulturelle konteksten som gjorde at sogene om danske helgenar og deira plass i dansk historie heldt fram med å vere aktuell.

I tillegg til den reint historiefaglege diskursen fanst der òg andre element i det danske samfunnet som tente til å minne om helgenane si rolle i dansk historie. Som Holberg nemnde i *Almindelig Kirkehistorie* var domkyrkja i Odense framleis kjend som St. Knuds Kirke, og desse kyrkjededikasjonane til katolske helgenar var på plass over heile Danmark. I Næstved fanst til dømes St. Peder Kirke, som hadde høyrte til benediktinarklosteret, Skovkloster, som hadde blitt overteke for å danne Herlufsholm i 1565. Fram til 1700-talet hadde St. Peder vore dekorert med kalkmåleri, men som med så mange andre danske kyrkjer vart desse kalkmåleria dekte til i denne perioden. Men der fanst likevel leivningar etter helgenkulten, og vi veit til dømes at seinast i 1759 var der ei altertavle frå ca. 1500 i St. Peder kor ein kunne sjå ei framstilling av Knud Rex sitt martyrium.<sup>40</sup> Altertavla stod ikkje på sin opphavlege plass i koret, men var i staden plassert i overgangen til koret og kyrkjeskipet, og var derfor lett synleg for kyrkjelyden. Forteljinga om Knud Rex var med andre ord tilgjengeleg for danske unggutar omkring 1800.<sup>41</sup>

37 *Katalog over Herlufsholms skoles bogsamling*, København 1882, s. 70.

38 Karsten Friis Jensen, "Saxo Grammaticus", *Medieval Nordic Literature in Latin*, [https://wiki.uib.no/medieval/index.php/Saxo\\_Grammaticus](https://wiki.uib.no/medieval/index.php/Saxo_Grammaticus) (9/1 2022).

39 Jacob Isager & Aidan Conti, "Ailnothus", *Medieval Nordic Literature in Latin*, <https://wiki.uib.no/medieval/index.php/Ailnothus> (9/1 2022).

40 *Danmarks Kirker* VI, vol. 1, København 1933–1935, s. 93.

41 I tillegg til kyrkjededikasjonane frå mellomalderen vart der òg bygde nye kyrkjer som fekk namn etter helgenar i Danmark på 1700-talet. Eitt relevant døme er den romersk-katolske kyrkja i Fredericia, som vart vigsla til Knud Rex i 1767 (*Danmarks Kirker* XVII, vol. 6, København 2006, s. 433). Denne kyrkja er eit unntak frå den generelle stoda i Danmark, ettersom Fredericia fungerte som ein slags religiøs fristad. Elles i landet vart katolikkar like uglesett som elles. Det er uvisst om nokre av elevane ved Herlufsholm var kjende med denne dedikasjonen, og om dei ville ha kopla dedikasjonen til inntrykka av Knud Rex som dei sjølve hadde tilgang til, men poenget er at Knud Rex som kristen figur var ein del av den danske kulturelle diskursen mot slutten av 1700-talet.

## Diskusjon: Randmerknader som levd religion

Eit viktig aspekt ved å bruke levd religion som den teoretiske ramma for diskusjonen omkring interaksjon som uttrykk for levd religion er den institusjonelle dimensjonen. Som nemnt i innleiinga må vi vere forsiktige med å skilje altfor tydeleg mellom institusjonell religion på den eine sida og levd religion på den andre sida. Der er ofte visse overlappende felt mellom desse kategoriane, og levd religion kan utøvast innanfor eit institusjonelt rammeverk, noko vi såg i studiane til Smits og de Mézerac-Zanetti. Til dømes kan institusjonen legge til rette for mekanismane for religiøs utøving, men utøvinga kan òg formast etter individuelle former og behov. Til dømes vil religiøse ritual ofte vere eit aspekt ved religionsutøvinga som har blitt utforma gjennom institusjonell kontroll, men ein må òg hugse på at levd religion kan vere sterkt ritualistisk.<sup>42</sup> I tillegg ser vi at forteljingar utgjer eit sentralt punkt både i institusjonell religion og levd religion, og forteljingar som vert formidla av ein institusjon kan takast imot og behandlast på måtar som ligg utanfor institusjonen sin kontroll over forteljingane og korleis desse skal forståast. Som Nancy Tatom Ammerman har påpeikt ligg forteljingane i overgangen mellom institusjonell, eller offentleg, og levd religion.<sup>43</sup> Eittersom både ritual og forteljingar er viktige element i begge kategoriane må ein dermed ikkje sjå på levd religion som noko som fungerer separat frå institusjonell religion, men noko som vert utøvd i dei sonene eller dei områda kor den institusjonelle kontrollen ikkje er altomfattande.

Spørsmålet om institusjonell kontroll er sentralt i diskusjonen omkring randmerknadane i RARA M 15, og i kva grad vi kan forstå desse som uttrykk for levd religion. Som vi særleg såg i tilfellet med randmerknadane i kapittelet om Sankta Ursula var bøkene i Herlufsholm bibliotek ein arena kor elevane ved skulen kunne interagere med innhaldet utan at institusjonen sine representantar – det vere seg skulestyrar, lærar, prest eller bibliotekar – kunne leggje føringar for korleis denne interaksjonen skulle utformast. Dette ser vi òg i døma frå RARA Musik L 43, kor Jacob øvde seg på å skrive namnet sitt, og frå RARA Musik L 44, kor ein elev gav ansikt til forbokstavane på bokomslaget. Interaksjonen med bøkene var dermed grunnleggjande individuell. Spørsmålet er om interaksjonen kan seiast å ha ein religiøs dimensjon, som – på grunn av den manglande individuelle kontrollen over denne arenaen – kan reknast for å vere ein form for levd religion.

42 Sari Katajala-Peltomaa & Raisa Maria Toivo, "Introduction to medieval and early modern experiences of gender and faith", i Katajala-Peltomaa & Toivo 2021, s. 3

43 Ammerman 2014, s. 8.

I vurderinga av randmerknadane i RARA M 15 er det to aspekt som må takast i betraktning. For det fyrste var Herlufsholm ein institusjon kor religionen var eit sentralt aspekt, og kor elevane fekk opplæring i det kristne symbol- og biletspråket som er felles i både protestantismen og katolisismen. For det andre fanst der fleire bøker i skulebiblioteket kor elevane kunne møte og interagere med religiøse forteljingar som ikkje nødvendigvis tilhøyrde deira eigen konfesjon, eller som ikkje nødvendigvis var ein del av skulen sitt pensum, men som dei ville kunne forstå som religiøse, og som kopla til deira eigen religion. Trass i at helgenkulten ikkje var ein del av den lutherske protestantismen som var dominerande i Danmark kring 1800, har vi sett at helgenar likevel hadde ein plass i historia som kristne aktørar, også i Danmark-Noreg si historie. Vi har òg sett att helgenane var figurar som var tilgjengelege i det danske medvitte utetter 1700- og tidleg 1800-tal. Sjølv om elevane ved Herlufsholm ikkje nødvendigvis var kunnige om helgenane si rolle i katolsk kosmologi, ville dei vere godt kjende med helgenane si rolle i den generelle kristne historia som dei var ein del av, både som protestantar og som danskar. Det er dessutan viktig å påpeike at dei protestantiske lesarane av RARA M 15 var kjende med det kristologiske biletspråket som vi finn i helgenlegendene, og det er dette biletspråket som lesarane har reagert på i sine randmerknader. Desse interaksjonane kunne ha vore tufta på fascinasjon, forundring eller kanskje til og med avsky for ein kristomimese som ein protestant kring 1800 kunne ha sett på som blasfemi. Der kan også ha vore andre årsaker til at lesarane valde å skrive randmerknader. Men i alle desse tilfella er det vanskeleg å ignorere den religiøse dimensjonen.

### Avsluttande merknader

Vi ser at fleire av dei nødvendige elementa for utøving av levd religion ligg til rette i tilfellet RARA M 15. Elevane var kjende med eit religiøst biletspråk som ville ha gjort dei mottakelege for den religiøse dimensjonen i helgenforteljingane i *Passionael*, trass i at denne religiøse dimensjonen hørde til ein annan konfesjon som ofte vart uglesett i deira eige protestantiske rammeverk. Vidare var helgenane si rolle som viktige kristne figurar nedfelt i dansk historieskriving og det generelle danske kulturelle medvitte, noko som særleg gjaldt helgenar frå den danske eller den dansk-norske historia. I tillegg var RARA M 15 ein del av ein arena – skulebiblioteket – kor elevane stod utanfor den institusjonelle kontrollen til sjølve skulen og skulestyringa, og der var rom for at elevane kunne interagere med forteljingane i RARA M 15 på eigne premissar og ut frå eigne føresetnader, om enn truleg påverka i ulik grad av impulsane frå det institusjonelle rammeverket til skulen. Til sist ser vi at visse av randmerknadane i RARA M 15 nyttar religiøs



symbolikk, og sjølv om vi ikkje kan avgjere om denne symbolikken vart nytta medvite og i direkte respons til det religiøse innhaldet i forteljingane gjer denne symbolbruken at vi må erkjenne elevane sin kjennskap til dette symbolspråket. Vi veit ikkje om interaksjonen var negativ – til dømes ein protest mot katolsk tangedods –, eller om den var positiv – ei erkjenning av ein djupare dimensjon ved ei kjend forteljing som no vart fortalt på ein måte dei ikkje kjende frå før. Men uansett om interaksjonen kom frå ein positiv eller ein negativ impuls kan vi rekne med at interaksjonen hadde eit religiøst aspekt som høyer til den levde religionen.

Når vi ser desse elementa samla ser vi at der er absolutt rom for at skulebiblioteket kunne vere ein arena for interaksjonar med ein religiøs dimensjon, og all den tid denne arenaen var utanfor institusjonen sin kontroll ville den religiøse dimensjonen kunne seiast å høyre til kategorien levde religion. Påstanden kan i og for seg ikkje bekreftast eller falsifiserast, men den kan vonleg gje støyten til vidare undersøkingar av bøkene i Herlufsholm-samlinga, og med levde religion som det teoretiske rammeverket kan vi få ei mykje meir nyansert forståing av randmerknadane si rolle i skulelivet ved Herlufsholm i overgangen frå 1700- til 1800-talet.

## Summary

### Marginal notations as lived religion? A pilot study based on marginal notations from a Catholic legendary in a Protestant school library

This article examines marginal notations in a 1492 copy of *Passionael*, a vernacular collection of the lives of saints. The copy, now known by its shelf-mark Syddansk Universitet RARA M 15, was housed at the library of the Herlufsholm school for boys in the late eighteenth century. At various points around 1800, pupils at the school read and interacted with the book through marginal notations, just as they did with other books in the school library. The copy of *Passionael* contains interactions in three legends, two of which pertain to Scandinavian holy kings.

The article interprets these interactions with religious stories as potential expressions of lived religion since these interactions 1) took place outside the control of an institution, 2) could have been shaped by the framework of that institution, and 3) the intended meaning remains obscure as it is the product of individual rather than institutional agency. By applying the theoretical lens of lived religion, the article argues that the figures in these Catholic stories would have been accessible and familiar to the Protestant

pupils and that the responses to the versions of these stories encountered in *Passionael* could have a religious dimension.

In order to offer an interpretation of how to understand these marginal notations as interactions with stories and, in turn, as expressions of lived religion, it is necessary to see which episodes in the stories the notations respond to and which forms the notations take. By examining to which parts of the text the notations respond, we see that these interactions are made at junctures and episodes that would be comprehensible to a Protestant audience, and we may thus understand these interactions as forms of religious expression.

*Keywords:* marginal notations, book history, Denmark, lived religion, hagiography

# Waltheof: The Journey from Warrior to Saint

Elizabeth Dachowski & M. Wendy Hennequin

The elevation to sainthood of Earl Waltheof of Northumbria, who was beheaded, ostensibly for rebellion against William the Conqueror, exemplifies the process by which non-elite and elite communities coalesced to construct a saintly cult in late eleventh- and twelfth-century England. Evidence suggests that his cult began as a popular one; the circumstances of Waltheof's death, his status as the last pre-Conquest English earl in power in 1075, and institutional and familial support for restoration of his reputation combined to nurture his cult. This journey to sainthood illustrates the importance of both the everyday devotion of the local populace and the active monastic promotion of the saint's life and cult post-mortem, both drawing upon contemporary religious and political sensibilities and hagiographical and heroic topoi with deep roots in the English past. Waltheof's journey to sanctity also serves as an example of lived religion, that nebulous confluence of individual perception and performance of faith, social and communal perceptions, performances, and systems of religion (including its material components), and the social and political structures that support and reinforce these perceptions, performances, and systems.<sup>1</sup> The sources show, initially, how the hagiographical exemplars and folk traditions of sainthood, such as Guthlac and other royal saints, provided role models for Waltheof, but also how his earliest recorded miracles highlight the willingness of the local community (well in advance of any official promotion of his cult) to transform Waltheof from a controversial political figure into an English saint.

Waltheof's progress from earl to traitor to popular saint is well-documented for this period and includes both sources written soon after his death and those written a generation later in the early twelfth century. His execution in 1076 drew immediate attention from *The Anglo-Saxon Chronicle* (hereafter *ASC*), versions D and E, and *The Easter Table Chronicle*.<sup>2</sup> Although these are by nature laconic sources, they make clear the importance of

1 Robert Orsi, "Everyday Miracles: The Study of Lived Religion," in *Lived Religion in America: Toward a History of Practice*, David Hall (ed.), Princeton NJ 2020, p. 7.

2 "Appendix: The Canterbury Annals in London BL Cotton Caligula A XV," in *The Anglo-Saxon Chronicle: A Collaborative Edition*, vol. 8, MS F, Peter S. Baker (ed.), Cambridge 2000, pp. 129–134; hereafter *Easter Table*; *The Anglo-Saxon Chronicle: A Collaborative Edition*, Vol. 6 MS D, G. P. Cubbin (ed.), Cambridge 1996, 1077, p. 88; hereafter *ASC D*; *The Anglo-Saxon Chronicle: A Collaborative Edition*, Vol. 7 MS E, Susan Irvine (ed.),

Waltheof's death to contemporaries and provide insight into the balance between opposition and accommodation to the first decade of Norman governance by English-speaking communities. The most detailed of the early twelfth-century sources are those associated with Crowland Abbey, the *Ecclesiastical History* of Orderic Vitalis (c. 1025) and the closely related text of Waltheof's *Passio*, found in MS BM Douai 852.<sup>3</sup> Orderic, a monk with "deep-rooted English sympathies," writing within fifty years of Waltheof's death, stayed at Crowland Abbey and had access to contemporary records and to people who knew Waltheof and his wife Judith directly.<sup>4</sup> The *Passio* is part of a collection of materials relevant to Waltheof bound together with other twelfth- and thirteenth-century hagiographical texts important to Crowland.<sup>5</sup> Among Francophone writers, Geffrei Gaimar, writing in the mid-twelfth century and drawing largely from oral tradition, portrays Waltheof as somewhat culpable but also unfairly singled out when more active participants received more lenient treatment.<sup>6</sup> While our earliest sources, the Old English chronicles, portrayed Waltheof as a wronged but not necessarily saintly figure, the earliest miracles of Waltheof, contained in the Douai manuscript, along with Orderic's stories of the reactions of Crowland monks to the nascent cult, suggest that a popular cult, a product of spontaneous devotion and lived religious practices, developed well before the composition of the *Passio*. Other twelfth-century Latin historical writers acknowledge Waltheof's cult as a given, even if not always enthusiastically.<sup>7</sup> Thus, within living memory of his death, Waltheof had gone from an

---

Cambridge 2004, 1076, p. 91; hereafter *ASC E*. All translations from the Old English are by M. Wendy Hennequin unless otherwise noted.

- 3 Orderic Vitalis, *The Ecclesiastical History of Orderic Vitalis*, Vol. II, Books III and IV, Marjorie Chibnall (ed. and trans.), Oxford 1969, p. xv; hereafter Orderic. "Vita et Passio Waldevi Comitis", in *Vita Quorundam Anglo-Saxonum: Original Lives of Anglo-Saxons and Others who Lived before the Conquest*, [J.A.] Giles (ed.), London 1854; hereafter Giles. Other Latin writers (including William of Malmesbury, John of Worcester, Henry of Huntingdon, and the Warene or Hyde Chronicle) treat of Waltheof more briefly; their perspectives will be discussed later as relevant.
- 4 C. P. Lewis, "Waltheof, Earl of Northumbria (c. 1050–1076)", in *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford 2004; Chibnall in Orderic, pp. xiv–xxxix.
- 5 Timothy Bolton, "Guthlac, Waltheof, Crowland, and Douai, Bibliothèque municipale MS 852", in *Guthlac: Crowland's Saint*, Jane Roberts & Alan Thacker (eds.), Donington 2020, p. 412.
- 6 Geffrei Gaimar, *Estoire des Engleis / History of the English*, Ian Short (ed. and trans.), Oxford 2009, pp. ix, xxix; ll. 5724–5727, pp. 310–311; ll. 6137–6140, pp. 332–333; Paul Dalton, "The Date of Geoffrey Gaimar's 'Estoire Des Engleis,' the Connections of his Patrons, and the Politics of Stephen's Reign", *Chaucer Review* 2007:42:1, pp. 38–39, suggests the most likely date of composition is between 1141 and 1150, about a decade later than Short and others have proposed.
- 7 Lewis 2004; William of Malmesbury, *Gesta Regum Anglorum, History of the English*

executed traitor to a martyr with a cult promoted by a well-established, respectable abbey.

Yet Waltheof seems an unlikely saint.<sup>8</sup> The contemporary historical sources, mainly chronicles and legal documents, provide clear (though annoyingly incomplete) evidence for Waltheof's family background and early life.<sup>9</sup> His father, Earl Siward of Bernicia, came from a Danish family, but Waltheof was descended on his mother's side from several English earls, and inherited the feud that killed his father and led to Waltheof taking vengeance on the sons of Carl many years later.<sup>10</sup> *The Domesday Book* shows that Waltheof owned extensive lands.<sup>11</sup> Saga evidence memorializes his prowess and places him, erroneously, at the Battle of Hastings.<sup>12</sup> The *ASC* version D lists "*Wælpeof eorl*" [Earl Waltheof] as one of William the Conqueror's hostages after his coronation in 1066, showing that he had inherited his father's status by then.<sup>13</sup> Waltheof later took part in the 1069 rebellion against William but in 1070, William made peace with Waltheof and gave him his niece Judith in marriage as a "peace dowry" (*nomine pacis dote*).<sup>14</sup>

---

*Kings*, vol. 1, R.A.B. Mynors, R. M. Thompson, & M. Winterbottom (ed. and trans.), Oxford 1998, III.253, pp. 468–471; hereafter Malmesbury *GRA*. Brian J. Levy "Waltheof 'Earl' de Huntingdon et de Northampton: la naissance d'un héros anglo-normand", *Cahiers de civilisation médiévale* 1975:71–72, p. 193, notes that a decade after his *Gesta regum Anglorum*, William's *Gesta pontificum Anglorum* contains a more sympathetic view of Waltheof, one which portrays him as a betrayed martyr rather than a repentant sinner; see William of Malmesbury, *The Deeds of the Bishops of England (Gesta Pontificum Anglorum)*, David Preest (trans.), Woodbridge 2002, pp. 217–218.

8 Hugh M. Thomas, *The English and the Normans: Ethnic Hostility, Assimilation, and Identity, 1066–1220*, Oxford 2003, p. 49, described him as "the rather unsaintly earl Waltheof" and speculates that his veneration "served at least implicitly as a rebuke to the new regime."

9 Lewis 2004.

10 Lewis 2004; Richard Fletcher, *Bloodfeud: Murder and Revenge in Anglo-Saxon England*, Oxford 2003, pp. 131–138. For a different interpretation see Christopher J. Morris, *Marriage and Murder in Eleventh-Century Northumbria: A Study of De Obsessione Dunelmi*, Borthwick Paper 82, York 1992, pp. 3–5; *De Obsessio Dunelmi*, in Symeon of Durham, "Historiae Ecclesiae Dunhelmensis," in *Symeonis Monachi Opera Omnia*, Thomas Arnold (ed.), 1882, rpt. Cambridge 2012, vol. 1, secs. 7–8, pp. 219–20.

11 Lewis 2004; "Waltheof 2" in *Prosopography of Anglo-Saxon England*, <http://www.pase.ac.uk/2/9/2021>.

12 Snorri Sturluson, *Heimskringla: History of the Kings of Norway*, Lee M. Hollander (trans.), Austin 1991, p. 658; Forrest S. Scott, "Earl Waltheof of Northumbria", *Archaeologia Aeliana*, 1952:30, pp. 164–65. Against this evidence are Waltheof's youth and William of Normandy's willingness to make peace with him, despite his hostility to those who fought against him at Hastings; David Bates, *William the Conqueror*, New Haven & London 2016, pp. 254, 276.

13 *ASC D* 1066, p. 81; Lewis 2004.

14 *ASC D*, 1068 and 1071, p. 84; and *ASC E* 1069 and 1070, p. 88; Lewis 2004; Ann Williams,

With this marriage, William confirmed Waltheof in his lands and in his office as earl of Huntingdon, while Waltheof gave Judith a title and contributed his own extensive lands.<sup>15</sup> Of the marriage itself, we know only that it consolidated many landholdings in England and produced two daughters, who survived him.<sup>16</sup> King William strategically used such marriages, with their unification of lands and production of heirs, to neutralize the threat of indigenous nobility whose family ties and power bases were rooted in pre-Conquest traditions.<sup>17</sup> Waltheof was living a life very much in the world.

Even so, he and his secular peers had their eyes on eternity throughout their lives and had numerous role models for Christian behavior. Waltheof would have received religious instruction from an early age. In addition to the catechism, Orderic reports that Waltheof knew the Psalms by heart; even if a hagiographical interpolation, this suggests a common attainment among the warrior aristocracy.<sup>18</sup> As a warrior Waltheof would also have had role models among early English saints. Guthlac is an obvious example, since Waltheof was a “good friend and brother of [Guthlac’s monastery and resting place] at Crowland” (*fidus frater et adiutor ... Crulandensi*) and a benefactor of the monastery.<sup>19</sup>

Guthlac (born c. 674) was a noble warrior turned hermit whose cult was popular before 1066.<sup>20</sup> Our earliest literary source, a Latin life written by Felix within a generation of the saint’s death, emphasizes his military prowess and his elite connections.<sup>21</sup> For those who did not know Latin, several eleventh-century manuscripts contain Old English material on Guthlac, most notably the poems *Guthlac A* and *Guthlac B* and an Old English tran-

---

*The English and the Norman Conquest*, Woodbridge 1995, pp. 33–35; *The Warenne (Hyde) Chronicle*, Elizabeth M. C. Van Houts & Rosalind Love (eds.), Oxford 2013, pp. 24–5; Thomas 2003, p. 130; “De Comitissa,” in Giles, p. 18.

15 *Passio Waldevi*, in Giles, pp. 1–30, on pp. 1–11. The legal language for these transactions is inserted marginally in the manuscript (Douai, BM MS 852, f. 61r).

16 Both daughters married Norman nobles; Maud married twice, first to Simon de Liz, who succeeded to the earldom of Huntingdon, and later to King David of Scotland. Her second son from her first marriage was named Waltheof after his grandfather and also became a saint (Lewis 2004; Scott 1952, pp. 208–09; *De Comitissa* in Giles, pp. 19–20).

17 Thomas 2003, pp. 115–30.

18 Lewis 2004; M. J. Toswell, “Awended on Engliscum Gereorde’: Translation and the Old English Metrical Psalter”, *Translation and Literature* 1996:5.2: p. 168, notes that the psalms were among the texts most often quoted, glossed, or translated in Old English.

19 Orderic IV.ii.269, pp. 324–325.

20 Tom Licence, “The Cult of St Guthlac after the Norman Conquest”, in Roberts & Thacker 2020, pp. 385–386, 394.

21 Bertram Colgrave in Felix, *Felix’s Life of Saint Guthlac*, Bertram Colgrave (ed. and trans.), Cambridge 1956, pp. 2, 15–19.

slation of the Latin life.<sup>22</sup> Crowland's monks promoted Guthlac's cult into the twelfth century, when Orderic inserted an abbreviated version of Felix's *Life* in his *Ecclesiastical History*.<sup>23</sup> The Crowland manuscript of Waltheof's *Passio* and other material relevant to his cult also includes Guthlac's vita.<sup>24</sup> The earl donated a manor to Crowland because the monks there served St. Guthlac.<sup>25</sup> Gaimar reports that the monks of Crowland dedicated Waltheof's body to Guthlac,<sup>26</sup> presumably due to Waltheof's own devotion to the saint. Orderic recounts a vision in which Guthlac and Bartholomew confirmed Waltheof's sanctity, as well as suggesting posthumous acquisition of royalty: "Headless no more ... That was earl heretofore ... Now is king forever more" (*Acephalus non est ... Comes his fuit ... Ac modo rex est*).<sup>27</sup>

Guthlac was a warrior saint with a distinguished military career, one whom Waltheof and men of his rank could emulate while living in the world. *Guthlac A* places his life in the context of "Monge sindon geond middan-geard / hadas under heofonum þa þe in haligra / rim arisað" [There are many upon middle-earth, people under heaven, who rise in the holy reckoning],<sup>28</sup> suggesting that holiness is not limited to one class of people. Although in *Guthlac A*, the saint rejects worldly honors and evil,<sup>29</sup> the poet demonstrates his military success, and only later says that

*he mongum weard  
bysen on brytene sippan biorg gestab  
eadig oretta and-wiges heard  
gyrede hine georne mid gæstlicum wæpnum*<sup>30</sup>

22 Colgrave in Felix 1956, pp. 19–20.

23 Orderic, IV.ii.268–279, pp. 322–339. This postdated the revised Old English version of Guthlac's life; see Licence 2020, p. 385.

24 Timothy A. Bolton, "Guthlac, Waltheof, Crowland and Douai, Bibliothèque municipale, MS 852," in Roberts & Thacker 2020, pp. 408–425.

25 Orderic, IV.ii.285, pp. 344–345; Scott 1952 discusses this (pp. 163, 195, 197) but he is dubious that the gift to Crowland was ever made; Scott's information comes mainly from Orderic, IV.ii.285, pp. 344–345. Chibnall in Orderic, p. 344n2, repeats his arguments.

26 Gaimar 2009, ll. 5721–5740, pp. 310–311.

27 Orderic, IV.ii.289, pp. 348–349; Susan Ridyard, *The Royal Saints of Anglo-Saxon England: A Study of West Saxon and East Anglian Cults*, Cambridge 1988, p. 249, states, "The Anglo-Saxons did not, to my knowledge, create a single martyred aristocrat; nor did they seek the sanctification of 'opposition to the king'" for the period before 1066, thus raising the question of whether Waltheof was made royal in this vision to better fit traditional representations or whether intimations of royalty were already present in his story.

28 *Saint Guthlac. A. The Exeter Book I & II*, Israel Gollancz (ed.), 1895, ln. 30–32a. Early English Text Society O.S. 104 & 194, Rochester, NY 2000. Hereafter *Guthlac A*.

29 *Guthlac A*, ln. 96b–97a.

30 *Guthlac A*, ln. 174–177.



[He became an example to many in Britain, after the blessed champion, hardy in war, ascended the barrow. He girded himself eagerly with spiritual weapons.]

Guthlac has transformed himself from a worldly soldier to a *miles Christi*, a soldier of Christ. *Guthlac A* describes the saint as one of the “*Cempan gecorene Christe leofe .../... fæstan lufiað, / beorgað; him bealo-niþ and gebedu secað;*” [The chosen champions, beloved to Christ ... [who] love fasting, guard themselves from deadly hate, and seek prayer].<sup>31</sup> A warrior like Waltheof could aspire to Guthlac’s worldly and spiritual example, as both a successful warrior and a soldier of God.

As a warrior, Guthlac was generous in victory, returning a third of his booty back to the conquered.<sup>32</sup> While Waltheof was not quite as generous, he imitated Guthlac’s secular liberality in his generosity to the Church. Orderic plays up his gifts to Crowland when they were rebuilding their church.<sup>33</sup> Not surprisingly, given his family’s Northumbrian ties, Waltheof supported northern English religious houses. For example, charters link him to the admission of a relative, Morkar, into Tynemouth monastery and the refoundation of Jarrow.<sup>34</sup> He also confirmed gifts made by earlier generations of his family to the Peterborough monastery in East Anglia.<sup>35</sup> Waltheof had close ties with Thorney Abbey, also in East Anglia, where he is listed in the abbey’s *Liber Vitae*, with his wife and his father Siward.<sup>36</sup> Waltheof settled peaceably with Thorney over lands granted by Thurkill

31 *Guthlac A*, ln. 797, 808–809.

32 Felix 1956, XVII, pp. 80–81.

33 Orderic, IV.ii.285, pp. 344–45; Chibnall in Orderic, 344 n2 agrees with Scott 1952, pp. 163, 195, and 197 and Lewis 2004 that there is “no corroboration of this alleged gift” and suggests that Waltheof may in fact “have made a grant of stone from the quarries to Crowland.”

34 *Monasticon Anglicanum: A History of the Abbies and Other Monasteries, Hospitals, Frieries, and Cathedral and Collegiate Churches with the Dependencies in England and Wales*, vol. I, William Dugdale (ed.), New Edition. 1817–1830, pp. 233–39. The church at Tynemouth later came under control of St. Albans, where Judith and Waltheof are listed among those for whom the monks prayed (Scott 1952, pp. 198ff and Dugdale 1817–30, vol II, p. 220). Williams 1995, p. 66n97, gives solid reasons for doubting the charter’s authenticity, but it provides evidence of the on-going importance of Waltheof’s name and reputation for those wanting to establish legitimate claims to these lands.

35 H. Pierquin, *Recueil général des chartes anglo-saxonnes: Les saxons en Angleterre, 604–1061*, Paris 1912, pt 6, no. 74, p. 838, <https://archive.org/details/recueilgeneraloopier/page/838> (3/9 2022).

36 *The Thorney Liber Vitae: London, British Library, Additional MS 40,000, fold. 1–127*, Lynda Rollason (ed.), Edition, Facsimile and Study, Woodbridge 2015, p. 102 (transcription with notes); pp. 116–117 (description of folio 10r by Cecily Clark and Neil Ker); color plate 13 (facsimile of folio 10r).

the Dane to the monastery but later given to Waltheof by King William. The monks were satisfied with the outcome as they described Waltheof as “a saintly man and a lover of all justice.”<sup>37</sup>

Waltheof’s journey to sainthood did not begin as Guthlac’s did, with a spiritual conversion or even with his emulation of the saint’s more worldly aspects. Events leading to Waltheof’s sainthood began with a failed revolt. Both the D and E versions of the *ASC* implicate Waltheof in the 1075 rebellion engineered by Earls Ralph of Suffolk and Norfolk and Roger of Hereford, which led to their exile and imprisonment respectively. The *ASC* says that Waltheof attended the wedding of William FitzOsbern’s daughter (Earl Roger’s sister’s Emma) to Earl Ralph.<sup>38</sup> There, Earls Ralph and Roger plotted to depose William.<sup>39</sup> Both versions of the *ASC* agree that these two originated the plot, and that many people were present, including bishops and abbots. *ASC* D also notes that Ralph and Roger recruited Bretons and requested a naval force from Denmark.<sup>40</sup> After quelling the rebellion, William punished the Bretons at midwinter, an event so important that it is recorded in verse: “*sume hi wurdon geblende, 7 sume wrecen of lande, 7 sume getawod to scande. Þus wurdon þæs kyninges swican genyðerade*” [some of them were blinded, and some driven from the land, and some shamed. Thus the king’s traitors were brought low].<sup>41</sup>

The Old English sources present Waltheof’s part in the uprising as negligible. While both the D and E versions of the *ASC* record Earls Ralph and Roger’s specific actions, the *Chronicle* says only that Waltheof attended the wedding and says nothing of his participation in the military campaigns against the king. In contrast, during the 1069 rebellion, Waltheof appears prominently, his name occurring immediately after Edgar the Atheling.<sup>42</sup> Nor do Bishop Lanfranc’s surviving letters mention Waltheof, though they mention the other conspirators.<sup>43</sup> Finally, according to the *ASC* version D, Waltheof himself informed William of the conspiracy and offered compensation: “*7 Walþeof eorl ferde ofer sæ, 7 wreide hine sylfne, 7 bæd*

37 Scott 1952, pp. 187–188; Lewis 2004; Facsimile of *The Red Book of Thorney* (Cambridge MS Add. 3021, f. 385r – v), [https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-ADD-03021/343\\_2021-11-07](https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-ADD-03021/343_2021-11-07).

38 *ASC* D 1076, pp. 86–87; *ASC* E 1075, pp. 90–91.

39 *ASC* D 1075, p. 87.

40 *ASC* D 1076, p. 87; *ASC* E 1075, p. 91.

41 *ASC* D, 1076, pp. 87–88. Thomas 2003, pp. 59–60, notes that the revolt of 1075 was not an English rebellion against Norman rule, even though Waltheof’s involvement gave it something of that flavor. Williams 1995, p. 60, suggests that all three earls may have resented holding earldoms smaller than would have been the case before 1066.

42 *ASC* D, 1068, p. 84.

43 Williams 1995, p. 65.

*forgyfenysse, 7 bead gærsuman*” [And Earl Waltheof went over the sea, and accused himself, and asked forgiveness, and offered treasures].<sup>44</sup> Whatever Waltheof’s initial role, in this account he chose loyalty over rebellion. This required a journey to Normandy and gifts for the king, so the step must have been taken with deliberation. The *ASC* version D also tells us that “*se kyng let libhtlice of oð þæt he com to Englalande 7 hine let syððan tacan*” [the king regarded it lightly until he came to England and afterwards allowed him to be taken].<sup>45</sup> Then, as both *ASC* D and E tell us abruptly,<sup>46</sup> “*7 her wæs Walþeof eorl beheafðod on Wincestre on Sancte Petronella mæssedæg, 7 his lic wearð gelæd to Crulande, 7 he þær is bebyrged*” [and in this year (1076) Waltheof Earl was beheaded in Winchester on Saint Petronella’s mass-day, and his body was led to Crowland, and he is buried there].<sup>47</sup>

Neither version of the *ASC* gives details of Waltheof’s death, nor does the death seem a martyrdom in these sources. The only facts about Waltheof’s death about which all the sources agree originate in the *ASC*. First, both versions of the *ASC* agree on death by beheading, later dramatized by hagiographers. Secondly, the *ASC* version D and the contemporary *Easter Table Chronicle* agree on 31 May 1076 as the date of death.<sup>48</sup> The *ASC* does not connect Waltheof’s beheading to King William or the conspiracy except by implication. It is not meted out with the other punishments to the rebels at the midwinter court, and the *Chronicle* does not record another judicial event. The *Easter Table Chronicle*’s account is even more mysterious about Waltheof’s death: “*On þison gære man sloh wælþeof ii K iun*” [In this year, a person slew Waltheof, 31 May].<sup>49</sup> The implication is that Waltheof’s death was violent and unexpected: he was *slain* by an unknown assailant,<sup>50</sup> suggesting a murder important enough to be recorded in a very terse chronicle and possibly reflecting a disjunction between the legal status of Saxons and Normans in the early years of William’s reign.<sup>51</sup> Moreover, the *Easter Table Chronicle* was produced at Christ Church Cathedral Priory, seat of the Archbishop of Canterbury, Lanfranc, who served as regent during the

44 *ASC* D, 1076, p. 87; *ASC* E 1075, p. 91, reports only that the plan became known to the king (*hit wearð sona gecydd þam cyng*) but not how he discovered it.

45 *ASC* D, 1076, p. 87.

46 *ASC* D, 1077, p. 88; *ASC* E, 1076, p. 91.

47 *ASC* D, 1077, p. 88.

48 *Easter Table*, p. 131.

49 *Easter Table*, p. 131.

50 Joseph Bosworth & T. Northcote Toller’s *An Anglo-Saxon Dictionary*, Oxford 1983, p. 666, notes that this construction is often used in Old English to convey the passive voice. Therefore the passage could alternately be translated: “In this year, Waltheof was slain 31 May.”

51 Thomas 2003, pp. 49–50.

rebellion and must have known the details of Waltheof's condemnation and execution had they been completely official.<sup>52</sup>

Half a century after Waltheof's death, Orderic exonerates him of complicity in the rebellion and attributes his execution to the machinations of Norman nobles, using the rebellion as an excuse to gain his lands.<sup>53</sup> The Francophone writer, Geffrei Gaimar, writing sixty years after Waltheof's death, is unique in describing Waltheof as equally culpable with Earl Roger and executed as the immediate result of the uprising:

*Ço fust si feit. Treis anz après  
Raül le conte de Wäers  
fust dechascé—il se forfist.  
Li reis Willame Wallief prist.  
Li quens Wallief e quens Roger  
le rei voleient exiller;  
puis en perdit Wallief la test  
pur cel surdit.*

[Three years later [in 1075] Ralf de Waers, earl [of Norfolk], was found guilty of acting beyond the law and driven out of his lands. Waltheof [earl of Northumbria] and Roger earl [of Hereford] sought to overthrow William, and the king took Waltheof prisoner. He was then executed [in 1076] for his part in the uprising.]<sup>54</sup>

If Gaimar is correct, then Waltheof was the only conspirator to die for his participation in the plot (and indeed may be the only person William ever executed.)<sup>55</sup> Gaimar and the *ASC* agree that the Bretons were mutilated and exiled, and Orderic colorfully describes Earl Roger's life imprisonment.<sup>56</sup> There must have been a particular and strong reason for Waltheof to be singled out, not only executed but punished months after the others.<sup>57</sup> But possibly Waltheof was not put to death because of his role, whatever

52 Bates 2016, pp. 377–383.

53 Orderic, IV.ii.266, pp. 320–321.

54 Gaimar 2009, ll. 5721–5740, pp. 310–311.

55 Williams 1995, p. 59.

56 Orderic, IV, ii.264, pp. 318–319. Orderic notes not only his punishment but his scolding of any kindness shown him in prison by William, including the burning of fine garments sent to him in celebration of Easter.

57 Bates 2016, p. 387, suggests that Waltheof was executed on William's orders, not for any one act but for a pattern of untrustworthiness: "While arguably excessive in relation to Waltheof's faults in 1075–6, the sentence can be viewed as logical in relation to the history of the English kingdom since 1066"; Thomas 2003, p. 50, ascribes Waltheof's execution to differences in law for English and Normans.

it was, in the conspiracy. The *Easter Table Chronicle's* vague attribution of Waltheof's death and the *ASC's* use of the passive voice may indicate that Waltheof died mysteriously, a possibility which later contributes to his status as folk-hero and folk-saint.

Waltheof was undeniably important in his time, both as a descendant of a pre-Conquest ruling family and as a well-endowed earl, with holdings particularly in the midlands,<sup>58</sup> close to his final resting place at Crowland. The *ASC*, which seldom notes the deaths of earls, records not only his death but his participation in politics and war and his burial. Moreover, the *ASC* includes Waltheof's death among events of national and international importance: the death of the Danish King Svein, the succession of his son, and the appointment of an abbot of Westminster.<sup>59</sup> *The Easter Table Chronicle* is even more selective, focusing on events surrounding Christ Church, where it was produced. Between 1066 and 1076, for instance, the *Easter Table Chronicle* records only the death of King Edward the Confessor; the coming of William; the burning of Christ Church; two entries about Lanfranc, archbishop of Canterbury; and the death of Waltheof.<sup>60</sup> Waltheof's death is the first entry in several years, and one of the few non-local entries; Waltheof was as significant to Christ Church as its abbot-archbishop and two English kings.

Waltheof's importance endured for several centuries and spread beyond England. Snorri Sturluson in the thirteenth-century *Heimskringla* depicts Waltheof not only in his political and martial capacities but as a saint. The *Heimskringla's* "Saga of Harald Sigurtharson" records Waltheof's defeat and escape from the Norse invasion of 1066 and puts Waltheof at the Battle of Hastings where he defeats a troop of Normans by burning the forest down around them.<sup>61</sup> Sturluson conflates the aftermath of Hastings, the aftermath of the northern rebellion of 1069, and the wedding conspiracy of 1075; paints William as an oath-breaking villain; and concludes with Waltheof's sainthood:

He [William] sent word to Earl Waltheow [Waltheof] about coming to terms with him, and gave him assurance of safe-conduct ... The earl journeyed with but a few men, and when he came to the heath north of Castlebridge, he encountered two stewards of the king with

58 Lewis 2004.

59 *ASC D* 1077, p. 88; *ASC E* 1076, p. 91.

60 *Easter Table*, p. 131.

61 Sturluson 1991, ch. 85 and 96, pp. 650, 658–59; Lewis 2004.

a troop of followers. They took him prisoner and set him in chains, and later he was put to death. The English consider him a saint.<sup>62</sup>

Clearly, Waltheof's story became integrated into Norwegian literary culture and royal history. Snorri quotes from two evidently famous poems about Waltheof as part of the story,<sup>63</sup> and Waltheof also appears in the *Fagrskinna* and *Hemnings þattr*.<sup>64</sup> By Sturluson's time, Waltheof is a warrior-saint with an international reputation.

Waltheof's sanctification happened within living memory of his death. In the 1120s, Orderic places Waltheof's *passio* immediately before the *vita* of St. Guthlac in his *Ecclesiastical History* and then picks up with Waltheof's miracles, as if Waltheof's sanctity is established fact, rather than needing proof.<sup>65</sup> Gaimar, writing slightly later, also reports Waltheof's saintly reputation:

moignes furent ki l'emporterent,  
a saint Gulac le presenterent,  
en Crulande l'enspelirent;  
le cors de lui tresbien cherirent.  
Puis est sovent el liu veüz  
ke Deus en fait mainte vertuz.

[Some monks carried it [the body] off and, dedicating it to St Guthlac, reburied it at Crowland [in Lincolnshire], where it became the object of the monks' veneration. Subsequently God has been seen to perform many miracles in this place on numerous occasions.]<sup>66</sup>

Thus, within fifty years, Waltheof rose from criminal to saint in the cultural imagination, both among the educated Latin-literate churchmen and among educated Francophones. But how did this elevation to sainthood happen and why?

Waltheof's elevation did not happen immediately, nor by royal or episcopal sponsorship, but grew through folk tradition, popular worship, lived religious practices such as pilgrimage and prayer at a tomb, and Crowland Abbey's active promotion. We see the folk tradition begin in contemporary records, which emphasize Waltheof's worldly positions as earl and warrior. Yet we find some hints of Waltheof's sanctity in the *ASC* version D's brief account

62 Sturluson 1991, p. 659.

63 Sturluson 1991, pp. 650, 659.

64 Scott 1952, pp. 167–169.

65 Orderic, IV.ii.268, pp. 322–323 and IV.ii.288, pp. 348–349.

66 Gaimar 2009, ll. 5728–40, pp. 310–311.

of Waltheof informing on the conspiracy, quoted earlier. Firstly, Waltheof clearly acknowledges his fault (*wreide hine sylfne*), and offers compensation (*bead gærsuman*) according to Anglo-Saxon custom.<sup>67</sup> More importantly, Waltheof asks forgiveness (*bæd forgyfenysse*).<sup>68</sup> Waltheof is atoning for his crime, whatever it was, by both by pre-Conquest English legal custom and the Christian method of confession. Seeking forgiveness takes Waltheof's confession from a judicial action meant to avoid a feud and prove his loyalty, and renders it a pious gesture, setting the stage for his later sainthood.

Some evidence suggests that Waltheof's cult arose through the lived religious practices of common people, without official support and possibly in opposition to it. The original disposal of Waltheof's body in a ditch, an archetypal form of deviant burial, suggests an official interest in keeping his burial place secret and emphasizing his unworthiness for Christian burial and familial mourning, let alone veneration.<sup>69</sup> His later reburial at Crowland Abbey, a mark of respect for a high-status corpse,<sup>70</sup> was not necessarily a step to sainthood, merely a concession either to his widow Judith (who petitioned for the body) or to his rank and generosity during his lifetime.<sup>71</sup> Soon, local people began to pray at his tomb, and this formation of a spontaneous popular cult initiated Waltheof's transition to sainthood. A short collection of a dozen miracles, included in the manuscript of Waltheof's *Passio*, documents this stage in the process. These are written in an early twelfth-century hand but are incomplete; the last miracle ends before the supplicant appeals to Waltheof, and a note in red tells us that the rest is missing.<sup>72</sup> Most supplicants were local and sought healing from such afflictions as deafness, blindness, and lameness. Though no year is given, the

67 *ASC D*, 1076, p. 87.

68 The verb here, *biddan*, can mean both "to ask" and "to order." Waltheof may not only be asking for forgiveness, but demanding it, though politely.

69 Giles, p. 14; Orderic, IV.ii.267, pp. 322–323; Andrew Reynolds, *Anglo-Saxon Deviant Burial Customs*, Oxford & New York 2009, p. 44.

70 D. M. Hadley, "Burying the Socially and Physically Distinctive in Later Anglo-Saxon England," in *Burial in Later Anglo-Saxon England, c.650–1100 AD*, Jo Buckberry & Annia Cherryson (eds.), Oxford 2010; Tim Pestell, *Landscapes of Monastic Foundation: The Establishment of Religious Houses in East Anglia, c. 650–1200*, Anglo-Saxon Studies 5, Woodbridge & Rochester 2004, p. 141. For the importance of honorable reburial, consider the example of Harold Godwinson; see Nicole Marafioti, *The King's Body: Burial and Succession in Late Anglo-Saxon England*, Toronto 2014, pp. 147–148, 154.

71 Giles, p.14; Orderic, IV.ii.267, pp. 322–3; Licence 2020, pp. 387–388.

72 Giles, p. 30 (Douai BM MS 852, ff. 67r–70v.). On dating of the manuscript, see Timothy Bolton, "Was the Family of Earl Waltheof a Lost Line of the Ancestors of the Danish Royal Family?" *Nottingham Medieval Studies* 2007:51, p. 48. For dating of the miracles see Eamon Duffy, *Royal Books and Holy Bones: Essays in Medieval Christianity*, London 2018, pp. 264–65.



miracles seem to take place in a short time, if one is to judge by phrases such as *Nec multo post* (not long after) and *Proxima debinc die* (on the very next day) between May 18 and June 22, St. Alban's day.<sup>73</sup> The supplications in these miracles show the local populace were treating Waltheof as a saint shortly after 1100. We know that some intermediary, if inaccurate, revisions of Waltheof's story must have taken place to integrate him into traditions of folk heroes and folk saints at the same time. As we will discuss shortly, Waltheof's history shared elements with earlier royal English martyrs, so it is probable that some folk versions of the story either emphasized or embellished these elements. Furthermore, when Orderic was writing in the 1120s,<sup>74</sup> a story was already circulating of a Norman monk who scoffed at those who came to Waltheof for miracles, suggesting that his popular veneration was already well-established. Finally, and most importantly, Orderic indicates that the local people knew of Waltheof's holiness before the miracles that began around 1112 during Geoffrey's abbacy (1109–1124). Orderic reports that when the miracles begin,

*quorum auditis rumoribus Angli ualde letati sunt et Anglicæ plebes ad tumulum sui compatriotæ quem a Deo iam glorificari signis multiplicibus audiunt.*

the news of them gladdened the hearts of the English and the populace came flocking in great numbers to the tomb of their compatriot, *knowing from many signs that he was already favored by God.* [our emphasis]<sup>75</sup>

The many signs (*signis multiplicibus*) show that Waltheof's sanctity was already (*iam*) accepted by the English, and in an example of popular, lived religion, began praying at his tomb before any official sanction. Except perhaps the unfinished miracles, we have no surviving primary documentation of the earlier cult, possibly because of the Crowland fire in 1091, but clearly, Orderic's miracles post-1112 had antecedents.

The monks, too, treated Waltheof as a saint without episcopal approval. Waltheof's body was given a high-status burial at Crowland's chapter house soon after his death, under the Saxon Abbot Ulfketel. In 1092, the monks translated the body to the church proper under Abbot Ingulf, a Norman appointee. While this promotion was not particularly saintly, the monks were prepared to wash bones, a common practice with saints' bones. While

73 Giles, pp. 23–30.

74 Chibnall, in Orderic, p. xv.

75 Orderic, IV.ii.288, pp. 348–349.

Waltheof's translation to the church may have been calculated to promote his cult, washing the bones indicates that the monks thought that Waltheof was a saint *already* even though Orderic suggests that no miracles occurred until 1112.<sup>76</sup> The precautions seem justified: when the monks exhumed the body, Orderic reports it was miraculously incorrupt, thus confirming Waltheof's sanctity.<sup>77</sup> Within thirty years, common people and monks were already venerating Waltheof as part of their everyday religious practices, and the strength of this practice prompted Crowland's monks to record Waltheof's miracles and commission his (hagiographical) life from Orderic, thus marking the beginning of a more established cult.

Popular cults were not uncommon, but not always Church approved. Two letters (c. 1102) from Archbishop Anselm of Canterbury show a similar cult and its official suppression. Around 1100, Anselm wrote to Archdeacon Stephan and then to the nuns of Romsey to forbid veneration of an unidentified "dead man" and to expel the dead man's son from the tomb, where he had been living.<sup>78</sup> These letters show how cults grew through spontaneous local veneration, and how those lacking institutional support were quickly suppressed. Romsey was not an isolated case. The Council of London (Westminster) in 1102 specifically forbade treating dead bodies as

76 Orderic, IV.ii.285–288, pp. 344–349; Lewis 2004. Note that Orderic's testimony can be regarded as the last possible date at which miracles began, as earlier miracles may well have been undocumented, perhaps even unnoticed, by the monastic elites who kept track of such things.

77 Orderic, IV.ii.286–286, pp. 346–347. For the translation as a promotion of Waltheof's sanctity, see Duffy 2018, p. 266; for incorruption as a sign of sanctity, see Licence 2020, p. 392.

78 Anselm, Archbishop of Canterbury, "Letter 236: To Stephen, Archdeacon of Winchester," and "Letter 237: To Abbess Athelits and the Nuns of Romsey," *The Letters of St. Anselm of Canterbury*, vol. 2, Walter Frölich (ed. and trans.), Kalamazoo 1993, pp. 212–214, <https://archive.org/details/lettersofsaintanoo02anse/page/212/mode/2up> (1/7 2021). [Note on copyright page: "This translation is based on the text in volume four of the critical edition of F.S. Schmitt, *osb, Anselmi Opera Omnia* six volumes (Edinburgh 1946–1963; rpt. Stuttgart 1968)."] Some modern scholars, including Lewis 2004 and Williams 1995, p. 64, have identified the dead man with Waltheof. While intriguing, the evidence does not support the hypothesis. Frölich, in Anselm 1993, p. 214, notes the inconsistency with Waltheof's burial at Crowland but does not note the problematic nature of this son, who is otherwise unmentioned in the sources. See Emma Mason, "Invoking Earl Waltheof" in *The English and their Legacy 900–1200: Essays in Honour of Ann Williams*, David Roffe (ed.), Woodbridge 2012, pp. 185–186. This misunderstanding arose with the seventeenth-century scholar Joannes Picardus, who is quoted in the *Patrilogia Latina* edition of Anselm's letters; details in Richard Sharpe, "Romsey Abbey: Benedictine nuns of St Mary and St Ethelfleda," 2016, in "Charters of William II and Henry I Project," <https://actswilliam2henry1.files.wordpress.com/2016/10/h1-romsey-2016-1.pdf> (30/7 2022) p. 3.

saintly relics unless authorized by the bishop (canon 27).<sup>79</sup> The need to ban spontaneous veneration of unofficial saints suggests that such behavior was widespread and problematic. After 1102, the official propagation and even the unofficial existence of Waltheof's cult at Crowland depended on the good will of Robert Bloet, bishop of Lincoln (1093–1123), a member of a distinguished Norman family, chancellor for William Rufus, and someone often present at William's court.<sup>80</sup> Orderic's account marks an official promotion of Waltheof's cult in 1112, and no opposition from the see of Lincoln survives. This suggests royal and ecclesiastical acquiescence, if not approval, for the cult.

From the 1120s Waltheof's official hagiography codifies the folk and popular veneration and completes Waltheof's transition to sanctity. Most hagiographical material about Waltheof's life derives from Orderic, so we will concentrate on his version. Orderic elaborates on the scanty historical information about Waltheof in the contemporary chronicles and imbues it with Christian meaning to reconstruct Waltheof as a saint. For instance, Orderic says the conspirators "*multis eum modis temptantes talia promunt*" [tempted him with such reasoning as this ...].<sup>81</sup> Waltheof no longer attends a wedding; Roger and Ralph seek him out and *tempt* him, a particularly Christian ordeal. Orderic has Waltheof rebuff his tempters in a speech conflating English heroic and Christian values. After asserting the heroic values of loyalty to one's lord [*"integra fides"*] and fidelity to one's oath, Waltheof refers to "*apostatam et proditorem*" [the apostate and the traitor], thus equating betraying one's religion to betraying one's lord.<sup>82</sup> Orderic's Waltheof also says that betraying William would make him a "*proditor sacrilegus*" [sacrilegious traitor] – unholy as well as disloyal.<sup>83</sup> The political uprising becomes, here, a test of Waltheof's Christian faith and his integrity as a loyal thane, thus conflating the tropes of hagiography and heroic literature.

Orderic constructs Waltheof as a saint during his passion. Orderic glosses over the trial but tells us that the judgment was postponed for a year because the judges could not reach a verdict,<sup>84</sup> just as Paul's judgment is deferred in *Acts* 24. In the interim, Waltheof uses his imprisonment to pursue sanctity instead of proving his innocence or seeking revenge. He continually con-

79 *Councils and Synods with Other Documents Relating to the English Church*, vol. 1: A.D. 871–1204, Part II: 1066–1204, D. Whitelock, M. Brett & C.N.L. Brooke (eds.), Oxford 1981, p. 678.

80 Frank Barlow, *William Rufus*, Yale English Monarchs Series, 1983, rpt. New Haven & London 2000, pp. 179, 192.

81 Orderic, IV.ii.260–61, pp. 312–314.

82 Orderic, IV.ii.262, pp. 314–315, translated "apostates and traitors."

83 Orderic, IV.ii.262, pp. 314–315.

84 Orderic, IV.ii.266, pp.320–321.

fesses to unnamed sins and does penance; monk-like, he chants the psalms daily; and experiences the gift of tears.<sup>85</sup> To reinforce the point, Orderic makes it clear: Waltheof is “*Deuotus Dei cultor*” [a devoted Christian], who fulfills all the expected practices of lived religion: obedient to the clergy, generous to both the Church and poor, virtuous, good to his people, and well loved<sup>86</sup>—all the aspects of the perfect English ruler, Christian, and man.

Orderic converts Waltheof’s beheading, a probable political execution, into a martyrdom by representing Waltheof as a saint. Just before his execution, Waltheof distributes his costly clothing to local clergy and poor (*clericis et pauperibus*), a work of Christian charity and *imitatio Christi*. Orderic then shows Waltheof engaging in penitential behavior – prayer, holy tears, and lamentations – and when pressed, he begs for time, not out of a fear of death, but to pray for the executioners as well as himself, again emulating Christ. If this behavior is not proof enough of Waltheof’s holiness, Orderic renders the execution miraculous. When the executioners behead Waltheof prematurely, the severed head finishes the prayer: “*Porro caput postquam præsectum fuit cunctis qui aderant audientibus clara et articulata uoce dixit, ‘Sed libera nos a malo amen’*” [Then the severed head was heard by all present to say in a clear voice, “But deliver us from evil. Amen.”].<sup>87</sup> Waltheof not only behaves piously before death; he displays the powers of a saint immediately upon his death. If the reader still doubts that Waltheof is a saint, Orderic stresses his purity: when his body is translated, two weeks later, from its ignominious burial in a ditch to Crowland, Abbot Ulfketel finds the body fresh and incorrupt.<sup>88</sup> In other words, Orderic shows that Waltheof lived as an English warrior and earl, but he clearly *died* as a saint.

The transition from noble warrior to saint, both in the popular imagination and in official Church practice, was hardly surprising in the cultural context. Waltheof lived in a culture that acknowledged worldly and successful warriors, politicians, husbands, and fathers, as capable of living a good Christian life and also as potential martyrs and saints. While only a few in society chose a monastic existence and even fewer were recognized as saints, the lives of saints modeled good Christian behavior for a much wider audience. In pre-Conquest English culture, saints were as much warriors as those who fought invasions.

Orderic at least seems to consciously make choices that fit Waltheof in Guthlac’s mold. Guthlac’s Latin life depicts him as both worldly warrior and

85 Orderic, IV.ii.266, pp. 320–321.

86 Orderic, IV.ii.266, pp. 320–321.

87 Orderic, IV.ii.266–267, pp. 320–323.

88 Orderic, IV.ii.267, pp. 322–323.

heavenly hermit, a fit role model for both monks and for secular noblemen.<sup>89</sup> Felix describes Guthlac as a traditional warlord of his day with kingly and noble ancestry.<sup>90</sup> Waltheof, too, came from an illustrious family, including several earls of Northumbria on his mother's side and the semi-mythological descent of his Scandinavian father Siward.<sup>91</sup> Guthlac's early education included "the noble learning of the ancients in his father's hall" (*nobilibus antiquorum disciplinis aulis in paternis inbuebatur*) and a basic Christian education beginning with baptism.<sup>92</sup> Waltheof probably had a similar education. Historian Frank Barlow describes Edward the Confessor's exposure to Old English and Scandinavian heroic stories, and Waltheof, raised only a generation or two later, must have been educated similarly.<sup>93</sup> These heroic stories inspired Guthlac to take up arms, as did Waltheof.<sup>94</sup>

Orderic depicted Waltheof, like Guthlac, reciting the psalms,<sup>95</sup> probably in Old English.<sup>96</sup> And Waltheof, like Guthlac, remains a soldier during his penitent religious life. Even after he has become a hermit, Felix calls Guthlac a warrior (*comes* in Latin)<sup>97</sup> and continues to draw parallels between the worldly life of a nobleman and Guthlac's spiritual life. Guthlac's retreat becomes "a home inherited from his father" (*paternae hereditatis*

89 Licence 2020, p. 390

90 Felix 1956, pp. 74–75.

91 For Waltheof's lineage (and the associated feud), a good introduction is Fletcher 2003, especially, the genealogical tables, pp. 39 and 76. For Waltheof's paternal heritage, the same manuscript that includes his *passio* also includes a genealogy, tracing his father Siward back to a famous Norwegian bear, and another work relating Siward's own encounters with a dragon. See Douai BM MS 852, ff. 58r–60v; Giles, pp. 5–10.

92 Felix 1956, XI, pp. 78–79 (translated by Colgrave).

93 Frank Barlow, *Edward the Confessor*, New Haven 1997, p. 13.

94 Felix 1956, XVI, pp. 80–81.

95 Toswell, M. J. "Awended on Englisum Gereorde: Translation and the Old English Metrical Psalter," *Translation and Literature* 1996:5.2, p.168, notes that the psalms were among the texts most often quoted, glossed, or translated in Old English.

96 Giles, pp. 13–14. Waltheof's knowledge of the psalms has caused much discussion among scholars. Some see it as an indication that he may have been destined for a religious career (e.g. Chibnall in Orderic, p. 320 n1) but the historicity of the death scene found in the *Passio* and in Orderic's *History* is questionable. The fact that neither the anonymous hagiographer nor the historian Orderic speculate on when or how he learned the psalms suggests that this may well have been a common element of religious education for someone of his social class. This is borne out by several examples of non-clerical study of the psalms; see Julia Crick, "Learning and Training" in *A Social History of England, 900–1200*, Julia Crick & Elisabeth van Houts (eds.), Cambridge, UK 2011, pp. 352–372, especially 362–363.

97 Colgrave in Felix 1956, p. 189, renders the Latin *comes* as *ge-sið* rather translating into modern English or using *ge-fera*, as is found in the Old English prose translation of Guthlac's story. All three words mean literally companion but should be understood as warrior or thane in this cultural context.

*habitaculum*),<sup>98</sup> where he miraculously heals two other *comites* and hosts King Æthelbald of Mercia.<sup>99</sup> But despite these worldly ties, in Felix and Guthlac A and B, Guthlac transforms into a *miles Christi*: “girding himself with spiritual arms against the wiles of the foul foe, he took the shield of faith, the breastplate of hope, the helmet of chastity, the bow of patience, the arrows of psalmody, making himself strong for the fight” (*praecinctus spiritalibus armis adversus teterrimi hostis insidias scutum fidei, lorica[m] spei, galeam castitatis, arcum patientiae, sagittas psalmodiae, sese in aciem firmans arripuit*).<sup>100</sup> Guthlac may be a spiritual warrior, but he is a warrior still. And Guthlac’s “bow of patience, [and] the arrows of psalmody” may have directly influenced Orderic’s depiction of Waltheof’s penitential practices. Waltheof, at least according to Orderic, emulates Guthlac’s example by giving up his military career and turning to prayer and fasting.

While Guthlac’s life had some obvious parallels to Waltheof’s, other royal or noble saints followed similar patterns. These saints may have served as role models for Waltheof’s life but certainly became templates for his legend once his cult (both popular and clerical) began to flourish. Waltheof exhibited conventional piety during his life, hardly signs of someone destined for martyrdom and sanctity. Nevertheless, the example of these royal saints may well have reassured him, and the people who later venerated him, that worldly office and a warrior lifestyle were compatible with sanctity and Christian piety. Saints Oswald, Edwin, Edmund, Kenelm, Edward the Martyr, Æthelberht, and Æthelred, for example, were all kings or kings’ sons and died violently, several because of treachery.<sup>101</sup> These royal saints therefore not only may have inspired Waltheof during his lifetime but served as exemplars to those who later promoted his cult.

Oswald’s life, for instance, strongly resonates with Waltheof’s history. Oswald came to power after his brother was murdered on a peace-making mission.<sup>102</sup> Waltheof’s great-grandfather Uhtred and his entourage similarly had been assassinated when they came to submit to Cnut.<sup>103</sup> Like Waltheof, Oswald was a benefactor of churches, completing the church at York begun

98 Felix 1956, XXVI, pp. 90–91.

99 Felix 1956, XLII and XLV, pp. 130–133 and 138–141; for Æthelbald, XL, pp. 124–127.

100 Felix 1956, ch. XXVII, pp. 90–91.

101 Catherine Cubitt, “Sites and Sanctity: Revisiting the Cult of Murdered and Martyred Anglo-Saxon Royal Saints,” *Early Medieval Europe* 2000:9:1, pp. 63–77. We follow Cubitt’s examples of royal saints here (though we had identified similarities between several of them and Waltheof earlier), and are indebted to her article.

102 Bede, *Bede’s Ecclesiastical History of the English People*, Bertram Colgrave & R. A. B. Mynors (eds.), Oxford 1969, III.i, pp. 214–5.

103 Fletcher 2003, pp. 1–4.

by King Edwin.<sup>104</sup> Bede tells us Oswald “gained ... greater earthly realms than any of his ancestors had possessed.”<sup>105</sup> That is, Oswald’s military career and martial success is a divine gift and *proof* of his sanctity, not a contradiction to it. Waltheof’s military prowess might similarly have been seen as a mark of God’s favor.

Waltheof, and those who rewrote his story as hagiography, could have found validation in English warrior culture and English rulership of other saints as well. Another Northumbrian, St. Edwin, came to power when his predecessor died in battle, and immediately began a program of military activity which ended in his own death in battle in 633.<sup>106</sup> Another saintly king, Edward the Martyr, was murdered in 978.<sup>107</sup> Edward hardly seems a glorious role model: the *ASC* excuses his brief and difficult reign, plagued by civil wars and famine, by his youth at the death of his father, but Waltheof similarly endured the death of his own father and William’s harrying of the north during his youth.<sup>108</sup> Like Edward, the Kentish princes, Æthelberht and Æthelred died by treachery; indeed, an interpolation in the *ASC* version A under the year 640 states that Thunor martyred them.<sup>109</sup> While the princes’ historicity is shadowy, their *passio*, written in the tenth century, puts them at the center of palace intrigues that eventually led to their deaths.<sup>110</sup>

Waltheof’s hagiographical connection to these royal saints is clear. Like Edwin and Oswald, Waltheof was a soldier; like Edward the Martyr, his own father died when he was young,<sup>111</sup> and he also lived through turbulent times. Like the Kentish princes and Edward, he was betrayed. And like all of these figures, Waltheof’s death was seen as murder – recall that the *Easter Table Chronicle* reports that he was slain – and later, as the hagiographical sources prove, as martyrdom. Historian Catherine Cubitt argues that these royal cults began through popular veneration, a manifestation of their lived religious practices, though all eventually received official recognition, and as historian David Rollason noted, were often used and reshaped for elite purposes.<sup>112</sup> Surely, several of these stories were circulating orally and

104 Bede 1969, II.xx, pp. 204–5.

105 Bede 1969, III.vi, pp. 230–231.

106 *ASC E* 617 and 633, pp. 23–4.

107 *ASC D* 975–78, pp. 46–7; *ASC E* 975–78, pp. 59–60. These chronicles also include poems about Edward’s ascension and death.

108 *ASC D* 975, pp. 46–47; Williams 1995, pp. 42–44.

109 *The Anglo-Saxon Chronicle: A Collaborative Edition*, vol. 3: MS A, Janet Bately (ed.), Cambridge 1983, 640, pp. 28–29. Hereafter *ASC A*.

110 Cubitt 2000, pp. 74–75.

111 Scott 1952, pp. 155–156.

112 Cubitt 2000, p.65; D. W. Rollason, “Relic Cults as an Instrument of Royal Policy, c. 900–1050” *Anglo-Saxon England* 1986:15, pp. 91–103.



through official Church channels. Waltheof probably knew of their stories, particularly as several were kings in Northumbria or Mercia, his ancestral home and the site of his own holdings respectively. Certainly, his hagiographers knew of them, and Waltheof's parallels to this already-established tradition of noble warrior-sainthood, and its path to official canonization, facilitated his popular veneration.

The most striking parallels between Waltheof and these royal saints come at the end of their lives and during their cults' formation. They often died in battle and were decapitated or dismembered, as a cause of death or post-mortem. Oswald was decapitated in battle and his hand later removed.<sup>113</sup> Oswald's body remained incorrupt, like Waltheof; both saints' heads had become reattached by the time of translation.<sup>114</sup> Even those saints who avoided battle died violently, often through betrayal. In this respect, Kenelm provides a striking parallel to Waltheof. As Cubitt sums up his *passio*, "His death is the result of conspiracy and betrayal. It is carried out by a social inferior. His corpse is disposed of in a shameful fashion and not given a proper burial."<sup>115</sup> As Cubitt notes elsewhere, it was a female relative who betrayed Kenelm (a motif echoed in later sources that blame Waltheof's wife for his betrayal).<sup>116</sup> Vengeance miracles also abound in these cults: Kenelm's betrayer's eyes spontaneously fall out, and the nobleman who mocked St. Edmund "becomes insane and perishes horribly."<sup>117</sup> Similarly, the Norman monk who scoffed at Waltheof's veneration was rewarded by an untimely death.<sup>118</sup> After Waltheof's death, the creation of his cult followed Cubitt's pattern for the royal cults: murder or assassination, translation of the body, widespread lay veneration locally, recorded miracles, official hagiography, and Church approval.<sup>119</sup> Cubitt argues that these saints' popular cults predated

113 Cubitt 2000, p. 65.

114 Cubitt 2000, p. 73; Cubitt, p. 66, puts Waltheof's reattached head in the context of these early saints and later ones such as St. Thomas of Lancaster.

115 Cubitt 2000, p. 72.

116 See Orderic, IV.ii.265, pp. 320–21, where Judith appears as Waltheof's accuser (*per delationem Iudith uxoris suae accusatus est*). The *Passio* in Giles, pp. 11–12, does not implicate Judith at all, but focuses on Waltheof's voluntary confession and surrender to William; elsewhere in Crowland material she is excoriated for her betrayal of the saint and compared to the wife of Job (see "Epitaphium metricum ejusdem comitis, ab eodem Willelmem editum," in Giles, p. 4 and "Epitahium ejusdem Metricum," in Giles, p. 17; these two poetic memorials use identical language to condemn her). Thomas 2003, p. 150, attributed Judith's portrayal as Waltheof's betrayer as a later family tradition.

117 Cubitt 2000, pp. 69, 64.

118 *Passio* in Giles, p. 15; Orderic, IV.ii.288, pp. 348–349.

119 Summarized by Cubitt 2000, pp. 57–58. The two notable exceptions are the lack of worship at sites in the landscape (other than his tomb) and adoration centered on holy wells (Cubitt 2000, p. 57).

their sanctioned veneration and cites Waltheof as proof that this pattern continued after the Norman Conquest.<sup>120</sup> In contrast, historian Susan Ridyard sees many royal cults as “deliberate creations” for political purposes.<sup>121</sup> In most cases, however, as with Waltheof, there was undoubtedly popular veneration and institutional promotion that reinforced and strengthened each other.

Official hagiography marks the transition between a spontaneous religious cult and its institutionalization. In Waltheof’s case, Crowland’s active promotion of the cult through these hagiographical works indicates that social and political motives for his sainthood dovetailed with popular veneration. As possessor of Waltheof’s body and beneficiary of his and Judith’s largesse, Crowland would benefit from Waltheof’s sanctity. A saint’s body encourages pilgrims and donations and enhances the abbey’s reputation;<sup>122</sup> a traitor’s body does not. Orderic’s account, quoted earlier, reports an influx of pilgrims under Abbot Geoffrey when another round of miracles began in 1112.<sup>123</sup> Crowland Abbey harnessed Waltheof’s existing cult for the abbey’s own ends. Crowland Abbey produced or commissioned many hagiographical works. Orderic’s accounts of Waltheof’s *passio* and Guthlac’s *vita* promote both cults at Crowland and link Guthlac’s sanctity to Waltheof. Orderic tells us that, in honor of Waltheof and his miracles, “*Vitali Angligenæ uersibus heroicis epitaphium eius edere iusserunt*” [They asked the Englishman Vitalis

<sup>120</sup> Cubitt 2000, p. 66.

<sup>121</sup> Ridyard 1988, p. 236.

<sup>122</sup> The multiplication of saints in many locations is perhaps a measure of their value to religious institutions. In the “Secgan” (an itinerary of resting places of the saints in England), Thorney Abbey is credited with the relics of nine saints. For editions of the Latin and Old English versions of the Secgan, see *Die Heiligen Englands: Angelsächsisch und lateinisch*, Felix Liebermann (ed.), Hanover 1889, pp. 15–16, at <https://archive.org> (7/11 2021). Thorney’s own account of its relics is even more extensive, beginning with a dozen foreign saints and adding in several English saints. The abbey did not claim to possess complete bodies of all of these saints (in a couple of cases only oil associated with the shrines of the saints). See Rollason 2015, p. 113 (edition of text), p. 278 (Lynda Rollason, “The Thorney Relic List”), and Plate 16 (BL Additional MS 40,000, fol. 11v). The monks of St. Albans, as well as their primary patron St. Alban, promoted St. Amphibalus, a wholly fictitious saint who owed his existence to a misreading of “amphibalus” (a rare word in Latin, derived from the Greek word for a cloak or overcoat) as a proper name; John Frankis, “From Saint’s Life to Saga: The Fatal Walk of Alfred Ætheling, Saint Amphibalus and the Viking Bróðir” *Saga-Book* 1999: 25:2, pp. 121–137, at [http://www.heathengods.com/library/viking\\_society/1999\\_XXV\\_2.pdf](http://www.heathengods.com/library/viking_society/1999_XXV_2.pdf) (7/11 2021), pp. 128–129, notes that “Unfortunately the plea of honest misunderstanding can hardly be extended to the whole cult of St Amphibalus as developed in St Albans in the late twelfth century, which shows a remarkable doggedness, and some ingenuity and imagination, in constructing and authenticating the cult of a fictitious saint.”

<sup>123</sup> Orderic, IV.ii.289, pp. 348–49.

to compose his epitaph in heroic verse].<sup>124</sup> Such a poem could be easily disseminated and recited as a medieval form of advertisement for Waltheof's tomb, thus promoting his cult through lay society.

Promoting Waltheof's cult also would ingratiate the abbey to Waltheof's family, a still living, wealthy, and politically powerful line related to two royal houses. Crowland had good reason to seek and expect generosity from Waltheof's relatives. Waltheof, Judith, and their descendants gave liberally to monastic foundations such as Sawtry, Elstow, and St. Albans, as well as Waltheof's reputed gift to Crowland.<sup>125</sup> By focusing on Waltheof's sanctity instead of his criminality, Crowland could hope to keep the family's good will and receive some of its bounty.

Other political factors may have led the monastery to encourage devotion to Waltheof. Ethnic tensions between the Norman newcomers and the remaining Saxons also fed into his veneration. Waltheof was the last pre-Conquest English earl, whose death was irregular and unjust. Waltheof's Englishness and his unfair execution (or murder) gave the English a rallying point, a hero. Furthermore, those promoting his cult, including the abbey, carefully associated Waltheof with the very English, very grass-roots Saint Guthlac, thus reinforcing the Englishness of the new saint. And finally, the hagiographical documents emphasize nationalistic miracles, including a vengeance miracle on a *Norman* monk, unsurprising when ethnic differences loomed large in the kingdom.<sup>126</sup> Counterintuitively, Waltheof's very Englishness may have made him an acceptable saint for the twelfth-century Norman rulers, who could use veneration of English saints to promote Norman assimilation.<sup>127</sup> Waltheof's cult could thus be read either as the triumph of an English saint over the worldly power of the Normans or as evidence of continuity of English traditions as Norman rulers assimilated to their new homeland.

Waltheof's surviving relatives, including his wife Countess Judith and his oldest daughter Queen Maud of Scotland, also had both motive and means to nurture Waltheof's cult. A saint in the family was a traditional

124 Orderic, IV.ii.289–90, pp. 350–351. Despite the fact that it is presented in Latin verse, some of the diction and phrases hint at Old English verse. Like “Caedmon's Hymn,” this epitaph may have been composed in Old English and then later translated to Latin or vice versa, or Orderic may have composed it in both languages.

125 Orderic, IV.ii.285, pp. 344–345; K. J. Stringer, *Earl David of Huntingdon, 1152–1219*, Edinburgh 1985, p. 142; *Saint Albans Benefactors Book*, BL Cotton Nero XV.D. f. 93v [https://www.bl.uk/manuscripts/Viewer.aspx?ref=cotton\\_ms\\_nero\\_d\\_vii\\_fsoorr](https://www.bl.uk/manuscripts/Viewer.aspx?ref=cotton_ms_nero_d_vii_fsoorr) (5/8 2022).

126 Orderic, IV.ii.288, pp. 348–349; Thomas 2003, pp. 46–48 and 283–287. Williams 1995, p. 146, points out that it was a French abbot who chastised the mocking monk.

127 Thomas 2003, pp. 283–287.

pre-Conquest way of establishing a family's reputation and legitimacy. *Ælfric's Lives of Saints* and Bede's *Ecclesiastical History* include many saints from or related to English royal lines. Moreover, re-writing Waltheof's execution as martyrdom removes the stain of treason from the family. Countess Judith sought to remove this taint immediately; Orderic tells us that Judith, upon hearing of her husband's death, petitioned for his body and had it reburied honorably in Crowland.<sup>128</sup> The *Passio* tells us that Judith also donated a costly altar-cloth for his burial.<sup>129</sup> Waltheof's daughter Maud apparently convinced her Norman husband of Waltheof's innocence since they named their second son after him. This grandson, Waltheof of Melrose, also became a saint – a holy man and abbot, rather than a penitent martyr – and family and monastic interests would combine to nurture Waltheof's cult, even more so, perhaps, after Maud's second husband became king of Scotland. Another Waltheof, a distant cousin, eventually became abbot of Crowland, yet another incentive to promote his cult.<sup>130</sup> The work of the family to remove or mitigate treason from the lineage must have been successful: although Orderic tells us that traitors forfeit all their goods under both Norman and English law,<sup>131</sup> Judith, her daughters, and their heirs inherited Waltheof's lands, holdings, and title.<sup>132</sup>

The most important reason, perhaps, for Waltheof's veneration among lay people was his compatibility with the folk traditions of English heroes and royal saints. Waltheof's appeal as a folk hero is undeniable. His inclusion in the *ASC* and the *Easter Table Chronicle* indicates his importance during his lifetime, and he was apparently popular, as William the Conqueror preferred to make peace with him rather than exile or remove him after the 1069 rebellion. William's apparent respect for Waltheof would also contribute to his popularity, and as the last English earl, his ethnicity would appeal to the English. Waltheof was also a military hero, in the 1069 rebellion if

128 Orderic, IV.ii.267, pp. 322–323, tells us that Judith petitioned William for the body two weeks later, a time frame that the *Passio* repeats (Giles, p. 14). The delay in the petition may reflect the time it took for the news to reach Judith, and then for her to consult with the abbot of Crowland, who is ultimately credited with the actual physical relocation of Waltheof's body. Orderic is the earliest source to record that Judith sought permission to bury Waltheof honorably. Gaimar 2009, ll 5724–5734, pp. 310–311, credits only the monks of Crowland with the removal of Waltheof's corpse, "After some considerable time."

129 Giles, p. 14.

130 Williams 1995, p. 132.

131 Orderic, IV.ii.262 and 264, pp. 314–15 and 318–19.

132 Scott 1952, pp. 208–209; Williams 1995, p. 183; "De Comitissa" in Giles, pp. 19–20; "Judith 3," in *Prosopography of Anglo-Saxon England*, <http://www.pase.ac.uk> (6/11 2021), lists Judith as tenant-in-chief in 1086 of estates (including those held as subtenant) valued at well over £600.

not at the Battles of Stamford and Hastings, and, as the Old English poetic corpus clearly shows, the eleventh-century English audience loved warrior stories – so much so that saints such as Guthlac and Andrew and even Christ himself are represented martially.<sup>133</sup> We have less evidence of Waltheof's growth as a folk-hero than as folk-saint, but his heroic reputation was so established and widespread that skalds wrote poetry about him and Norse and Icelandic sources report his integrity and heroism centuries after his death.<sup>134</sup> Thanks to Gaimar, even twelfth-century Anglo-Normans knew him as a wronged (if not completely innocent) figure in the rebellions of the previous century.

Waltheof's life and death also fit into two established patterns of sainthood: the *miles christi* and the royal, murdered saint. Waltheof, as a warrior who later renounces his military position to engage in a holy life, emulates the *miles christi* known to both Waltheof and his contemporaries. Guthlac is the obvious example here, but Waltheof and his contemporaries would also have known Martin of Tours and George, warrior-saints included in *The Old English Martyrology* and Ælfric's *Lives of Saints*.<sup>135</sup> We cannot know whether Waltheof modeled himself on the *miles christi*, but as we have seen, the hagiographers represented Waltheof as devout and penitent while in prison to fit the trope.

Waltheof's unmerited violent death lent itself to the folk motif of the royal, murdered saint. The injustice of his death, implied in the contemporary chronicles and emphasized by Orderic and Gaimar, also fits the pattern of royal saints,<sup>136</sup> as do Waltheof's martial prowess and personal holiness. This holiness may have been created later, but Waltheof and Judith's generosity to the Church and monastic foundations gave material proof of Waltheof's piety and offered a basis for extending it. Given these circumstances, promoting Waltheof as a saint must have been easy, even if unnecessary, since people already accepted Waltheof as holy and were visiting his tomb.

133 See *Andreas (Andreas and the Fates of the Apostles)*, Kenneth R. Brooks (ed.), Oxford 1998, pp. 1–55), *Guthlac A and Guthlac B (The Exeter Book)*, vol. 1 and 2, Israel Gollancz (ed.), 1895, EETS 104 and 194, London 2000, pp. 104–89), and “The Dream of the Rood.” in *Anglo-Saxon Poetic Records*, vol. II, *The Vercelli Book*, George Philip Krapp (ed.), New York 1932, pp. 61–65. Even St. Helen is constructed as a warrior: Cynewulf calls her “gūðcwen” [battle-queen] (*Cynewulf's Elene*, P.O.E. Gradon (ed.), revised ed., Exeter 1996, ln. 254).

134 Scott 1952, pp. 164–70; Williams 1995, p. 37.

135 *The Old English Martyrology: Edition, Translation and Commentary*, Christine Rauer (ed.), Cambridge 2013, pp. 214–215 and 84–85; Ælfric, *Ælfric's Lives of Saints*, Walter W. Skeat (ed.), Early English Text Society, 2 vols., Oxford 1996, pp. II.218–314 and I.306–319.

136 Orderic, IV.ii.265–267, pp. 320–323; Gaimar 2009, pp. 332–333.

Because Waltheof's death and life fell into familiar folk templates, the English people were willing, even eager, to accept him as a saint.

Waltheof's evolution from political figure to saint illuminates the everyday practice of religion in Anglo-Norman England in several ways. It shows us how lay people practiced piety through material means, such as generosity to monastic foundations and costly burials, and also how they practiced religion in their private lives, such as Waltheof's recitation of psalms and tearful prayers. It shows us that aristocratic laity viewed royal and noble saints such as Guthlac, Edmund, and Oswald as examples for their own lives and behavior. It shows us the belief in proximal and cumulative holiness: holiness can be gained through proximity to a saint, and the internment of multiple saints in one place increases the place's holiness exponentially. It shows us how saints were popularly created, first through spontaneous devotion and folk traditions, and then through oral reputation and the medieval public relations machine of hagiography, histories, and even poetry and sagas.

### Summary

The elevation to sainthood of the English earl, Waltheof, who was beheaded, ostensibly for rebellion against William the Conqueror, exemplifies the process by which non-elite and elite communities coalesced to construct a saintly cult in late eleventh- and twelfth-century England. This paper traces the development of Waltheof's cult from the time of his execution and burial through the mid-twelfth century and seeks to place his path to sainthood within the context of the use of hagiographical material as exemplars for the lives of the laity.

We have drawn heavily on the *Passio Waldevi*, a hagiographical account of Waltheof's life and martyrdom, written at Crowland Abbey in the early twelfth century, along with other materials, most notably early miracles of Waltheof, contained in the same manuscript (Douai BM MS 852). This account, though written to promote the official cult of Waltheof, nevertheless gives hints of earlier, spontaneous veneration of Waltheof. As a point of comparison, we look at earlier hagiographical materials, most notably English and Latin accounts of the life of St. Guthlac and several saints that figure prominently in Bede. To put Waltheof's death and cult in historical context we consider historical materials in Old English (*Anglo-Saxon Chronicle* and *Easter Table Chronicle*), Latin (Orderic Vitalis and William of Malmesbury, among others), and Norman French (Geoffrei de Gaimar), and we briefly consider the Norse evidence (Snorri Sturluson) for Waltheof's wider reputation. While most of our evidence is textual, we have also considered archaeological evidence, particularly as it relates

to burials, both saintly and deviant. We argue that this evidence, taken together, indicates that Waltheof's cult draws on long-standing practices and attitudes towards sanctity and the Christian life in the centuries before the Norman Conquest of England.

*Keywords:* Waltheof, Earl of Northumbria; Guthlac, Saint; saints' cults, hagiography, Crowland Abbey



# Varangersamenes kristne praksis i møte med misjon og kolonialisering

Jorunn Jernsletten

Hvordan oppfattet samer i Varanger kristendommen ved overgangen til 1700-tallet? I beskrivelser fra misjonærer og rettsprotokoller framgår det at samer på denne tiden hadde etablert kristne skikker og forståelser som en del av sin levde religiøsitet. Den eneste direkte kilden man har fra samer selv er en *goavddis*/tromme brukt av *Poal-Ánde*/Anders Poulsen. I forbindelse med rettsaken mot han i Vadsø i 1692 gir han en detaljert beskrivelse av hvordan han bruker tromma. Isaac Olsen, som var den første læreren blant nordsamene i Varanger fra 1703, gir inntrykk av en befolkning som hadde innarbeidet kristne skikker, som de praktiserte samtidig som de utøvde en animistisk tro. Den russisk-ortodokse kirka var godt etablert blant skoltesamene fra Neiden og østover på sørsida av Varangerfjorden. Inflytelsen derfra kan spores også blant nordsamene i Varanger. Demonologien ble førende for dansk-norske tolkninger av samers religiøsitet. En samisk livsverden hvor animisme og kristentro var integrert i dagliglivet, ble sett som en trussel mot rikets sikkerhet i den pågående koloniseringen av Finnmark. Hvor riksgrensene skulle gå i nord var et stridstema, og samenes lojalitet til den enkelte stats religiøse og sekulære myndigheter var flytende. Thomas von Westen omtales ofte som "Samenes Apostel".<sup>1</sup> Hans intensive misjonsstrategi ovenfor den samiske befolkningen i Norge var kortvarig, men satt konkrete spor etter seg. Ett av dem er det første kirkebygget i Nesseby kommune, innerst i Varangerfjorden. Kapellet som ble reist på Angsnes i 1719 var et direkte resultat av von Westens besøk. Fra da av har kirka hatt en fysisk tilstedeværelse blant den nordsamiske befolkninga innerst i fjorden. Men hvordan var situasjonen før misjoneringa og hvorfor ble ikke samenes kristendomsforståelse anerkjent?

## Når to livsverdener kolliderer i Varanger

Filosofen Jürgen Habermas bruker begrepet livsverden for å beskrive dynamikken mellom enkeltpersoners opplevelser og den kulturelle og sosiale kontekst de lever i.<sup>2</sup> De daglige inntrykkene fra menneskers aktiviteter i

1 For eksempel i *Store norske leksikon*: [https://snl.no/Thomas\\_von\\_Westen](https://snl.no/Thomas_von_Westen)

2 Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action, Lifeworld and System: A Critique*

verden konstituerer livsverdenen, mens nye erfaringer og opplevelser er med på å endre livsverdenen. Hver persons livsverden er i så måte unik. Men individuelle livsverdener er inter-subjektive, det vil si oppleves og uttrykkes innenfor et sosialt fellesskap. Siden hver enkelt persons livsverden er grunnlagt på felles kulturelle overleveringer og sosiale normer, overlapper livsverdenene slik at man kan komme frem til felles forståelser.<sup>3</sup>

De ulike kildene som presenteres i denne artikkelen viser at kristne forståelser var godt integrert i samens livsverdener i Varanger på 1600-tallet. Likevel framstilles samenes trosverden som hedenskap og djeveldyrkelse av samtidens kildeforfattere, som er knyttet til kirka, misjonen og embedsverket. Hvordan kan samme hendelser og fortolkningen av dem sprike så fundamentalt? Jeg vil gi en framstilling av de ulike synene som trer fram, og ved hjelp av livsverden som analytisk verktøy avslutte med en analyse av hvordan disse synene blir gjensidig utelukkende og gir autoritet til ulike maktstrukturer.

Religionshistoriker Brita Pollan bruker, som mange andre akademikere, begrepet kristning av samene om den misjonsvirksomhet som ble iverksatt på begynnelsen av 1700-tallet under Misjonskollegiets ledelse. I oversiktsverket *Verdens levende religioner* innleder hun kapittelet om samisk religion: “Da norske, lutherske misjonærer startet kristningen av samene på 1700-tallet, møtte de et folk med sin egen tradisjonelle forståelse av livet – svært ulike kristne.”<sup>4</sup> På denne måten opprettholdes en oppfatning av at samene ikke hadde en egen kristendomsforståelse før von Westen introduserte sin lutherske, pietistiske forståelse av hva det vil si å være en sann kristen. Begrepet før-kristen brukes ofte i forhold til samisk religion helt opp til vår tid, både i forskning og i offentlige dokumenter. Pollan bruker for eksempel gjennomgående begrepet før-kristen om samisk åndelig kultur.<sup>5</sup> Som Pollan viser var forskningen rundt samisk religion innen lappologien<sup>6</sup> opptatt av å utrede hvordan samene var påvirket av norrøn og kristen tradisjon. I likhet med kildeforfatterne og lappologene mener hun at bildene av kirker og kristne skikkelser på runebyggene ikke betydde at samene hadde kunnskap om bibelske skikkelser. Tvert imot mener hun at kristen symbolikk

---

*of Functionalist Reason*, Boston 1987.

- 3 Johnny-Leo Ludviksen, *Én natur – flere verdener? Om reindrift og oljeboring i Nenets autonome okrug, Nord-vest Russland*, Tromsø 1997, s. 23.
- 4 Brita Pollan, “Samisk religion”, i *Verdens levende religioner*, Ingvild Sælid Gilhus & Lisbeth Mikaelsson (red.). Oslo 2007, s. 367.
- 5 Pollan 2007, s. 370.
- 6 Lappologi var betegnelsen på akademiske studier av samisk språk og kulturhistorie fra midten av 1800- til midten av 1900-tallet.

egentlig er symboler for samiske guder, for eksempel at forholdet til samiske modergudinne-skikkelser er overført til Jomfru Maria.<sup>7</sup>

Alle kulturer som idag regnes som kristne har mottatt og integrert den bibelske fortellingen i sin egen virkelighetsforståelse. At samene opplevde assosiasjoner mellom skikkelser som hadde beskyttet barselkvinner og den kristne Maria-skikkelsen er derfor sannsynlig. Men at samene ikke skjønnte forskjellen, er det ikke grunn til å påstå ut i fra de kildeskrifter som er bevart. Begrepet før-kristen er problematisk siden det antyder et tidsskille før og etter at kristendommen ble en del av samisk kultur.<sup>8</sup> Ut i fra materialet i Varanger blir en slik betegnelse misvisende. Om man skal omtale samisk religiøsitet som før-kristen bør man i hvertfall gå mye lengre tilbake i tid, før samer gjennom handelskontakter og reisevirksomhet fikk kontakt med kristne impulser.

### En kristen noaidi<sup>9</sup>

“Gud Fader, din mor, din sønn og den hellige ånd – hjelp nå! Ja, du Gud som har skapt både himmel og jord, sol og måne, steiner og alle mennesker, fugler, fisker og havet. Jeg er et gammelt, uverdigg, syndigg menneske. Det er bedre om jeg dør, enn om du ikke vil hjelpe den vi spør for!”

Slik innleder *Poal-Ánde*/Anders Poulsen, når han skal vise for retten i Vadsø tirsdag 9. februar 1692 hvordan han bruker sin egen *goavddis*/runebomme,<sup>10</sup> som ble beslaglagt i forbindelse med rettsaken mot ham.<sup>11</sup>

7 Pollan 2007, s. 371.

8 Siv Rasmussen, *Samisk integrering i norsk og svensk kirke i tidlig nytid – En komparasjon mellom Finnmark og Torne lappmark*, Phd. avhandling, Tromsø 2016, s. 26.

9 *Noaidi* er en nordsamisk betegnelse på en person som ser ting andre ikke ser, og kan bruke sine evner til å finne ut av sammenhenger i tilværelsen og kommunisere med usynlige vesener.

10 På nordsamisk omtales ofte noaidis tromme som *meavrresgárri*. Dette kan oversettes til djevelens skål, og har klare negative assosiasjoner. *Goavddis* er et mer nøytralt nordsamisk begrep. *Goavddis* omtales på norsk som runebomme i rettsdokumentene. Dette viser til det norrøne begrepet rune, i betydningen tegn som kan tolkes. På svensk brukes ofte spåtrumma. *Goavddis* er utformet som en tromme, og “spilles” på med en hammer, selv om den ikke brukes som et musikkinstrument. I forhold til Poulsens forklaring er begrepene tromme og runebomme dekkende for bruksområdet, og jeg bruker derfor begge begrepene på norsk.

11 Hans H. Lilienskiold, *Trolldom og ugudelighet i 1600-tallets Finnmark*, Tromsø 1998 [1695], s. 264. Manus redigert og utgitt av Rune Hagen og Per Einar Sparboe.



Kopi av *Poal-Ándde goavddis*/Anders Poulsens tromme, utstilt på *Várjjat sámii musea*/Varanger samiske museum. Foto: Jorunn Jernsletten

Ifølge Anders Poulsens forklaring for tinget i Vadsø er de fleste tegnene på runebomma knyttet til kristendommen. Det er *Jumal barn*, Guds sønn Christus. Når han tilbes så løser han alle synder. *Jumal-Etziem*, Gud fader som straffer alle synder. *Engil*, den Hellige ånd som løser alle synder, så man blir et nytt og rent menneske. Sankta Anna og Maria, *Jumal Enne*, Guds moder, som hjelper barselkvinner i nød og løser synder. På trommen er det tre *Julle peive herr*, juledags herrer, som råder over julen og passer på at folk holder den hellig. Poulsen forklarer at når noen vanhelliger disse dager, da skal Gud straffe dem. Men når noen holder dem hellige og den samme vil be Gud om noe, da stilles disse dager frem for Gud, som av den årsak vil hjelpe med alt som begjæres.<sup>12</sup>

På trommen er det bilder av to ulike kirker og tre menn som går til kirke. Poulsen forklarer at man kan forhandle med kirken om hvilke ofre som kreves, og han skiller mellom domkirken og den lokale kirken. Domkir-

12 Just Qvigstad, "Relation af Niels Knag om et paa Vadsøe den 8 Des:1691 optaget Forhør over den hundre-aarige Fin Anders Poulsen, og Dennes Bekiendelse om hans Rune Bomme og sammes Brug og Benyttelse", i *Kildeskrifter til den lappiske Mythologi*, Trondheim 1903, s. 73.

ken ofres til for å få syndenes forlatelse, sjelens salighet og en kristen død. Vokslys, vilt, penger eller annet leveres til prosten. Til den lokale kirken bes og loves det når noen er syke, har motgang med reinen eller noe annet ondt er noen vederfaret. Når noen blir hjulpet leverer man til presten det som er lovet: vokslys, penger og annet. Nederst på trommen er det syv ulike figurer fra Helvete.<sup>13</sup>

De eneste figurene på trommen som ikke tilhører den kristne symbolverden er sol, måne og villrein; i tillegg til to mannsskikkelser. Den første er *Ilmaris*, stort og slemt vær, som kan forårsake at båter forliser på havet. *Ilmaris* kan også forderve jordens grøde og havets fiske, og skaffe ondt år. Han kan man be om å lage eller holde tilbake slemt vær. Under rettsaken påpeker Poulsen at det er synd å be om slemt vær. Den andre mannsskikkelsen er *Diermis*, torden. Ved Guds hjelp kan han berge båter i storm og havsnød. Han kan gi god lykke til lands og til vanns, gjøre godt vær og forhindre det onde. Tegnet for villrein, *Godde*, brukes for å spørre etter god lykke på villreinjakt og beskyttelse fra ulver for tamme reinsdyr. Solen, *Peive*, bes om å gi solskinn og smukt vær, spesielt ved reinkalving og når gresset skal vokse. Månen, *Manna*, kan bes om å gi klart måneskinn og godt vær om natten.<sup>14</sup>

Til runebommen hører det en hammer laget av reinhorn. Med den slår Poulsen på trommen når han vil forrette. En ring av messing legges på runebommen, som han løfter og vrir på mens han banker med hammeren. Fra messingringen får han svar på sine spørsmål. Før han spiller, korsner han seg og sier Fadervår og ber en bønn om at Gud må hjelpe den han spør for. Hvis ringen går motsols, har den han spiller for dårlig lykke. Hvis ringen går under streken til Helvete, da er Gud vred på den han spør for. Da er det et syndig menneske og det er vanskelig å få Gud til å hjelpe. Synderen må først love bot og bedring. Hvis ringen danser med solen, da har den han spiller for god lykke.<sup>15</sup>

På spørsmål om gand,<sup>16</sup> forklarte Poulsen at han kan fjerne gand og sende i retur til den som har sendt den ut. Da spiller han til ringen går nedenfor helvetes-streken, og da farer ganden tilbake til senderen. På samme måte kan han spille slik at Gud straffer en tyv. Da vil tyven tørke opp og bli mager som et tørt tre. Poulsen hevder at han har lovet Gud å bare virke for det gode. Han kan påkalle Kristus, Maria og Den hellige ånd for å løse folk fra sine synder. Han kan påkalle Gud fader for å straffe syndere. Når han spiller på trommen kaller han det Guds kunst og Dokterskap, og hevder at

13 Qvigstad 1903, s. 74.

14 Qvigstad 1903, s. 74.

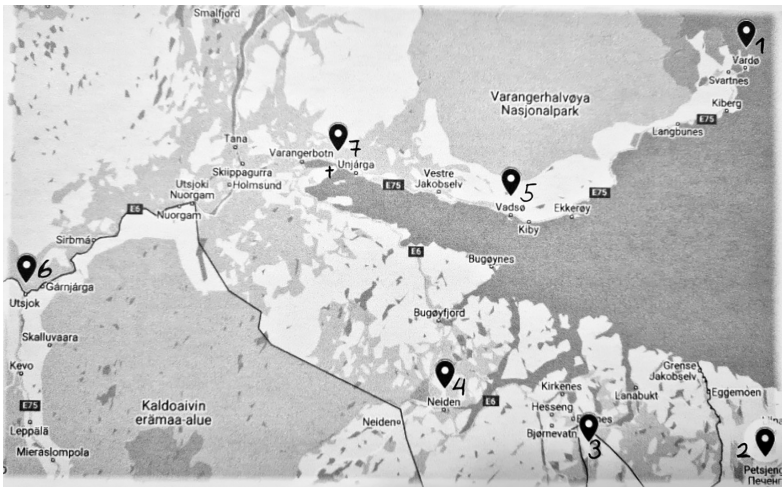
15 Qvigstad 1903, s. 76.

16 Gand var en måte å påføre noen sykdom, på samisk *baháid bidjat* – å sette ondt på.

det er Gud som svarer han gjennom messingringen. Anders Poulsen sier seg uskyldig, ettersom han ikke har forvoldt noe menneske noe ondt, bare hjulpet dem. Hans sønn Christoffer, som også har denne kunnskapen, fikk vite at det ville bli slemt vær i Vardø 12. juni 1686. Han forbød folk å ro fiske på havet den dagen, men ingen ville adlyde han. Ikke engang hans egen bror, Hans, som også druknet.<sup>17</sup>

På dag to av rettssaken, den 10. februar, forklarer Poulsen at runebommens kunst lærte han av sin mor fordi han ville vite hvordan folk hadde det langt borte, om reisende folk hadde god lykke, og for å kunne hjelpe dem som var i nød.<sup>18</sup> Den som oversetter Poulsens forklaring er Povel Iversen. Han var lokal samisk politimyndighet. Han førte Poulsen fra Nesseby, hvor han ble pågrepet, til Vadsø hvor rettssaken foregikk. Iversen synes å ha støttet opp under verdslige og geistlige myndigheters virksomhet.<sup>19</sup>

*Goavddis*/tromma som ble brukt av Anders Poulsen frem til 1692, er den eneste førstehandskilde vi har til samisk religionsforståelse fra denne perioden i Varanger. Forklaringen som Poulsen ga om bruken av tromma og symbolene på den, var oversatt og nedtegnet av norske myndighetspersoner. De er relativt pålitelige andrehåndskilder, men framskaffet under avhør i en presset situasjon. Det finnes flere utførlige beskrivelser fra denne tiden i Varanger.



1. Vardø, kirke fra 1307. 2. Petsjenga, kloster fra 1533. 3. Boris Gleb, kirke fra 1565. 4. Neiden, kapell fra 1565. 5. Vadsø, kirke fra 1575. 6. Utsjok, kirke fra 1701. 7. Angsnes, kapell fra 1719.

17 Qvigstad 1903, s. 77.

18 Lilienskiold 1998 [1695], s. 272.

19 Rasmussen 2016, s. 199.



## Den kirkelige betjeningen og demonologien

Hvordan var den dansk-norske kirkes tilbud til samene i Varanger på slutten av 1600-tallet? Den samiske befolkninga drev på denne tiden med sesongbosetning, og fulgte flyttmønstre etter ressursene mellom kyst og innland i en årstidssyklus. De norske bosetningene var konsentrert rundt noen få fiskevær på nordsiden av fjorden. Samene som drev sesongfiske kom i kontakt med norske fiskere i fiskevær som Kiberg, hvor det periodevis var kirkested.<sup>20</sup> Embedsverket hadde tilhold i Vardø, som var en norsk bosetning med kirke og festning fra 1300-tallet. Den nordsamiske befolkninga var på 1600-tallet døpt og offisielt kristnet, og tilhørte formelt den lutherske kirke. Den skoltksamiske befolkninga ble innlemmet i den russisk-ortodokse kirke, som hadde etablert kirke i Boris Gleb og kapell i Neiden, på sørsiden av Varangerfjorden.<sup>21</sup>

Fogd og sorenskriver Niels Knag skriver i “Øst-Finnmarkens Beskrivelse” fra 1694 at det er bygget en kongsgamme innerst i Varangerfjorden, som brukes til Allehelgen (første søndag i november) og Kyndelsmesse (andre februar), for da kommer presten dit for å holde gudstjeneste. På hellige tre kongers dag (første søndag etter nyttår) kommer fogden og sorenskriveren for å holde Varangerting. Amtmannen var også med presten fra Vardø til indre Varanger om høsten. Da tok de imot “gaver” i form av naturalia som ryper etc. Før 1696 ble hele Varangerfjorden betjent av presten i Vardø. Administrasjonen ble deretter sentrert i Vadsø.<sup>22</sup>

Bergenseren Hans Hanssen Lilienskiold var amtmann i Vardøhus (Finnmark) 1684–1701. Han forfattet et manuskript, som var ferdig 1695. Lilienskiold påpeker at det er ingen kirker i fjordene der sjøsamene holder til, og at prestene er mer opptatt av å skjenke øl for profitt enn å undervise i kristendom. Han sier det er vanlig at samene bruker messevin og dåpsvann til signing og manelser, at en del gir seg hen til den russiske tro og sender sine ungdommer til opplæring hos russerne.<sup>23</sup>

Embetsmenn som Knag og Lilienskiold fulgte den dansk-norsk trolldomslovgivningen, som bygde på en demonologisk forståelse. Man mente evnen til å utføre trolldom var basert på en overføring av makt fra djevelen ved inngåelse av en djevlepakt. Rettslige og geistlige embetsmenn fryktet en skjult hær av djevelens medsamensvorne, som det var maktpåliggende

20 Einar Niemi, *Vadsøs historie, bind 1*, Vadsø 1983, s. 167.

21 Caroline Serck-Hansen, *Helgen i Grenseland. Arven fra Triføn av Petsjenga*, Stamsund 2017.

22 Bjørn Kvernerud, “Kongsgammene i Varanger”, *Varanger årbok* 1982.

23 Lilienskiold 1998 [1695], s. 60.



å få utryddet.<sup>24</sup> Lilienskiold er opprørt over at samene regner sin kunst som vitenskap og ikke innrømmer at det er trolldom. Han mener samene i sin uvitenhet står i ledtog med djevelen. Han var tilhenger av strenge straffer, og selv overbevist om den demonologiske læren. Lilienskiold hadde som lagmann i Bergen i slutten av 1670-årene gitt godkjenning til noen av de siste dødsdommene vi kjenner innen norske hekseprosesser.<sup>25</sup>

Rettsaken mot Anders Poulsen bruker Lilienskiold stor plass på. Avhøret tok to dager, og resulterte i 16 foliosider i tingboka. Underfogd Olle Andersen, som førte saken, mente Poulsen burde brennes fordi han satt onde demoner i bevegelse ved å spille på runebommen. Den som skulle avsi dom var sorenskriver Knag. Han var usikker og konsulterte med amtmann Lilienskiold. De kom fram til at saken måtte utsettes i påvente av en autoritativ fortolkning fra København. De gjerninger man anså som avgudsdyrkelse, og som Poulsen frivillig hadde bekjent, var ikke benevnt i loven, og dermed var det ikke omtalt hvordan de skulle straffes. Dessuten var det ingen som hadde anklaget han for noen konkret skade på liv, helse eller eiendom.<sup>26</sup> Fire av Poulsens barn, tre døtre og en sønn, fulgte rettssaken mot faren. Deres vitneprov gikk ut på at faren ikke hadde gjort noen skade med sin kunst. Han hadde aldri stjålet eller fratatt lykken fra noen, sa de.<sup>27</sup> Av Justisprotokollen fremgår det at anklagen mot Poulsen var trolldomskunst og “guds hellige Nafns Misbrug”.<sup>28</sup> Lilienskiold finner det hele meget straffverdig. Særlig at Poulsen maler på runebomma den hellige trefoldighets personer, slik at han ved besvergelses skal få Gud til å utføre handlinger for seg. Dessuten at han leser Fadervår og tegner det hellige kors over seg selv og runebommen når han vil spille, samt at han maler Djevelen og Helvete, selv om han ikke vil bekjenne hvordan han omgås med dem.<sup>29</sup>

Poulsen ble satt i forvaring i påvente av rettskyndige uttalelser fra København. Dagen etter ble han drept av tre økseslag mot hodet mens han lå og sov i en gamme. Den skyldige var Villum Gundersen, dreng hos amtmann Lilienskiold. Den 22. februar 1692 ble det holdt rettssak for dette drapet. Poulsens etterkommere krevde at Villum skulle få dødsstraff for sin udåd. Amtmannen erklærte at Villum manglet sin sunne fornuft. Han hadde oppført seg forvirret og truende tidligere, og ble erklært strafferettslig

24 Liv Helene Willumsen, *Trolldomsprosessene i Finnmark. Et kildekrift*, Tromsø 2010, s. 12.

25 Rune Blix Hagen, “Harmløs dissenter eller djevlesk trollmann? Trolldomsprosessen mot samene Anders Poulsen i 1692”, *Historisk Tidsskrift* 2002:2.

26 Lilienskiold 1998 [1695], s. 273.

27 Hagen 2002.

28 *Justisprotokoll* nr. 21 (1692–1695) for Finnmark, Folio 1a. Transskribert av Tor L. Larsen, Statsarkivet i Tromsø.

29 Lilienskiold 1998 [1695], s. 272.

utilregnelig. Poulsens arvinger hevdet at deres far ikke hadde skadet noen eller ødelagt deres lykke og krevde derfor at hans eiendeler skulle fordeles som arv mellom enke og barn.<sup>30</sup> Knag mente Poulsen var skyldig i avguderi og trolldomskunst, hvor han hadde viet seg til Djevelen. Hans arv ble derfor inndratt, men enken fikk beholde sin halvdel ettersom hun ikke skulle lide for sin manns misgjerninger.<sup>31</sup>

### Samers rolle i trolldomsprosessene

Rettsaken mot Anders Poulsen er den siste av trolldomsprosessene i Finnmark, som hadde medført nærmere hundre dødsdommer i løpet av 1600-tallet. Samiske Morten Olsen fra Varanger var i 1601 den første som ble henrettet. Han ble dømt til bålet for å ha tatt av dage kongens befalingsmann i Vardøhus ved forgjøring.<sup>32</sup> Dette var starten på en brutal forfølgelse. Sammenlignet med andre områder i Norge var heksejakten i Finnmark intens. Befolkningstallet i Finnmark utgjorde 0,8 % av Norges befolkning. Likevel var 16 % av alle landets trolldomsprosesser i Finnmark, og 31 % av alle dødsdommer ble utstedt her.<sup>33</sup> I forhold til resten av landet, hvor kvinner var majoriteten, var samiske menn overrepresentert blant de anklagde og dømte i Nord-Norge. Blant samene er det flest menn, 26 av 37, som rammes av trolldomsanklager. Dette i motsetning til de norske fiskeværerne på kysten, hvor trolldom primært var ansett som en kvinneforbrytelse. Anklagene har dessuten et annet særpreg. Situasjonene samiske menn anklages for er ofte knyttet til ressurskamp, som fiskeressursene i elvene Alta og Tana. Der ble elveforpakterne truet på livet av lokale samer, som mente at laksekompaniet krenket deres rettigheter. Norske fiskere i Porsanger klagde også på at samene krevde toll for fjordfisket. Lensherre Cunningham av Vardøhus (1619 til 1651) innledet en offensiv og fikk flere samer dødsdømt for å ha krenket lakseskipperne og brukt gandtrolldom mot norske fiskere og dansk-norske myndighetspersoner.<sup>34</sup>

Kong Christian IV hadde 20. februar 1609 utstedt en befaling om at samisk trolldomskunst skulle særskilt forfølges, og at de som ble funnet skyldige skulle avlives uten nåde. Begrunnelsen var at nordmenn ikke turde å bosette seg der det bodde mange samer, av frykt for samenes trolldomskunster.<sup>35</sup> Det å slå hardt ned på samiske utøvere av trolldom, slik norske embetsmenn

30 Sorenskriveren i Finnmark, *Tingbok* (1692–1695) nr. 25, Folienside 8.

31 *Justisprotokoll* nr. 21 (1692–1695) for Finnmark.

32 Rune Blix Hagen, *Ved porten til helvete. Trolldomsforfølgelse i Finnmark*, Oslo 2015, s. 83.

33 Willumsen 2010, s. 11.

34 Hagen 2002.

35 Lilienskiold 1998 [1695], s. 62.

definerte det, var altså en bevisst del av koloniseringsstrategien for Finnmark. Historiker Rune Hagens gjennomgang av samer som ble rettsforfulgt for sine påståtte trolldomskunster viser at myndighetene hovedsaklig slo ned på skademagi, ikke avgudsdyrking. Dette tyder på at samene primært ble rammet av hekseforfølgelsen som en del av dansk-norske myndigheters strategi for å løse økonomiske og etniske konflikter i Finnmark. To samer, som begge var menn fra Varanger, markerer begynnelsen og slutten på denne type menneskeforfølgelse i Øst-Finnmark.<sup>36</sup>

### Kampen om samenes tilhørighet

Fram til 1595 ble samene i Varangerområdet beskattet av russiske, svensk-finske og dansk-norske myndigheter. Etter fredsavtalen som ble inngått i Teusina i 1595 mellom Russland og Sverige, ble grensen mellom svensk og russisk rett til beskatning trukket rett øst for Varanger. Etter dette hevdet Sverige<sup>37</sup> at de hadde to tredjedeler av skatteleggingsretten ovenfor samene, siden de hadde overtatt russernes rettigheter. Danmark-Norge gikk seirende ut av Kalmar-krigen mot Sverige i 1613, og ble tildelt fullt herredømme over kystområdet. Kystsamenes statstilhørighet ble dermed fastslått som dansk-norsk. Hvor grensen skulle gå på innlandet var imidlertid uklart. Svensk kirkelig forvaltning sto sterkt i indre Finnmark, noe som ble forsterket med oppføring av kirker i Kautokeino og Utsjok i 1701. I øst var fortsatt de skoltesamiske siidaene Neiden, Pasvik og Petsamo felles norsk-russisk beskatningsområde, selv om området lå under russisk jurisdiksjon.<sup>38</sup>

Samene på Kolahalvøya hadde trolig mottatt kristne impulser allerede fra Solovetskij-klosteret i Kvitsjøen, som ble anlagt i 1436 og drev med utstrakt handelsvirksomhet. Med anleggelsen av et kloster, etablert av Trifon (1495–1583) midt i skoltesamenes område i Petsjengadalen på 1530-tallet, kom den russisk-ortodokse kirka i nærkontakt med den samiske lokalbefolkninga. I 1573 klagde danskekongen til tsaren på at det var bygget kirker i det han regnet som sitt territorium. Klosteret hadde da oppført kirke i Boris Gleb ved Pasvikelva og det var oppført kapeller ved de skoltesamiske sesongboplassene. I 1608 ble det reist et kapell over Trifons grav, og stedet utviklet seg til å bli et pilegrims mål. Også blant den samiske befolkningen var det vanlig å avgi løfte om å gå pilegrimsferd til Petsjenga, og mange gjorde det for å bli helbredet fra sykdommer.<sup>39</sup>

De russisk-ortodokse klostrene fungerte som sentra for misjon og kirkelig

36 Hagen 2002.

37 Finland var underlagt Sverige til 1809.

38 Lars Ivar Hansen & Bjørnar Olsen, *Samenes historie fram til 1750*, Oslo 2004, s. 267.

39 Serck-Hansen 2017, s. 78.

jurisdiksjon, men var også engasjert i handel og produksjon av fisk og salt. Det nærmeste klosteret til Varanger var i Petsjenga. Det meste av handelen ble gjennomført ved at kjøpmenn oppsøkte samene på deres sesongboplasser, men det årlige markedet innerst i Varangerfjorden var også et viktig møtepunkt. En kilde fra 1530 omtaler et fast marked i Varanger rett etter juletid, hvor både handlende kvener, russiske skatteoppkrevere og utsendinger fra kommandanten i Vardøhus deltok. Fogd Knag gir i sin Finnmarksbeskrivelse fra 1694 et inntrykk av yrende aktivitet på Varangermarkedet i januar, med samer fra alle omkringliggende områder, handelsmenn fra de norske fiskeværene, russere fra Kola og svensk-finske kjøpmenn fra Torneå, som har hundre kjørerein med sleder fulle av varer.<sup>40</sup>

Trifons kloster og kirkebygg markerte yttergrensen til det russiske tsarrikets interessesfære, og fikk avgjørende betydning for fastleggelsen av grensen mellom Norge og Russland.<sup>41</sup> Fra den russisk-ortodokse kirkes perspektiv ble den samiske lokalbefolkningen forskånet fra protestantismens kjetteri ved at deres landområder ble underlagt tsaren og ikke dansk kongen. Klosteret ble i 1701 lagt direkte under bispesetet, og var av sentral betydning som den nord-østligste forlengelse av den russisk-ortodokse kirke. Klosteret lå på den tiden i byen Kola.<sup>42</sup> Kola var da eneste by på Murmankysten og administrasjonssenteret for Kolahalvøya. Fogden i Vardø foretok årlig en reise til Kola for å legge frem den danske monarkens krav på skatt og landområder. Motsvarende hevdet den russiske tsaren at grensa for det russiske riket gikk ved Tana-elva.<sup>43</sup>

St. Georgs kapell i Neiden ble bygd som ledd i Petsjengaklosterets misjonsarbeid, men også for å markere munkenes hevd på naturressursene i området. Neiden var det vestligste fjordområdet som tsaren tildelte klosteret råderett over. Skoltesamene i Neiden ble i 1624 omtalt som de siste dømte samer på vei til Vardø. Neiden skal ha vært et viktig pilegrimsmål for de rettroende samene. Man foretok rituelle bad i Trifonkulpen, hvor munken ifølge sagnet hadde velsignet vannet og døpt de omvendte skoltesamene. Elvevannet ble regnet for å ha særskilt helbredende og rensende kraft. Først vasket man synden bort, så gikk man til kapellet og tente vokslys. Det var knyttet flere tradisjoner om helbredelse til kapellet. Hadde man for eksempel tannpine, kunne en flis fra tømmerveggene i kapellet kurere plagene.<sup>44</sup>

Det synes som den russisk-ortodokse kirke anvendte en misjonsstrategi ovenfor samene, som var mer rettet mot innlemming i kirka i form av skatt-

40 Hansen & Olsen 2004, s. 250.

41 Grensen mellom Norge og Russland ble fastlagt i 1826.

42 Serck-Hansen 2017, s. 17.

43 Hagen 2015, s. 70.

44 Serck-Hansen 2017, s. 235.

legging enn omforming av tro. Klosteret i Petsjenga fikk av tsaren overført fiskeretten til mange av skoltesamenes beste laksefiskeplasser. I 1681 mottok distriktsguvernøren i Kola by en ordre fra tsaren om å styrke den ortodokse troen blant avgudsdyrkerne. Men tsaren forbød hardhendte metoder. Dåpen måtte skje frivillig, og hver nydøpte skulle få tre rubler i belønning. Bak denne velviljen lå det et politisk siktemål. Den ortodokse troen var en viktig identitetsmarkør og et nyttig redskap for å skape tilhørighet til det russiske riket. Dersom ikke lojalitetsbåndene ble styrket var det en fare for at samene som var frustrerte over tapte fiskerettigheter ville slå seg ned på norsk side av fellesdistriktet. Petsjengaklosteret fikk derfor ettertrykkelig forbud mot å drive salg og leie av samenes fiskerettigheter, som munkene i mange tilfeller hadde bemektiget seg mot å betale for gjeld eller livsopphold. Fattige, syke og gamle blant lokalbefolkningen kunne bli tatt hånd om i klosteret. I 1681 ble fader Aleksej Simonov sendt på en tre måneders misjonsreise blant samene for å lese opp tsarens ordre og forhøre seg om samenes tro og religionsutøvelse. Mange innrømte at de brukte offerplasser, og måtte ødelegge dem for prestens åsyn. Men de ble ikke ilagt noen straff. Den tolerante framgangsmåten kommenteres av von Westen i 1717. Han viser til hvordan samene i Varanger fortalte at de russiske prestene tillot at man brukte sin trolldomskunst så lenge de ikke skadet noen med den. Von Westen mente russernes unnløstelse av forfølgelse og straff for trolldom var årsaken til at samer ikke anså trolldom som synd. Fra et protestantisk ståsted var dette oppsiktsekkende, og de lutherske misjonærene forteller at det ortodokse nabolandet ble oppfattet som et fristed som mange samer i fellesdistriktet rømte til når misjonærene oppsøkte dem.<sup>45</sup>

Saken om hvor grensa mellom Sverige og Danmark-Norge skulle gå, ble i Finnmark i stor grad basert på faktisk besittelse, det vil si hvordan befolkninga brukte området. Da oppsto problemet med at statstilhørighet ikke var avklart for den samiske befolkninga som brukte innlandet.<sup>46</sup> Regnskapsboka for Utsjok sogn for perioden 1702–1759 viser at kirka mottok offergaver av samer fra Varanger. Vanlige begrunnelser for å gi gavene til kirka var knyttet til hell med fangsten, og menneskers og dyrs helse. Det synes som at samiske kvinner i Nesseby deltok mer aktivt i Utsjok kirke enn i Vadsø kirke, som de egentlig tilhørte. Dette kan skyldes at de var tilflyttet fra innlandet til kysten, og dermed hadde tilhørighet til innlandet. Noen ble sjøsamer ved fjordene, mens andre var offisielt reindriftssamer som tilhørte

45 Serck-Hansen 2017, s. 73.

46 Hansen & Olsen 2004, s. 269.

Finnmarkskysten, men brukte innlandet til vinterbeite. Kirka i Utsjok var da nærmere, både geografisk og språklig.<sup>47</sup>

For de dansk-norske myndighetene var det maktpåliggende å bevise at deres innbyggere bebodde området hvor grensa skulle trekkes. Kirka og skolen ble brukt som middel for å få samene til å bli norske.

## Undervisning for nordsamene i Varanger

Isaac Olsen (1680–1730) kom til Finnmark som huslærer for sokneprest Nitter i Kjelvik rundt århundreskiftet. Han var fra Trøndelag og hadde en halvferdig utdanning fra Latinskole i Trondheim som ballast. I 1703 ble han engasjert av amtmann Lorch i Vadsø. På denne tiden foregikk den store nordiske krig (1700–1721), og byggingen av kirken i Utsjok ble oppfattet som hevding av svensk makt. Amtmann Lorch ville være en motvekt og styrke dansk kontroll over dette dansk/svenske fellesdistriktet. Skolegang var en del av strategien, og Isaac Olsen ble engasjert som den første lærer for nordsamene i Varanger. Han var underlagt prost Paus i Vadsø. Olsen fikk gode skussmål for sin lærergjerning. I 1705 skriver Hans Skanke, som var biskop Krogs sekretær under hans visitasreise, at Isaac Olsen hadde vært så god lærer for den samiske lensmannens sønn at det var behagelig å konversere med ham på dansk.<sup>48</sup>

Etter visitasreisen i 1705 foreslo biskopen for kongen i København at det burde ansettes flere faste lærere for samene. Biskopen var bekymret for at svenskene hadde bygd kirker, som samene oppsøkte og at dette ville få betydning for grensedragningen mellom Sverige og Norge.<sup>49</sup> Teologen Povel Resen ble sendt på en ett års reise for å følge opp biskopens bekymringsmelding til kongen. Meldingene nordfra hadde vært meget motstridende og kongen ville ved et personlig sendebud skaffe seg førstehåndskjennskap til forholdene.<sup>50</sup> I Øst-Finnmark søkte samene til Utsjok i stedet for Vadsø, hvor prekenspråket var norsk som de ikke kunne forstå, mens det finske var lettere tilgjengelig. Resen anbefalte i 1707 at samene burde få prest-utdannede lærere og at det skulle bygges skoler og kirker på strategiske plasser. Biskop Krog foretok en ny visitasreise i 1708, og i innberetningen til kongen hevder han at det å skaffe lærere og gi god undervisning hastet mest. I 1708 utvidet biskopen området som Olsen skulle betjene til også

47 Rasmussen 2016, s. 217.

48 Anders Løøv, *Samemisjonenøren Isaac Olsen (1680–1730) og hans "Underdanigst undrettning om Norlandenne" (1718)*, Snåsa 1994, s. 12.

49 Daniel Thrap, "Politiske forhold ved Finnemisjonen i 18. Aarhundrede", *Historisk Tidsskrift* 1884, s. 11.

50 Adolf Steen. *Samenes kristning og Finnemisjonen til 1888*, Oslo 1954, s. 84.

å gjelde Tana, Laksefjord og Porsanger. Biskop Krog var ortodoks teolog, og vektla kunnskap og kirkelig oppmøte. I instruksen til Olsen 9. juli 1708 er det fokus på katekisering: å kunne lese og forstå det kristne evangelium. Samiske foreldre var pliktige å sende barn til undervisning og kunne straffes for å forsømme dette.<sup>51</sup>

## Samiske skikker for fasting og dåp

Hvordan var bildet når Isaac Olsen kom til Varanger i 1703, 11 år etter rettssaken mot Poulsen? Vi vet at han får gode skussmål fra kirkelig hold. Men var det slik at Olsen lærte samene om kristendommen eller hadde folk allerede en oppfatning?

Olsen gir selv en utførlig beskrivelse av hvordan han stadig havnet i diskusjoner med både menn og kvinner, som mente de selv hadde best kunnskap om hva slags kristne skikker som var viktige å overholde. For eksempel var det viktig at kvinner med spedbarn skulle faste på Vårfrue aften, Mariamesse 25. mars. De mente det var en skikkelse, kalt *Uhca fastoalmmái*, den lille fastemannen, som ville pine og plage ungene hvis de ikke fastet og ofret på denne dagen. Når Olsen konfronterte dem med at det var en djevlesk skikk, så svarte de tilbake: Maria fastet selv på Vårfrue aften, og vi gjør bare som henne. Når hun ikke smakte kjøtt, så burde ikke vi heller gjøre det, for hun var jo Guds moder så hun visste nok hvordan det skulle være! Generelt fastet samene ifølge Olsen på alle høytidene, og de mente at det var *Fastoalmmái*, Fastemannen, som viste seg for dem i hvite klær og passet på at de overholdt fasten.<sup>52</sup> De fleste fastedagene var i samsvar med den katolske kirka, mens noen var av mer lokal art. I den russisk-ortodokse kirka fastet man hver onsdag i tillegg til fredag, og påvirkningen kan ha kommet derfra. Faste innebar på denne tiden å ikke spise kjøtt, mens fisk var tillatt. For en sjøsamisk befolkning, som hovedsaklig levde av fisk, var det nok ikke et stort offer å unngå kjøtt.<sup>53</sup>

En annen skikk som Olsen skildrer med gru, er oppfatningen av at barna ofte blir syke av den kristne dåpen. Det er de døde som forteller at barnet leter etter sitt riktige navn og må omdøpes straks, ellers vil barnet dø. Da vasker man av den kristne dåpen, og setter på det navn som de døde har befalt. Det er viktig at barna blir oppkalt etter døde slektninger. Hvis

51 Randi Hege Skjelmo & Liv Helene Willumsen, *Thomas von Westens liv og virke*, Oslo 2017, s. 160.

52 Just Qvigstad, *Kildeskrifter til den lappiske mytologi II. Om Lappernes vildfarelser og overtro. Af Isaac Olsen*, Trondheim 1910, s. 20.

53 Siv Rasmussen, "Varangersamenes djevleske fasteskikker fra papismens tid", *Ottar* 2017:4, s. 15.



barnet blir sykt, skyldes det feil navn. Olsen mente at omdøping var en dåp i djevelens navn. Han forteller videre at det ble holdt noaidemesse minst to ganger i året, en gang om sommeren og en gang om vinteren. Da pynter alle seg i sine fineste røde og blå kofter. Noaidi er iført vrengte klær. De samles rundt ilden, midt i gammen, og de joiker og runer. Hvis de ikke har runebommer så bruker de steiner, som de kan snakke med og få svar på det de vil vite. De har utuktige bønner, gandviser og sanger. Temaer for runingen er ulykke på reiser, næring og jaktlykke, om at øvrigheten skal være mild med dem og at de skal vinne sin sak på tinget, om vær og vind, dyr og skrømt, draug og dødinge. Noaidi kan også holde messe når folk eller husdyr blir syke, og finne ut om det er gand eller de døde som har forvoldet plagen, og hvilke ofre som i så fall kreves: en reinokse eller simle, kvige eller okse, kalv, får, geit, bukk, lam eller kje. Offerdyret slaktes og spises av alle i fellesskap.<sup>54</sup>

Problemet var ifølge Olsen at samene på tross av sin tro på den hellige treenighet, og viktigheten av fasting og ofring til kirka, ikke ville gi slipp på sin gamle tro. De ville ha i pose og sekk. Siden det ikke fulgte gand eller dødsskudd med kristendommen, ble den ansett som svakere enn noaidis lære, som kunne bekrefte sine ord med gand. En annen innvendingen var at "Finnernes timelige Lykke, ikke øiensynlig tiltog, ved den nye lærdom".<sup>55</sup> Samene ønsket derfor ikke å bli som nordmenn, som de mente var ufornuftige siden de ikke ville bruke den kunnskap som var tilgjengelig. Olsen beklager seg over at noaidi'ene hevder de er forordnet av Gud for å hjelpe samene, slik som andre folk har doktorer. Hvis noaidis kunst ikke var god, ville den jo ikke helbrede, hevdet de. Ettersom noaidi hjelper folk og gjør godt, så er hans kunst fra Gud og er god. Den hjelper lokalbefolkninga mot sykdom, ulykker på folk og dyr, og gir dem råd for å lykkes med fiskeri og skytteri.<sup>56</sup> Samene benektet at de jobbet for Djevelen. Olsen var ikke enig.

## Helligdagsvektere

Isaac Olsen havnet i klammeri med lokale samer i 1710, da han rapporterte deres sedvaner til Prosten i Vadsø. Prost Paus utarbeidet som tilsvar en instruks, undertegnet av Amtmann Lorch 4. august 1711.<sup>57</sup> Det skulle utpekes ti helligdagsvektere, som skulle bistå Olsen i å overvåke og rapportere samenes syndige oppførsel. Olsen hadde rett til å avstraffe, for eksempel ved gapestokk. Punkt 2 rettet seg mot de særskilte helligdager, som sam-

54 Qvigstad 1910, s. 84.

55 Løøv 1994, s. 13.

56 Qvigstad 1910, s. 98.

57 Hans Hammond, *Den nordiske Missionshistorie*, København 1787, s. 28–34.

ene holdt i akt av frykt for *Passe Almaid*, Helligmenn, som truer dem med straff og plager om de ikke holder disse dagene hellige. Her er et tidstypisk eksempel på den demonologiske fortolkninga som kirke og embetsverk satte samenes forestillinger inn i:

Passe Almaid ikke andet er, end Beelsebubs, den store Dievels, gamle Slanges og røde Dragets Haandlangere, hvilke der ere udsendte at forføre Menneskene, og drage dem fra Guds i Dievelens Hænder til Siælens evige Fordærvelse.<sup>58</sup>

Punkt 3 i instruksjonen rettet seg mot fastereglene. “Helligdags-Vægterne have nøie at tage i Agt, Finnernes overtroiske Faster, saasom, Faste paa Juleaften, vor Frue Aften, etc., Faste for Børnenes gode Opfostrelse, med videre.” Punkt 4 tar for seg “offre til Træer, ferske Vande, Steen, Høie og Bierge”. Slik “Dievle-dyrkelse” skal straks anmeldes og den skyldige føres til Vadsø for sin behørig straff. Punkt 5 tar for seg skikken med omdøping hvis barnet blir sykt etter den kristne dåp, samt misbruk av brød og vin fra nattverden.

Instruksjonen bygger på en tolkning av at samenes ofring, omdåp og overholdelse av kristne helligdager styres av Djevelen. Det er altså en demonologisk frykt som ligger under den strenge forfølgelsen av alle skikker som kirken ikke har kontroll på. Embetsmenn og kirkens menn var genuint vettskremte for det de mente var djevelen og hans undersåtter i forkledning. De opplevde det som en kamp på liv og død. En krig som utspant seg foran deres egne øyne. Fra kirkas side var kampen mot djevelen som styrte samenes sedvaner også en kamp for den dansk-norske kongen og opprettholdelsen av Guds rike. Kirkens ansatte og kongemaktens embetsverk ble sett som to institusjoner som skulle opprettholde Guds orden. Den styrende elite trengte å forsikre seg om at kongedømmets undersåtter bekjente seg til den rette formen for kristendom. Kirkas rolle som forfekter av den sanne lutherdom ble derfor sentral. Trolldom ble sett som en forbrytelse mot Gud og forhindret spredningen av hans rike, som var overlappende med den danske monarkens rike.<sup>59</sup>

Olsen var en dypt troende lutheraner. Han så både russisk-ortodokse skikker, katolisisme og samisk religion som vranglære og avgudsdyrkelse. Samene på sin side mente hardnakket at de hadde den riktige kristendomsforståelsen, og at danskenes lutherdom ikke skaffet dem et bedre liv. Olsen var ikke bare lærer. Han inngikk i embetsverkets tjeneste og var tolk

<sup>58</sup> Hammond 1787, s. 30.

<sup>59</sup> Willumsen 2010, s. 13.

under fogdens skattereiser til Kolahalvøya. Sommeren 1716 ble han vervet av Thomas von Westen, som var på sin første av tre reiser blant samene i Norge på vegne av Misjonskollegiet. Von Westen overtalte Olsen til å bli med tilbake til Trondheim for å undervise blivende prester. Olsen ble også innkalt til Misjonskollegiet i København, som informant om grensespørsmål i forbindelse med den store nordiske krig.<sup>60</sup>

## Thomas von Westen og Misjonskollegiet

Danske kong Fredrik IV opprettet i 1714 et eget departement for misjon: Misjonskollegiet. Det var rettet mot hedningene i kolonien India, men tok også tak i opplysningsarbeidet blant samene.<sup>61</sup> På tross av at den ortodokse biskop Krog hadde slått fast at alle samer var døpte og deltok i de pålagte kirkelige handlinger, ble kollegiets misjonsoffensiv mot samene kalt omvendelse av hedninger. Samene ble altså ikke ansett som kristne selv om de kunne gjøre rede for katekismen. Som undersøkelser hadde avdekket, var den kristne lære bare lagt til det samene praktiserte allerede. Opprettelsen av Misjonskollegiet utviklet seg til en maktkamp mellom den etablerte, kirkelige ortodoksien og nye pietistiske strømninger.

Biskop Krog mente man burde igangsette planene han hadde foreslått om opplysningsarbeidet blant samene. Biskopen viste til Isaac Olsens innsats, som avdekket at samene var lærevillige. Det som manglet var midler, og dette kunne skaffes gjennom tiende (kirkeskatt). Det burde ansettes flere lærere, som var underlagt prestene i hvert sogn. Prestene i den pietistiske Syvstjerne-grupperingen, med Thomas von Westen i spissen, mente misjonen ovenfor samene på samme måte som India-misjonen burde være adskilt fra kirkelig administrasjon, og at misjonærene skulle svare direkte til Misjonskollegiet, ikke til biskopen. Biskopen hadde tidligere gitt Syvstjernens medlemmer påpakning for at de utøvde for streng kirketukt. Misjonskollegiet valgte von Westens linje.<sup>62</sup> Biskopen oppfattet dette som kritikk av hans embetsgjerning og innblanding i hans arbeid.<sup>63</sup>

Misjonskollegiets instruks var uklar når det gjaldt organisering fordi man ønsket å kartlegge situasjonen først. Von Westen ble derfor pålagt å gjennomføre en reise til Finnmark sommeren 1716. Reisen begynte med et seilskip som skulle dra fra Trondheim til Arkhangelsk. Von Westen hoppet av i Vardø og reiste så innover Varangerfjorden til Vadsø, hvor han møtte

60 Løøv 1994, s.18.

61 Steen 1954, s. 105.

62 Peggy Helen Granås, *Statsmakt og misjon. Organiseringen av finnemisjonen i Nord-Norge i første halvdel av 1700-tallet*. Trondheim 2002, s. 87.

63 Steen 1954, s. 136.

prost Paus og lærer Olsen. Reisen fortsatte innover fjorden og over land gjennom hele Finnmark. Hvert sted samlet misjonen samene til bekjennelser og omvendelse. Etter denne første reisen melder von Westen at han har lykket i å overbevise 1000 sjeler om deres villfarelse og blindhet. Han forteller at alle samene han møtte var døpte og gikk til nattverd, men at mange av dem var omdøpte med noide-dåp og praktiserte hedenske skikker. Presten Kjeld Stub ble ansatt som misjonær i Øst-Finnmark, for Varanger, Tana, Porsanger og Laksefjord, og overtok området som Olsen hadde vært lærer for siden 1708.<sup>64</sup>

Etter sin første reise mente von Westen at man burde etablere egne kirker i samiske områder som presten i den norske bosetningen betjente. Før Angsnes misjonsskapell ble bygget i 1719 soknet folk innerst i Varanger til Vadsø kirke. Den såkalte kongsgammen i Varangerbotn, hadde til da tjent som fjellstue for fogdene og offentlige tjenestemenn under deres reiser. Gammen ble også brukt som forsamlingshus for presten i Vadsø og læreren i Varanger, når de holdt gudstjeneste eller skole for samene. Gudstjenestene var to ganger årlig, ved Allehelgenstid og Kyndelmessetid.<sup>65</sup> Sognepresten i Vadsø skulle betjene det nye kapellet på Angsnes hver tredje søndag.<sup>66</sup> Dette var en stor økning i forhold til tidligere. En grunn til at samene skulle få egne gudshus, var at de hadde blitt trakassert av nordmennene når de søkte til kirke i fiskeværerne. De ble bydd alkohol og oppfordret til å utføre trolldom. Von Westen mente at nordmenn generelt var dårlige kristne forbilder, så det ville bli lettere å overbevise samene om å forsake sin gamle tro og ta imot kristendommen dersom de omgikk nordmenn mindre. Et annet problem var språket. Samene forsto lite norsk og hadde dårlig utbytte av forkynnelsen. Biskop Krog ønsket velkommen oversettelse av Bibelen og at prestene lærte seg samisk, men mente det var viktig at den kirkelige undervisningen var på dansk, slik at samene ble forankret i den danske statsmakt. Von Westen mente misjonærenes arbeid kun ville bære frukt om de lærte seg samisk. I likhet med India-misjonen, var misjoneringen av samene avhengig av å kommunisere på deres eget språk.<sup>67</sup>

Von Westen skulle selv foreta en årlig rundreise og inspisere misjonærenes arbeid. Han fikk bare gjennomført tre reiser, 1716, 1718 og 1723. Von Westen døde av dårlig helse allerede i 1727, og hans tidligere kollega i Syvstjernen, Eiler Hagerup, ble utpekt av Misjonskollegiet til å videreføre arbeidet. Von Westen hadde i stor grad operert selvstendig. Kollegiet ønsket å knytte hans etterfølger nærmere seg, og ta tilbake styringa over misjonsvirksomheten. I

64 Skjelmo & Willumsen 2017, s. 126.

65 Erik Schytte Blix, *Nesseby kirke 1858–1958*, Vadsø 1958, s. 7.

66 Granås 2002, s. 97.

67 Granås 2002, s. 143.

1731 døde biskop Krog, og Hagerup ble utnevnt til hans etterkommer. Han insisterte på å beholde ansvaret for misjonsvirksomheten, og så fordelene av at den ble sterkere knyttet til kirkens organisasjon. Ansvaret for misjonen gikk gradvis over til prestene. Mange av dem var tidligere misjonærer. Det var stort gjennomtrekk. Fra 1716 til 1740 var det seks misjonærer som avløste hverandre i tjenesten i Øst-Finnmark. Den siste, Albert Angell, gikk i 1740 over til embedet som sogneprest i Vadsø. Ansvaret for samenes undervisning var fra da av innordnet i kirken.<sup>68</sup>

Selv om misjonen fra von Westens side var drevet av misjonsbefalingen, i betydningen plikten til å spre det kristne evangeliet, så hadde den også et statspolitisk aspekt. Både under og etter den store nordiske krigen søkte statsmaktene å knytte samene til kirkelivet på sin egen side. Ved den endelige grensefastsettingen ville det veie tungt å kunne vise til at samene i et område sto under den egne statens kirkelige jurisdiksjon. Omkring 1720 ble det rapportert om at mange fjellsamer i Finnmark hadde trukket over



Nesseby kommunes eldste bygg er idag et stabbur, som man tror var våpenhuset til kapellet på Angsnes 1719. Bygget ble flyttet da kirkestedet fra 1747 ble endret til Nesseby, og står idag ved nye Nesseby kirke, bygd i 1858. Foto: Jorunn Jernsletten.

68 Granås 2002, vedlegg 3.

til russisk side, etter at den dansk-norske misjonen var blitt mer aktiv. Et mottrekk fra dansk-norsk side var å opprette kirker og misjonskapeller i samiske områder. I løpet av få år ble det reist 26 forsamlingshus og en rekke kirker.<sup>69</sup>

Da Nesseby menighet i 2019 feiret at det var 300 år siden det første kapellet ble reist på Angsnes, var det ikke en feiring av at det var kristent nybrottsland som Thomas von Westen pløyde opp. Befolkningen i Nesseby hadde allerede en sterk kristentro. Men kristendommen var integrert i deres levde religiøsitet på en annen måte enn den pietismen som prestene sørfra prediket. Det ble derfor konfrontasjoner på grunn av den negative oppfatning misjonærene hadde av samene sin Gudstro, og dessuten alt som ikke hørte kristendommen til. I Poulsens forklaring er et kristent verdensbilde integrert i en samisk verdensforståelse. Hans forklaring er ikke et enestående tilfelle. Den samsvarer med beretningene fra norske lærere, misjonærer, kirkelige ansatte og embetsmenn som er gjengitt i denne artikkelen.

### Kristen, før-reformatorisk eller gammeltroende?

Den kristne tro som Varangersamene praktiserte ble ikke anerkjent av Misjonskollegiet. Fasting og ofring til kirka ble ikke ansett som tegn på at man hadde en internalisert kristen tro. Tvert imot ble det sett som bespottelse av den "riktige" måten å praktisere kristendom. Ritualiserte praksiser er imidlertid seige strukturer, som gjør at den folkelige kristne forståelsen kan videreføres selv om prester og teologer endrer oppfatning. Spesielt gjelder dette forestillinger som omhandler liv og helse. Når man fortsetter med omdøping er det fordi det oppfattes som krisetilstander med døden som innsats. Når Olsen mener omdøpingspraksisen er en djevelsk skikk, får han som tilsvarende: Skal vi heller la våre barn dø for navnets skyld?<sup>70</sup> Som foreldre forsøker man med de midler man har å holde barna ved god helse. Det er ikke bare i samisk sammenheng at de folkereligøse skikkene som har betydning for liv og helse er seiglivede praksiser. Det er kjent i mange ulike kontekster.<sup>71</sup> I forskningen på samers religiøse liv har dette perspektivet i stor grad manglet. De siste årene har det imidlertid skjedd en dreining, da flere avhandlinger tar utgangspunkt i samers egen oppfatning av kristendom, på sine egne premisser.<sup>72</sup>

69 Hansen & Olsen 2004, s. 334.

70 Qvigstad 1910, s. 23.

71 Se for eksempel Terese Zachrisson, *Mellan fromhet och vidskepelse. Materialitet och religiositet i det efterreformatoriska Sverige*, Göteborg 2017.

72 I tillegg til Rasmussen se for eksempel phd-avhandlinger fra Lovisa Mienna Sjøberg, *Att leva i ständig välsignelse. En studie av sivodnit som religiös praxis*, Oslo 2018; og Tore

Begrepet før-reformatorisk har vært foreslått som fortolkning av historiker Siv Rasmussen, som spør om samene i Varanger egentlig hadde gjennomgått noen reformasjon. I sin avhandling hevder hun at Varangersamenes første møter med kristendommen kan skrive seg tilbake til tiden rundt etableringen av Vardø kirke på begynnelsen av 1300-tallet. Hun konkluderer med at samer i Finnmark var integrerte i den norske kirka etter reformasjonen i 1537, i betydninga at de deltok i kirkas ritualer. Hun mener samene praktiserte synkretistiske religionsformer, som innebar at elementer fra kristendommen, særlig romersk-katolsk tro, var inkorporert i samisk religion, og at trekk fra samisk religion, slik som offerpraksis, ble brakt med inn i kirka og den kristne religiøse praksisen. Det at flere av de katolske skikkene, som faste og helgendager, fortsatt var i bruk på 1600-tallet, mener hun vitner om at det ikke bare var ytre skikker, men hadde betydning for folk på et dypere plan. Dette kommer særlig til syne i praktisering av fasteskikker på begynnelsen av 1700-tallet. Det at katolske fastedager ble overholdt 200 år etter reformasjonen, mener hun er en indikasjon på at endringene skjedde langsommere blant samene enn i den øvrige befolkninga i Nord-Norge.<sup>73</sup>

Diskusjonen om samers kristendom handler selvsagt om hva man regner som definisjon av å være kristen. Under katolsk tid og i 1600-tallets lutherske ortodoksi var ytre forhold avgjørende, som å la seg døpe, ta imot nattverd og møte opp til kirkelige handlinger. Ved endringen i en pietistisk retning utover 1700-tallet ble den indre troen mer vektlagt. Beskrivelsene av det samene i Varanger oppfattet som kristne skikker, tyder på en indre overbevisning som hadde direkte betydning for deres levde religiøsitet på 1600-tallet, lenge før von Westens besøk. Ifølge Olsens beskrivelse ønsket ikke samene han møtte å bli hverken norske eller lutherske. Rasmussen kan ha rett i at en del skikker kan ha vært internalisert av den samiske befolkningen allerede i den katolske middelalderen, før den dansk-norske kirke ble luthersk. Men, det er sannsynlig at det har vært betydelig påvirkningen fra den russisk-ortodokse tro, særlig på grunn av nær kontakt mellom nordsamer og skoltesamer i Varanger.

Kunsthistoriker Caroline Serck-Hansen diskuterer om skoltesamene kunne regnes som gammeltroende, som var en fraksjon innen den russiske kirke som ikke godtok liturgiske reformer på 1600-tallet. De kjennetegnes blant annet ved streng overholdelse av fasteforskriftene, hvor man store deler av året ikke kan spise kjøtt, egg og melkeprodukter. Hun hevder at de tradisjonsbundne skoltesamene har forsøkt å holde fast ved de religiøse

---

Johnsen, *Contribution of Northern Sami Everyday Christianity to a Cosmologically-oriented Christian Theology*, Edinburgh 2020.

73 Rasmussen 2016, s. 235.



praksisene etter munkene, men at de også kan ha vært påvirket av samvær med de russiske handelspartnerne som i stor grad var gammeltroende pomorer.<sup>74</sup> Sjøsamene i Varanger handlet og hadde samkvem direkte med både skoltesarer og pomorer, som var russiske handelsreisende fra området rundt Kvitesjøen.

I Varanger har det alltid vært innflytelse østfra. Liten grad av dansk-norsk kirkelig tilstedeværelse ga rom for at den samiske befolkningen kunne integrere kristendommen på sine egne premisser. Også inntrykk fra den russisk-ortodokse religionsutøvelsen, som var dominerende fra Neiden og sørøstover. Et eksempel er Poulsens referanser til Guds moder, som en integrert del av treenigheten. Det å omtale Maria som Guds moder, er vanlig i russisk-ortodoks ikonografi.<sup>75</sup>

Poulsens beskrivelser av ofring til kirka kan som Rasmussen påpeker til forveksling ligne skikker knyttet til samiske offersteder, hvor man for eksempel kunne love å smøre en offerstein med fett om man hadde godt hell i jakt og fiske. Men, når man ofret i kirka var det nettopp for å henvende seg til den kristne Gud. Man ba i tro om at den kristne treenighet kunne hjelpe, og man ga det man hadde lovet til kirka når bønningen ble innfridd. Det spesielle er kanskje at man brukte en samisk noaidi for å ta rede på hvilket offer som krevdes for å få innfridd et ønske. Denne noaidi bekjente seg til den kristne Gud og mente å være en formidler av menneskers henvendelser til den straffende Gud eller den forløsende Engel. Det er altså den kristne læren som straff og forløsning han bygget på.

## Samisk kristendom versus luthersk demonologi

Hvilke elementer var grunnleggende i den samiske befolkningas livsverden i Varanger på denne tiden? Det sentrale var den daglige livnæringen med jakt, fangst og fiske, i kombinasjon med husdyrhold og reindrift. I tillegg til helsespørsmål var dette folks daglige bekymring. Disse bekymringene ble rettet mot Gud, mot skikkelser i naturen eller mot døde slektninger, alt avhengig av situasjonen. På tromma til Poulsen finne vi både Ilmaris, som kan styre vær og vind, og Maria, som kan hjelpe barselkvinner i nød. Dette var funksjoner som lokalbefolkninga var avhengige av. Det var krefter større enn dem selv som de kunne sette sin lit til. Så lenge de ble brukt til det gode, var de ansett å komme fra Gud, ikke Djevelen, slik kirka og embetsverket hevdet.

I de dansk-norske styresmaktenes livsverden, var verden styrt av en

<sup>74</sup> Serck-Hansen 2017, s. 183.

<sup>75</sup> Per Bjørnar Grande, *Den ortodokse kirke*, Kristiansand 2009, s. 126.

kamp mellom Gud og Satan. Alt som ikke uomtvistelig var en del av den lutherske etter-reformatoriske læren, ble oppfattet som et uttrykk for det motsatte: Djevelen og hans medhjelpere. I denne livsverdenen var ikke det å henvende seg til verken Ilmaris eller Maria ved hjelp av en runeemme en del av Guds virke. Tvert imot anså man i rettssaken mot Poulsen at han ved å henvende seg til trommen påkalte demoner. Habermas vektlegger den kommunikativt baserte handling som sentral for å komme fram til en felles forståelse. Viktige elementer er enighet om kjensgjerninger i den objektive verden, om normative utsagn i den sosiale verden eller om ekspressive utsagn i den subjektive verden. I tilfeller når avstanden mellom to ulike livsverdener blir for stor vil kommunikasjonen låses og man oppnår ingen felles forståelse av situasjonen.<sup>76</sup>

I møtet mellom den samiske lokalbefolkninga i Varanger og den dansk-norske kirkas og embetsverkets representanter kan det synes som at man ikke er enige på noen av disse tre punktene. Hvis vi tar rettssaken mot Poulsen som eksempel, var det en kjensgjerning at han hadde en tromme med påtegnede symboler, som han spilte med en hammer slik at en messingring bevegde seg over tegnene. Hva denne handlingen og disse tegnene symboliserte hadde man ikke felles forståelse av. Fra Poulens side var det i hovedsak kristne symboler som ga kontakt med treenigheten. Fra embedsverkets side var det diabolske symboler, som påkalte demoner. De normative utsagnene om virkningen av Poulens handlinger bli likeledes tolket motsatt. Poulsen hevder han ved Guds hjelp gir folk nødvendig assistanse. Embedsmennene hadde ikke mottatt noen klage på at Poulens handlinger hadde forvoldt skade, men mente at selve påkallelsen av Guds navn var en vanhelligelse i seg selv. Måten Poulsen uttrykker seg ekspressivt gjennom å bruke tromma er for han en åndelig handling. For embedsmennene er dette subjektive uttrykket et bevis på at Poulsen har inngått en avtale med Djevelen. Kommunikasjonen mellom de to partene bygget på et sviktende grunnlag, ettersom begge sider var overbevist om riktigheten av sin egen virkelighetsforståelse og viste lite vilje til å endre sin forståelse for å oppnå felles enighet om situasjonen.

Styrkeforholdet kan synes skjævt, i og med at det var kirkas menn i ledtog med embetsverket som rådet over straffeutmåling for alle overtredelser. Hvor stor grad av kontroll myndighetene hadde er vanskelig å fastslå. Det synes som at lokalbefolkninga har hatt stor respekt for de usynlige krefte, slik som faste- eller juledagsherrene, som passet på at folk overholdt fasteregler og helligdagsfreden. Disse skikkelsene kunne, på samme måte som Gud, straffe og pine hvis man brøt allment aksepterte regler. Disse

<sup>76</sup> Habermas 1987.

usynlige kreftene måtte man forholde seg til i hverdagen, de var en del av den levde religionen i like stor grad som de fysiske helligdagsvektene som ble rekruttert av kirka. Det at amtmann og prost utpekte lokale menn til å rapportere kan ha hatt innvirkning. Men når helsevesen var ikke-eksisterende, og vindforholdene for fiske på åpent hav var avgjørende for livnæringa, så var man likevel prisgitt de hjelpere man kunne stole på. Det var kanskje viktigere å holde seg alliert med de som styrer vær og helse enn å unngå gapestokk og arresten i Vadsø?

Anders Poulsen er en representant for dette synet. Det viktigste er å arbeide for det gode, å sikre hell i liv og helse, både for seg selv og andre. Hvilke makter man da må spille på lag med, avgjøres av den konteksten – livsverden – man er oppdratt i. Poulsen sier han hadde mye av kunnskapen fra sin mor. Dette betyr at det var en familiebasert religionsutøvelse, som innebærer at den var en internalisert del av deres tilværelse. Dette var ikke bare noe de ramset opp, uten forståelse av “kraften bak ordene”, slik samtidens prester hevdet. Tvert imot så kjente man svært godt til denne kraften, og hadde stor respekt for den. Men måten man forholdt seg til kraften fra det kristne evangeliet og den samiske religionen var stedbundet og behovsrelatert.

Poulsen var også et eksempel på samenes flyktige statstilhørighet. Han vokste opp i Torne lappmark, som var den nordlige delen av Sverige-Finland. Sannsynligvis var han fra innlandet, men hadde bodd mange steder langs Norskekysten. Han hadde rein, men var også nært knyttet til det sjøsamiske samfunnet og kunne bruke tromma for å hjelpe folk på havfisket. På denne måten representerte han akkurat den type samisk befolkning som gjorde grensdragningen mellom Danmark-Norge, Sverige-Finland og Russland utfordrende. Hvor hørte han egentlig hjemme? Denne fleksibiliteten når det gjelder både religiøs og nasjonal tilhørighet var et problem for kirkelige og verdslige myndigheter, men ikke for den samiske befolkninga. De henvendte seg dit de hadde best mulighet for å få stilt sine behov.

## Avslutning

Forskningen rundt rettssaken mot Poulsen har belyst mange sider ved hekseprosessene mot samer generelt, og ambivalensen i tolkning av samisk sjamanisme spesielt.<sup>77</sup> Den har også vært tolket som et uttrykk for at nord-samene i Varanger ikke hadde gjennomgått reformasjonen, som resten av Norges innbyggere på slutten av 1600-tallet.<sup>78</sup> Mitt bidrag er å gi en tolkning

77 Rune Blix Hagen, *Samer er trollmenn i norsk historie. Trolldomsfølgelse av samer*, Karasjok 2005.

78 Rasmussen 2016.

som plasserer kildene fra denne spesielle saken i forhold til andre kilder fra misjonsmiljøene på denne tiden, og samtidig forsøke å tolke hvordan dette kan ha vært opplevd lokalt i den samiske konteksten. Dette sees så i sammenheng med storpolitikken og koloniseringsstrategiene i samtiden. De ulike personene handlet ut i fra sine egne livsverdener og samme hendelser ble satt inn i svært ulike forståelsesrammer. Kristendommen var en del av levde religion for begge parter. Men situasjonen tolkes diametralt motsatt av den samiske lokalbefolkningen og av dansk-norske misjonærer og embetsmenn. Den samiske trosverden kan ha integrert en russisk-ortodoks kristendomsforståelse, og demonisering av det lokale samer oppfattet som kristne skikker kan også tolkes som en indre konsolidering av den norske lutherdommen.

Fiendebildet som norske misjonærer og embetsmenn presenterer finner ikke gjenklang i den samiske befolkningen, som på sin side mener nordmenn er kunnskapsløse og ignorante. Den samiske selvsikkerheten i forhold til egen trosverden gir signal om en selvstendig og motstandsdyktig lokalbefolkning. Dette står i kontrast til det bildet kildeforfatterne selv forfekter i de samme tekstene: En folkegruppe styrkt av Satans makter, uten egen kunnskap og integritet. Når bakteppet er maktkamp om råderett over samiske landområder, gir det grunn til å stille spørsmålsteget ved norske misjonærens og embetsmenns motivasjon bak fordømmingen av samiske tradisjoner. Jeg vil hevde at de dansk-norske styresmaktene i stor grad var styrt av sine egne kollektive fortolkningsrammer, og en livsverden hvor Djevelen var en aktiv aktør. Kampen mot Djevelen blir en kamp mot samiske tros-elementer. Denne kampen kan sees som et ideologisk grunnlag for kolonisering av Finnmark, og en legitimering av maktbruk ovenfor den samiske befolkningen.

Fra et samisk ståsted blir avdemonisering av samisk tro derfor viktig. Hva samer selv sier om sin levde religion, riktig nok tolket på bakgrunn av kilder skrevet av demonologiens tilhengere, gir et viktig bidrag til samisk historiefortolkning. Hvilken samisk religionshistorie skal vi i dag presentere i forskning og i lærebøker? En historie om Misjonskollegiet som kristnet samene, eller en historie om en samisk befolkning som på eget initiativ tok til seg kristendommen og gjorde den til en del av sin livsverden? Denne artikkelen er et bidrag til en dreining av samisk historieforståelse i retning av å se den samiske befolkninga som selvstendige aktører i et nettverk av relasjoner knyttet til handel, tro og livsutfoldelse.

## Epilog

Anders Poulsens tromme ble fraktet til København i 1694, og innlemmet i Kongens samlinger. Fra 1979 har den vært deponert ved De samiske samlinger i Karasjok fra Nationalmuseet i København. Den 21.9.2021 skrev Sametingspresident Aili Keskitalo brev til H.M. Dronning Margrethe av Danmark, med en personlig oppmodning om at Dronningen sørger for at tromma repatrieres. Sametingspresidenten peker på retten til å eie, forvalte og formidle egen kulturarv på egne premisser i tråd med UNESCO-konvensjonene og FNs erklæringen om urfolks rettigheter, spesielt artikkel 12, punkt 1 som slår fast at urfolk har retten til “the use and control of their ceremonial objects”. Sametingspresidenten viser til Danmarks tilbakeføring av kulturhistoriske gjenstander til Kalaallit Nunaat – Grønland, og mener dette kan danne grunnlag for en lignende prosess ovenfor det samiske folk, siden Danmark var kolonimakt over Norge og samene. Nationalmuseet gikk med på å overføre eierskapet, og fikk i 2022 nødvendige godkjenninger fra danske myndigheter. Dermed får runebooma bli i Karasjok. Arven etter Poulsen er altså stadig aktuell, og minner oss på at perspektivene på historiske hendelser er i endring og kan ha direkte innvirkning på hendelser i nåtiden.

## Summary

### The Christian practice of the Varanger Sámi in the face of missionary activities and colonialism

How did the Sámi indigenous population in Varanger, the far north-east of Norway, perceive Christianity at the turn of the 18th century? In court records and written sources from missionaries, the Sámi are described as practicing Christian customs as part of their lived religion. The only Sámi primary source is a drum used by Anders Poulsen. In connection to the court case against him in Vadsø in 1692, he offers a detailed description of how he uses the drum for divination in order to help people in need with the aid of the Christian trinity. The officials of the Danish King were convinced that Satan had lured the Sámi into performing his services. This demonology was at the core of Danish legislation and served as an ideological background for the colonialization of Sámi areas. The borders had not yet been drawn, which meant that the state affiliation of the Sámi inhabiting the border areas was at stake; in fact, the Russian church had been present in the adjacent Skolt Sámi area since the 16th century. The way in which Christianity was practised by Varanger North-Sámi indicates the influences of the Russian orthodox faith of their neighbours. Anders Poulsen is an example of someone

whose religious and national identity defies the lines drawn by the states. He was born on the Swedish side of the inland area but lived most of his life along the coast of Norway. He used his drum to keep in contact with the forces that control the weather as well as the Christian deities, one of the most important being God's mother, which he includes in the trinity. The Danish-Norwegian missionaries are currently presented as bringing the Christian gospel to the Sámi. The lived religion of the local Sámi was not recognized as a Christian faith but was interpreted as service to the Devil in disguise. When the backdrop was a contest for the Sámi traditional homelands, this portrayal of the Sámi as pagan in the 18th century served the state colonialism well. By reproducing this perception today, we neglect a history of the Sámi population integrating Christianity on their own terms in a network of trade, faith and human relations.

*Keywords:* Sámi, Indigenous, Christianity, Colonialism, Mission

## Levd religion i det förmoderna Nordeuropa

*Sara Ellis Nilsson, Lena Liepe & Terese Zachrisson*

Religiösa föreställningar och praktiker har under merparten av mänsklighetens historia varit grundläggande för hur människor har förstått och interagerat med sin omvärld. Genom religiösa praktiker placerades individens livsrytm, arbete och sociala relationer i ett meningsskapande sammanhang. Om vi som historiker vill försöka förstå dätidens människor är en förståelse för deras levda religiösa erfarenheter av yttersta vikt. Religionen är dessutom en fundamental del av både det materiella och det immateriella kulturarvet. Ambitionen med föreliggande temanummer är att presentera begreppet *levd religion* som analytiskt verktyg för en bredare läsekrets med en förhoppning om att få se fler studier av levd religiositet i det förmoderna Norden.

Artiklarna som presenteras i detta temanummer tar sin utgångspunkt i en förståelse av religion som mer än ett utövande inom ett ramverk förvalt av kyrkan som institution i enlighet med en förutbestämd uppsättning trosbekännelser och ritualer. Grundantagandet för studiet av det som med en samlad benämning kallas levd religion är att religion inte bara består av tro och utsagor om förhållandet mellan människa och Gud, utan att det är något som händer lika mycket på det materiella planet som på det kognitiva. Religion är något som individer gör, inte bara något de tror på: den kommer till uttryck fysiskt i olika kroppsliga praktiker, och också i den enskildes interaktion med sin materiella omgivning, i sociala samhandlingar och i tankevärldar, språk och ontologier. Levd religion intresserar sig i mindre grad för tro som en artikulerad internalisering av teologiskt definierade lärosatser, det handlar i stället om hur människor just *lever sin religion*. Det är alltså religiositeten som förankrad i kroppsliga, intellektuella, känslomässiga och vardagliga praktiker som står i fokus. Intresset riktas mot de enskilda utövarna och det sätt på vilket de "gör" religion genom att anamma olika seder och bruk och använda dem i enlighet med sina egna behov och prioriteringar.



Bortväljandet av det rent dogmatiska och teologiska för att i stället försöka komma åt praktiker i den förmoderna tidens flexibla och variationsrika religiösa repertoar har en lång historiografi, och flera olika begrepp för att ringa in en praktiserad religiositet har föreslagits genom åren. På 1970- och 1980-talen användes begreppet *popular religion* av tongivande forskare som Robert C. Finucane, Peter Burke, Keith Thomas, Bob Scribner.<sup>1</sup> Under 1990-talet lanserade historiker som Eamon Duffy begreppet *traditional religion*, och även teoretiska ansatser som *vernacular religion*, *local religion* och *lay religion* har använts i flera studier.<sup>2</sup> Forskningen inom dessa traditioner har genererat många viktiga studier som avsevärt har ökat vår förståelse för religion under förmodern tid. Men gemensamt för flera av ovanstående begrepp är också att de har kritiserats för att dra upp alltför skarpa gränser mellan kategorier som lekt och lärt, folkligt och elit, centralt och lokalt. *Popular religion* kritiserades redan av Peter Brown 1981 i hans klassiska verk *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*, där han ifrågasatte det statiska och ”ansiktslösa” sätt på vilket religiositeten hos det stora flertalet porträtterats alltsedan David Hume.<sup>3</sup> Andra begrepp – som *traditionell religiositet* – har i stället kritiserats för att vara alltför homogenerande och för att bortse från avvikande röster och religiösa dissidenter. Särskilt intensiv har debatten varit i fråga om reformationen och övergången från senmedeltid till tidigmodern tid.<sup>4</sup>

- 1 Se t.ex. Ronald C. Finucane, *Miracles and Pilgrims: Popular Beliefs in Medieval England*, London 1977; Peter Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe*, New York 1978; Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England*, London 1971; Robert W. Scribner, *Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany*, London 1987; R. Po-Chia Hsia, *Social Discipline in the Reformation: Central Europe 1550–1750*, London 1989; C. Scott Dixon, *The Reformation and Rural Society: The Parishes of Brandenburg-Ansbach-Kulmbach, 1528–1603*, Cambridge 1996; Gábor Klaniczay, *The Uses of Supernatural Power: The Transformation of Popular Religion in Medieval and Early-Modern Europe*, Cambridge 1990; Michael P. Carroll, *Madonnas that Maim: Popular Catholicism in Italy since the Fifteenth Century*, Baltimore 1992.
- 2 Se t.ex. John Bossy, *Christianity in the West 1400–1700*, Oxford 1985; Eamon Duffy, *The Stripping of the Altars: Traditional Religion in England c. 1400–1580*, New Haven 1992; Leonard Norman Primiano, ”Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife”, *Western Folklore* 1995:1; Derek A. Rivard, *Blessing the World: Ritual and Lay Piety in Medieval Religion*, Washington 2008; Marion Bowman & Ülo Valk, *Vernacular Religion in Everyday Life: Expressions of Belief*, Sheffield 2012; William A. Christian, *Local Religion in Sixteenth-Century Spain*, Princeton 1981.
- 3 Peter Brown, *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago 1981, s. 55–67.
- 4 Se t.ex. diskussionerna i C. Scott Dixon, *Contesting the Reformation*, Malden 2012, s. 152–155; Hanne Sanders, ”Reformation og religion 1520–1720. Historisk forskning i Sverige fra 1980’erne til i dag”, i *Reformation i två riken. Reformationens historia och historiografi*

Levd religion – *lived religion* – lanserades redan under 1990-talet och användes först av religionssociologer och antropologer för att förstå samtida religiositet. Som ett teoretiskt verktyg för historisk forskning slog det igenom på bred front i den engelskspråkiga litteraturen under 2000- och 2010-talen. I nordiska sammanhang är det framförallt finska forskare som utvecklat begreppsapparaten i ett antal studier av förmodern religiositet.

För svenska förhållanden har begreppet hittills företrädesvis tillämpats i studier av nutida religiositet. I en nyligen utkommen religionsvetenskaplig antologi om levd religion, *Levd religion. Det heliga i vardagen* (2019), ses religion som en ”kroppsligt förankrad praktik”.<sup>5</sup> I linje med ovan framlagda definition av levd religion tolkas religionspraktiker här som kopplade till exempelvis kön, men också till livssituationen, familjesituationen och så vidare. En mängd omständigheter i den enskildes privata och sociala tillvaro påverkar hur man praktiserar eller förhåller sig till religiösa tankar. De båda redaktörerna, religionsvetarna Daniel Enstedt och Katarina Plank, ställer upp sju dimensioner av den levda religiositeten, överlappande teman som i deras erfarenhet är återkommande i dessa sammanhang. De sju dimensionerna är: materialitet, kroppslighet, religiös praktik, relationer, makt, spatialitet och berättelser.<sup>6</sup> Med *materialitet* avses fysiska föremål och människors interaktioner med dessa föremål. Perspektivet utgår ifrån att materiella ting är en grundförutsättning för religionsutövning, snarare än ett uttryck för religionsutövning.<sup>7</sup> Ett närliggande begrepp är *kroppslighet*: människo-kroppen både utgörs av materia och interagerar med materia. Det är genom kroppen vi upplever känslor och det är också kroppen som aktiveras i den *religiösa praktiken*. Denna praktik kan utgöras av såväl vardagliga handlingar som riter och ceremonier, och kan studeras på såväl individ- som grupp-nivå. En analys av *relationer* synliggör inte bara förhållanden människor emellan, utan också relationer i förhållandet mellan människan och det övernaturliga, människor och ting och människor och djur, liksom mellan olika religiösa traditioner. Studiet av relationer leder också naturligt in på frågor om *makt*, då makt är något som präglar flertalet förhållanden. Här använder sig forskarna ofta av intersektionella perspektiv och diskuterar hur normer och samhälleliga värderingar präglar, och präglas av, den upplevda

---

i Sverige och Danmark, Kajsa Brilkman, Morten Fink-Jensen & Hanne Sanders (red.), Göteborg 2019, s. 69–75.

5 *Levd religion. Det heliga i vardagen*, Daniel Enstedt & Katarina Plank (red.), Lund 2019, s. 13.

6 Enstedt & Plank 2019, s. 14.

7 Se vidare Dick Houtman & Birgit Meyer, ”Introduction: Material Religion – How Things Matter”, i *Things: Religion and the Question of Materiality*, Houtman & Meyer (red.), New York 2012, s. 7–12.

religiositeten. Liksom religion på ett mer allmänt plan är förankrad i den materiella världen, är den också präglad av det mer specifikt geografiska och *spatiala*. Med denna ingång studeras religiösa upplevelser ur ett rumsligt perspektiv med förankring i exempelvis byggnader, landskap och städer. Alla dessa aspekter når forskaren genom *berättelser*, i form av arkivuppteckningar, intervjuer och andra utsagor. Berättelser är både ett medium och en aspekt som är värd att studera i sin egen rätt, då berättelser samtidigt formar en religiös upplevelse och självförståelse och ingår i religiositetens ”görande”.<sup>8</sup>

Alla dessa teman är högst relevanta också för historiker, och känns igen från andra teoretiska ansatser under senare år i studiet av historisk religiositet i en svensk kontext.<sup>9</sup> Fördelen med levd religion är att begreppet förmår samla flera av dessa perspektiv och företeelser.

Något som angränsar till och kan anses ha varit grogrund för perspektivet levd religion är forskning om olika aspekter av så kallad folklig religion, som kanske är det begrepp som i ett svenskt sammanhang ligger närmast det engelska *popular religion*, med systerbegrepp som *popular piety* (folkfromhet), *lay piety* (lekmanafromhet), *lay religion* (lekmannareligion), *popular devotion* (folkliga andaktsformer), *local religion* (lokal religion), och *traditional religion* (traditionell religion).<sup>10</sup> Folklig religion kan i dylika sammanhang förstås som det sätt på vilket ”vanliga individer”, det vill säga lekfolket, utövade sin religion, ofta i kontrast till hur religionen utövades av kyrkans företrädare. Men som medeltidshistorikern John Shinnars skriver: ”by the twelfth century, medieval popular religion was, for many purposes, simply medieval religion”.<sup>11</sup> Det spelade alltså ingen större roll om du var biskop eller bonde, praktikerna var ”populära” i kraft av att vara vitt praktiserade, inte för att utövaren var okunnig om eller levde sin religion på ett annat – och underförstått mindre korrekt – sätt. Ett tydligt exempel är produktionen och bruket av så kallade textamuletter under medeltiden.<sup>12</sup> Här finner man

8 Enstedt & Plank 2019, s. 14–17.

9 T.ex. studeras religion i relation till spatialitet i Sara 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 2015, religion i relation till materialitet i Terese Zachrisson, *Mellan frombet och vidskepelse. Materialitet och religiositet i det efterreformatorka Sverige*, Göteborg 2017, religion i förhållande till kroppslighet i Anton Runesson, *Blod, kött och tårar. Kroppslig erfarenhet i Sverige, ca 1600–1750*, Stockholm 2021, religion i relation till makt och sociala relationer i Annika Sandén, ”Kyrkan, kvinnorna och hierarkiernas dynamik”, *Historisk tidskrift* 2006:4.

10 John Shinnars, ”Introduction to the First Edition”, i *Medieval Popular Religion, 1000–1500: A Reader*, Paul Edward Dutton (red.), Toronto 2008, s. xvii.

11 Shinnars 2008, s. xvii.

12 Jfr diskussionen i inledningen till Don C. Skemers bok om text-amuletter i vilken han också diskuterar att *popular religion* har ansetts vara något negativt i ett akademiskt

inom teologi och kanonisk rätt ofta en negativ inställning till praxisen, samtidigt som bruket sågs som tillräckligt ofarligt för att man skulle kunna se mellan fingrarna med det.<sup>13</sup> På motsvarande sätt finns en förändring över tid i vem som pekades ut som ansvarig i skrivelser som ifrågasätter användandet av dessa amuletter: medeltida författare påstår att dessa är "hedniska" och "demoniska", medan senare reformatoriska författare tolkar amuletterna som "katolska".<sup>14</sup> Alla dessa olika sätt att närma sig aspekter av *popular religion* visar att det redan på denna nivå är ett komplicerat och mångtydigt begrepp. För vissa forskare är *popular religion* och närstående begrepp relevanta i och med att de speglar ett allmänt spritt praktiserande, och kan följaktligen fortsätta att användas förutsatt att de nyanseras.<sup>15</sup> Andra historiker menar i stället att begrepp som *popular religion* bär på ett alldeles för tungt bagage av dikotomier och ett nedlåtande förhållningssätt gentemot bredare befolkningsgruppers religiositet för att det ska vara användbart i fortsättningen.<sup>16</sup>

Inspiration till undersökningar om *lived religion* i en förmodern kontext har hämtats från bland andra sociologerna Meredith McGuire och Robert Orsi, vars studier egentligen baserats på moderna förhållanden, men även från historikern David D. Hall.<sup>17</sup> McGuires undersökning av religiösa handlingar inom lekmanafromhet främjar tolkningar av dessa religiösa uttryck som del av en praxis snarare än en tro.<sup>18</sup> Trots att hon i sin inflytelserika bok *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life* (2008)

---

sammanhang: Don C. Skemer, "Popular Ritual Practices were Seen as Inherently Inferior to Scripture-based Religion and not Necessarily Worthy of Scholarly Discourse." i *Binding Words: Textual Amulets in the Middle Ages*, University Park 2010, s. 1–5. Detta synsätt framkommer också i andra verk där *popular religion* ses som motsats till den kyrkligt sanktionerade religionen, och i stället kopplade till "osanktionerad" magi och dylikt, t.ex. Klaniczay 1990.

- 13 Dessa var korta handskrivna texter (t.ex. böner, bibliska citat, liturgiska formuleringar, namn på heliga personer, symboler, magiska sigill osv.) på pergament, papper och dylikt av olika storlekar och som bars runt halsen eller någon annanstans på kroppen. Syftet var att skydda personen från diverse åkommor, fiender, sjukdomar, demoner, att bringa lycka osv. Skemers 2010, s. 1.
- 14 Skemers 2010, s. 3.
- 15 Shinnors 2008; James A. Kapaló, "Folk Religion in Discourse and Practice", *Journal of Ethnology and Folkloristics* 2013:7.
- 16 Se t.ex. Raisa Maria Toivo, *Faith and Magic in Early Modern Finland*, New York 2016, s. 10.
- 17 Robert Orsi, *Between Heaven and Earth*, Princeton 2005; Robert Orsi, *The Madonna on 125th Street: Faith and Community in Italian Harlem 1880–1950*, New Haven 1985; Meredith B. McGuire, *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*, New York 2008; David D. Hall, "Introduction", i *Lived Religion in America: Towards a History of Practice*, David D. Hall (red.), Princeton 1997.
- 18 För en diskussion om detta, se Lena Liepe, "What is 'lived religion'?", *Mapping Saints*

huvudsakligen diskuterar modern religiositet, utreder hon också denna religiositets förreformatoriska bakgrund i ett av kapitlen. Enligt McGuire innebar den medeltida religiositeten inte någon tydlig distinktion mellan det profana/sekulära och det kyrkliga i de flesta människors förståelse. Därtill argumenterar hon att denna blandning av det vardagliga och det heliga inte förminskade betydelsen av själva det heliga, utan att det heliga snarare blev mer påtagligt och handfast, genom att det genomsyrade människors handlingar på ett konkret sätt. McGuire menar att den religiositet som fanns i det senmedeltida samhället inte var homogen på det sätt som ofta påstås och att religiositeten inte var centrerad kring tro, utan kring en praxis som kunde vara högst individuell. Dessutom varierade lokala praktiker beroende på var man befann sig, eftersom dessa praktiker var kopplade till båda lokala förhållanden och en translokal praxis.<sup>19</sup> Det är viktigt att beakta McGuires insikt om att religion inte är ett statistiskt fenomen. Den har kanske samma namn men är föränderlig på både ett historiskt och ett kulturellt plan. Religion är alltså något människor lever och upplever, inte bara teologiska utläggningar och föreskrivna normer.<sup>20</sup>

En dimension som knyter direkt an till ovanstående resonemang om att religion är något som levs och upplevs är religionens materiella aspekter, så kallad *material religion*. I studier om religiös materialitet har det konstaterats att religion är rotat i människors handlingar, vanor, och även mentala inställningar. Materialitet begränsas alltså inte bara till fysiska ting, utan omfattar också känslor, emotionella uttryck, minnen – allt som är kopplat till den religiösa upplevelsen. Eftersom människor är förankrade i den fysiska världen, betyder det att även religion är förankrad i det fysiska. Forskare som studerar förmodern levd religion tar fasta på hur individen får religion "att hända" genom materiella yttringar, socialt delade sedvanor och fysiska erfarenheter.<sup>21</sup> I äldrehistoriska sammanhang har särskilt Caroline Walker Bynums forskning om senmedeltida religion och dess komplexa och ibland motsägelsefulla förhållande till materialitet varit

---

forskningsblogg 2020-03-23, <https://blogg.lnu.se/mapping-saints/blog/lived-religion/what-is-lived-religion>, (2022-06-21).

19 McGuire 2008, s. 23–26.

20 Liepe 2020; McGuire 2008, s. 6–16

21 Birgit Meyer, "Mediation and the Genesis of Presence: Towards a Material Approach to Religion", *Religion and Society: Advances in Research* 2014:5, s. 206; Jessica Moberg, "Material religion", i *The Oxford Handbook of New Religious Movements II*, New York 2016, s. 382. Därtill har David Morgan definierat den materiella aspekten av religion som "the sensuous and material routines that produce an integrated (and culturally particular) sense of self, community, and cosmos". David Morgan, "Introduction: The Matter of Belief", i *Religion and Material Culture: The Matter of Belief*, David Morgan (red.), London 2010, s. 8. Se också Liepe 2020.

betydande. Hon har i sina arbeten blottlagt hur central helig materia var i den senmedeltida religiositeten, och hur både oro och engagemang kring materians gränsöverskridande potential präglade såväl teologer som lekmän under perioden.<sup>22</sup> Walker Bynums verk har inspirerat många forskare att så att säga ta den religiösa materialiteten ”på allvar”, och försöka nå bortom vår egen tids hårda gränsdragningar mellan kategorier som levande och dött material, delar och helhet, det som betecknar och det som betecknas.<sup>23</sup>

I forskning om kristendomen under medeltiden utvecklades grunden till begreppet levd religion av Gabriel Le Bras från *Annales*-skolan. Le Bras lyfte fram vikten av att ta hänsyn till *la religion vécue*, det vill säga levd religion, i studierna om kanonisk rätt. Lagar var, för honom, inte bara intellektuellt tankearbete, utan de var också skapade för att tillämpas. Det var därför av största intresse att förstå varför lagarna skapades, för vem, och hur de mottogs.<sup>24</sup>

*Annales*-skolan har även inspirerat forskning på fältet populär religion och lekmanafromhet. Sålunda kan André Vauchez socialhistoriska studier av helgonkulturer i hög grad sägas representera ett dylikt perspektiv, i synnerhet hans *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge* (1981) som haft stor betydelse för forskningen om helgon och om helgonkulturernas funktion och betydelse för samhället. I Vauchez efterföljd kan ”populära”, lekmanainitierade kulturer av icke-kanoniserade, lokalt, regionalt eller nationellt vördade helgon betraktas som yttringar av levd religion, och som sådana lika väsentliga för förståelsen av medeltidens helgonkult som den av kyrkan formellt sanktionerade kulten av påvligt kanoniserade helgon.

Under det senaste decenniet har många nya metoder, perspektiv och teorier börjat tillämpas i forskningen om den medeltida kristna kyrkan. Till exempel har studier som utforskar materialitet, känslor, kroppen, genus, sexualitet – inklusive queerperspektiv – samt funktionsvariationer och sjukdomar i förhållande till religion, genomförts, med resultat som demonstrerar det i och för sig självklara att olika och utvidgade perspektiv

22 Caroline Walker Bynum, *Christian Materiality: An Essay on Religion in Late Medieval Europe*, New York 2011; Caroline Walker Bynum, ”Why Paradox? The Contradictions of My Life as a Scholar”, *The Catholic Historical Review*, 2012:98; Caroline Walker Bynum, *Dissimilar Similarities: Devotional Objects in Late Medieval Europe*, New York 2020.

23 T.ex. Zachrisson 2017; Sofia Lahti, *Silver Arms and Silk Heads: Medieval Reliquaries in the Nordic Countries*, Turku 2019, <https://urn.fi/URN:ISBN:978-951-765-933-8> (2022-07-05). Se också Lahtis bidrag i detta nummer.

24 Henri Desroche & Gabriel Le Bras, ”Religion légale et religion vécue. Entretien avec Gabriel Le Bras”, *Archives de sociologie des religions* 1970:29, s. 16. Se diskussionen om begreppets tidiga historiografi i John H. Arnold, ”Histories and Historiographies of Medieval Christianity”, i *Oxford Handbook of Medieval Christianity*, Oxford 2014, s. 31. Se också Liepe 2020.



ger en mer mångfasetterad och helhetlig bild av den medeltida religiositetens upplevelse och verklighet.<sup>25</sup> Här kan nämnas Eric Palazzos argumentation för sinnesförmåellernas centrala betydelse för den religiösa upplevelsen under ritualer, i synnerhet liturgin, och Hans Henrik Lohfert Jørgensens, Laura Skinnebachs och Henning Laugeruds lansering av begreppet *sensorium* som en samlad beteckning för sinnenas interaktion i perceptionen och medieringen av såväl religiösa som sekulära fenomen.<sup>26</sup> Även liturgiska böcker har studerats som både funktionella föremål och en plats som ska aktiveras av sinnen samt aktivera sinnen under liturgin.<sup>27</sup>

Detta är perspektiv som har genererat ett ökat forskningsutfall, men frågan är i vilken grad de olika ingångarna används i dialog med varandra. I sin historiografiska översikt över forskning om den medeltida kristendomen framhäver John H. Arnold att den sortens satsningar kunde förbättras och bli flera. Ytterligare komparativa undersökningar behövs för att verkligen få en bättre bild som integrerar perspektiv om religionens roll i förhållande till makt, kultur och materialitet. För detta ändamål framhäver Arnold en tillämpning av *levd religion* med uppmaningen att "think of religion as something truly 'lived', with all the complexity that that implies".<sup>28</sup>

Inom en nordisk och äldrehistorisk kontext har på senare år lanserats forskningsprojekt inom just historieämnet – till skillnad från de tidigare undersökningarna inom religionsvetenskap och sociologi – som tillämpar ett *levd religion*-perspektiv för att analysera mångfalden inom den medeltida och tidigmoderna religiositeten, inklusive övergången mellan dessa två traditioner. I synnerhet i Finland finns en "skola" som har stått i spetsen för detta arbete, ledd av historikerna Sari Katajala-Peltomaa och Raisa Maria Toivo vid Tammerfors universitet där "levd religion" utgör en särskild inriktning vid universitetets HEX Centre of Excellence in the History of Experiences. Vad avser religion som "görande" ligger Katajala-Peltomaas

25 Arnold 2014, s. 38–39. Se också Liepe 2020.

26 Éric Palazzo, "Art, Liturgy, and the Five Senses in the Early Middle Ages", *Viator: Medieval and Renaissance Studies* 2009:41:1; Éric Palazzo, "Sensory Activation in the Liturgical Devotions of Saints", i *Ora pro nobis: Space, Place and the Practice of Saints' Cults in Medieval and Early-Modern Scandinavia and Beyond*, Nils Holger Petersen, Mia Münster-Swendsen, Thomas Heebøll-Holm & Martin Wangsgaard Jürgensen (red.), Köpenhamn 2019; *The Saturated Sensorium. Principles of Perception and Mediation in the Middle Ages*, Hans Henrik Lohfert Jørgensen, Laura Skinnebach & Henning Laugerud (red.), Århus 2014. Se även Béatrice Caseu, "The Senses in Religion: Liturgy, Devotion, and Deprivation", i *A Cultural History of the Senses in the Middle Ages* 2, Richard G. Newhouse (red.), London 2018; Bissera Pentcheva, *The Sensual Icon: Space, Ritual and the Senses in Byzantium*, University Park 2010; Beth Williamson, "Sensory experience in Medieval Devotion: Sound and Vision, Invisibility and Silence", *Speculum* 2013:1.

27 Se även Lahtis och Hopes bidrag till detta nummer.

28 Arnold 2014, s. 39. Se också Liepe 2020.



och Toivos analytiska ingång i linje med den definition och användning av begreppet som ligger till grund för detta temanummer (se inledningen). Tammerforsgruppen behandlar i sina publikationer Norden som en del av en större europeisk kontext och bidrar därmed med nya perspektiv på just levd religion under medeltiden och följande århundraden. En stor del av denna forskning fokuserar på helgonkulturer och hur de praktiker som kopplas till dessa anses spegla en viktig aspekt av vardagen för medeltida och tidigmoderna människor.<sup>29</sup>

Katajala-Peltomaa och Toivo har kritiserat begreppet *popular religion*, som de menar har nedlåtande konnotationer och implicerar en uppdelning mellan eliter och lägre samhällsklasser.<sup>30</sup> Som vi återkommer till nedan är denna uppdelning såklart inte alls självklar inom religionsutövningar. Katajala-Peltomaa och Toivo argumenterar därför för levd religion som ett bättre begrepp i studiet av kontinuitet och olika sätt att interagera mellan kulturer, regioner, tidsperioder och så vidare som samtidigt undviker att dikotomier uppstår.<sup>31</sup> De kretsar in begreppet genom att understryka att religion och vardagslivet är viktiga att undersöka, i förhållande till hur religion påverkade samhällsinteraktioner. Religion för dem är ett mångfasetterat och dynamiskt begrepp. De understryker att

religion was not solely defined by the clerical elite, nor was it a superstructure of culture bestowed from above which was deliberately, mundanely or even cynically used to achieve the goals of the elite. Lived religion is formed at the core of communal life where ideas and religious concepts are experienced, and they are expressed by “living them out” in everyday life, performance and ritual.<sup>32</sup>

- 29 T.ex. antologin *Lived Religion and the Long Reformation in Northern Europe, c. 1300–1700*, Sari Katajala-Peltomaa & Raisa Maria Toivo (red.), Boston 2016; monografier så som Sari Katajala-Peltomaa, *Demonic Possession & Lived Religion in Later Medieval Europe*, Oxford 2020. Ett nytt projekt lett av Katajala-Peltomaa ämnar fördjupa sig i olika aspekter av levd religion i det medeltida Finland, se Sari Katajala-Peltomaa, Marika Räsänen, Sofia Lahti & Anna-Stina Häggglund, ”Levd religion i det medeltida Finland”, *Historisk tidskrift för Finland* 2021:2. Se även forskning om cisterciensernas *everyday life* vad gäller helgonkulturer, av t.ex. Marika Räsänen, ”Rituals and Spaces of Devotion in Cistercian Everyday Religion”, i *A Companion to Medieval Miracle Collections*, Sari Katajala-Peltomaa, Jenni Kuuliala & Iona McCleery (red.), Amsterdam 2021.
- 30 Sari Katajala-Peltomaa & Raisa Maria Toivo, ”Religion as Experience”, i *Lived Religion and the Long Reformation in Northern Europe, c. 1300–1700*, Boston 2016, s. 1.
- 31 Katajala-Peltomaa & Toivo 2016 (Religion as Experience), s. 2.
- 32 Katajala-Peltomaa & Toivo 2016 (Religion as Experience), s. 2.

De tar fasta på ”upplevelsedimensionen” i vad religion är.<sup>33</sup> Religion kunde vara ett sätt att skapa en identitet, och var något mer än spiritualitet. Katajala-Peltomaa och Toivo diskuterar hur undersökningar om levd religion kan ge insikt i människors agerande genom bl.a. interaktion (*interactivity*) med omgivningen, performativa platser i religiösa sammanhang (*performative space*), gåvogivande och hur vissa religiösa handlingar var ett sätt – även efter reformationen – att manifesteras sin identitet genom konformativitet (*conformativity*) till det nya sättet att uttrycka sin religion, eller kontinuitet med de visavi gamla handlingarna.<sup>34</sup>

Dessutom har Katajala-Peltomaa definierat levd religion som ett ”social phenomenon, built upon learnt practices, shared meanings, and joint experiences”.<sup>35</sup> Hon anser att arbetet med att skapa de dokument som ingår i kanoniseringsprocesser, från insamling av mirakelberättelser till att skriva en helgonbiografi, avtäcker en praxis för levd religion eftersom de utgör resultaten av att man i en samhällelig kontext har samarbetat för att samla in och skapa ett underlag för att juridiskt bevisa att en individ från lokalmiljön är helig. Det är just dessa ”shared meanings” och ”joint experiences”, det vill säga praktiker kring skapandet av helgonkulturer, som utgör den del av den religion som man lever eller upplever. Genom att använda Katajala-Peltomaas definition av begreppet resonerar Johanna Tyynelä-Haapamäki om hur vissa grupper i ett samhälle uppvisar en levd religion när de uttrycker ett intresse för att bekräfta en nyligen avlidna person som helig. Själva processen som sådan, från att samla in berättelser och relevanta uppgifter om denna person till att skriva hagiografiska texter tolkas således som ett fromt beteende. Därtill avslöjar berättelserna, enligt Tyynelä-Haapamäki, lika mycket om samhället eller de individer som skapade dem som om helgonet själv.<sup>36</sup>

Katajala-Peltomaa har även tillämpat detta perspektiv i studiet av fromhetsstrategier (*devotional strategies*) kopplade till helgonkulturer där hon har jämfört olika geografiska områden: det medeltida Italien och Norden. Detta har gjort henne i stånd att kartlägga hur de lokala praktikerna skilde

33 Trots en påbörjad diskussion om begreppet *upplevd religion* i ett historiskt sammanhang med betydelsen ”individuell tro” och kontra en ”kyrkligt auktoriserad religion” eller en ”bestämd lära formulerad tro” redan 1934, har detta mestadels förblivit ett perifert begrepp i historiska sammanhang. Se Ragnar Bring, ”Förhållandet mellan teologi och religion i historisk belysning”, *Svensk teologisk kvartalskrift* 1934:3, s. 260. Ett förslag är att ”upplevd religion” också kan användas som översättning av *lived religion*.

34 Katajala-Peltomaa & Toivo 2016, s. 1–18.

35 Katajala-Peltomaa 2020, s. 2.

36 Johanna Tyynelä-Haapamäki, *Constructing Episcopal Sainthood in Late Medieval, Sweden: The Cases of Brynolfus Algoti and Nicolaus Hermanni*, Helsingfors 2022, s. 13–14, <http://urn.fi/URN:ISBN:978-951-51-8016-2> (2022-06-21).

sig i fråga om helgonvördnad.<sup>37</sup> Hon har undersökt vilka olika beteenden som förväntades av den troende som vände sig till helgonen i hjälpsökande situationer, och som en del av detta yttringar av personlig tillgivenhet (*personal affection*), i kontrast till den formella respekt som bl.a. förväntades av den som i en supplik vände sig till en världslig överhet. Katajala-Peltomaa noterar en förändring över tid i typiska beteenden mot samma helgon, där informaliteten och känslor i Norden blir mer frekventa i det senare materialet, medan det kommer till synes tidigare i det italienska materialet.<sup>38</sup> Det finns inget fördömande i beskrivningar om detta beteende, och helgonvördnad kan även ses vara en viktig aspekt i hur många levde sin religion långt efter reformationen.

Med liknande angreppssätt undersöker historikern Jenni Kuuliala aspekter av levd religion så som den speglas i mirakelsamlingarna, särskilt vad gäller *infirmitas* (ungefär ”sjukdomstillstånd”) och det mirakulösa. Hon visar att en förståelse av kopplingen mellan sjukdom, funktionsnedsättning och levd religion är en förutsättning för att studera upplevelsen av funktionshinder i det förflutna.<sup>39</sup> Hon understryker att ”various bodily states and their solutions and consequences were an inseparable part of medieval lived religion”.<sup>40</sup> Religion genomsyrade det medeltida samhället och var en viktig del av vardagslivet oavsett hälsotillstånd. Det innebär att studier om religion måste ta hänsyn till just det fysiska och de kroppsliga aspekterna: religion är inte bara ett tankearbete.

Raisa Maria Toivo har utforskat levd religion under efterreformatorisk tid genom att bl.a. undersöka firandet av officiellt avskaffade helgondagar och andra rituella beteenden i Finland under 1600-talet. Firanden och ritualer som tidigare under medeltiden hade varit en del av en allmänt praktiserad religiositet, blev under reformationsperioden avskaffade och formellt sett straffbara. Toivo vill dock tona ned både prästerskapets och sekulära myndighetspersoners strävan att ”disciplinera” befolkningen, då det hörde till ovanligheten att denna typ av brott verkligen lagfördes. Hon menar vidare att det fortsatta firandet av avlagda helgdagar inte bör tolkas som ”kvarlevor” från den förreformatoriska eller till och med den förkristna perioden, utan att det rituella beteendet snarare var en del av en levd lutherdom.<sup>41</sup>

37 Sari Katajala-Peltomaa, ”Devotional Strategies in Everyday Life: Laity’s Interaction with Saints in the North in the Fourteenth and Fifteenth Centuries”, i *Lived Religion and the Long Reformation in Northern Europe, c. 1300–1700*, 2016.

38 Katajala-Peltomaa 2016, s. 44–45.

39 Jenni Kuuliala, ”Disability and Religious Practices in Late Medieval Prussia: Infirmary and the Miraculous in the Canonization Process of St. Dorothea of Montau (1404–1406)”, i *Lived Religion and the Long Reformation in Northern Europe, c. 1300–1700*, 2016, s. 48.

40 Kuuliala 2016, s. 74.

41 Raisa Maria Toivo, ”Protestantism, Modernity and the Power of Penetration: Saints

I andra änden av tidshorizonten har man genom att tillämpa ett perspektiv utifrån levd religion på skiftet från förkristen till kristen religion kunnat konstatera att helgonen redan under kristnandet spelade en viktig roll i just "populärreligion". Bland andra Anne Pedersen har visat att helgonen och praktiker associerade med helgonkulterna fungerade som ett sätt att göra den nya religionen attraktiv för det stora flertalet i den nordiska befolkningen.<sup>42</sup> Bland de företeelser som gjorde helgonen så attraktiva var bland annat mirakler och förböner, och också förhållandet att dessa människor var så olika de nordiska gudarna.<sup>43</sup> I studier om religion har Norden ofta ansetts vara den medeltida kristendomens geografiska periferi, men de nordiska områdena kan i detta sammanhang också ses som viktiga nya centra för kyrkan i och med kristnandet.<sup>44</sup> Detta angreppssätt har visat att nordbor var engagerade i samma ritualer som övriga kristenheten och att processen ledde till skapandet av nya heliga platser. Därigenom upphävs dikotomin mellan ett "före" och ett "efter" missionsperioden, något som i sin tur öppnar för en analys av förändringsmönster där religion ses som en praktik utövad av alla och inte bara av eliten. Studiet av denna period med ett perspektiv utifrån levd religion har också tydliggjort hur landskapet och tiden kristnades. Det liturgiska kalendariet styrde människors "görande" i förhållande till religionen, där man nu skulle förhålla sig till en tidsuppfattning som var biblisk och kyrklig, inte alltid med en enkel koppling till den tidigare praxisen eller den agrara årsrytmen.

I projektet *Kartläggning av religion i vardagen* undersöks och kartläggs medeltida människors sätt att leva sin religion genom att identifiera hur detta tar sig till uttryck i den medeltida vördnaden för helgon.<sup>45</sup> Frågor som ställs inom detta projekt är bland annat: hur praktiserade människor sin religion i vardagen? hur manifesterade sig kulterna i landskapet genom både materiella och immateriella uttryck? Levd religion definieras i projektet som en vardagspraxis utövad av individer i en samhällelig kontext. Det vill säga

---

and Sacrifice in 17th Century Lutheran Finland", i *Lived Religion and the Long Reformation in Northern Europe, c. 1300–1700*, 2016, 2016, s. 80–84.

42 Anne Pedersen, "Conversion and Identity in the Viking-Age North: Some Afterthoughts", i *Conversion and Identity in the Viking Age*, Ildar H. Garipzanov (red.), Turnhout 2014; Jón Viðar Sigurðsson, "Conversion and Identity in the Viking-Age North", i *Conversion and Identity in the Viking Age* 2014, s. 236.

43 Pedersen 2014, s. 195–223; Sigurðsson 2014, s. 236–237.

44 Sigurðsson 2014, s. 225–43.

45 Se Liepe 2020; Sara Ellis Nilsson, Terese Zachrisson, Anders Fröjmark, Lena Liepe & Johan Åhlfeldt, "Mapping Saints: Creating a Digital Spatial Data Infrastructure to Study Medieval Lived Religion", i *Digital Spatial Infrastructures in the Humanities: Mapping Worldviews in Pre-Modern Societies*, Alexandra Petrulevich & Simon Skovgaard Boeck (red.), York 2023 (kommande).

att religion är något som man gör, inte något som man tror. Det har också diskuterats att religion är något som man skapar genom att tolka och applicera de religiösa praktiker och seder som anses uppfylla behov hos individen.<sup>46</sup> Med detta synsätt blir hur man använder religionen som en resurs för att hantera vardagliga bekymmer – som om religion vore en verktygslåda med olika redskap som kan användas för att möta olika behov – helt enkelt en del av hur man lever sin religion.

Venerationen av helgonrelikier var en av de många nya praktiker som anammades under kristnandet. Liepe har studerat det medeltida relikbruket i Norden som levd religion.<sup>47</sup> En mängd vardagspraktiker var knutna till helgonen, till exempel utgjorde de och deras relikier viktiga resurser för bot mot sjukdomar och skydd mot det onda.<sup>48</sup> Bland andra historikern Kelly Gibson har utforskat hagiografiska texter som källor till vilken sorts beteende som var förväntat av goda kristna.<sup>49</sup> Därtill vittnar innehållet i mirakelberättelser om en mängd element kopplade till levd religion, såsom pilgrimsfärder och andra praktiker knutna till helgonkulturer och levd religion. Detta är något som också har lyfts fram och diskuterats av forskare i bland annat den finska skolan.

I likhet med vad som hittills har varit fallet i Sverige, används begreppet levd religion i Norge och Danmark huvudsakligen av teologer eller religionsvetare i forskning om religiösa praktiker, samt i religionsundervisning för att beskriva hur religion förhandlas i vardagen och under nutida förhållanden. Fokus har legat främst på moderna förhållanden och det samtida samhället. Det som är gemensamt för dessa studier är just inriktningen på religiösa praktiker, det vill säga själva görandet eller utövandet av religiösa praktiker. Undersökningar har också gjorts av vad som anses acceptabelt och icke acceptabelt religiöst beteende i sekulära sammanhang, och frågan om vem får uttrycka sin religion och var. Därtill är kön och härkomst viktiga beröringspunkter för studier om levd religion, liksom materialitet och praxis.

Exempel på studier inom området är forskning dels om så kallad *hverdagsreligion* där ”folklig religion” anses som en viktig del i detta perspektiv,<sup>50</sup> dels om *populärreligion* inom olika kulturer och samfund.<sup>51</sup> I det första exemplet

46 För en utförligare beskrivning av projektets tillämpning av detta begrepp, se Liepe 2020.

47 Lena Liepe, *Reliker och relikbruk i det medeltida Norden*, Stockholm 2020.

48 Vad gäller upplevelser knutna till relikerna samt deras funktion i Norden, se Lahti 2019.

49 Kelly Gibson, ”The Carolingian World through Hagiography”, *History Compass* 2015:12, <http://10.1111/hic3.12287> (2017-03-23). Se också Dachowskis och Hennequins artikel i detta nummer.

50 Hildegunn Valen Kleive, ”Levd hverdagsreligion”, i *Tru på Vestlandet. Tradisjonar i endring*, B. Løvlie, P. Halse & K. Hatlebrekke (red.), Oslo 2020, <https://doi.org/10.23865/noasp.104.ch12> (2022-07-05), Licens: CC BY-ND 4.0.

51 Jørn Borup, ”Global Populær buddhisme”, *Temp - Tidsskrift for Historie* 2013:6, <https://>

ligger fokus på ”vanligt folks” religiösa praktiker och erfarenheter som ses som knutna till det materiella och det kroppsliga.<sup>52</sup> ”Religion i vardagen” är något som utspelas både innanför och utanför religiösa institutioner. Syftet med forskningen är att närma sig religion på ett nytt sätt, som något inte förankrat bara i en religiös institutionen utan också i andra sociala processer och sammanhang.<sup>53</sup> I det andra exemplet liknas *populärreligion* med ”levande religion”.<sup>54</sup> Här argumenteras för att religiösa praktiker även kan diskuteras inom en populärkulturell kontext.

De flesta undersökningar inom levd religion tillämpar alltså etnologiska eller sociologiska metoder och inriktar sig på moderna förhållanden, medan historiska perspektiv och historiskt orienterade tillämpningar av begreppet hittills i stor grad har lyst med sin frånvaro. Potentialen hos levd religion som analytiskt ramverk demonstreras av en nyligen försvarad doktorsavhandling i teologi med en konstvetenskaplig dimension, nämligen Kaja Haug Hagens *”O Holy Cross, you are all our help and comfort”: Wonderworking Crosses and Crucifixes in Late Medieval and Early Modern Norway* (2021). Avhandlingen bygger på grundliga studier av ett brett källmaterial, inklusive materiella spår av fysiskt hanterande av kors och krucifix, med syfte att avtäckta olika former av veneration som under medeltiden och tidigmodern tid ägnades kors som ansågs undergörande. Folkligt förankrad kult är notoriskt svårt att utforska på grund av dess osynlighet i källorna, men Hagen bryter i sin avhandling ny mark i sina läsningar av vitt skilda typer av källor med syfte att få syn på uttryck för hur korsens helighet har förståtts, upplevts, och inte minst performativt aktiverats, av hög och låg.

I skandinavisk arkeologi har begreppet anammats i högre utsträckning än inom historieämnet. I antologin *Myth, Materiality, and Lived Religion in Merovingian and Viking Scandinavia* (2019) diskuterar ett antal arkeologer och religionshistoriker förkristen religiositet som levd religion. Här tolkas begreppet som något som omfattar alla livets religiösa aspekter – från gemensamma strukturer till individuella variationer – hos såväl vanliga människor som personer med specialiserade funktioner inom kultutövningen.<sup>55</sup>

---

tidsskrift.dk/temp/article/view/24364 (2022-07-06).

52 Kleive 2020.

53 Kleive 2020. Även Stina Fallberg Sundmark har undersökt skärningspunkten mellan teologi och religiös (levd) praxis vad gäller effekten av att be under sen medeltid och tidigmodern tid i ”Kvinnor och barn i samband med förlossning. Kyrkorättsliga och pastoralteologiska perspektiv från svensk medeltid och reformationstid”, i *Kyrklig rätt och kyrklig rätt – kyrkorättsliga perspektiv*, Martin Berntson & Anna Minara Ciardi (red.), Skellefteå 2016.

54 ”Populärreligion er da tæt beslægtet med netop praksisreligion, eller ‘levende religion.’” Borup 2013, s. 15.

55 Andreas Nordberg, Klas Wikström & Olof Sundqvist, ”Introduction”, i *Myth, Mate-*

Bland historiker, och i synnerhet på det svenska kunskapshistoriska fältet, har det nyligen uppstått en diskussion om hur man som forskare bäst kan närma sig religionspraktiker i det förflutna. Argument har framförts såväl för som emot en kunskapshistorisk ingång till religion generellt och i fråga om den tidigmoderna kristna religionen speciellt. Till exempel har Anna Nilsson Hammar och Kajsa Weber skrivit i *Historisk tidskrift* angående olika möjliga ingångar till studiet av förmodern religion och anser att just kunskapshistoriska perspektiv skulle kunna belysa aspekter av den upplevda religionen.<sup>56</sup> De tar upp flera fenomen med anknytning till begreppet levd religion där detta skulle kunna tillämpas på fruktbart vis inom ett kunskaps-historiskt sammanhang för att utveckla studier om äldre religion och ge en fördjupad förståelse för ”komplexiteten i religionens roll för människors tillvaro under tidigmodern tid”.<sup>57</sup> Dock har denna tillämpning även sina begränsningar som Karin Sennefelts inlägg i debatten visar.<sup>58</sup> Sennefelt belyser den finska skolans bidrag till kulturbegreppet genom att diskutera Raisa Maria Toivos kritik, som går ut på att religion som kultur inte var ett statiskt fenomen, utan att lutheranismen resulterade av en förhandling mellan lekfolk och kyrkan.<sup>59</sup> Perspektiv och frågor påverkar varandra, och att vara intresserad av just görandet och hur folk levde sin religion rymms inom kulturbegreppet, men är inte alltid så lätt att närma sig enbart med anläggandet av ett kunskapshistoriskt perspektiv. Begreppet levd religion möjliggör analyser där forskare kan överbrygga de tidigare ofta hårt dragna gränserna mellan katolskt och lutherskt och mellan medeltid och tidigmodern tid. Med vårt förhållningssätt och tillämpning av begreppet ämnar vi – och detta framhåller Sennefelt som viktigt<sup>60</sup> – komma bort från den gängse dikotomin i förståelsen av religionsutövningar hos lekfolk och kyrkans föreståndare – båda dessa grupper upplevde och levde religion under sin vardag.

---

*riality, and Lived Religion in Merovingian and Viking Scandinavia*, Klas Wikström af Edholm, Peter Jackson Rova, Andreas Nordberg, Olof Sundqvist & Torun Zachrisson (red.), Stockholm 2019, s. 6–7.

56 Anna Nilsson Hammar & Kajsa Weber, ”Med kunskap i fokus. Slutreplik till Karin Sennefelt”, *Historisk tidskrift*, 2022:2; Anna Nilsson Hammar & Kajsa Weber, ”Från religiös kultur till konfessionell kunskap”, *Historisk tidskrift* 2021:1.

57 Hammar & Weber 2022, s. 219.

58 Karin Sennefelt, ”Bortom kunskapens gräns. Ett svar till Anna Nilsson Hammar och Kajsa Weber”, *Historisk tidskrift* 2021:4.

59 Sennefelt 2021, s. 696.

60 Hon understryker också vikten av att inte glömma bort att historiker har rört sig i från en annan, och lika falsk, dikotomi, dvs. ”katolsk=sinnlig, protestantisk=cerebral”. Sennefelt 2021, s. 702.



Religionshistorikern Martin Berntson använder sig av levd religion i sin senaste undersökning av reformationen i Sverige.<sup>61</sup> I nordiska studier av förmodern religion har en explicit användning av begreppet generellt sett haft begränsad genomslagskraft utanför Finland. Forskning som angränsar till levd religion bedrivs däremot flitigt. Analyser av den medeltida och tidigmoderna periodens religiositet utifrån perspektiv som betonar vikten av materialitet, sinnesförmimmelser, mentala tillstånd, känslor och kroppsliga erfarenheter – alla möjliga att tolka som aspekter av en levd religiositet – har de senaste åren publicerats av bl.a. forskare som Göran Malmstedt, Karin Sennefelt, Terese Zachrisson, Mari Eyice och Anton Runesson.<sup>62</sup> Göran Malmstedt fokuserar i sin senaste bok *En förtrollad värld* (2018) bl.a. på hur människors sinnesförmimmelser och mentala tillstånd – inte minst drömtillståndet – skapade upplevelser av kontakt med övernaturliga makter i samband med de bohusländska trolldomsprocesserna under 1600-talet. I en uppsats i *Historisk Tidskrift* från 2021 diskuterar Karin Sennefelt hur religiösa extatiska tillstånd och profetiska upplevelser bland såväl allmogen som lärda teologer kunde rymma politiska dimensioner. Eyice undersöker i sin avhandling *An Emotional Landscape of Devotion* (2019) känslornas roll under reformationsperioden. Här förstås känslor som en praktik, och hon analyserar hur denna praktik formade människors religiösa upplevelser. I Runessons avhandling *Blod, kött och tårar* (2021) studeras människors förhållanden till kroppslighet utifrån ett rättegångsmaterial och han framhåller här hur den tidigmoderna kroppen föreställdes som ett slagfält för övernaturliga makter. Genom kroppen och sinnesförmimmelser kunde både Gud och djävulen påverka det mänskliga handlandet.<sup>63</sup>

Den levda religiositeten kunde alltså bestå av praktiker och föreställningar hämtade från flera olika traditioner, och en enkel definition bör undvikas. I kulturhistorisk forskning har mirakelberättelser använts som ett sätt att närma sig den medeltida religiositeten. Förutom av Katajala-Peltomaa, har forskning inom detta område bedrivits av bland andra Eva Österberg och Janken Myrdal.<sup>64</sup> I dessa verk diskuteras inte uttryckligen hur människor

61 Martin Berntson, *Kättarland. En bok om reformationen i Sverige*, Skellefteå 2017, s. 13–20.

62 Göran Malmstedt, *En förtrollad värld. Förmoderna föreställningar och bohusländska trolldomsprocesser 1669–1672*, Lund 2018; Karin Sennefelt, "Profetisk politik i Sverige 1600–1720", i *Historisk tidskrift* 2021:2; Mari Eyice, *An Emotional Landscape of Devotion: Religious Experience in Reformation-Period Sweden*, Turku 2019; Zachrisson 2017; Runesson 2021.

63 Runesson 2021, s. 152. Se också Kuhas och Jernslettens bidrag i detta nummer.

64 Se t.ex. Eva Österberg, *De små då. Perspektiv på barn i historien*, Stockholm 2016; Janken Myrdal, "Mirakelberättelser som kulturhistorisk källa", *Kyrkohistorisk årsskrift* 2021; Janken Myrdal & Göran Bäärnhielm, *Kvinnor, barn & fester i medeltida mirakelberättelser*, Skara 1994. Se även Anders Fröjmark, "Medeltida mirakelberättelser med

levde sin religion, utan fokus ligger mer generellt på folklig religiositet i olika yttringar. En stor del av denna forskning behandlar pilgrimsresor – något av det mest omfattande och livsförändrande religiösa åtagande en medeltida människa kunde ägna sig åt – samt mirakler.<sup>65</sup>

I fråga om medeltidsforskning som angränsar till levtt religiositet kan också den rika traditionen av studier om den heliga Birgitta nämnas, där man bl.a. har lyft fram den påverkan som Birgittas mirakler och liturgi haft på den religiösa erfarenheten.<sup>66</sup> Även inom liturgiska studier och musikhistoria, liksom inom känslöshistoria, förs det diskussioner om det upplevda inom religionen. I synnerhet på det musikhistoriska området utforskas hur den liturgiska sången kan anses som en del av den upplevda religiositeten, även om begreppet levd religion inte alltid tillämpas explicit.<sup>67</sup> Denna forskning har ibland sin utgångspunkt i sinnesforskning så som presenterades ovan.<sup>68</sup>

Allmogens fromhetsliv under medeltiden har tidigare studerats av Sven-Erik Pernler, som definierar allmogen som ”självägande bönder och deras familjer [...] landbor och bergsmän”. Pernler lyfter fram detta fromhetsliv genom att utforska allmogens faktiska handlingar. Han poängterar också att den urbana miljön var ett undantag under medeltiden och att det följaktligen är på landsbygden som de dominerande föreställningarna och praktikerna i befolkningens fromhetsuttryck ska sökas. Han diskuterar i vilken grad

---

Gotlandsanknytning”, *Gotländskt arkiv* 2013; Anette Engström, *Ögon i silver och fötter av vax: votivgåvor i svenska medeltida mirakelberättelser*, Lund 2005.

- 65 Exempelvis Anders Piltz, ”Helgonkult och pilgrimsvandringar” *Kyrkohistorisk årsskrift* 2021; Anders Fröjmark, ”Telling the Miracle: The Meeting Between Pilgrim and Scribe as Reflected in the Swedish Miracle Collections”, i *Miracles in Medieval Canonization Processes: Structures, Functions, and Methodologies*, Christian Krötzel & Sari Katajala-Peltomaa (red.), Turnhout 2018. Dessutom Hagen 2021; Liepe 2020.
- 66 T.ex. Stephan Borgehammar, ”Birgittabilden i liturgin”, i *Heliga Birgitta. Budskapet och förebilden*, Alf Härdelin & Mereth Lindgren (red.), Stockholm 1993, <https://lucris.lub.lu.se/ws/portalfiles/portal/4824396/4092698.pdf>; Anders Fröjmark, *Mirakler och helgonkult: Linköpings biskopsdöme under senmedeltid*, Uppsala 1992; Maria Husabø Oen, *The Visions of St. Birgitta: A Study of the Making and Reception of Images in the Middle Ages*, Oslo 2015; Eva Lindqvist Sandgren, *Birgittinerna och deras bilder. En studie av bild, rum och betraktare i Vadstena klosterkyrka omkring år 1500*, Uppsala 2021; Mia Ahlbäck Åkestam, ”Mastering Desires: Images of Love, Lust and Want in Fourteenth Century Vadstena”, i *Pangs of Love and Longing: Configurations of Desire in Premodern Literature*, Anders Cullhed, Carin Franzén, Anders Hallengren & Mats Malm (red.), Newcastle upon Tyne 2013.
- 67 T.ex. Karin Strinnholm Lagergren, ”Save us from plague, sudden death, and every tribulation: The Antiphon *Hec est preclarum vas* in the Birgittine Context”, *Journal of the Alamire Foundation* 2015:2.
- 68 Marika Räsänen, *Thomas Aquinas’s Relics as Focus for Conflict and Cult in the Late Middle Ages: the Restless Corpse*, Amsterdam 2017; Hilikka-Liisa Vuori, Marika Räsänen & Seppo Heikkinen, *The Medieval Offices of Saint Thomas Aquinas*, Helsinki 2019, i synnerhet ”Part IV”.

vissa religiösa praktiker, som att offra i källor, var en del av en lång beprövad erfarenhet för att säkerställa gårdens överlevnad. I ett resonemang om det agrara årets integrering med kyrkoåret, ansluter han sig till de forskare som tycker sig se en kontinuitet i praxis från det ”förkristna” till den kristna levda religionen på landsbygden, och som menar att ”folketro” inte nödvändigtvis hade en negativ klang under medeltiden.<sup>69</sup> Under medeltiden var hela livet präglad av det andliga, vilket färgade samtliga människors vardag.

Här kan också nämnas Arnved Nedkvitnes socialhistoriska studie av *lay belief* (lekmannatro) i det medeltida Norge och Island. Till skillnad från flertalet andra forskare på fältet tillämpar Nedkvitne inte begreppet *lay belief* ur ett så kallat underifrånperspektiv, utan vill i stället klarlägga/belysa grunden till kyrkans makt genom att undersöka vilken sorts religiöst inflytande kyrkans företrädare hade över lekfolket.<sup>70</sup> Han ser ett behov av att förstå de tilltalande delarna av den teologi som predikades, och ställer frågan i vilken mån kyrkan kunde påtvinga folket i Norge och Island den nya kristna läran.<sup>71</sup> Nedkvitne fränkänner i sin tolkning lekfolket en egen agens när han – exempelvis i avsnittet om religiösa och sekulära motiv för att närvara vid gudstjänsten – postulerar att de inte kunde omfatta andra religiösa idéer knutna till den kristna läran än dem som framfördes av prästerskapet.<sup>72</sup> I ett avsnitt om pilgrimsfärd beskrivs lekfolk samtidigt som självmotiverade och kapabla att individuellt praktisera sin religion utan vägledning.<sup>73</sup> Den första slutsatsen reser frågan om vilka som utgjorde detta prästerskap och hur de som grupp blev så avskilda från lekfolket. Nedkvitnes synsätt skiljer sig markant från det vi förespråkar, nämligen att även kyrkans företrädare en gång hade varit en del av lekfolket och även som präster kan anses ha omfattats av begreppet levd religion.

Norska förhållanden har av konst- och kulturhistorikern Henning Laugerud studerats från utgångspunkter som tydligt tangerar levd religion. Även om begreppet inte används explicit, konstaterar han: ”Kristen fromhet handlet – og handler – vel så mye om hva folk *gjør* som hva de *tror*; om *hvordan* de *gjør* det och *når*, som *hvorfor*”.<sup>74</sup> Laugeruds studier har de senaste åren

69 Pernler 2012, s. 64–65.

70 Arnved Nedkvitne, *Lay Belief in Norse Society, 1000–1350*, Köpenhamn 2009, s. 20. Nedkvitnes bok har fått en del kritik för bl.a. sin kvantitativa metod (i synnerhet vad gäller tolkningen av sagorna som olyckligtvis läsas bokstavligt) och sin tolkning av begreppet *lay belief* som ett sätt att beskriva vad folket ”tog emot” av det de påtvingats ovanifrån. Se t.ex. Oren Falks recension i *Speculum* 2010:3.

71 Nedkvitne 2009, s. 165, 222–224, 313–315.

72 Nedkvitne 2009, s. 92–93.

73 Nedkvitne 2009, s. 139.

74 Henning Laugerud, *Reformasjon uten folk: Det katolske Norge i før- og etterreformatorisk tid*, Oslo 2018, s. 293.

framförallt fokuserat på religiositetens sensoriska, kroppsliga och materiella aspekter i Nordeuropa under senmedeltid och reformationstid.<sup>75</sup>

I inledningen till *Levd religion. Det heliga i vardagen* skriver redaktörerna Daniel Enstedt och Katarina Plank att ”eftersom människan sällan lever som hon lär måste religion studeras med en lyhördhet för vardagliga mänskliga handlingar, relationer och uppfattningar om vad som är heligt”.<sup>76</sup> Denna lyhördhet bör eftersträvas också i mötet med människor från det förflutna.

Förmoderna individers religiositet var inte en separat sfär skild från resten av tillvaron, utan utgjorde en integrerad del av det dagliga livet. Även om de flesta undersökningar som tillämpat levd religion har fokuserat på lekmanna-religiositet postulerar inte ingången som sådan någon skarp avgränsning gentemot den religiositet som levdes i en mer institutionaliserad kontext. Levd religion kan således tillämpas på såväl religiositet som praktiserats bland fattiga svedjebrukare i 1600-talets Dalarna som bland nunnor med frälsebakgrund i 1400-talets Vadstena. Denna breda tillämpbarhet demonstreras också av de fem artiklarna i detta nummer.

När begreppet levd religion lanserades på bred front för några år sedan var det ofta för att ta spjörn mot en äldre forskningstraditions alltför hårda dikotomier. Detta behövs inte längre, och i dag kan begreppet användas mer inkluderande. Insikten att det inte har förelegat några vattentäta skott mellan ”lärd” religiositet och praktiserad lekmannafromhet innebär dock inte nödvändigtvis att alla i det medeltida och det tidigmoderna samhället alltid delade samma praktiker och föreställningsvärldar. Det visar snarare på religiositetens förmåga till interaktion, flexibilitet och anpassning till lokala förhållanden. Utifrån vårt eget resonemang är också debatten om en förment rigid uppdelning mellan former av religiositet i olika samhällsskikt i mångt och mycket överspelad i dagens forskning. Viktiga nyanseringar av begrepp som folklig religion och lekmannafromhet diskuterades redan under 1980- och 1990-talen av tongivande forskare som Scribner.<sup>77</sup> Att begrepp som *popular religion* per automatik skulle innebära ett nedvär-

75 Arne Bugge Amundsen & Henning Laugerud (red.), *Religiøs tro og praksis i den dansk-norske helstat fra reformationen til opplysningstid ca. 1500–1814*, Oslo 2010; *The Materiality of Devotion in Late Medieval Northern Europe: Images, Objects, Practices*, Henning Laugerud, Salvador Ryan & Laura Katrine Skinnbach (red.), Dublin 2016; *Northern European Reformations: Transnational Perspectives*, Laugerud 2018; James E. Kelly, Henning Laugerud & Salvador Ryan (red.), Cham 2020.

76 Enstedt & Plank 2018, s. 23.

77 Bob Scribner, ”Introduction”, i *Popular Religion in Germany and Central Europe, 1400–1800*, Bob Scribner & Trevor Johnson (red.), Basingstoke 1996. R.W. Scribner, ”Ritual and Popular Religion in Catholic Germany at the Time of the Reformation”, i *Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany*, London 1987; R.W. Scribner, ”Is History of Popular Culture Possible?”, *History of European Ideas* 1989:10.

derande förhållningssätt gentemot äldre tiders människor menar vi inte heller stämmer – det handlar om hur den enskilda forskaren väljer att operationalisera begreppet.<sup>78</sup>

Vårt syfte med denna text och det föreliggande temanumret är alltså inte att ta avstånd från andra teoretiska ingångar och begreppsapparater, vilka med korrekt användning i sina rätta sammanhang ännu fyller sina funktioner. Tvärtom tror vi att forskningen om religiositet frodas bäst i ett klimat där många olika ingångar och perspektiv står till forskarens förfogande. Syftet är istället att framhäva nyttan med just begreppet *lived religion*. Vi hoppas på att den närmaste tiden få se fler studier där den levda erfarenheten lyfts fram i fråga om förmodern religiositet också gällande svenska, danska och norska förhållanden. En särskild förhoppning är dessutom att vi kommer att få se fler förmoderna studier som angriper också andra religiösa traditioner än den kristna med detta perspektiv.

## Summary

### Lived religion in premodern Northern Europe

For most of human history, religious beliefs and practices have been fundamental to how people have understood and interacted with the world around them. Religion helped shape the rhythm of life, work, and social relationships, imbuing them with meaning. If historians wish to understand people in the past, it is of utmost importance that we understand their lived religious experiences. Religion is likewise a fundamental part of both tangible and intangible cultural heritage. Indeed, the aim of this current thematic issue, *Lived Religion in Premodern Northern Europe*, is to introduce the concept of *lived religion* as an analytical tool to a wider audience in the hope of seeing more studies of lived religiosity, especially of the premodern Nordic region.

In order to put this thematic issue into context, the development of *lived religion* as an analytical perspective is introduced and explored in this article. The historiography reveals that the concept originated in the attempt to come to grips with religious variation and move away from studies of the purely dogmatic and theological aspects of religion, as well as the dichotomies which arose from efforts to distinguish popular/elite religion. As a concept, *lived religion* was introduced by the 1990s as part of this effort, and first used by sociologists and anthropologists to understand contemporary religious expression. Gradually it has also been applied to understand historical contexts. In research published in English, it began to be widely used by

78 James A. Kapaló, "Folk Religion in Discourse and Practice", *Journal of Ethnology and Folkloristics* 2013:7.

the early 2000s, while in Nordic contexts it has mainly been Finnish researchers who have adopted and continued to develop the concept in studies about pre-modern religiosity in the past decade. This article discusses the different ways in which lived religion and its related concepts have been applied in research dealing with pre-modern religious experiences and with an especial focus on research in and about the Nordic countries.

In general, lived religion is seen as something that individuals *do* by adopting different customs and practices and using them in accordance with their own needs and priorities, not just something they believe. It can be expressed physically in an individual's interactions with their material surroundings, as well as within social interactions and through language. Lived religion entails studying how people lived their religion, rather than about faith as an articulated internalization of theologically defined belief-systems. The focus is on religiosity anchored in bodily, intellectual, emotional, and everyday practices.

The aim of this article and indeed the thematic issue is to emphasize that research on religiosity thrives best in a climate where many different perspectives are available: *lived religion* is just one of many useful concepts. We hope that we will see further research in which lived experiences of pre-modern religiosity – in all religious traditions – in the North are highlighted.

*Keywords:* lived religion, Nordic countries, religion, medieval, early modern, history of experiences





## Vetenskapliga tidskrifter – ett lömskt problem för humaniora

Isak Hammar

Finansieringen av nationella vetenskapliga tidskrifter har blivit ett lömskt problem eller ett *wicked problem* inte bara för historia utan för humaniora i stort.<sup>1</sup> Liksom andra lömska problem utmärks denna fråga av att själva problembeskrivningen är föränderlig, definitionerna undflyende samt att problemet är sammanvävt med andra komplexa problemområden. För en långsiktig lösning är det därför nödvändigt att betrakta frågan ur ett större perspektiv, som inbäddad i såväl globala processer som lokala förutsättningar, och placerad i gränslandet mellan nya publiceringspraktiker och äldre traditioner.

Även om frågan rymmer en mängd olika perspektiv är den springande punkten att humaniora har bibehållit publiceringsideal som andra kunskapsområden till stor del övergivit.<sup>2</sup> Det har i sin tur lett till att medan frågan är av stor betydelse för det humanistiska vetenskapsområdet, är den mer eller mindre osynlig för de delar av vetenskapssamfundet vars publicering är mer strömlinjeformad och anpassad till internationella förhållanden. Men bilden kompliceras omedelbart av att det humanistiska publiceringslandskapet är diversifierat och satt i förändring, samt av att spår av mer traditionella publiceringspraktiker fortfarande går att finna inom andra vetenskapsfält.<sup>3</sup> Således är frågan förvisso särskilt brännande, men inte unik, för humaniora. En hållbar finansieringsmodell måste därför inte bara vara tillräckligt flexibel för att kunna ta det humanistiska fältets pluralism i beaktande, utan

- 1 Författaren vill rikta ett särskilt tack till Helena Francke och Björn Hammarfelt för deras synpunkter på artikeln i ett tidigt skede. ”
- 2 Gunnar Sivertsen, ”Patterns of Internationalization and Criteria for Research Assessment in the Social Sciences and Humanities”, *Scientometrics* 2016:107.
- 3 Björn Hammarfelt & Gaby Haddow, ”Conflicting Measures and Values: How Humanities Scholars in Australia and Sweden use and React to Bibliometric Indicators”, *Journal for the Association for Information Science and Technology* 2018:7, s. 924.

också ta höjd för att liknande behov finns inom till exempel samhälls- och naturvetenskap.

Vetenskaplig publicering handlar om kunskapsförmedling och samverkan med det omgivande samhället. Men publikationer ingår även i ett ekosystem som drivs av prestige, inomvetenskaplig meritering och konkurrens om resurser. Det gör i sin tur att ansvarsfrågan kompliceras. Samtidigt som publicering är en fråga för samhällets kunskapsförsörjning i stort, handlar det också om forskningens egna infrastrukturer. Till skillnad från flertalet andra vetenskapsområden råder det ingen konsensus inom humaniora om vilka typer av publikationer som ger mest prestige, till vilken publik man ska rikta sig eller vilken som är forskningens huvuduppgift.

I det följande kommer jag diskutera tre aspekter av detta lömska problem: 1) definitioner och behovsinventering, 2) den globala rörelsen mot open access och 3) humanioras pluralistiska publiceringslandskap. Något enkelt svar på hur man bäst finansierar nationella vetenskapliga tidskrifter är på grund av problemets rörliga delar svårt att ge. Det är emellertid uppenbart att dessa tidskrifter inte längre kan förlita sig på finansieringsmodeller som etablerades före digitaliseringens intåg. Kortsiktigt är samarbete över såväl lärosätenas som de humanistiska ämnenas disciplinära gränser en väg framåt, men på längre sikt bör också såväl universitetssektorn i stort som staten ta ansvar för att svenska forskare har tillgång till trovärdiga, effektiva och meriterande publiceringskanaler.

## Ett lömskt problem

Frågan om vem som ska betala för inhemska vetenskapliga tidskrifter har länge upplevts som ett akut problem, och då särskilt för humaniora och samhällsvetenskap. För historieämnet aktualiserades den återigen 2020 efter att Vetenskapsrådet avslagit en ansökan om fortsatt tidskriftsstöd till *Scandia*, liksom till en rad andra humanioratidskrifter. Den uteblivna finansieringen ledde till mobilisering bland historiker, bland annat genom kritiska blogginlägg av historikerna David Larsson Heidenblad och Martin Almbjär som utförligt argumenterade för värdet av svenskspråkiga tidskrifter inom historia.<sup>4</sup>

Till följd av ett överskott kunde Vetenskapsrådet sedermera ändra sitt beslut och *Scandia* beviljades pengar för ytterligare tre år. Likväl är det

4 Blogginlägg i *Ett år av akademiskt skrivande*, <https://davidlarssonheidenblad.blogspot.com/2020/11/vem-skulle-sakna-scandia.html> (2022-09-07) och i *Den arga historikern*, <https://denargahistorikern.com/2020/11/10/so-long-scandia> (2022-09-07). Se även bidrag i *Universitetsläraren*, <https://universitetslararen.se/2020/12/10/snalt-nar-vr-drar-undamattan-for-viktiga-tidskrifter/> (2022-09-07).

uppenbart att en långsiktig lösning fortfarande saknas. Det är viktigt att poängtera att problematiken inte bara gäller historia, utan det humanistiska och samhällsvetenskapliga området i stort. Exempelvis uppmärksammades frågan nationellt av språkvetaren Olle Josephson som med språkpolitiska argument i *Svenska Dagbladet* kritiserade beslutet att neka tidskriften *Språk och stil* stöd. ”Utan en välutvecklad vetenskapssvenska blir det svårare att upprätthålla nivån i grundläggande universitetsundervisning, i gymnasierna och faktiskt i den allmänna samhällsdebatten”, skrev Josephson, som också fick stöd av företrädare för Språkrådet.<sup>5</sup>

Som representanter för Vetenskapsrådet svarade Thomas Kaiserfeld och Stefan Svallfors att bidragen söks i konkurrens och det inte är fråga om något missgynnande av svenska språket.<sup>6</sup> De påtalade också att stödet plockas ur samma pott som övrig finansiering till humaniora och samhällsvetenskap och att bidragsnivåerna är en fråga för forskarsamhället. Redan inledningsvis kan vi alltså konstatera att frågan är komplex, berör olika intressesfärer och har en viss känslomässig laddning. Tidskrifterna är ofta djupt inbäddade i ämnesidentiteterna och bevarandet av dem kan därför upplevas som en ödesfråga för den egna disciplinen. Ofta används de inte bara som rena publiceringskanaler utan också som fora för att diskutera forskningens kvalitet, liksom ämnets riktning och samhällsrelevans.

Det är i sammanhanget viktigt att poängtera att det knappast saknas förståelse för de inhemska vetenskapliga tidskrifternas dilemma utanför historieämnets gränser. I sin forskningsöversikt för humaniora och samhällsvetenskap 2019 betonade Vetenskapsrådet behovet av tidskriftsstödet, ”för att bevara mångfalden av öppet tillgängliga kanaler för spridning av humanistisk och samhällsvetenskaplig forskning”<sup>7</sup> Kungliga biblioteket konstaterade i en rapport från 2017 i samma anda att svenska ideella vetenskapliga tidskrifter ”utgör en oundgänglig och vital del av den vetenskapliga infrastrukturen”.<sup>8</sup> Och om vi lyfter frågan till den globala nivån har Plan S konstaterat att denna kategori av tidskrifter skymts av förhandlingarna med de stora kommersiella förlagen men att det rör sig om en vital och viktig del av forskningens infrastruktur.<sup>9</sup>

5 Bidrag i *Svenska Dagbladet*, <https://www.svd.se/a/9OkL6p/professor-varfor-tystas-svensk-sprakig-forskning?> (2022-09-07).

6 Bidrag i *Svenska Dagbladet*, <https://www.svd.se/a/WOg57g/konkurrens-inte-sprakstyr-bidragsfordelning> (2022-09-07).

7 Vetenskapsrådet, *Forskningsöversikt 2019: Humaniora och samhällsvetenskap*, Stockholm 2019, s. 31.

8 Kungliga biblioteket, *Ekonomiskt och tekniskt stöd till tidskrifter som publicerar med öppen tillgång*, Stockholm 2017, s. 11.

9 Zoé Ancion, Lidia Borrell-Damián, Pierre Mounier, Johan Rooryck & Bregt Saenen, *Action Plan for Diamond Open Access*, 2022, s. 6.

För att komma till rätta med problemet rekommenderar Kungliga biblioteket, som har ett särskilt uppdrag av regeringen i frågan om öppen tillgång till vetenskapliga publikationer (open access), i sin senaste rapport att utbildningsdepartementet ger Vetenskapsrådet i uppdrag att inrätta ett tidskriftsstöd ”för utgivandet av vetenskapliga tidskrifter med öppen tillgång utan begränsning till vetenskapsområde”.<sup>10</sup> Det är fortfarande oklart om rekommendationen kommer att höras. Men även om ett sådant uppdrag till synes skulle ge ett svar på frågan om vem som ska betala för *Scandia*, så kommer den komplexitet som omgärdar problemet att bestå. Bidragsnivåer, vetenskapsspråk och samverkan är nödvändiga perspektiv men inte tillräckliga. Detsamma gäller hänvisningar till historievetenskapens samhällsvärde, hur viktigt det än må vara att i olika sammanhang framhålla just detta, eftersom anrika ämnesorgan som *Arkiv för nordisk filologi* och *Tidskrift för litteraturvetenskap* befinner sig i samma situation som *Scandia*. Snarare behöver vi betrakta tidskriftslandskapet ur ett mer övergripande perspektiv.

## Definitioner och behovsinventering

Den första aspekten av publiceringens lömska problem är att *Scandia* (och även *Historisk tidskrift*) ingår i en särskilt utsatt men också svärdefinierad kategori av vetenskapliga tidskrifter. Inventering och behovsanalyser på det nationella planet är svåra att göra eftersom variationen är så stor. Definitionen kräver inventering och vice versa. På humanistiska och teologiska fakulteterna i Lund finns exempelvis, beroende på var man drar gränserna, ett tjugotal tidskrifter som kan räknas till denna kategori. Nationellt sett är antalet underfinansierade vetenskapliga tidskrifter också betydande. 2017 identifierades i en undersökning gjord av Kungliga biblioteket runt 250 svenska tidskrifter grovt räknat. Det stora flertalet tillhörde det humanvetenskapliga området.<sup>11</sup> Det säger sig självt att förutsättningarna och behoven skiljer sig markant inom denna kategori. Exempelvis är ett utmärkande drag för *Scandia* utgivning på svenska (även om såväl engelska som övriga skandinaviska språk också förekommer), men andra tidskrifter med snarlika behov av extern finansiering ges i stället ut på engelska eller något annat språk, i Lund till exempel *Game Studies*, *Lund Archaeological Review* eller *Lunder Arbeitspapiere zur Germanistik*. Med det sagt är det utan tvekan viktigt att

<sup>10</sup> Kungliga biblioteket, *Samordning av arbete för öppen tillgång till vetenskapliga publikationer*, Stockholm 2022, s. 40.

<sup>11</sup> Kungliga biblioteket 2017, s. 11.

betona värdet av flerspråkighet generellt inom vetenskapen, vilket också är en diskussion som förs internationellt.<sup>12</sup>

Det som framförallt är kännetecknande för den kategori som *Scandia* ingår i är att tidskrifterna inte drivs i vinstsyfte, och att de därför är beroende av just extern finansiering. Men även det sistnämnda är en sanning med modifikation eftersom det finns en rad tidskrifter som drivs utan någon regelbunden finansiering utifrån (men som sannolikt inte skulle tacka nej till den typen av stöd), till exempel genom att enbart ha digital utgivning eller inte erbjuda någon arvodering.<sup>13</sup> Gemensamt för tidskrifterna i den här kategorin är (oftast) en stark akademisk förankring, en i sammanhanget småskalig utgivning och ett betydande ideellt engagemang av framförallt forskare och lärare vid universitet och högskolor. Tidskrifterna har inte sällan stiftelser eller lärda sällskap som formell utgivare samt någon form av mer eller mindre stark koppling till ett visst lärosäte, men även här är variationen stor. Vad gäller finansiering skiljer sig också förutsättningarna åt. Medan vissa sedan länge sponsrats av stiftelser eller andra finansiärer får andra ekonomiskt stöd av sina institutioner. Överlag drivs dock en majoritet av dessa tidskrifter med små och kortsiktiga medel, samt genom obetalt arbete.<sup>14</sup>

Inom kategorin finns både de tidskrifter som anammat ett internationellt peer review-förfarande och de som huvudsakligen förlitar sig på redaktionell granskning. De förhåller sig på olika sätt till open access som publiceringsform och till digital utgivning kontra tryck. Inom den här kategorin tidskrifter utmärker sig *Scandia*, precis som *Historisk tidskrift* men också exempelvis *Lychnos* eller *Arkiv för nordisk filologi*, genom att ha behållit prenumerationer med embargo på open access som följd. Dessa tidskrifter befinner sig med andra ord i gränslandet mellan två publiceringssystem, mellan det tryckta och det digitala. I ovan nämnda rapport från 2022 uppmärksammade Kungliga biblioteket denna typ av vetenskapliga tidskrifter som mest sårbar i den omställning till öppen tillgång till forskningspublikationer som regeringen satt som mål. Bland annat konstaterade man med hänvisning till förekomsten av prenumerationersavgifter att ”även om viljan att skifta till att publicera med öppen tillgång finns, saknas de ekonomiska förutsättningarna” samt att ”ett långsiktigt och kalkylerbart ekonomiskt stöd är nödvändigt för att

12 Blogginlägg i *LSE Impact Blog*, <https://blogs.lse.ac.uk/impactofsocialsciences/2021/12/07/multilingualism-is-integral-to-accessibility-and-should-be-part-of-european-research-assessment-reform-2022-09-07/>.

13 Två tredjedelar av tidskrifterna i Lund publiceras i dag digitalt via LU (<https://journals.lub.lu.se/>) genom Open Journal Systems (OJS) och administreras därför med stöd av HT-biblioteken.

14 Kungliga biblioteket 2017, s. 11–12.

de öppet tillgängliga vetenskapliga tidskrifterna ska kunna upprätthålla en hög vetenskaplig och redaktionell kvalitet”.<sup>15</sup>

Slutligen definieras den här kategorin kanske främst av att tidskrifterna *inte* ges ut av internationella kommersiella förlag. I en nyutkommen avhandling i ekonomisk historia undersöker David Dellstig ”hur vetenskapliga resultat värderas och traderas av aktörer i den akademiska infrastrukturen”.<sup>16</sup> Genom en jämförelse mellan *Scandinavian Journal of Economics* och *Historisk tidskrift* illustrerar Dellstig hur förutsättningarna för publicering har förändrats sedan 1960-talet. Vid undersökningsperiodens början drevs båda tidskrifterna på snarlika sätt, med en liten organisation, institutionell förankring och ideellt arbete. Men efter att den förstnämnda införlivats i det internationella förlaget Wiley-Blackwells tidskriftsgrupp blev förutsättningarna fundamentalt annorlunda. Medan *Historisk tidskrift* har bibehållit ungefär samma behov av finansiellt stöd är finansiering inte längre en fråga för redaktörerna för *Scandinavian Journal of Economics*. Den finansieras i stället genom att ingå i det paket som förlaget säljer till universitetsbibliotek, vilket gör att den inte har ett självständigt kalkylerbart värde. Priset för det var emellertid att helt övergå till publicering på engelska – ett erbjudande som *Historisk tidskrift* också fick, men tackade nej till.<sup>17</sup> Beträktat ur detta perspektiv är det alltså uppenbart att frågan om vetenskapsspråk och kostnaden för att bevara tidskrifter på svenska inte alls kan avfärdas.

Men vi tangerar här också det lömska problemets nästa aspekt, den globala rörelsen mot öppen tillgång till forskning. För medan *Historisk tidskrift* kräver blygsamma summor för att överleva, har kostnaden för de paket som *Scandinavian Journal of Economics* ingår i stadigt ökat, vilket i sin tur drivit fram krav på öppen tillgång till forskning. Det medför att frågan om finansiering måste föras på en helt annan skala än frågan om inhemska tidskrifters bevarande.<sup>18</sup>

15 Kungliga biblioteket 2022, s. 41.

16 David Dellstig, *Den efterfrågade vetenskapen. Universitetsbibliotek, akademiska tidskrifter och vetenskapliga förlag 1968–2018*, Uppsala 2021, s. 13.

17 Dellstig 2021, s. 173–174.

18 Kungliga biblioteket 2017, s. 12.

## Den globala rörelsen mot open access

I sitt ovan nämnda blogginlägg riktade Martin Almbjär kraftig kritik mot Vetenskapsrådets krav på open access, som han menade ”slagit undan benen” för *Scandia* genom minskade prenumerationsintäkter.<sup>19</sup> Almbjär betonade också hur liten del av den totala finansieringen av tidskrifter som det utelivna stödet utgjorde. Staten betalar hundratals miljoner till internationella vinstdrivande företag för tillgång till artiklar, påpekade han, men nekar ett i sammanhanget blygsamt stöd till den ideella verksamhet som bedrivs på landets institutioner.

Det är utan tvekan lätt att dela Almbjärs frustration. Pengar finns uppenbarligen i systemet. Vetenskapsrådets ansvar i denna fråga kan och bör diskuteras och deras inflytande på svensk forskningspolitik kan knappast överskattas. Men argumentationen illustrerar också väl att inhemska vetenskapliga tidskrifter är indragna i ett betydligt större spel om forskningspublikationer på en global spelplan. Denna kamp hamnade i fokus runt 2019 i samband med lanseringen av Plan S, ett europeiskt initiativ som ställde långtgående krav på öppen tillgång. Bakgrunden var den häftiga kritik som riktats mot internationella förlag som gör stora vinster på vetenskaplig publicering, en fråga som fungerat som bränsle för open access-rörelsen under många år.<sup>20</sup> Ilskan har i mångt och mycket riktats mot förlaget Reed-Elsevier som för ett antal år sedan beräknades göra en årlig vinst på 36 procent på vetenskaplig publicering, mycket på grund av det gratisarbete som akademiker utför i form av både författande och sakkunniggranskningar. Den framgångsrika affärsmodellen innebär att man sedan säljer produkten tillbaka till universitetsbiblioteken som tvingas betala för att göra forskningen tillgänglig för sina forskare. Problemet för hela vetenskapssamfundet (och i förlängningen samhället) är att denna kommersiella logik inte fungerar på ett hållbart sätt utan leder till ständigt ökande kostnader för universitetssektorn. För den enskilda forskaren har detta emellertid länge varit ett osynligt problem medan det i två decennier stått högt på agendan för universitetsbiblioteken.<sup>21</sup> Sett ur detta perspektiv blir det mindre förvånande att kraven på open access blivit så hårda, och om det i sin tur drabbar inhemska tidskrifter

19 Blogginlägg i *Den arga historikern*, <https://denargahistorikern.com/2020/11/10/so-long-scandia> (2022-09-07).

20 Artikel i *The Guardian*, <https://www.theguardian.com/science/2017/jun/27/profitable-business-scientific-publishing-bad-for-science> (2022-09-22).

21 Jutta Haider & Fredrik Åström, ”Dimensions of Trust in Scholarly Communication: Problematizing Peer Review in the Aftermath of John Bohannon’s ‘Sting’ in Science”, *Journal of the Association for Information Science and Technology* 2017:2, s. 452.



inom humaniora och samhällsvetenskap är det för att hela ekosystemet är beroende av en mer hållbar lösning.<sup>22</sup>

Det är i sammanhanget viktigt att understryka att för det stora flertalet forskare är problemet med finansiering av inhemska tidskrifter obefintlig. Trots att ifrågasättandet av förlagens vinster nog framstod som relevant i de flesta läger ledde Plan S till starka protester från delar av forskarsamhället, främst hos medicinare och naturvetare vars mest centrala och prestigefulla tidskrifter befann sig bakom de stora förlagens (och en del vetenskapliga samfunds) betalväggar. För humanister gällde i någon mån ett omvänt förhållande. Striden med Elsevier ledde till att Bibsam-konsortiet, som gemensamt förhandlar med förlagen, sade upp sitt avtal med förlaget 2018, varefter ett nytt avtal med fokus på öppen tillgång förhandlades fram 2019. En studie från 2020 visade att det uppsagda avtalet påverkade forskare inom humaniora och teologi i betydligt lägre grad än inom till exempel medicin och hälsovetenskaper och att humanister dessutom hade ”minst negativ” uppfattning av uppsägningen.<sup>23</sup>

Bland kritikerna till Plan S fanns Sveriges unga akademi, som bland annat menade att försöken att ”montera ner en uppenbart problematisk affärsmodell” inte beaktade ”hur planen påverkar de aktörer som använder andra affärsmodeller”.<sup>24</sup> Invändningen satte, mer eller mindre omedvetet, fingret på att kraven var riktade mot det internationella publiceringslandskapet, men riskerade att få konsekvenser även för inhemska vetenskapliga tidskrifter, inte minst inom humaniora och samhällsvetenskap. Att humanister och samhällsvetare riskerar att hamna i kläm i de stora processerna är inte någon hemlighet. När Riksbankens Jubileumsfond gick ur gruppen som stödde Plan S 2019 var det med hänvisning till att ”processen går fortare än vad som passar för humaniora och samhällsvetenskap”.<sup>25</sup> Detta för oss till det lömska problemets tredje aspekt.

22 Konflikten uppmärksammades utanför forskarsamhället. Bl.a. skrev Lisa Irenius i *Svenska Dagbladet* att det ”som står på spel är inget annat än forskningens frihet och allmänhetens möjligheter att ta del av forskningsresultat”, <https://www.svd.se/a/azVWVA/en-verklig-skandal-i-forskarvarlden> (2022-09-09).

23 Lisa Olsson, Camilla Hertel Lindelöw, Lovisa Österlund & Frida Jakobsson, ”Cancelling with the World’s Largest Scholarly Publisher: Lessons from the Swedish Experience of Having No Access to Elsevier”, *Insights* 2020:33, 2020, s. 8

24 Bidrag i *Tidningen Curie*, <https://www.tidningencurie.se/debatt/oppet-brev-om-plan-s-vi-vill-inte-vara-forsokskaniner> (2022-09-09).

25 Inlägg på [rj.se](https://rj.se), <https://rj.se/debattinlagg/2019/rj-staller-sig-vid-sidan-av-plan-s> (2022-09-09).

## Humanioras pluralistiska publicering

Det tycks vara en vedertagen sanning inom humaniora att medan samhällsvetenskaperna till stor del anammat det publiceringsmönster som sedan länge varit etablerat inom STEM-området (Science, Technology, Engineering & Mathematics), så har humanister bjudit motstånd.<sup>26</sup> Detta stämmer inte riktigt eftersom bådafälten rymmer olika publiceringsideal och ämnestraditioner.<sup>27</sup> Icke desto mindre brukar det humanistiska publiceringslandskapet uppfattas som mer diversifierat och kanske också mer traditionellt.<sup>28</sup> Det publiceringsparadigm som är dominerande i de flesta vetenskapstraditioner utmärks av fokus på den samförfattade engelska artikeln i tidskrifter med hög *journal impact factor*, ett mått på hur mycket en genomsnittlig artikel i en viss tidskrift citeras under en bestämd tidsperiod. Publiken är andra forskare. Inom humaniora ser det delvis annorlunda ut och andra publikationstyper värderas fortfarande vid meriteringsärenden.<sup>29</sup>

Det har återkommande påtalats att humaniora inte ska överge sina gamla publikationsformer – boken, antologin och kulturessän – till förmån för citeringar eller h-index, bibliometriska faktorer som i samma anda ofta betraktats med stor skepsis från humanister.<sup>30</sup> Sett ur ett internationellt

- 26 Wiljan van den Akker, "Yes we should; research assessment in the humanities", i *Research Assessment in the Humanities: Towards Criteria and Procedures*, Michael Ochsner, Sven E. Hug & Hans-Dieter Daniel (red.), Cham 2016, s. 23–29. Se även Johan Östling, Katarina Bernhardsson, Jenny Björkman & Jesper Olsson, *Kunskapens nya rörelser: framtidens humanistiska och samhällsvetenskapliga samverkan*, Stockholm 2016, s. 13; Gustaf Nelhans, *Citeringens praktiker: det vetenskapliga publicerandet som teori, metod och forskningspolitik*, Göteborg 2013, s. 272.
- 27 Tim C. E. Engels, Tryuqen L. B. Ossenblok & Eric H. J. Spruyt, "Changing Publication Patterns in the Social Sciences and Humanities, 2000–2009", *Scientometrics* 2020:93, s. 374; Kungliga biblioteket, *Öppen tillgång till böcker*, Stockholm 2017. Se även bidrag till *Tidningen Curie*, <https://www.tidningencurie.se/debatt/samhällsvetenskaplig-samverkan-ar-mer-an-kunskapsformledning> (2022-09-09).
- 28 Michael Ochsner, Sven E. Hug & Hans-Dieter Daniel, "Research Assessment in the Humanities: Introduction" i *Research Assessment in the Humanities* 2016; Tim C.E. Engels, Andreja Istenič Starčič, Emanuel Kulczycki, Janne Pölönen & Gunnar Sivertsen, "Are Book Publications Disappearing from Scholarly Communication in the Social Sciences and Humanities?", *Aslib Journal of Information Management*, 2018:16, s. 593.
- 29 Björn Hammarfelt, "Recognition and Reward in the Academy: Valuing Publication Oeuvres in Biomedicine, Economics and History", *Aslib Journal of Information Management*, 2017:5, s. 614–615; Erik Joelsson, Gustaf Nelhans & Claes-Fredrik Helgesson, *Hur värderas publiceringsmeriter i det svenska akademiska systemet? En undersökning av värderingen av befordran till docent med särskilt fokus på betydelsen av öppen tillgång*, Stockholm 2020.
- 30 Éric Archambault & Vincent Larivière, "The limits of bibliometrics for the analysis of the social sciences and humanities literature", *UNESCO, World Social Science Report 2009/2010*, Paris 2010. Se även Björn Hammarfelt, Isak Hammar & Helena Francke,

perspektiv kan man dock konstatera att artiklar på engelska är en uppåt-gående trend inom alla fält och i Sverige har språkrådet nyligen konstaterat att engelska är på stark frammarsch som vetenskapsspråk även inom humanistiska ämnen med tradition av att publicera på svenska.<sup>31</sup> En del av det lömska problemet för humaniora är dock att vi både är en del av detta större publiceringslandskap *och* använder kanaler som befinner sig utanför det, exempelvis de inhemska vetenskapliga tidskrifterna.

Grovt uttryckt kan man säga att om humaniora haft samma publiceringsideal som STEM så hade vi inte behövt diskutera finansieringen av *Scandia* – tidskriften hade antingen lagts ner eller uppgått i ett större paket hos ett internationellt förlag. Men man kan också poängtera att såväl *Scandia* som *Historisk tidskrift* (och många andra svenska tidskrifter) å ena sidan redan har införlivats i ett större publiceringsparadigm genom att till exempel använda sig av *double blind peer review*, medan å andra sidan vetenskapsspråket och viljan att nå en bredare allmänhet snarare utgör en förankring i mer traditionella publiceringspraktiker.

Trots farhågorna har ett pluralistiskt publiceringslandskap i mångt och mycket bibehållits för humanioras räkning, åtminstone om man tittar på det vittfamnande fältet humaniora i stort.<sup>32</sup> Men i den pluralismen rymms också ytterligheter.<sup>33</sup> Inom exempelvis kognitionsvetenskap och lingvistik publicerar man sig idag enligt gängse naturvetenskapliga normer.<sup>34</sup> Detta har alltmer kommit att innebära inte bara international peer review, utan också ett fokus på en begränsad skara ansedda tidskrifter. I andra änden av spektrumet finner vi ämnen som fortfarande värderar den svenska monografin högt, t.ex. litteraturvetenskap. Ämnen som arkeologi och historia

---

”Ensuring Quality and Status: Peer Review Practices in Kriterium, a Portal for Quality-marked Monographs and Edited Volumes in Swedish SSH”, *Frontiers in Research Metrics and Analytics* 2021:6, s. 3. Se även Östling et al. 2016 samt inlägg i *Dagens nyheter*, <https://www.dn.se/kultur-noje/kulturbedatt/anders-bergman-humanisterna-mastevaga-skriva-bocker/> (2022-09-09); och inlägg i *Svenska Dagbladet*, <https://www.svd.se/a/Qmoo0P/ar-det-at-detta-vi-vill-att-forskarna-ska-agna-sig> (2022-09-09).

- 31 Emanuel Kulczycki, Raf Guns, Janne Pölönen, Tim C. E. Engels, Ewa A. Rozkosz, Alesia A. Zuccala, Kasper Bruun, Olli Eskola, Andreja Istenič Starčič, Michal Petr & Gunnar Sivertsen, ”Multilingual Publishing in the Social Sciences and Humanities: A Seven-country European Study”, *Journal of the Association for Information Science and Technology*, 2020:71; Hans Malmström & Diane Pecorari, *Språkval och internationalisering: svenskans och engelskans roll inom forskning och högre utbildning*, Stockholm 2022, s. 37–39.
- 32 Se även inlägg på *Humtankbloggen*, <http://humtank.se/humanioras-pluralistiska-publiceringslandskap-ar-dess-styrka> (2022-09-09).
- 33 Hammarfelt & Haddow 2018, s. 925.
- 34 Björn Hammarfelt, ”Beyond Coverage: Toward a Bibliometrics for the Humanities”, i *Research Assessment in the Humanities* 2016.

härbärgerar parallella ideal där forskningsinriktning spelar roll för val av publikationskanal. Översiktligt kan man säga att olika ämnen i varierande grad har kommit att publicera huvudsakligen på svenska eller engelska; i monografi- eller artikelform, av en författare eller flera, via kommersiella bokförlag eller universitetens skriftserier etc. Inom svensk humaniora rör sig ämnena – beroende på faktorer som generation, universitetet, inriktning, karriärfas – inom en sådan matris. Men bilden kompliceras, inte minst i ett stort ämne som historia, av att olika forskningsområden inom disciplinen har olika publiceringspraktiker samt att enskilda forskare kanske föredrar en form framför en annan. Dessa olika publiceringsideal leder i sin tur till att sakkunnigbedömningar premierar olika typer av publikationslistor och på så vis bibehålls pluralismen.

Det finns en rad faktorer som bidragit till att humanioras publiceringslandskap inte setts som kongenialt med den i övrigt förhärskande publiceringskulturen. Ett exempel är att forskningen – inom vissa men långt ifrån alla humanistiska traditioner – ofta rör nationella ämnen och kontexter och återkommande utgår från källmaterial på det egna språket. Detta gör i sin tur att publicering på svenska fortfarande är relevant. Medan man i vissa ämnen, både i Sverige och utomlands, mer eller mindre helt slutat publicera på nationalspråket, utgår många från att svensk historia främst är relevant för det svenska historikersamhället och för en svensk publik.

Härvid berörs en annan aspekt, nämligen att humaniora ofta har flera, sinsemellan olikartade publikationer. Detta gäller som bekant i hög grad för historieämnet som av hävd riktat sig till en bredare allmänhet. I första numret av *Historisk tidskrift* från 1881 kan man läsa i förordet att tidskriften skulle vara ”af intresse ej blott för fackmän, utan äfven för hvarje historiskt bildad person, för en hvar som älskar fosterlandets häfder”.<sup>35</sup> Ambitionen leder i sin tur till att forskarens stilistiska förmåga blir en faktor inom flera humanistiska ämnen, till skillnad från STEM-ämnen där sådana uttryck tenderar att minimeras. Tendensen förstärks av att humanistiska forskare, i högre grad än inom andra vetenskapsområden, också deltar i offentlig debatt och bidrar på kulturjournalistikens område. Slutligen hörs också argumentet att humanistisk forskning lämpar sig bäst för monografiformen eftersom komplexa resonemang då kan utvecklas utan begränsningar i antal ord eller tecken.<sup>36</sup> Alla dessa aspekter är i hög grad giltiga inom historieämnet i Sverige, men flera av tendenserna är påtagliga också för humaniora i stort sett ur ett internationellt perspektiv.

35 Red. ”Berättelse om svenska historiska föreningens bildande”, *Historisk tidskrift* 1881:1, s. 2.

36 Hammarfelt, Hammar & Francke 2021. Jfr Wojtek Jezierski, ”Monografins elände: Om svenska historikers avhandlingsformer”, *Historisk tidskrift* 2016:2.

## Vägen framåt

Problemet med finansieringen av inhemska vetenskapliga tidskrifter är inte unikt för humaniora – men de ovan nämnda faktorerna leder onekligen till en svårlöst ekvation för just vårt vetenskapsområde. På grund av att vi som följt både bibehållit hävdvunna publiceringspraktiker och samtidigt anpassat oss efter det publiceringsparadigm som råder inom övriga vetenskapsgrenar är vi särskilt sårbara. Det kan tilläggas att humanister tenderar att ha en varierande syn som på vad som är kärnan i och värdet av humanistisk vetenskap. Det borgar i sin tur för att vi inte alla kommer att argumentera och prioritera på samma sätt. Icke desto mindre har humaniora i denna fråga allt att vinna på att samarbeta över disciplin- och fakultetsgränser.

Det är per definition svårt att ge konkreta förslag på hur man löser ett lömskt problem. Kännedom om vilka faktorer som komplicerar frågan är emellertid en grundläggande förutsättning. Därutöver är ett första steg en utökad dialog mellan institutioner och lärosätenas ledningar. Det kan röra sådant som att gemensamt förhandla och upphandla tjänster, hitta gemensamma ersättningsnivåer och bruka nationell infrastruktur. I en nyutkommen rapport från Plan S konstateras i linje med detta att ”community-driven publishing model needs to be more efficiently organised, coordinated and funded to better support researchers in disseminating their work. These elements are essential for this type of publishing to be sustainable in the long term.”<sup>37</sup>

Ett andra steg är att utvidga det finansiella ansvaret och skapa ett bredare samarbete mellan redaktioner, institutions- och fakultetsledningar, finansiärer och statliga instanser. Det grundläggande skälet till det är att de nationella vetenskapliga tidskrifterna fyller såväl akademins som samhällets behov av trovärdiga kunskapskanaler. Den vetenskapliga publiceringens ekosystem – både nationellt och internationellt – drivs ytterst av prestige.<sup>38</sup> Den prestige som publikationer ger kan omvandlas till olika materiella vinster, en fast tjänst eller ett anslag. Som ekonomihistorikern Ylva Hasselberg visat är både forskning, pengar och karriär beroende av prestigefulla publikationer.<sup>39</sup> Tidskrifter, vare sig de är kommersiella eller ideella, drivs i någon bemärkelse för att bidra till detta ekosystem, även om det inte utesluter andra motiv eller ambitioner. En förutsättning för att svensk humaniora ska stå sig i den internationella konkurrensen är att vi har de publikationsinfrastrukturer som bäst gynnar forskningens kvalitet och många ämnen kan inte förlita sig på

37 Jeroen Bosman, Jan Erik Frantsvåg, Bianca Kramer, Pierre-Carl Langlais & Vanessa Proudman, *OA Diamond Journals Study. del 1: Findings*, 2021, s. 6.

38 Hammarfelt 2017, s. 607–608.

39 Ylva Hasselberg, *Vetenskap som arbete. Normer och arbetsorganisation i den kommodifierade vetenskapen*, Möklinta 2012.

att kommersiella förlag ska intressera sig för just deras fält. Dessa kanaler behöver vara flerspråkiga, allt efter ämnets förutsättningar och potential. Det är i sammanhanget också värt att påminna om att tidskrifter fyller fler inomvetenskapliga funktioner, så som att genom recensioner och debatt säkerställa forskningens kvalitet och ämnenas utveckling.

Men publicering handlar också om kunskapsförmedling och kunskaps-cirkulation. De inhemska tidskrifterna är en del av samverkan med det omgivande samhället och ur det perspektivet kan man hävda att det ligger i samhällets intresse att humaniora inte helt uppgår i det internationella publiceringssystemet. Om humanister ska bibehålla sin starka närvaro i offentligheten behöver gedigna kunskapskanaler på svenska säkerställas, men även på andra språk. Här är det centralt att peka på att de nationella tidskrifterna inom humaniora ofta strävar efter att en publikation ska kunna läsas av mer än en typ av läsare. Det ska givetvis betraktas som en styrka, inte en svaghet. I dag har nog många lätt att se vikten av en sådan ambition.

Alltså finns det goda skäl att tänka sig att ansvaret bör utvidgas i steg: med *Scandia* som exempel, först från historieämnet i Lund till historieämnet nationellt, men inom kort även från humaniora i Sverige till vetenskapssamfundet i allmänhet. En hållbar modell behöver också involvera nationella forskningsfinansiärer och till syvende och sist staten. Det ligger nära till hands att föreslå att pengarna då först och främst bör komma inifrån systemet – till exempel genom att man omdirigerar delar av de pengaströmmar som i dag går till publicering (via universitetsbiblioteken) och övrig infrastruktur (som är en fråga för finansiärer). Det finns ingen anledning att utgå från att nuvarande strukturer inte går att förändra. Universitetsbiblioteken styr pengaströmmarna efter forskares behov och krav. Forskare är en del av finansiärernas verksamhet. I dag satsas det stora summor på infrastruktur, men som ofta påpekats är humanioras kanske viktigaste infrastrukturer arkiv och bibliotek. Det bör diskuteras om kollegialt drivna vetenskapliga tidskrifter också ska räknas till denna kategori. Vi kan inte förvänta oss att STEM kommer driva en sådan utveckling, men de kan mycket väl hörsamma våra argument för att potten bör användas mer diversifierat.

Tidskrifter som *Scandia* värderas fortfarande inom och utanför det humanistiska vetenskapsområdet. De har stor potential att effektivt leverera forskning till myndigheter, utbildningssektorn och till medborgarna. För att komma fram till en lösning behövs transparens och samarbete och inte minst en förståelse för frågans komplexitet. Sårbarheten som beskrivits här kommer däremot finnas kvar om alla ämnen och alla tidskrifter håller fast vid sina modeller, traditioner och strukturer. Det kan finnas en motvilja att gå ifrån utarbetad praxis och vedertagna finansieringsmodeller, men i den här frågan bör humaniora agera gemensamt, inte som öar.

## Summary

### Funding Swedish Academic Journals – a Wicked Problem for the Humanities

The question of how to fund Swedish academic journals such as *Scandia* has become a wicked problem, not only for history but also for the humanities as a whole. This issue is confounded by the difficulty in terms of categorizing these journals and their funding needs and further complicated by the global movement towards open access. For the humanities, the issue of how to fund these journals is of great concern mainly due to a more pluralistic approach to publishing, where not only high-impact journals but also monographs, edited volumes and essays aimed at multiple audiences are still considered prestigious and relevant for society as a whole. At the same time, these journals are not necessarily perceived as relevant by the rest of the scientific community. The main reason is that, even though traces of more traditional forms of publishing can still be found in both the social and the natural sciences, a uniform publishing ideal is dominant in most disciplines and most prestigious outlets are owned by international publishing houses. Complicating matters further, publishing practices in the humanities are not only changing rapidly but vary between and within disciplines, generations and even universities.

Despite the fact that this problem has been recognized both internationally and in Sweden, a solution has remained elusive, causing frustration among researchers and editors. This essay argues that the first step is to view the question of funding as embedded in both local and global processes and that in order to find a sustainable model, several stakeholders need to take responsibility and collaborate at the national level. An important argument for sharing responsibility between and across departments, disciplines, funders and, lastly, the government is that Swedish journals are not only part of the ecosystem of prestige within academia but also serve as an infrastructure for authoritative knowledge aimed at the public sphere.

*Keywords:* publishing, academic journals, open access, humanities, funding



## Monografier

Dissensus. Drömmar och mardrömmar i demokratins idéhistoria

Anders Burman

Natur & Kultur, 2021, 219 s.

Demokratien befinner sig i kris. Från att åtminstone i väst ha omhuldats och setts som näst intill självklar hotas den plötsligt från flera håll. Att demokratien aldrig har kunnat tas för given är ledmotivet i idéhistorikern Anders Burmans *Dissensus. Drömmar och mardrömmar i demokratins historia*, en populärt hållen bok om demokratins motsägelsefulla historia från antiken till i dag. Utifrån en genomgång av politiska teoretiker och filosofer visar Burman att under större delen av de 2 500 år som demokratien existerat har misstänksamheten mot den varit massiv. Först efter 1945 blev demokrati det vi associerar den med i dag, ett helt och hållet positivt laddat begrepp med kopplingar till personlig frihet och mänskliga rättigheter. Men kanske visar sig detta vara blott en historisk parentes.

Under största delen av historien har ordet demokrati tvärtom haft en negativ klang. Styrelseformen har varit omstridd och det har även rått en ständig kamp om begreppets innebörd. Burman väljer därför Jacques Rancières begrepp *dissensus* för att karaktärisera demokratins väsen och historia. Med detta vill han visa att tvärt emot den gängse uppfattningen kännetecknas inte demokratien – vare sig som styrelseform, levd kultur, ideologi, politisk händelse eller symbol – av konsensus utan av en grundläggande oenighet.

I fem kronologiska kapitel undersöker Burman sedan demokratien som teori och (i viss mån) praktik. Han börjar i demokratins

vagga i Aten på 400-talet f.Kr. Därefter följer ett kapitel om den republikanska idétraditionen och den långa perioden från romartiden till revolutionerna då demokratibegreppet låg i träda, i stort sett bara levande som dröm eller oftare mardröm. Ännu under 1600-talets demokratiska experiment i England användes inte begreppet, trots att utvecklingen där kom att påverka den senare demokratiska utvecklingen djupt. Detsamma gäller den amerikanska självständighetsförklaringen. Kapitel 3 behandlar sedan 1700-talets framtidsorienterade revolutioner och nya idéer om modern representativ demokrati och okränkbara mänskliga rättigheter men även totalitär demokrati. I nästa kapitel diskuteras demokratisträvanden och demokratikris under 1800-talet med fokus på de nya ideologierna liberalism, socialism och konservatism. Det sista kapitlet behandlar den parlamentariska demokratins breda genombrott, i synnerhet efter andra världskriget, fram till dess nutida kris och utmaningar.

Undervägs lyfter Burman också fram fluktuationer i demokratibegreppet över tid. För de fria atenarna på 400-talet f.Kr. var det till exempel lottdragningen bland medborgarna till centrala politiska poster som var demokratins kärna, inte de fria valen. Något representativt styre var det heller inte heller tal om; med dagens språkbruk var *demos* (de fria medborgarnas) styre i Aten både patriarkalt och illiberal. Men att som idag likställa det representativa systemet med demokratien som sådan har varit otänkbart även långt senare, till exempel för Rousseau som tog den direkta demokratien för given. Burman noterar dock att bortsett från ett par extraordinära historiska tillfällen – Pariskommunen, ryska

revolutionen och Ungern 1956 – har det visat sig notoriskt svårt att institutionalisera den direkta demokratin i mer bestående former.

Efter den idéhistoriska exposén diskuterar Burman avslutningsvis de samtida utmaningar som demokratin står inför, i vad han kallar demokratin värsta kris sedan 1940-talet. Ett växande demokratiskt utanförskap och en bristande tilltro till parlamentariska institutioner bland många människor har blivit en grogrund för en misstro mot demokratin som sådan. Orsaken till detta ser Burman i den tilltagande samhällsliga ojämlikheten som beror på att nyliberalismen har underminerat det demokratiska ekosystemet och kommersialiserat medborgarskapet. Burman hänvisar till sociologen Colin Crouch som hävdar att demokratin allt mer blivit en tom institutionell form som döljer att den verkliga makten numera finns hos globala företag och en liten politisk-ekonomisk elit. Marknaden sätter ramarna för politiken, inte tvärtom.

I nyliberalismens kölvatten ser Burman främst två hot mot demokratin: högerpopulismen och det rationella teknokratiidealet. Mest uttalat demokratikritisk är den nya högerpopulismen med sitt hat mot demokratin institutioner och uttryck, sitt konsekventa undergrävande av hela den demokratiska kulturen och tilliten. Burman förnekar inte att det finns en demokratisk dimension i högerpopulismen i dess breda folkliga bas. Ändå är den i grunden antidemokratisk. Om demokratin avgörande rörelse över tid är en successiv inkludering av tidigare oräknade, osynliga människor och grupper – egendomslösa, kvinnor, koloniserade, minoriteter – så är populismen till sin karaktär exkluderande, eftersom den utesluter alla som inte tycker och tänker likadant.

Men även det andra hotet, det teknokratiska idealet, är antidemokratiskt eftersom det bygger på en grundläggande misstro mot folkets förmåga att styra sig självt. I stället ska politiken skötas av en upplyst elit av experter. Exempel på

ett sådant teknokratiskt förmyndarskap (om än i demokratis namn) ser Burman bland annat i EU, klimatdebatten och hanteringen av pandemin.

Att bekämpa dessa två dialektiska tendenser i samtidens demokratiska krisproblematik menar Burman är en av vår tids mest centrala politiska uppgifter eftersom demokratin som sådan faktiskt står på spel. Men hur ska då detta gå till? Enligt Burman är en bra början att bejaka demokratin föränderliga och dissensuella karaktär. Om man snävar in begreppet till direktdemokratin, den politiska händelsen eller den parlamentariska liberala demokratin går något väsentligt förlorat, även i hur demokratin ska kunna vitaliseras. Vidare menar Burman att individuell frihet och äganderätt alltför länge prioriterats framför social jämlikhet. Frihet och jämlikhet måste tänkas och kopplas samman igen till en dynamisk enhet som på 1700-talet; Burman talar här i termer av Étienne Balibars begrepp ”jämfrihet”. Slutligen argumenterar Burman för att vi kanske måste återuppväcka föreställningen om det gemensamma politiska handlandet – det vill säga medborgarnas plikt att vara politiskt aktiva, inte bara representerade – som en form av lycka.

Burmans bok är både en relativt kort genomgång av ett långt idéhistoriskt skede och ett inlägg i samtidsdebatten. Även om den historiska exposén kanske inte bjuder på så mycket nytt – och även om boken naturligtvis har en slagsida mot tänkare snarare än rörelser, händelser och institutioner – så är det mycket skickligt gjort. Boken är ytterligt välskriven och lättillgänglig i ordets bästa betydelse. Trots det koncentrerade formatet finns här både historiskt djup och samtidsrelevans. Framförallt förmedlar Burman en levande demokrathistoria och övertygar gång på gång om att historiska kunskaper och insikter kan fungera horisontvidgande i den samtida politiken. Burman menar att för att förändra världen måste vi leva och handla demokratiskt i den vardagliga

praktiken men också teoretiskt reflektera över demokratin som begrepp och fenomen. Alla medborgare måste helt enkelt fundera över vad vi menar med demokrati och vad vi vill – och inte vill – att den ska vara. För den som i dessa dagar och nätter vill drömma nya eller nygamla demokratidrommar är *Dissensus*, om den aldrig färdiga demokratin, en utmärkt samtalspartner.

*Lina Sturfelt*

## Disputation, dissertation, avhandling

*Bo Lindberg*

Kungl. Vitterhets historie och antikvitets akademien, 2022, 287 s.

Bo Lindberg måste utan tvekan räknas till en av Sveriges främsta utforskare av humanioras historia. I en lång rad böcker och artiklar har han belyst utvecklingen inom bland annat filologi och språkforskning, kartlagt antikens, latinets och den klassiska lärdomens betydelse samt utrett de formella ramarna för universitet och utbildning, allt som oftast i ett långt tidsperspektiv. Till den digra raden av ämnen kan man nu även räkna disputationens och dissertationens historia. Det är välkommet. Genren har säkerligen förbryllat många forskare genom åren, inte minst den gäckande frågan om författarskapet. Avhandlingen som sådan är också något som fortfarande berör många, åtminstone inom akademien, och dess historia förtjänar att skrivas.

Lindberg tar sig an uppgiften med sedvanlig noggrannhet. Boken ger en detaljerad översikt över den akademiska avhandlingens utveckling, huvudsakligen från 1600-talet och fram till mitten av 1800-talet. Tyngdpunkten ligger alltså på tidigmodern tid, men i bokens slutkapitel följer Lindberg genrens utveckling fram till pandemins digitala disputationer. Lindberg poängterar gärna kontinuiteten i dissertationsväsendet, även om det givetvis finns uppenbara skillnader nu gentemot förr.

Men grundsyftet har överlevt tillsammans med rollerna opponent och respondent, liksom en del av de spänningar som kan kopplas till genren och som rör sådant som prestige, kvalitet och vad som ska räknas som vetenskap. Undervägs avhandlar Lindberg disputationens former, promotionen, latinet och svenskan, dissertationernas kringtexter och frågan om censur. Genomgående uppmärksammas även kritik som riktats mot genren.

Lindberg uppger själv att angreppsättet är ”historiskt” och syftar ”till att beskriva och förstå hur detta väsende fungerade i gången och numera ganska avlägsen tid” (s.11). Utöver detta mer generella syfte genomsyrar tre huvudteman framställningen. Det första gäller förhållandet mellan den muntliga disputationen och den tryckta dissertationen. Lindberg pekar här på tvetydigheten som finns inneboende i genren under tidigmodern tid, att dissertationerna till synes främst avsåg att demonstrera studentens kunskap och retoriska färdighet men samtidigt uppenbarligen användes som publikationskanal. Det har funnits en tendens, menar Lindberg, att förbise att funktionen länge låg främst i det muntliga medan det skriftliga tonades ned, ett mer eller mindre omvänt förhållande från hur vi i dag ser på det, något som lett till att eftervärlden kommit att ”felbedöma” och ”övervärdera” den skriftliga kvarlevans betydelse (s. 25).

Det andra temat är den sociala aspekten, det vill säga hur dissertationerna kan ses som uttryck för olika beroendesituationer eller klientskap och akademiska nätverk. Lindberg tittar här även på hur stort antal studenter som faktiskt disputerade, vad som kännetecknade dem och vad som krävdes, inte minst ekonomiskt, för att nå hela vägen till promotion. En särskilt intressant aspekt gäller frågan, svärbesvarad erkänner författaren, om dissertationernas meritvärde och vilken plats de hade i den akademiska karriären.

Bokens tredje tema är innehållet i dissertationerna. Vad skrev man om och i vilken

mån handlade det om ett vetenskapligt innehåll eller om nya rön? Lindberg framhåller att det stora flertalet dissertationer inte äsyftade vetenskap i modern mening eller innehöll ny kunskap. Snarare var de "snilleprov" som avsåg att bevisa uppövad kompetens hos respondenten. Även om dissertationerna gav möjlighet att presentera resultat och kunskap blev den vetenskapliga dimensionen "aldrig så stor att den ändrade genrens karaktär" (s. 190).

Boken är mycket gedigen och Lindberg vänder och vrider noggrant på det mesta som har med avhandlingsgenren att göra. Framställningen präglas av Lindbergs stora kunnande om allt som rör humanioras historia, även om den bitvis är kraftigt inzoomad på det aktuella kunskapsobjektet. Resonemangen blir följaktligen utförliga, vilket också höjer användbarheten för den som vill fördjupa sig i särskilda aspekter av genrens utveckling. Möjligen kan man fråga sig om det blir för detaljerat för den läsare som saknar specifikt forskningsintresse. Det är i sig knappast ämnat att förvåna, för, precis som Lindberg konstaterar i bokens första mening, väcker akademiska avhandlingar sällan "den läsande allmänhetens intresse". Det gäller sannolikt också genrens historia.

Själv läser jag dock boken med stor behållning och tycker att den effektivt belyser större utvecklingsmönster för humaniora (och högre utbildning) i allmänhet. Här kommer också Lindbergs stora kunnande om andra historiska processer till sin rätt. Jag håller helt med författaren om det vetenskapshistoriskt intressanta i att se dissertationerna som avspeglingar av tidens syn på vetenskap och lärdom, och då dess "ordinära standard" snarare än som forskningsfront (s. 10). Det är ett perspektiv som ofta saknas.

Om jag skulle fått önska något så är det att just detta reglage skruvats upp lite. Inte minst saknar jag stundtals ett större internationellt ramverk och utförligare dialog med forskningen. Kapitlet som rör forskningsläge (och källor) är kort och

relativt snävt och författaren är återhållsam med noter. Lindberg är uppenbarligen medveten om flera av de större mönster som med en mer tesdrivande ansats kunnat göra det svenska exemplet relevant också i ett internationellt sammanhang och här och var tas också denna bredare kontext framgångsrikt till vara. Men sammantaget blir det främst en utredning av det svenska fallet, och kanske är det att föredra sett till användbarheten. Som exempel kan nämnas att Lindberg flera gånger hänvisar till en förändrad syn på publikationernas meritvärde, något som förtjänat en mer samlad analys i dialog med internationell forskning. Lindberg avslutar sin historiska undersökning när det börjar bränna till i just sådana frågor som rör vetenskaplig publiceringspraxis, kring 1800-talets mitt. Bland annat är det då de inomvetenskapliga tidskrifterna börjar bli nödvändiga och de "två kulturernas" publiceringsmönster börjar skiljas åt. Detta ska dock inte författaren lastas för och undersökningens slutpunkt kring 1850 är logisk med tanke på undersökningsobjektet.

Bokens sista kapitel bär spår av de olika debatter som förs i nutid om akademisk publicering i allmänhet och avhandlingens roll i synnerhet, inte minst inom humaniora. Vilket meritvärde har avhandlingen? Ska vi publicera på engelska eller svenska, i monografiform eller som sammanläggning av artiklar? Har disputationens aktens blivit alltför hovsam? Diskussionerna ger ett mervärde till den historiska studien. Lindberg finner också plats att diskutera humanioras förändrade ställning – från "kulturell hegemoni" till fältets "minskande betydelse i det moderna kunskapssamhället" (s. 233–234). Det är bara ett av många exempel på den dynamiska dialog mellan humanioras historia och humanioras samtid som boken ger prov på.

*Isak Hammar*

## Läroverken och progressivismen. Perspektiv på historieundervisningens praktik och policy 1920–1950

Johan Samuelsson

Nordic Academic Press, 2021, 290 s.

När skolan debatteras i vår egen samtid görs ofta svepande jämförelser med hur det var förr. Oavsett om det som förespråkas är mer av traditionell katederundervisning eller nya pedagogiska metoder brukar det hänvisas till en tidigare skola, främst präglad av faktainläring och lärarauktorit. En av de yttersta sinnebilderna för denna förlupna traditionella skolform torde vara läroverken. I såväl utbildningspolitisk forskning som pedagogisk debatt har de ofta framställts som en särskilt statisk och konservativ del av det gamla parallellskolesystemet. I den nytänkta boken *Läroverken och progressivismen* gör historikern Johan Samuelsson emellertid ett både lovvärt och välgrundat försök att nyansera bilden av den undervisning som bedrevs vid de svenska läroverken under tiden närmast före och efter andra världskriget. Boken utgör härvidlag inte bara en beskrivning av den politiska arena där skolans uppdrag debatterades och formulerades, den rymmer också en ambition att säga något om den plats där dessa intentioner omsattes till undervisning.

När Samuelsson närmar sig uppgiften att ”analysera hur progressivism som pedagogisk idé och praktik kom att få genomslag i svenska läroverk” (s. 18) görs det företrädevis med fokus på läroverkslärarnas historieundervisning. I den klassiska utbildningshistoriska forskningen har moderniseringen av den svenska skolan företrädevis förknippats med folkskolans reformering 1919, samt med de omfattande utbildningsreformer som genomfördes under 1950- och 60-talen. Samuelssons genomgående tes är emellertid att det finns starka skäl att också uppmärksamma de progressiva inslagen i den undervisning som

bedrevs vid de svenska läroverken under perioden 1920–1950. Som grund för sina slutsatser anför han inte bara de reformpedagogiska inslagen i utverkandet av 1927 års läroverksstadga, 1932 års betänkande rörande förlag till nya undervisningsplaner för landets allmänna läroverk och 1940 års skolutredning; han hänvisar också till hur centrala läroverksaktörer som Anna Sandström, Nils Hänninger och Hugo Grimlund (den senare ordförande för Läroverkslärarnas riksförbund under hela 1930-talet) skapade, drev och medverkade i progressiva tidskrifter som *Verdandi*, *Skola och samhälle* samt *Pedagogiska spörsmål*, och hur de på olika sätt medverkade i den organiserade reformpedagogiska rörelsen både i Sverige (Förbundet för ny uppfostran) och utomlands (New Education Fellowship). Som ofta i utbildningshistoriska studier öppnar läsningen i dessa delar för ett antal träffande påminnelser om hur många av vår egen samtids utbildningsideologiska spörsmål även diskuterades bland tidigare generationer.

Som redan konstaterats är Samuelssons bok emellertid inte bara en bok om de svenska läroverken som sådana; intresset är framförallt riktat mot den historieundervisning som bedrevs i denna skolform under 1920-, 30- och 40-talen. Vid sidan av nedslag i styrdokument och centrala metodiska hänvisningar uppmärksammas exempelvis ett antal progressiva inslag i Historielärarnas förenings remissvar och skrifter. Bokens huvudsakliga intresse riktar emellertid mot läroverkslärares beskrivningar av den egna undervisningspraktiken. Till att börja med tar Samuelsson stöd av lärarmatriklar och Sveriges statskalendrar för att identifiera sex lärare som verkade vid svenska läroverk och som under 1930-talet beskrev sin undervisning i ämnet historia med samhällslära i några av samtidens mest centrala pedagogiska tidskrifter. Det allra mest centrala källmaterialet utgörs dock av 58 praktiktäna lärarredogörelser som samlades in av 1946 års skolkommission. I det att bilden i tidigare forskning av mel-



lankrigstidens svenska skola i allmänhet, och dess historieundervisning i synnerhet, ofta baserats på analyser av tryckta läroböcker och/eller analyser av offentliga utredningar och policydokument, så bidrar Samuelssons studie häruti på ett värdefullt sätt med resultat som baseras på ett mer undervisningsnära källmaterial.

Inspirerad av en prosopografisk ansats, och med hänvisning till lärarnas ofta täta beskrivningar av hur de planerat och genomfört sin undervisning, argumenterar Samuelsson för hur de progressiva inslagen i svensk skola behöver förstås mot bakgrund av det som skedde ute i klassrummen under de båda decennierna närmast före och efter 1940. Långtifrån den sadistiska latinlektorn Caligula i filmen *Hets* från 1944 tecknas i dessa kapitel bilden av en lärarkår som villigt och intresserat experimenterar med grupparbeten, och andra ”elevaktiva” arbetsmetoder och redovisningsformer. För den historiedidaktiskt intresserade blir det särskilt intressant att se hur 1940-talets historielärare, i vart fall i vissa avseenden, gav uttryck för det som långt senare har beskrivits som en disciplinärt orienterad historiskt tänkandetradition.

I analysen av materialet tar Samuelsson framförallt stöd av Larry Cubans forskning om progressivism och den historieteoretiska typologi som utvecklades av Sven Södring Jensen. Det förra innebär att Samuelsson närmar sig materialet med en till synes mycket vid definition av bokens mest centrala begrepp. I genomgången av styrdokument, pedagogiska tidskrifter och lärarnas beskrivningar av den egna undervisningen skildras det mesta som inte hänvisar till en traditionell frågasvar-metod som uttryck för progressivism. Muntliga redovisningar, självständigt arbete i arbetsböcker, grupparbeten, studiebesök, uppgifter som kopplar det historiska innehållet till samtiden, dramatisering och teckning av historiska händelser tolkas i samtliga fall som uttryck för progressivism – ett begrepp som i sig var tämligen sällsynt under merparten av den aktuella tiden. På motsvarande sätt

skulle det också gå att invända mot hur det i analysen av det insamlade materialet alltför sällan görs någon uttalad åtskillnad mellan de aktörer som verkar vid statens allmänna läroverk och de som arbetar vid eller leder de uttalat reformpedagogiska privata enskilda läroverk som också utgör grund för Samuelssons slutsatser.

Som redan konstaterats är Samuelssons uttalade syfte att uppmärksamma de progressiva inslagen i läroverklärarnas undervisningspraktik. Då boken så tydligt skildrar ett samhälle mitt uppe i en politisk, social och ekonomisk brytningstid hade det emellertid varit fruktbart att i än högre grad relatera läroverklärarnas utsagor till *båda* sidor i denna diskursiva kamp mellan traditionella och moderna värden. Som jag ser det utgör emellertid *Läroverken och progressivismen* likväl ett mycket gott exempel på hur utbildningshistorisk forskning kan bidra till att nyansera de mest förenklade bilderna av gängna tiders skola.

*Anders Persson*

## Svarta S:t Barthélemy. Människoöden i en svensk koloni 1785–1848

*Fredrik Thomasson*

Natur & Kultur, 2022, 227 s.

Med denna bok bryter Fredrik Thomasson ny mark i svensk kolonialhistoria. Till skillnad från tidigare historieskrivning, som främst behandlat den vita befolkningen på S:t Barthélemy, framförallt från Sverige utflyttade administratörer, handelsmän, sjömän och hantverkare, står i stället de afro-karibiska invånarna i centrum här. Syftet är att redogöra för den svarta befolkningens levnadsvillkor. Det är en historia som aldrig har berättats. Pusselbitarna hämtas huvudsakligen från rättsprotokoll, ett arkivmaterial som Thomasson under senare år ägnat betydande forskning åt att kartlägga och studera.

Boken inleds med en dramatisk redo-

görelse för ett rättsfall med flera inblandade parter – en konflikt som inleds vid notiden på kvällen den 16 juli 1788 då den frie svarte barberaren Seraphine Lindor och slavinnan Honey stöter ihop med snickarlärningen Louis Brown i varvskvarteren i Gustavia, huvudstaden på den svenska ön S:t Barthélemy. Brown frågar Lindor vart han var på väg, varpå Lindor svarar att han följer Honey hem till sin ägare Haaum, en nyinflyttad dansk handelsman. När Brown beordrar Lindor att ta av sig hatten eftersom han talar med en vit person, vägrar Lindor detta, enligt Browns vittnesmål. Brown slår då av hatten, och Lindor slår tillbaka, varpå ett kort slagsmål följer som slutar med att Lindor lyckas fly. Under de följande dagarna eskalerar konflikten i och med att ny information tillkommer. Problemet berodde på att slavar inte fick röra sig fritt i staden efter klockan nio på kvällen och enligt slavlagens tredje paragraf gällde att "alla fria färgade män och kvinnor som slår en vit beläggs med kroppsstraff, straffet beroende på omständigheterna". Detta fall är ett tidigt exempel på att den svenska slavlagen tillämpades.

Thomassons bok illustrerar hur det går till när ett slavsamhälle genomgår en rättslig omvandling. Någon svensk lag för att styra ett slavsamhälle på S:t Barthélemy existerade inte först, och med tiden framgick behovet av en mer omfattande lag som tog ett helhetsgrepp om hur den förslavade respektive den fria svarta befolkningens liv skulle regleras. En fransk slavförordning från 1783 blev förlagan. Denna förordning tillhörde en lagsamling som gick under samlingsnamnet *Code noir*, den svarta lagen, eftersom den endast gällde för svarta. Den franska förordningen från 1783 förkortades och anpassades efter svenska förhållanden, och i juni 1787 kungjordes lagen på engelska och franska. Någon version på svenska har inte påträffats, konstaterar Thomasson, och något officiellt namn förekom ej. Däremot kallades den ofta för "coloniallagen". Denna lag var den

viktigaste rättskällan för domstolen i mål där slavar figurerade fram till det att det svenska slaveriet avskaffades 1847.

Bokens kapitelindelning bygger på ett flertal rättsfall där den svarta befolkningen i olika typer av konflikter drabbades av en sällan skadad orättvisa. Det inledande exemplet med barberaren Lindor ter sig tämligen alldagligt i jämförelse med det övervåld som drabbar tvätterskan Suzannah och flickan Marie Catherine. Boken varvar rättsfall med tematiska kontextualiseringar av livet på ön, såsom slavbefolkningens ursprung i Afrika, språkfrågor, hur olika typer av hudfärg kategoriserades, flyktstrategier, återförslavning samt frågor rörande familjerätt och skilsmässor för den svarta befolkningen. Särskilt intressant är Thomassons skildring av det sociala livet, såsom danstillställningar och krogliv, där han även frilägger exempel på umgänge mellan den svarta och vita befolkningen. Här används också andra typer av källmaterial än rättsprotokoll. Exempelvis visade läkaren Christopher Carlander särskilt intresse för dans och musikliv, vilket var ett vanligt inslag i gatulivet. 1788 beskrev Carlander den svarta befolkningens musik genom noter och hur dansen gick till. Läkaren Fahlberg noterade i sin tur förekomsten av gemensamma traditioner och ritualer som den vita och svarta befolkningen utövade tillsammans, exempelvis i form av likartad dekoration och klädsel under jul- och nyårstid. Myndigheterna ansåg dock att umgänge mellan vita och slavar var opassande, och ansträngde sig för att reglera både privata och offentliga tillställningar. Vid denna tid var Gustavia en stad med cirka 5 000 invånare, ungefär lika stor som Uppsala och Gävle, och med omkring 200 utskänkningsställen. I samband med högkonjunkturen 1810 ökade tillströmningen av sjömän och annat folk, vilket också får avtryck i rättegångsprotokollen i form av otaliga krogslagsmål och olika rivaliteter som ofta var grundade i den språkförbistring som var ett resultat av öns kosmopolitiska karaktär.



I boken diskuteras också hur händelser i omvärlden fick återverkningar på den svarta befolkningen på S:t Barthélemy. Ett exempel är den franska revolutionen. Nyheten om revolutionen spreds snabbt genom de franska kolonierna i Karibien, och med inspiration från moderlandet utbröt flera slavuppror under det tidiga 1790-talet. På S:t Dominique gick revolten längst och resulterade i Haitis självständighet 1804. De svenska administratörerna fruktade att revolutionen skulle spridas till S:t Barthélemy och rapporterade om detta redan 1790. Effekterna av det franska slaveriets avskaffande 1794, liksom dess återinförande 1802, märktes på S:t Barthélemy genom flyktinginvandring – först av vita som flydde av rädsla för uppror och sedan av svarta som flydde av rädsla för att återförslavas. Dessa omvälvande konflikter fick inte bara politiska och sociala följder, utan återspeglas även i de dramatiska livshistorier som Thomasson lyckats frilägga ur de svenska domstolshandlingarna.

Boken är skriven med en historieintresserad allmänhet i åtanke och inledningen behandlar därmed inte teoretiska perspektiv eller någon presentation av forskningsläget (det senare redogörs det dock för i slutet av boken). I stället är syftesformuleringar liksom diskussioner om arkivmaterialets utmaningar och möjligheter invävda i den löpande i texten, vilket fungerar utmärkt. Thomasson konstaterar exempelvis att de svenska domstolsprotokollen – tillsammans med de danska – är unika i en internationell kontext. Både Sverige och Danmark har en lång tradition av centralstyrd protokollföring och arkivering, och vid den svenska domstolen dömdes både vita och svarta. Detta skiljer sig radikalt från de brittiska kolonierna där specialdomstolar inte ens förde protokoll över dömda slavar, medan de franska domstolsprotokollen till stor del har förstörts.

I inledningen och i bokens sista kapitel – som bär rubriken ”Dubbel kolonial glömska” – diskuterar Thomasson principiellt viktiga frågor om rasism och svensk

kolonialism, ämnen som på senare år har diskuterats livligt i svensk offentlighet såväl som i forskningen.

På den ofta förekommande frågan om den svenska kolonin egentligen ska ses som svensk – eller delvis svensk – eftersom svenskar bara utgjorde en liten del av befolkningen jämfört med de franskättade invånarna på ön, ger Thomasson ett bra svar. I och med det svenska maktutövandet kom de fria invånarna att bli så kallade naturaliserade svenska medborgare, vilket därmed gav dem förmånliga svenska villkor vid beskattning och för möjligheterna att bedriva sjöfart. Gällande slavbefolkningens nationalitet blir frågan mer komplicerad eftersom deras ursprung varierade. Vissa var födda i Karibien, andra hade anlänt i sällskap med sina invandrade ägare, ytterligare andra köptes från andra kolonier eller hade transporterats från Afrika – antingen via någon annan koloni eller direkt från Afrika. Men enligt dagens forskning anses slavarna vara av samma nationalitet som slavägaren eller av samma nationalitet som invånarna i territoriet slaven befann sig i. Därmed betraktas också slavbefolkningen som svensk i alla rättsliga bemärkelser, vilket rimligtvis får till konsekvens att den svenska staten har det historiska ansvaret för deras behandling i kolonin. Enklare är det med nationsanknytningen för de tjänstemän som var från Sverige. Mot bakgrund av detta konstaterar Thomasson att S:t Barthélemy visserligen var ett kosmopolitiskt samhälle och att många aspekter inte var särskilt svenska, men att det är just denna olikhet som är själva kolonialismens kärna: de europeiska staterna skapade koloniala samhällen som skilde sig från hemländernas lagstiftning och samhällsordning i syfte att stärka sin egen makt och ekonomi. Detta var också Sveriges målsättning med S:t Barthélemy.

Thomasson lyckas väl med att illustrera den svenska kolonialismens brutala praktik, inte bara genom övergreppen på människor utan även genom den lagstiftning som växte fram på ön. Den koloniala praktiken och

den rasistiska ideologin på ön blir dessutom så mycket grymmare när den kontrasteras mot de rättsliga verkligheter som var rådande i Sverige under senare hälften av 1700-talet. Detta var en tid då en mer humanitär rättskipning fick genomslag i Sverige, en förändring som dessvärre aldrig nådde S:t Barthélemy. Thomasson avslutar sin bok med kommentaren att den svenska kolonin har drabbats av en dubbel glömska, både vad gäller koloniala missgärningar mot den svarta befolkningen och Sveriges misslyckande att bli en betydande kolonialmakt. Denna välskrivna och sakligt hållna bok är ett utmärkt exempel på hur denna glömska kan motverkas.

Joachim Östlund

## Avhandlingar

Scandinavism: Overlapping and Competing Identities in the Nordic World, 1770–1919

Tim van Gerven

Brill, 2022, 427 s.

This comprehensive study offers fresh perspectives on an issue having seen an upsurge in scholarly interest in recent years – Scandinavianism and the pan-Scandinavian movement in the nineteenth century. The Dutch scholar Tim van Gerven has an innovative and consistent transnational take on this phenomenon and offers an intriguing discussion on national and pan-national identities and their intimate entanglements in the Nordic region. His endeavour in terms of re-evaluating the role of pan-nationalism in Scandinavian history has already merited him the 2022 Nordic History Book Award.

Focusing on Scandinavianism (here using the more common spelling of the term) as primarily a cultural movement and its impact on building a national consciousness in Denmark, Sweden and

Norway, this book presents an original analysis of what may be termed the indirect effect of pan-Scandinavian ideas. A key reason for focusing on cultural dimensions, van Gerven argues, is to avoid framing Scandinavianism as a conventional form of nationalism seeking “political autonomy only” as well as to enable capturing Scandinavianism and its “durable impact” during the long nineteenth century, defined as 1770 to 1919. In this period, a Scandinavian identity was formed in the region, serving as an overlapping, but in some contexts also competing identity.

By widening the time frame, this book presents a broader context for the role of political Scandinavianism between the 1840s and 1860s, which has recently been reinterpreted by Rasmus Glenthøj and Morten Nordhagen Ottosen in another comprehensive study (*Union eller undergang: Kampen for et forent Skandinavien, 2021*). These two volumes, representing different approaches, methods and sources, supplement each other and raise our knowledge of pan-national impulses in the Nordic region to a qualitative higher level.

In his book, van Gerven looks upon Scandinavianism not only as a necessary background for understanding national self-perceptions in each country, but also as an inspiration for reconciliatory transnational approaches in mid- and late-nineteenth-century (popular) literature and art. More specifically, the cultivation of shared historical memories – a key task in all nation-building processes – is compared and analysed more carefully in its interrelated contexts. In order to identify “cultural products and practices that invoke an image of the past”, van Gerven has collected and analysed a comprehensive corpus of cultural products from the three Scandinavian countries, from academic studies, historical fiction and textbooks to public commemorations of historical events and visual representations as historical painting – in fact, even street names are included in the analysis.

The broad scope of the work represents a strength but also a challenge. Many parts of this book could easily have been expanded into separate studies. One of the methods used for managing the massive amount of material and perspectives is to present and discuss general analytical points by means of case studies. The wide use of case studies to illustrate general analytical points, although well-motivated in each case, inevitably raises questions concerning the representativity of the selected empirical material. The selection of cases in this book is largely based on van Gerven's own compiled databases, on historicism in literature and in the visual arts during the period 1770–1929, accessible online (<https://scandinavism.com/literature> and <https://scandinavism.com/visual-arts>). In general, this approach of combining distant and close readings works out quite well.

The book is structured in four main parts. Part I, "Imagining Scandinavia", is convincing in discussing Scandinavianism before Scandinavianism through the role of old Norse culture in the cultivation of a common Scandinavian past from the late eighteenth century and onward. Part II, "Cultivating Scandinavia", explores the cultivation of Scandinavian culture within "sociability", language and textual, visual and performative culture. Part III, "Challenging Scandinavia", focuses on the particular Norwegian experience of asymmetric Nordic power relations. In discussing the topic from a specific Norwegian perspective, this part contributes to highlighting the complex entanglements of overlapping and competing identities within the region. Part IV, "Ambient Scandinavia", discusses the presence of "banal Scandinavianism" – inspired by Michael Billig's concept of banal nationalism – during the last part of the nineteenth century and beyond.

In general, the chronological-thematic structure works well. However, the political contexts, necessary for understanding the development, are included in the analysis

to varying degrees. Politics and culture are not, as this reviewer sees it, independent fields, and the potential of politicising Scandinavian culture is a persistent and important part of the picture. The importance of the events of 1814 in Scandinavian history, as well as the Schleswig question and the two subsequent wars in 1848–51 and 1864, were crucial, as demonstrated in the book. In parts II and III, the political contexts are if not in focus at least referred to. In Part IV, however, the political context is barely mentioned at all. The negative effect of the dissolution of the Norwegian-Swedish union in 1905 with regard to pan-Scandinavian endeavours, including its cultural dimensions, particularly in Sweden, is not discussed. The re-politicisation of pan-Scandinavian ideas as a result of the 1905 crises does not quite fit into the picture of reconciliation and ambient Scandinavianism. On the other side, the surprisingly strong anti-Scandinavian sentiments in Swedish conservative circles may be considered a reaction against the established position of pan-Scandinavian ideas at the time in the form of "ambient Scandinavianism". Sundbärg's quite typical anti-Scandinavian attitude, mentioned in the conclusion, is to be understood within this broader 1905 context.

This study is inspired by different theoretical perspectives and a varied selection of research literature, although the historiographical part might have been expanded. van Gerven positions himself within the metacultural turn. By combining a wide range of sources, as well as quantitative and qualitative methods, he innovatively applies the National Cultivation of Culture Matrix developed by Dutch cultural historian Joep Leerssen on Scandinavian material (cf. the online and published resource *Encyclopedia of Romantic Nationalism in Europe*, <https://ernie.uva.nl>). This methodology is expanded to address specific pan-national aspects and highlights the closely related nation- and region-building processes in the area.

This book, an edited version of van Gerven's recent PhD thesis (where this reviewer was a member of the examining committee), demonstrates the significant footprint left by Scandinavianism during the long nineteenth century. It is an important and impressive contribution to the research area of Scandinavianism and pan-nationalism with the potential of having a pioneering impact.

Ruth Hemstad

### Democracy and the Economy in Finland and Sweden since 1960: A Nordic Perspective on Neoliberalism

Ilkka Kärrylä

Palgrave Macmillan, 2021, 364 s.

1900-talets historia som demokratins århundrade är väl beforskad, i synnerhet dess införande, dess kamp med diktaturen och dess etablering som styrelsesätt i västvärlden. Men 1900-talet rymmer också berättelser om ett vidare demokratibegrepp ur vilket 1900-talets ideologiska motsättningar, politik och framtidsvisioner kan förstås. I den bok som recenserar här tecknar Ilkka Kärrylä en av dessa historier i en nordisk kontext. Kärrylä är postdoktor vid Centrum för nordiska studier vid Helsingfors universitet och anknuten till forskningsprojektet om nyliberalism i Norden som finansieras av Riksbankens Jubileumsfond.

Boken är en omarbetning av hans doktorsavhandling i politisk historia från Helsingfors universitet. I fokus står begreppet *ekonomisk demokrati* och de närliggande begreppen *industriell demokrati* och *företagsdemokrati* i Finland och Sverige från 1960-talet och framåt. Kärryläs utgångspunkt är tydlig från början: Etableringen av nyliberala idéer har under de senaste femtio åren bidragit till att smalna av demokratibegreppet och slutligen närmast knoppat av ekonomin från den politiska

debatten om demokratin. Hur det har gått till, vilka aktörer och vilka skiften som har varit betydande undersöks genom att följa de begreppsliga såväl som idémässiga förändringar begreppen genomgår i svensk och finsk politik under 1900-talets senare hälft.

Den begreppshistoriska undersökningen utgår från tre teman där begreppen utgjort centralpunkt i de politiska debatterna. Dessa teman är offentlig styrning och planering av ekonomin och industrin, arbetsplatsdemokrati samt kollektivt ägande i form av löntagarfonder. I respektive tema tecknas bland annat begreppens idémässiga innehåll, dess skiften samt motbegrepp och konkurrerande begrepp så som den svenska högerns *ägardemokrati* under 1960-talet och Folkpartiets *närmedemokrati* under 1970-talet.

Undersökningen bygger på ett mycket omfattande källmaterial. Finskt arkivmaterial från fackföreningsrörelsen, arbetsgivarsidan och Socialdemokraterna kompletteras med en bred flora av svensk och finsk forskningslitteratur, debattskrifter, tidningsartiklar, protokoll, politiska pamfletter, partiprogram och statliga offentliga utredningar. I respektive tematisk undersökning varierar källmaterialet något även om en tonvikt på arbetarrörelsens material märks av på sina ställen.

Kärrylä beskriver bokens teoretiska utgångspunkt som orienterad mot idéerna och begreppen snarare än ekonomiska och sociala strukturer. Den temporala och begreppshistoriska förståelsen är inspirerad av Reinhart Koselleck och undersökningen rör sig i ett gränsland mellan begreppshistoria, socialhistoria, politisk historia och ekonomisk historia. I analysen riktas också särskild uppmärksamhet, inspirerad av Quentin Skinner, mot den retoriska användningen och begreppens brukbarhet utifrån förståelsen av dem som väsentligen omstridda begrepp.

I fokus för analysen står den nyliberala nytolkningen av idéerna och deras språkliga påverkan på den offentliga debatten. I Sverige syns detta skifte bland annat

genom den förändrade retoriken för löntagarfonderna under 1980-talet. Från att ha varit en fråga om demokratisering av ekonomin blev den en fråga om vinstgenerering för löntagarna i en tid av snabb social och ekonomisk förändring. Ett intressant komparativt resultat är hur den svenska debatten om löntagarfonderna kom att fungera som ett varnande exempel i Finland. Den finska arbetarrörelsen valde att banta ned sitt fondförslag och i stället förorda konsensuslösningar med näringslivet under 1980-talet. De finska socialdemokraterna kom alltmär att placera den ekonomiska demokratin i en mer avlägsen framtid.

Kärrylä beskriver det som ett skifte där ekonomi och demokrati bytte plats – från 1960- och 70-talens idéer om att den demokratiska kontrollen över ekonomin skulle öka till att ekonomin och dess behov i allt högre grad skulle forma demokratins politiska förutsättningar. Under 1960- och de tidiga 1970-talen hade begreppen en stark visionär lyster och var orienterade mot framtiden. I dem rymdes allt från ökad offentlig kontroll, planering av ekonomin, arbetstagarstyrda företag till medbestämmande och insyn för arbetstagarna. Under 1980-talet, drivet av nyliberalismens genomsåg, tappade begreppen sin visionära lyster och reducerades begreppsligt. Exempelvis reducerades *företagsdemokrati* till att handla om insyn och medbestämmande för arbetstagarna. Vid 1990-talets början hade begreppen i stort förlorat sin kraft som framtidsprojekt och försvunnit ur de politiska samtalen i båda länderna.

Till denna sammanfattning av Kärryläs bärande poänger finns det ett antal iakttagelser som kan göras. Vad gäller begreppens avtagande framtidsorientering ligger det i linje med historikern François Hartogs *Regimes of Historicity* (2015) i vilken han tecknar, grovhugget, perioden 1789–1989 som präglad av en framtidsorienterad regim medan vår samtid snarare kännetecknas av presentism. Frågan blir därför om den avtagande framtidsorienteringen för begreppet

ekonomisk demokrati i en nordisk kontext skulle kunna förstås som del av ett mer generellt och övergripande skifte där en större samhällsrelig framtidsorientering mattades av.

Ytterligare en möjlig förklaringsfaktor som berörs ytligt av Kärrylä men som skulle kunna utgöra en delförklaring till begreppets nedgång under undersökningsperioden är strukturförändringarna på arbetsmarknaden under perioden 1960–1990. Ekonomihistorikern Christer Lundh har beskrivit förändringen som en övergång till ett postindustriellt samhälle starkt drivet av bland annat informationsteknikens genombrott, internationell konkurrens och en växande offentlig sektor. Industrins andel av sysselsättningen minskade med en tredjedel under perioden och industrin tappade sin position som största sektor. Den offentliga sektorn nära tredubblade sin andel under perioden och blev redan under slutet av 1970-talet den största. Att detta skifte bör ha haft betydelse för aktualiteten av begrepp som huvudsakligen var orienterade mot den privata industrin är knappast osannolikt.

En annan fråga är vilken betydelse valet av startpunkt har för undersökningen och därigenom förståelsen för de förändringar som begreppet ekonomisk ekonomi genomgår. I inledningen pekar Kärrylä på att begreppet under 1900-talet har genomgått tre vågor där de aktualiserats i offentligheten: efter första och andra världskriget samt under 1960-talet. De första två vågorna tecknas översiktligt av Kärrylä men de har analyserats mer utförligt av andra forskare. Exempelvis har historikern Anna Friberg i *Demokrati bortom politiken* (2013) undersökt de svenska Socialdemokraternas användning av begreppet ekonomisk demokrati under perioden 1919–1939. Två av hennes viktigare poänger är att begreppet under perioden ”gick från att beteckna *statligt övertagande av produktionsmedlen och ekonomisk utjämning mellan medborgarna till [...] frågor om en fredlig samhällsutveckling*” samt att



begreppets temporala utsträckning reducerades från att peka mot ett kommande samhälle till det ”samhälle som redan förelåg” (s. 275).

Här finns uppenbara likheter med Kärryläs slutsatser avseende begreppens förändring under seklets senare hälft. Samtidigt framträder en bild av att ekonomisk demokratis betydelse var omtvistad långt innan sent 1900-tal. Under de två första vågorna kan inte nyliberalismen sägas ha utgjort en förklaringsfaktor till dess nedgång. Snarare har den successiva nedtoningen av de mer samhällsförändrande inslagen och den avtagande framtidsorienteringen under sent 1900-tal en historisk föregångare i det sena 1930-talet.

Ur det perspektivet utgör 1960-talet och begreppens då starka ställning snarare ett undantag eller en parentes på en längre linje. Mot den bakgrunden blir frågan om vilka förklaringar som ligger bakom begreppens uppgång och fall i dessa tre vågor möjligen mer intressant än den möjligen teleologiska frågan om hur nyliberalismen under sent 1980- och tidigt 1990-tal föste undan dem.

Avslutningsvis ska bokens stora fördel nämnas. Den svensk-finska komparationen utförs väl och även om tonvikten ibland ligger väl mycket på svenska förhållanden, vilket väcker frågor om vidden av idéutbytena mellan länderna, så framträder flera intressanta resultat. Dessa visar på hur jämförelsen mellan de nordiska länderna kan komplicera och fördjupa förståelsen för hur dessa samhällen påverkat och samspelat med varandra. Detta är en förtjänst och utgör ett alternativ till den internationella komparativa historieskrivning som ofta skildrat de nordiska politiska förhållandena under 1900-talet som en entitet där de gemensamma dragen i form av välfärdsstat och socialdemokrati speglats mot övriga världen.

*Rasmus Törnblom*

Stadens gränsplatser: Kungliga Poliskammaren och vardagens omstridda rum i Stockholm, 1776–1835

*Tobias Osvald*

*Acta Universitatis Upsaliensis*, 2022, 336 s.

År 1776 tillkom Kungliga Poliskammaren i Stockholm. Den kompletterade den tidigare bevakningen som ombesörjts av borgerskapet och magistraten. Polisen stod under överståthållaren och var alltså direkt underställd kronan. Till skillnad från den tidigare stadsvakten var polisen inte uniformerad, något som skulle göra det möjligt med större anonymitet när gatorna patrullerades. Denna ordning blev bestående fram till omorganiseringen av polisen 1850.

Poliskammarens rikhaltiga material tillhandahåller källorna för Tobias Osvalds avhandling. Det är emellertid inte Poliskammaren som är föremålet för studien; den är en ingång som möjliggör en undersökning av omstridda rum och gränser i Stockholm under en period som kännetecknades av demografisk och ekonomisk stagnation. Ur Poliskammarens diaries för tre tillfällen (1776/77, 1804 och 1835) väljer Osvald ut tre kategorier av ärenden som han anser särskilt tydligt kan spegla konflikter om rum och gränser: hemlöshet, krogar och renhållning.

Teoretiskt anknyter Osvald till rums-teori, särskilt Henri Lefebvre. Enligt detta perspektiv är rummet socialt och kulturellt organiserat. Särskilt intresse riktas i boken för hur föreställningar om rummet upprätthålls och förändras genom vardagliga praktiker. Inspiration hämtas från bland andra Michel de Certeau och Elizabeth Shove. Det är alltså stadens invånare och polisbetjänarnas vardagliga handlande som står i analysens centrum. Den analysram som etableras i inledningen fullföljs systematiskt genom hela framställningen.

Sedan undersökningens ramar klarlagts i det första kapitlet följer ett kort kapitel

som utgår från överhetens föreställningar om den goda ordningen och de strategier som användes för att upprätthålla denna. Tillkomsten av Poliskammaren placeras i detta sammanhang. Därefter följer de tre empiriska undersökningarna. Avhandlingen har alltså en tematisk uppläggning med ett sista kapitel som har ambitionen att skapa en syntes av de tre delundersökningarna.

Av de tre delstudierna är det enligt min mening den första, den om hemlöshet, som är mest intresseväckande och som ger de tydligaste resultaten. Vid det första nedslaget visade det sig att hemlöshet närmast var ett okänt fenomen. Polisen kontrollerade personer som befann sig på "fel plats". Hanteringen handlade om att fastställa var de hörde hemma, i allmänhet i ett hushåll, och förpassa dem dit. 1804 kan nya mönster noteras. Ännu var det en hel del personer som påträffades sovande utomhus men som kunde förpassas dit där de ansågs höra hemma. Men en ny grupp av personer som inte hade något tak att placeras under framträdde också. Denna grupp hade avsevärt ökat 1835. I marginella och tillfälliga platser, i bodar och hamnar, men också i avträden och källare hittades nu många personer som uppenbarligen var hemlösa i våra dagars mening. För att begripliggöra vad som hänt skapade samtiden ordet "uteliggande". I stället för att hitta rätt plats gällde kontrollen nu att hindra folk från att vara på fel plats. Oswald konstaterar att allt fler personer nu var utestängda från hushållen vars gränser alltså slutits. Samtidigt hade omstridda rum skapats där tillfälliga övernattningsplatser söktes och dit polisen drogs för att finna uteliggare.

Den andra undersökningen gäller krognäringen. Stockholm hade ett överflöd av krogar och näringen var hårt reglerad. Tillstånd krävdes och öppettider var fastställda. Polisen kontrollerade upprätthållande av regelverket. Det gällde att alla tillstånd var i ordning, att förordningar var vederbörligen anslagna och att ser-

veringen höll sig till laga tider. Och inte minst ingrep polisen vid bråk. I det senare fallet visar Oswald att krögare och poliser samarbetade och han vänder sig mot en förekommande bild av relationen mellan dessa som antagonistisk. Ur det rumsliga perspektivet är den viktigaste förändringen att gränsen mellan krögarens hem och kroglokalen blev mer markerad, samtidigt som möjligheten att avgränsa mot gatan blev mindre. Under den första tidsperioden var det inte alltid möjligt för polisen att forcera öppna dörrar eftersom krögarna kunde argumentera för att detta innebar ett ingrepp i hemmet. Gränsen mellan det offentliga och privata hade förskjutits så att krogrummet blev tydligare offentligt.

Slutligen ägnas en undersökning åt renhållning. Det har förvisso sitt intresse att här få en nära inblick i hanteringen av sopor och inte minst av avföring från människor och djur, ett stort och påtagligt problem i en tätbefolkad stad utan avloppssystem. Ur sitt rumsliga perspektiv menar Oswald att det går att utskilja en förskjutning från ett intresse från polisens sida för orenlighet som förflyttade sig över gränser till ett intresse för mer stationär orenlighet på stadens öppna gator och platser. Det blir för mig något oklart om Oswald uppfattar detta som främst en förändring i uppmärksamhet eller om det beror på att stadens invånare blivit bättre på att kontrollera flöden av orenlighet. Han tycks vackla mellan alternativen, men att övervakningen haft effekt verkar vara en rimlig hypotes. Detta särskilt som renhållningen var en central del av polisens verksamhet när den bildades 1776; under de tre första månaderna utgjorde den mer än en tredjedel av alla ingripanden.

Det sista kapitlet är ett försök till syntes där de tre delstudierna ska knytas ihop. Utvecklingen i Stockholm under tidsperioden brukar beskrivas som präglad av ekonomisk och demografisk stagnation. Oswald tar avstamp i detta och vill visa att detta inte uteslöt betydande förändringar. Men hörde de förändringar som de tre



delstudierna visat på samman med ett större mönster? Författarens svar är att resultatet visar ”ett skifte från ett urbant rum bestående av porösa skiljelinjer och allmänt överskridande, till ett bestående av hårdnade gränser och stabilitet” (s. 295). Därmed skapades också nya gränspatser. Förändringen drevs inte av överhetens förändrade syn; regleringarna var i stor utsträckning oförändrade. Det var snarast invånarnas och polisernas dagliga praktik som skapade förändring.

Undersökningen har stora förtjänster. Den är ett ambitiöst försök att tillämpa ett nydanande rumsligt perspektiv. Metodologiskt är undersökningen stringent genomförd och dess fokus på vardaglig praktik är fruktbart. Att välja tre nedslag har förstås sina problem eftersom det är omöjligt att veta hur utvecklingen såg ut under mellanliggande år, men det är ett pris som är värt att betala. Osvald är väl inläst på stadshistoriska undersökningar med liknande inriktning. Särskilt studien av hemlöshet tillför värdefull kunskap om de sociala följderna av hushållens förändringar under perioden. Den förändring som påvisas när det gäller krogarna kan knappast ha framstått som lika betydelsefull för stadens invånare. När det gäller renhållning förefaller det som om polisen har lyckats kontrollera flöden av orenlighet bättre. Men visst finns intresseväckande resultat även i dessa delar, även om Osvalds formuleringar om en ”otroligt dynamisk plats” (s. 290) och om ”oanat bråddjup” (s. 300) förefaller något överdrivna.

Det är utmärkt att författaren försöker syntetisera delstudierna i slutkapitlet. Jag hade dock gärna sett att detta kapitel mer hade gått i diskussion med befintlig Stockholmsforskning. Osvald tar gärna spjörn mot föreställningen om en stagnerande huvudstad, vilken han menar alltför mycket präglat bilden av staden. Men det är väl känt att betydande ekonomiska förändringar pågick, till exempel genom textilindustrins kris och senare hantverkets expansion. Osvald hänvisar vid flera till-

fällen till Mats Hayen, men denne saknas just i slutkapitlet. Här hade en utförligare diskussion med honom och andra forskare tydligare ha visat avhandlingens bidrag till forskningsläget. Det hade höjt dess värde ytterligare.

*Lars Edgren*

## Antologier

Med två!l, vatten och flit.  
Hälsöfrämjande renlighet som  
ideal och praktik ca 1870–1930

*Johanna Annola, Annelie Drakman  
& Marie Ulväng (red.)*

Nordic Academic Press, 2021, 284 s.

Coronapandemin väckte frågor om smittspridning med följderna att vikten av hygien fördes högst upp på agendan världen runt. Mot denna fond ter sig antologin som här recenserar synnerligen relevant. Genom att belysa hur synen på renlighet, sjukdom och hälsa förändrades under decennierna kring sekelskiftet 1900 kan vi följa olika initiativ för att skapa en gemensam uppfattning om vikten av renlighet, inte olika de statliga påbud om att sköta den personliga hygien som utfärdats under de senaste årens pandemi.

Hygien och renlighet är ett ämne som vänts och vridits i den historievetenskapliga forskningen, men redaktörerna för antologin menar att det nordiska forskningsfältet ligger efter det anglosaxiska och utgångspunkten för boken är att fylla denna forskningslucka. I antologin undersöks renlighetens historia på tre nivåer. Den första är statliga och kommunala institutioner, den andra nivån innefattar frivilliga institutioner och slutligen undersöks privata hem och personer. Genom att lyfta fram tre nivåer där renlighetsidealen är framträdande tecknas en bred bild av renlighetens historia. Kapitlen täcker in allt ifrån hur svenska läkare arbetade med nya

strategier för att begränsa smittspridning under 1800-talet till finsk fattiggård i början av 1900-talet och vidare till hur privata danska organisationer som företrädesvis engagerade män 1935–1965 arbetade för att höja hygien i hemmen, vilket i praktiken till största del var kvinnornas ansvar.

Syftet med antologin är att belysa att tanken att renlighet skyddar mot smitta och sjukdom är historiskt konstruerad och visa på hur denna process såg ut i nordiska länderna vid 1800-talets slut och 1900-talets början. Titeln är dock missvisande och anger en mycket snävare tidsperiod än den som artiklarna faktiskt spänner över. Det finns kapitel som sträcker sig längre bakåt i historien än 1870 och längre fram än 1930-talet. Boken kretsar nämligen inte enbart kring tiden för när uppfattningen om att renlighet var en förutsättning för att hindra sjukdomsspridning etablerades. Den täcker också in en period när detta förhållningssätt var mer allmänt accepterat och införlivat i vardagslivet, vilket är en positiv överraskning. Två extra förtjänstfulla bidrag rymms nämligen inte inom titelns tidsspann.

Ingun Grimstad Klepps studie där hon utifrån disktrasan tecknar en historia om hur tillgången på textilier har varit en förutsättning för hur renligheten i köken utvecklats i Norge. Disktrasons roll kom att förändras mellan 1860 och 1940 från att ha varit ett sätt att hålla rent till att ses som en potentiell smittospridare. Genom att utgå från en till synes obetydlig tygbit kommer Grimstad Klepp åt en vardaglig diskurs som visar hur renlighet hanterades i hemmen och hur denna förändrades över tid. Under 1900-talet, när köken moderniserades, blev allt fler skeptiska mot bruket av trasan eftersom den inte passade in i bilden av det moderna och teknologiserade hushållsarbetet. Trots det övergavs den inte. Disktrasan har väckt och väcker motstridiga känslor, å ena sidan har den funktionen att hålla rent, å andra sidan är den en potentiell spridare av bakterier. Ambivalensen till trots ses trasan

fortfarande som oundgänglig i många hem, även om den kan vara ohygienisk om den inte hanteras rätt.

Josefin Englund visar i sin studie av svenska kontaktannonser från 1890- till 1960-talet hur renlighet som ideal genomgick en förändring. Från att männen eftersökte kvinnor som förhoppningsvis skulle intressera sig för att hålla sin omgivning ren till att i stället söka efter kvinnor som ägnade sig att hålla sina kroppar rena. Från 1950-talet blev det allt vanligare att söka efter en kvinna som var "välvärdad" och "prydlig och ren". Fokus förflyttades således från hemmets värd till kroppens värd. Under hela perioden efterfrågade och beskrev både de kvinnliga och manliga annonsörerna sig själva som "friska" och "sunda". Sundhet, friskhet och att vara välvärdad var alltså egenskaper som eftersöktes i annonserna. Men trots att dessa faktorer spelade in tycks de inte ha varit avgörande i sökandet efter en partner. Renlighet och hygien var nämligen inte det som värderades högst hos en framtida partner. Englunds bidrag kastar ljus över hur renlighet som statligt projekt och samhällligt ideal tog sig uttryck i vardagen och hur de som längtade efter att bilda hem och familj förhöll sig till detta.

Ytterligare ett bidrag som är värt att lyfta fram är Karin Carlssons kapitel. Carlsson undersöker Gefle Husmodersförenings hemutställningar under 1920- och 1930-talen. Genom att visa hur det moderna köket presenterades och diskuterades ser vi hur arbetet med att implementera ett renlighetsideal såg ut i praktiken. Carlsson lyfter fram att köket i ett historiskt perspektiv kan beskrivas som hemmets smutsigaste rum och det var även den plats där kvinnor spenderade en stor del av sin tid. En viktig detalj i de kök som visades upp på utställningarna var tillgången till rinnande vatten, själva förutsättningen för att hålla sig själv och hemmet rent. Även städkäpet var en nymodighet som skulle rymma alla de redskap en husmoder behövde för att enklare kunna

utföra hushållssysslor. För att förstärka det moderna kökets fördelar byggdes ett traditionellt kök upp, överbelamrat med kopparkärl. I taket hängde brödkakor och golven pryddes av trasmattor. Det moderna köket var i stället avskalat och mycket av husgeråden gömdes undan i skåp. Utställningsköken utmanade föreställningen om vad ett kök var och önskan om ett effektiviserat hushållsarbete med ökad hygien var själva navet i förändringen. Det var dock få som i praktiken hade råd med de nya köken, varför de av många i stället sågs som en utopi.

Gemensamt för dessa kapitel är att vi kommer nära praktiker som visar vilken roll renligheten spelat i vardagen. Antologins bidrag ger tillsammans en bred förståelse för det stora arbete som bedrivits för att sprida kunskap om hälsa, sjukdom och hygien. *Med tvål, vatten och flit* är en mångfasetterad bok med studier som belyser renlighet ur olika perspektiv och med en stor variation av källmaterial. De många olika infallsvinklarna är antologins styrka men eftersom den innehåller studier från fyra länder skulle en inledning där likheter och skillnader mellan de nordiska länderna lyftas fram, kunnat knyta kapitlen tydligare till varandra. Sammantaget är *Med två, flit och vatten* ett viktigt bidrag till renlighetens historia. De tre nivåerna som undersöks kompletterar varandra väl och ger en nyanserad bild av hur hygien implementerats i såväl det offentliga som det privata.

*Emma Severinsson*

Konsten att kontextualisera.  
Om historisk förståelse och  
meningsskapande.

*Staffan Bergwik, Linn Holmberg &  
Karin Dirke (red.)*

Stockholm University Press, 2022, 206 s.

När Jacques Derrida i "Signatur, händelse, kontext" 1972 diskuterar kontextfrågan

konstaterar han att all skrift kan citeras, det vill säga bringas att "bryta med varje given kontext och på ett fullkomligt omättligt sätt i det oändliga skapa nya kontexter. Detta innebär inte att märket är giltigt bortom varje kontext, utan tvärtom att det enda som finns är kontexter utan någon absolut, central förankring." (Jacques Derrida, "Signatur, händelse, kontext", i *Filosofin genom tiderna: texter. Efter 1950*, Konrad Marc-Wogau m fl (red.), Stockholm 2000, (övers Mats Rosengren) s. 126). Citatet återfinns inte i denna bok. Ändå kan det fungera som en sammanfattning av dess övergripande ansats.

Utöver en inledning författad av redaktörerna består denna bok av elva bidrag, varav merparten är skrivna av idéhistoriker. I en introducerande scen definieras betydelsen av kontext – där kontext används synonymt med sammanhang" i meningen språk, historia och koppling till andra människor eller platser" – existentiellt såväl som på samhällsnivå. Antologin vänder sig emellertid i första hand till studenter och forskare som arbetar med historiska perspektiv. Ett huvudsakligt syfte är att ge en introduktion till vad kontextualisering kan vara och göra i möten med det förflutna. Bokens fyra första kapitel riktar sig till nybörjarstudenter, medan resterande kapitel vänder sig till forskare och studenter på högre nivåer. Syftet i antologins andra del är i stället att behandla kontextualisering i relation till frågor om historievetenskaplig teori och metod samt, inte minst, dess betydelse i skapandet av ny historisk kunskap.

Det är, som nämns i inledningen, inte bara texter utan också andra former av källmaterial som kan bli föremål för kontextualiseringar. Med det sagt skulle boken som helhet stärkas av att inkludera bidrag som utgick från visuellt och audiellt material eller tog spjärn mot artefakter. Kanske kunde själva omslagsbilden förtjäna en analys. Reproduktionen av en målning från 1755 där en ung kvinna, med fjäderpenna i hand, ses författa ett kärleksbrev öppnar

upp för diskussioner om kontextualisering av bilder, men också för en reflektion över skrivdonens, eller mediets, betydelse för olika former av textproduktion.

Några återkommande budskap i inledningen och i de enskilda kapitlen är dels att kontextualisering inte är detsamma som att göra en enkel bakgrundsbeskrivning, dels att kontextualisering är en vetenskaplig aktivitet. Betoningen ligger på verbet ("att kontextualisera"), snarare än substantivet ("kontext"). Fastän jag sympatiserar med angreppssättet så blir boken – läst från pärm till pärm – bitvis repetitiv i den mån som likartade argument rekapituleras. Att diskussioner om kontext i ett anglo-amerikanskt sammanhang inte är nya behandlas i bokens inledning, men är det verkligen så att en diskussion om vad kontextualisering som metod eller "görande" kan innebära först under senare år har ägt rum i Sverige? Är inte diskussioner om kontextualisering i relation till ämne, syfte och forskningsfrågor i praktiken centrala på uppsats- och forskarseminarier samt i handledningssituationer? Det monolitiska kontextbegrepp som bokens författare vänder sig mot, tycks mig sällsynt. Liksom formuleringar om att "sätta saker i 'sin' kontext", vilka ger vid handen att kontexten ges på förhand.

Däremot motiveras boken av en, som redaktörerna påpekar, frånvaro av litteratur där kontextualisering relateras till övergripande frågor om metod inom historieämnena. Och ovanstående kommentarer till trots delar jag, som lektor i idé- och lärdoms historia, redaktörernas erfarenhet: kontextualisering presenteras ofta som en självklar del i våra utbildningar, men vad det kan betyda är inte alltid enkelt att förmedla eller lära ut. Ställd inför uppgiften att artikulera aspekter av denna praktik tydligare och tidigare utgör bokens första kapitel, författat av Linn Holmberg, en mycket god ingång. Kapitlet kan utgöra underlag för en gemensam diskussion om kontextualisering med grundstudenter och då även för att kommunicera förväntningar

på seminarier och skrivuppgifter. Vidare tydliggörs i bidraget några av de färdigheter som uppövas redan på grundnivå.

I det kapitel som inleder bokens andra del understryker Staffan Bergwik hur vi genom att skapa nya kontexter, omkontextualiseringar, kan bidra med ny historisk kunskap. Samtidigt som Bergwik betonar att källmaterial i sig inte berättar för oss i vilket sammanhang som det ska läsas – och att en författares eventuella intentioner inte har företräde – menar han också att källmaterialet behöver relateras till sammanhang med kopplingar till den historiska situation i vilken det kom till. Med vad kan något sådant som "historisk förankring" betyda och vilka relationer finns mellan källmaterial, kontextualiseringar och tid? Frågorna behandlas av bland andra Victoria Fareld i ett av bokens tidigare kapitel, "Kontexter som tidsskikt". Fareld fokuserar på de sammanflätningar av skilda tider, röster och platser som kan spelas upp i en text – vilka spränger dess gränser – och visar hur en mångtemporal kontextualisering också kan leda till att vi får syn på vår egen eller den tongivande historieskrivningens krononormativitet.

Där Farelds bidrag kastar ett kritiskt ljus på outtalade och normerande förställningar om tid som präglar vår förståelse av historia, så återkommer frågor om relationen mellan kritik och historisk kontextualisering i flera av bokens bidrag. Ansatsen är viktig, då ambitioner att anlägga historiskt kontextualiserande perspektiv på då- såväl som nutida skeenden stundom tycks förstås som liktydigt med en form av enkel legitimering. Med utgångspunkt i en intresseväckande reflektion över skilda sätt att skriva psykiatrihistoria, bidrar Annika Berg bland annat med en nyanserad uppgörelse med inlevelse som metodiskt ideal inom idéhistoria. I en diskussion om de gränser som följer av idealet (vilka, om några, existenser kan vi leva oss in i och vilka andra möjligheter för historisk förståelse finns?) öppnar Bergs text även upp för vidare diskussioner om

transnasjonelle kontekster og for spørsmål om vilka relasjonar som finns mellom spesifikke teoretiske perspektiv og kontekstualiseringar. Dessa teman behandlas även i flera av bokens övriga kapitel. Vidare behandlar Berg disciplintillhörighetens betydelse för val av perspektiv och metoder, och resonerar kring hur sådana val påverkar vilka kontekster vi skriver fram og ger betydelse. Passagen utgör en reflektion över de utmaningar som följer av att verka i ett tvärvetenskapligt fält, men också en uppmaning att röra sig mellom olika discipliner. Liksom historiska perspektiv på samtiden kan bidra till att avfrosta og destabilisera försanthållanden i vårt nu, kan en sådan rörlighet tydliggöra de egna utgångspunkterna og möjliggöra en självreflektion.

Är då kontekstualisering en metod i sig, eller namn på olika former av göranden som varierar med teori- og metodval? Här finns en, kanske ofrånkomlig, glidning i boken.

Generellt sett är *Konsten att kontekstualisera* en välformulerad bruksbok. Urval av bidragen bör med fördel kunna utgöra underlag för seminarier eller i handledningar på olika nivåer. Till bokens styrkor hör att dess författare utgår från og hämtar exempel ur sina egna undervisnings- eller forskningspraktiker. Utöver att exemplen är intresseväckande, så får frågan om olika former av kontekstualisering en konkretion då den behandlas i direkt närhet till olika ämnesområden, forskningsfrågor, og textkategorier. Då kontekstualiseringsfrågan sätts i rörelse i specifika kontekster, tydliggörs olika angreppssätt og möjliga brytningar träder fram.

*Maria Johansen*

## Allmän rösträtt? Rösträttens begränsningar i Sverige efter 1921

Annika Berg & Martin Ericsson  
(red.)

Makadam förlag, 2021, 288 s.

De siste 15 år har vært preget av den alminnelige stemmeretten – retten som i de nordiske land ble utvidet til også å omfatte kvinner. I Finland fikk kvinner stemmerett i 1906, i Norge i 1913, i Danmark (og Island) i 1915 og til slutt i Sverige i 1921. I de fleste tilfeller er dette en jubelhistorie – det var en utvidelse av folkestyret og førte til likestilling for kvinner.

Imidlertid finnes det en historie om de hindringer som fortsatt fantes. Det var juridiske, normative og praktiske hindringer som fratok en større eller mindre andel av befolkningen stemmerett på grunn av blant annet fattigdom, straff eller sykdom. Heldigvis er ikke disse historiene glemt, og denne antologien er et bidrag til nettopp å synliggjøre denne delen av stemmerettshistorien.

*Allmän rösträtt? Rösträttens begränsningar i Sverige efter 1921* er en grundig og gjennomarbeidet antologi redigert av Annika Berg, idéhistoriker ved Stockholms universitet, og Martin Ericsson, historiker ved Lunds universitet. Gjennom ni kapitler beskrives og undersøkes de forskjellige ”rösträttsstrecken” som fortsatt var gjeldende i årene etter 1921, ja helt frem til 1989, samt mer overordnede tema som alder, innvandrere og praktiske hindre som blant annet rammet samer. Oppsummerende er det også et kapittel som går gjennom hvordan *strecken* påvirket stemmeretten i tall og statistikk.

Bokens introduksjonskapittel gir en god innsikt i de generelle utviklingstrekkene i allmenn stemmerett og demokrati og har også en historiografisk oversikt over tidligere forskning. Her skisseres de spørsmål som gjennom resten av boken blir diskutert, mer eller mindre eksplisitt: Hvor



allmenn var stemmeretten, og hvorfor og hvem skal få stemme? Det gis også et riss av stemmerettshistorien før 1921, en ren nødvendighet for en norsk leser som ikke i like stor grad har svensk konstitusjonell historie under huden.

Kapitlene to til fem tar for seg "rösträttsstrecken" og debattene rundt avskaffelsen av disse. Anders Ahlbäck og Fia Sundvall skriver om "Värnplikt, rösträtt och kön" i kapittel to og tar for seg debatten om hvorvidt de som unndro seg verneplikt skulle få stemme, og hvordan dette etter 1921 også ble et kjønns spørsmål – kvinner avtjente ikke verneplikt, og bestemmelsen rammet derfor menn på en urettferdig måte. Bestemmelsen var den første av hindrene som ble fjernet, allerede i 1922.

Kapittel fire, "Ekonomi och rösträtt. Skatteskulder, konkurs och fattigvård som rösträttshinder" av Fia Sundvall, tar også for seg bestemmelser som var preget av tanken om at de som bidro til staten, også skulle få stemme – og motsatt at de som lå samfunnet til last, ikke skulle ha denne rettigheten. Inn her kommer også debatten om avhengighet og frihet som kriterier for stemmerett. De som sto i avhengighetsforhold til andre eller staten, hadde ikke en fri politisk stilling og kunne heller ikke ta frie valg ved stemmeurnen. Tanken om skatt som et viktig kriterium for stemmerett finner vi i de fleste debatter i den tidligere diskursen, både i Norden og internasjonalt. Census-bestemmelser var dermed også skritt på veien mot en mer allmenn stemmerett, men etter 1921 var de sosialt og økonomisk ekskluderende. I Norge har det blitt argumentert for at først ved avskaffelsen av suspensjonsbestemmelsen grunnet fattigstøtte i 1919 kan vi snakke om alminnelig stemmerett. Kapitlet om økonomi og stemmerett har også en styrke i at det i større grad relaterer seg til en nordisk historie og refererer til denne – om enn i sluttnotene, dette hadde kanskje fortjent å stå i brødteksten.

Det fjerde kapitlet tar for seg en bestemmelse som har en aktuell internasjonal

kontekst: straffedømtes stemmerett. I "Ett straff på straffet. Om straffpåføljdsstrecktet och varför det avskaffades" av Annika Berg diskuteres det i hvilken grad en som hadde sonet sin straff, fortsatt skulle straffes gjennom tap av stemmerett. Berg trekker i dette kapitlet de historiske linjene tilbake til begreper som *fredløse* og *arestap*, som har en historisk parallell til det førmoderne samfunnet, samtidig som det fortsatt har sin aktualitet slik vi kjenner praksisen mot straffedømte i mange stater i USA.

Kapitlene om "rösträttsstrecken" preges i stor grad av et overordnet perspektiv, hvor det først og fremst er de politiske aktørene som får skinne. Hva ble sagt i Riksdagen, hva ble skrevet i innstillingene fra den konstitusjonelle komiteen, og hva var den juridiske utviklingen? Trender i tiden og samfunnsendringene beskrives som en del av dette, men som leser savner jeg flere historier om dem som faktisk ble rammet av stemmerettens begrensninger. Et gledelig unntak er kapitlet om umyndiges stemmerett, kapittel fem: "Det sista strecket. Omyndigförklaring som rösträttshinder" av Annika Berg. Her kommer vi nærere personene og skjebnene, og historiene om menn og kvinner som nærmest tilfeldig ble fratrukket stemmeretten gjennom et vedtak, gjør inntrykk, spesielt når dette var en bestemmelse som først i 1989 ble helt avskaffet. Også kapittel åtte, "Praktiska rösträttshinder. Exemplet de svenska samerna" av Julia Nordblad, gir i stor grad stemme til dem som ble rammet av systematiske hindre, som manglende rett til forhåndsstemming og mer eller mindre manglende valgkretser hvor de kunne få avlagt sin stemme. Dette er også et perspektiv vi finner igjen i kapittel fire om de straffedømte: å få avlagt stemme i et fengsel var svært vanskelig, det var det også på andre institusjoner.

Kapitlene seks og syv, "Ålder som måttstock för politiskt medborgarskap. Rösträtts- och valbarhetsålder i Sverige under 1900-talet" av Jonathan Josefsson og Bengt Sandin, og "Rösträtt, migration

och nationellt medborgarskap. Rösträtt för invandrare utan svenskt medborgarskap samt utlandssvenskar” av Martin Ericsson, trekker opp et felles spørsmål om inkludering. Dette er et perspektiv vi finner i flere av kapitlene, men sees kanskje tydeligst her. I hvilken grad skal *alle* som bor i Sverige ha mulighet til å delta politisk gjennom stemmeretten, uavhengig av alder og statstilhørighet? Og, på den annen side, i hvilken grad skal svenske statsborgere som ikke lenger lever i Sverige, ha anledning til å påvirke et samfunn de selv ikke deltar i? Det er en allmenn oppfatning at en statsborgere, uavhengig av oppholdssted, skal ha rett til å delta i valg. Det har imidlertid ikke vært like naturlig at de utenlandske statsborgerne skal ha denne rettigheten, selv om det i dag er gjennomført på kommunalt nivå. Igjen koker det ned til et spørsmål om tilhørighet og lojalitet – en svensk statsborger ville kanskje beholde sin lojalitet til Sverige, men ville en migrant være lojal til sitt nye oppholdsland?

Hvordan alder ble benyttet som et ekskluderende og inkluderende middel i stemmerettens utvikling, er for en norsk leser interessant. Ikke minst gir det et innblikk i et komplekst og mangefasettert politisk samfunn, hvor organer på kommunalt og riksnivå benyttet vekslende aldersgrenser for deltakelse og utestengelse. Dette gir også innsikt i et styresett med en annen historie for deltakelse gjennom Riksdagen fra tidligere tider, i motsetning til det norske, som på mange måter startet med blanke ark i 1814, og hvor arven fra det dansk-norske eneveldet ikke kan spores på samme måte. Og kanskje understreker spesielt denne variasjonen og avgrensningene et inntrykk av et grunnleggende konservativt svensk samfunn.

Dette er en god bok å lese, både språklig og fysisk med gode illustrasjoner, som beriker teksten. Ikke minst er illustrasjonene i det siste kapitlet viktige. ”Hur många drabbades? Kvantitativa effekter av rösträttsbegränsningarna” av Mattias Lindgren viser i hvor liten grad mange av

”rösträttsstrecken” faktisk påvirket det store antallet av de stemmeberettigede. Dette er viktig informasjon, selv om kapitlet synes noe mer på siden enn resten av antologien.

Dette er en antologi som utdyper vår kunnskap om stemmerettens utvikling. Den reiser nye spørsmål og vil forhåpentlig også inspirere til videre forskning – ikke minst i et nordisk perspektiv.

*Marthe Hommerstad*

Liv i rörelse. Göteborgs befolkning och arbetsmarknad 1900–1950

*Tobias Karlsson & Christer Lund (red.).*

Nordic Academic Press, 2022, 292 s.

Denna antologi är skriven med en ansats att försöka förena forskningen inom historisk demografi och arbetsmarknadsrelationer genom att dra nytta av en ny befolkningsdatabas som följer slumpvist utvalda historiska göteborgares levnadspanor. Detta öppnar för mycket intressanta mikrohistoriska studier, som ändå kan hävdas komma ur ett representativt urval. Eftersom Göteborg som hamn- och industristad genomgick mycket stora förändringar under den period som studerats framstår det också som en mycket välmotiverad stad att undersöka.

I redaktörernas inledande kapitel betonas livscykelperspektivet, som är särskilt framträdande i vissa kapitel men som återkommer genom hela boken. Bokens teori utgår även från detta, och särskilt frågan om mobilitet betonas. Här påpekas det i introduktionskapitlet att medan man från ett neoklassiskt håll har betonat utfaktorer hos arbetskraften så har man inom sociologisk forskning snarare tenderat att betona efterfrågan på arbetskraft. Här vill bokens författare bejaka båda aspekterna och sammanfatta förutsättningarna för mobilitet i begreppet *möjlighetsstrukturer*.



Detta är ett teoretiskt grepp som fungerar bra i boken och då särskilt i vissa kapitel.

Det andra kapitlet, skrivet av Tobias Karlsson och Christian Lundh, behandlar Göteborgs befolkning samt bostads- och arbetsmarknad under första halvan av 1900-talet utifrån tidigare forskning och offentlig statistik. Kapitlet är en mycket intressant redogörelse som säkerligen kommer att kunna användas som historisk kontext även av dem som inte primärt intresserar sig för bokens huvudfrågor. Eventuellt skulle man ha kunnat förhålla sig något mer källkritiskt till de statistiska årsböcker som flitigt används som källor, men bara sammanställningen av dessa omfattande publikationer är en välgärning. Jag önskar på ett personligt plan att det här kapitlet och den här boken hade funnits när jag skrev min avhandling om maktkampen på stadens hyresmarknad under denna tidsperiod.

Det tredje kapitlet, även det av Karlsson och Lundh, behandlar inkomster sett till familj- och livscyklar. Författarna finner här stöd för antagandet att gifta män hade högre inkomster än ogifta men att det motsatta gällde för kvinnor. Författarna pekar på hemmavarande barns betydelse för familjeekonomin, trots att det rena barnarbetet hade upphört. Det fjärde kapitlet, skrivet av Karlsson, behandlar arbetskraftens rörlighet. Ett intressant resultat är att mycket av rörelsen skedde mellan olika småföretag, och i mindre utsträckning mellan större företag eller mellan små och stora företag. Karlsson röjer även en utveckling där skillnaden mellan stora och små företag tilltog, och där även antalet små företag ökade. Detta, menar Karlsson, tyder på en delad arbetsmarknad, vilket är ett mycket intressant resultat.

Det femte kapitlet, författat av Lundh, behandlar flyttmönster över livscyklar. Många flyttade till Göteborg men när de väl var där tenderade de att inte flytta så långt. Överlag märks en tendens med flyttar främst bland unga vuxna och sedan mot slutet av livet, ett mönster som, påpe-

kar Lundh, liknar förhållandena i dag. Övergången till det sjätte kapitlet, som behandlar ungdomsåren, blir härmed naturlig. Det är skrivet av Lundh och Stefan Öberg, och konstaterar att det tycks som om ungdomar i hög grad bodde kvar hemma tills de gifte sig, vilket ofta skedde tidigare för kvinnor än för män.

Det sjunde kapitlet, skrivet av Karlsson och Malin Nilsson, behandlar en särskilt kvinnodominerad sektor, nämligen det husliga arbetet. Ett intressant resultat är att även om antalet "tjänarinnor" minskade så försvann gruppen egentligen inte från arbetsmarknaden under perioden utan de fortsatte i stället som "hembiträden". Ett annat intressant resultat är att även "hushållerskor", en grupp som stannade i sitt yrke länge, i hög grad ofta var ensamma tjänare i ett hushåll. Det åttonde kapitlet, författat av Nilsson, behandlar gifta hemsömmerskor, en grupp som sällan var registrerade officiellt som yrkesarbetande men som ändå bestod av många kvinnor som tillförde viktiga inkomster för hushållet. Nilsson framför i slutet en intressant tanke om kvinnors svagare incitament att investera i sina yrken kan ha berott på deras förväntade yrkesliv var kortare.

I det nionde kapitlet, av Karlsson, behandlas mäns yrkesliv från medelålder till pensionering. Karlsson konstaterar att även om det förekom att man kunde växla ned till lättare arbete så var den här delen av livet för många en problematisk tid, där man ofta drabbades av ekonomiska problem på grund av nedsatt arbetsförmåga. Arbetarna tycks dock inte ha drabbats av försämrade inkomster så länge de fortfarande arbetade. Boken avslutas i ett tionde kapitel där redaktörerna sluter sig till att de flesta individer, trots bostads- och arbetsbrist, har följt en typisk livsritt med flytt, giftermål och föräldraskap. Den sociala mobiliteten följde också detta schema i hög grad, då insteget i vuxenvärlden skedde vid en ålder då man kunde få ett mer stabilt arbete. För kvinnor innebar giftermålet ofta en yrkes- och inkomstmässig försämring, med

undantag av exempelvis hemsömmerskor som kunde etablera egen verkstad med personal.

Överlag är boken empiriskt betonad och syftar i hög grad till uppslag för vidare forskning. Den kommer med all sannolikhet även att inspirera till sådan och under en lång period vara av vikt för alla som vill forska om urban utveckling och arbetsmarknad under 1900-talet. Eventuellt hade boken kunnat innehålla något fler resonemang om sådant som låg utanför rena arbets- och bostadsförhållandens påverkan på individers val, så som nor-

mernas, nätverkens eller för den delen nöjeslivets effekter på mobilitet och val av arbete. Sådant kan vara svärfångat i det empiriska materialet men hade ändå kunnat diskuteras i något stycke, kanske med inspiration från Mats Franzéns bok *Den folkliga staden* (1992). Detta förtär dock inte bokens förtjänster, som främst är dess vetenskapliga stringens, empiriska bredd och nytta för vidare forskning. Den är därtill välskriven och som antologi väl sammanhållen. Allt taget ett väl utfört arbets- och socialhistoriskt arbete.

*Hannes Rolf*



# Mindre uppmärksammade historiska jubileer

Originalteckning för *Scandia* av Fredrik Tersmeden

FÖR 450 ÅR SEDAN (1572): VILHELMUS LAURENTSSON LEMNIUS PUBLICERAR "EMOOT PESTILENTZIE", EN HANDBOK MOT PEST. DEN INNEHÅLLER BL.A. MÅNGA KOSTRÅD, OCH ENLIGT LEMNIUS BÖR MAN MOT PEST T. EX. ÄTA MANDELSOPPA, KORNVÄLLING, HAVREGRYN OCH "BRÖDH MEDH NÅGRE STYCKE SKORNE FIKON".

