

GRENSEOBJEKTER OG MAKTFORHANDLING

Bruken av tvetydige symboler i kristnings- og rikssamlingsprosessen



Christine Haakstad



Masteroppgave i arkeologi

Institutt for arkeologi, konservering og historiske studier

Universitetet i Oslo

Våren 2007

Forsidebilde: Tegning av Per Hernæs.
Fra Fuglestvedt og Hernæs (1996:147).

GRENSEOBJEKTER OG MAKTFORHANDLING

Bruken av tvetydige symboler i kristnings- og rikssamlingsprosessen

Christine Haakstad



Masteroppgave i arkeologi

Institutt for arkeologi, konservering og historiske studier

Universitetet i Oslo

Våren 2007

Jeg vet at jeg hang
i det vindkalde tre
ni hele netter,
med odd såret,
til Odin gitt,
sjøl gitt til meg sjøl,
i det treet
som ingen vet
av hvilke røtter det rant.

Brød fikk jeg ikke,
de brakte meg ikke horn;
speidet ned fra treet,
tok så opp runer,
tok dem med et skrik,
og fra treet falt jeg.

Håvamål strofe 138-139

Forord

Arbeidet med masteravhandlingen har vært en lang og til tider frustrerende, men også en utrolig spennende og lærerik prosess. Når jeg nå endelig er ferdig, er det mange som fortjener oppmerksomhet. Først og fremst vil jeg rette en varm takk til min veileder i slutfasen, Lotte Hedeager, for alltid like konstruktive tilbakemeldinger og oppmuntrende kommentarer. Jeg vil også takke min første veileder Neil Price, og Ingrid Fuglestvedt, som steppet inn i Neils fravær.

Takk til alle som hjalp meg å finne litteratur og informasjon, spesielt Erla Hohler, som delte sitt uferdige manuskript til katalog over Oldsaksamlingens skulpturer med meg. Takkes skal også mine medstudenter for nyttige tips, kollokvier og diskusjoner – som riktignok ikke alltid har vært av faglig art – på pauserommet.

Tusen takk til mine foreldre Bente og Helge Haakstad, som har stilt opp for meg på alle mulige måter gjennom hele studietiden. For dette vil jeg også takke mine besteforeldre Rakel og Ove Jonsbråten.

En stor takk går til Knut for all oppmuntring og støtte dette siste semesteret – og for kyndig hjelp når pc'en har motarbeidet meg. Jeg vil også takke min bror Eirik for korrekturlesing og ikke minst for mange hyggelige stunder opp gjennom årene på Blindern. Til slutt vil jeg takke mine venner, som i den siste tiden har måttet høre mye om symbolbruk i vikingtid og middelalder, men som likevel har forblitt mine venner.

Innholdsfortegnelse

KAPITTEL 1: INNLEDNING	1
1.1 AVGRENSNING AV PROBLEMFELT.....	1
1.2 PROBLEMSTILLING OG HYPOTESE.....	2
1.3 BEGREPSAVKLARINGER	2
1.4 FORSKNINGEN FØR OG NÅ	4
1.5 TO FORSKNINGSMESSIGE PROBLEMER	5
1.6 AVHANDLINGENS OPPBYGNING.....	7
KAPITTEL 2: HISTORISK BAKGRUNN	8
2.1 INNLEDNING.....	8
2.2 KRISTNINGEN.....	8
2.2.1 <i>Fase 1: Etablering ca. 950-1030</i>	8
2.2.2 <i>Fase 2: Konsolidering ca. 1030-1250</i>	10
2.3 RIKSSAMLINGEN	10
2.3.1 <i>Fase 1: Etablering ca. 950-1030</i>	10
2.3.2 <i>Fase 2: Konsolidering ca. 1030-1250</i>	11
2.4 MOTIVER OG STRATEGIER I MAKTFORHANDLINGENE	12
2.4.1 <i>Kongen</i>	12
2.4.2 <i>Kirken</i>	13
2.4.3 <i>Aristokratiet</i>	14
2.5 OPPSUMMERING	15
KAPITTEL 3: TEORETISK RAMMEVERK	16
3.1 INNLEDNING.....	16
3.2 SYMBOLER OG KOMMUNIKASJON AV MENING	16
3.2.1 <i>Semiotikk</i>	16
3.2.2 <i>Symboler og meningskommunikasjon</i>	17
3.3 ANTROPOLOGISKE ANALOGIER	18
3.3.1 <i>“The proper use of analogy”: Relational analogies</i>	18
3.3.2 <i>Ritualer tilslører virkeligheten</i>	20
3.3.3 <i>Arkeologisk eksempel: Modell for tolkning av monumentalanlegg</i>	21
3.3.4 <i>Ritualer skaper solidaritet</i>	22
3.3.5 <i>Ritualer kanaliserer frustrasjon</i>	23
3.4 OPPSUMMERING	24
KAPITTEL 4: MATERIALPRESENTASJON	26
4.1 INNLEDNING.....	26
4.2 BEGRUNNELSE FOR UTVALG AV MATERIALE	26
4.3 RUNESTEINER.....	27
4.3.1 <i>Nøytrale runesteiner</i>	27
4.3.2 <i>Kristne runesteiner</i>	28
4.4 KRUSIFIKSER.....	32
4.4.1 <i>”Christus vivus”-hengekors</i>	32
4.4.2 <i>Majestas-krusifikser</i>	35
4.5 OPPSUMMERING	39
KAPITTEL 5: GRENSEOBJEKTER OG MAKTFORHANDLING	40

5.1 INNLEDNING	40
5.2 TVETYDIGE SYMBOLER SOM MISJONS- OG MAKTSTRATEGI: KRISTNE RUNESTEINER	41
5.2.1 <i>Misjonsstrategi</i>	41
5.2.2 <i>Jelling-steinen</i>	42
5.2.3 <i>Kristne runesteiner</i>	46
5.3 TVETYDIGE SYMBOLER SOM MISJONS- OG MAKTSTRATEGI: MAJESTAS-KRUSIFIKSER	49
5.3.1 <i>Evangelisering og institusjonalisering</i>	49
5.3.2 <i>Evangelisering og institusjonalisering gjennom sakralmakt</i>	52
5.4 TVETYDIGE SYMBOLER SOM ”GRENSEOBJEKTER”	54
5.5 GRENSEOBJEKTER SOM MAKTSTRATEGI: FALSK BEVISSTHET	56
5.6 GRENSEOBJEKTER SOM KODET OPPOSISJON.....	57
5.6.1 <i>Nøytrale runesteiner</i>	57
5.6.2 <i>”Christus vivus”-hengekors</i>	61
5.6.3 <i>Fredelig misjon – fredelig opposisjon</i>	63
5.7 IDEOLOGI- OG MENTALITETSENDRING	64
5.8 OPPSUMMERING: TOLKNINGSMODELL FOR TVETYDIGE SYMBOLER.....	67
KAPITTEL 6: AVSLUTNING	70
LITTERATURLISTE	74
APPENDIKS	79
RUNESTEINER	79
”CHRISTUS VIVUS”-HENGEKORS	80
MAJESTAS-KRUSIFIKSER	82

Kapittel 1: Innledning

1.1 Avgrensning av problemfelt

I avhandlingen vil jeg undersøke bruken av "tvetydige symboler" i perioden ca. 950-1250. Begrepet refererer til materielle symboler med en tilsynelatende *bevisst tvetydighet* i form av både hedenske og kristne referanser. Karakteristikkene "hedensk" og "kristen" betegner her kulturelle så vel som religiøse ideer og tradisjoner, i den grad det er mulig å skille mellom religion og kultur i den aktuelle perioden. De tvetydige symbolene avhandlingen vil omhandle faller inn under de to hovedkategoriene *runesteiner* og *krusifikser*, som igjen er delt inn i underkategoriene *kristne* og *nøytrale runesteiner*, "*Christus vivus*"-*hengekors* og *Majestas-krusifikser*. Materialet er knyttet til de tre aktørene kongen, aristokratiet og kirken. Geografisk representerer symbolene særlig området fra Midt-Norge og sørover, men noe av materialet stammer også fra Nord-Norge. Det er hensiktsmessig å dele den aktuelle perioden inn i to faser: Fase 1, det vil si tiden fra ca. 950-1030, representerer etableringen av kirken og rikskongedømmet i Norge. Etableringen ble etterfulgt av en lengre konsolideringsfase – fase 2 – fra ca. 1030-1250.

De tvetydige symbolene er interessante fordi de er *grunnleggende selvmotsigende*. For det første fremstår selve foreningen av hedenske og kristne elementer i ett og samme symbol, som paradoksal. Dette skyldes at kristendommen er en troseksklusiv religion med et monoteistisk og patriarkalsk gudsbilde. Kristendommen skilte seg klart fra den norrøne religionen, som var polyteistisk med både mannlige og kvinnelige guder. Hedendommen var tolerant på idéplanet, og anerkjente at andre folkegrupper hadde andre og like reelle guder. Dersom andre guder – for eksempel den kristne – viste seg å være virkekräftige, kunne de tas opp i det norrøne panteonet (Steinsland 1989:208, 1996:110-111). Det er altså på grunn av kristendommens eksklusivitetspremiss – "*du skal ikke ha andre guder enn meg*" – at oppblomstringen av tvetydige symboler i kristningsprosessen fremstår som selvmotsigende. For det andre er det paradoksalt at de tvetydige symbolene er knyttet til kongen, aristokratiet og kirken. Som jeg vil komme tilbake til senere, spilte disse tre aktørene nettopp en sentral rolle i kristningsprosessen. Det virker selvmotsigende at de tvetydige symbolene ble oppført og brukt av de aktørene som hadde størst interesse av å innføre kristendommen.

1.2 Problemstilling og hypotese

Avhandlingens overordnede målsetning er dermed å undersøke hvilken rolle tvetydige symboler spilte under kristnings- og rikssamlingsprosessen, med fokus på etablerings- og konsolideringsfasen. Mer spesifikt vil jeg søke svar på følgende problemstillinger: For det første, hvorfor skjedde det en oppblomstring av symboler med hedenske så vel som kristne referanser i perioden da kristendommen søktes etablert og konsolidert? For det andre, hvorfor er symbolene knyttet til kongen, kirken og aristokratiet, som nettopp ønsket å fremme kristendommens stilling i Norge? På dette grunnlaget ønsker jeg å foreslå en mer generell modell for tolkning av tvetydige symboler i overgangsperioden.

Situasjonen i det øvre sosiale sjiktet i fase 1 og 2 gjør det interessant å se de tvetydige symbolene i et maktperspektiv. Som jeg vil komme tilbake til senere, sto kongen, kirken og aristokratiet i et nærmest gjensidig avhengighetsforhold til hverandre. Særlig viktig i denne sammenheng er det at kongen ønsket å innføre kristendommen fordi det gavnet etableringen og konsolideringen av rikskongedømmet, mens kirken støttet rikskongedømmet fordi etableringen og konsolideringen av en kirkeorganisasjon var avhengig av en sterk kongemakt. Stormenn kunne igjen oppnå politiske fordeler ved å støtte kongen, da særlig ved å demonstrere tilslutning til kristendommen, kongens ”merke”. Med tanke på det gjensidige samarbeidet kan alle de tre aktørene karakteriseres som kristnings- og samlingsaktører. Kristningen og rikssamlingen kan dermed sees i lys av kongens, kirkens og aristokratiets ønske om akkumulering av makt.

På bakgrunn av dette har jeg følgende arbeidshypotese: Kongen, kirken og aristokratiet benyttet aktivt og strategisk de tvetydige symbolene i maktforhandlingene i fase 1 og 2, og symbolenes tvetydige karakter – det vil si deres status som ”grenseobjekter” – var avgjørende for strategienes suksess. Som jeg vil komme tilbake til senere, er et grenseobjekt så vidt plastisk at det kan tilpasses ulike individers synspunkter og behov, og er derfor egnet til å oversette mellom ulike individer i spente situasjoner. I denne sammenheng forstås maktforhandlinger altså som de handlingsstrategier kongen, kirken og aristokratiet benyttet for å oppnå og opprettholde en maktposisjon i samfunnet.

1.3 Begrepsavklaringer

Hypotesen innebærer at aktørbegrepet vil være sentralt i avhandlingen. ”Aktør” er imidlertid et noe belastet uttrykk, og er derfor nødvendig å nyansere. Inkorporeringen av

sosialteoretiske begreper i arkeologien var i utgangspunktet en reaksjon på funksjonalismens syn på mennesket som determinert av sine omgivelser. Innen sosialteori er aktørbegrepet nært knyttet til handlingsbegrepet. "Handling" refererer her til bevisst og strategisk valgt oppførsel i den hensikt å oppnå bestemte konsekvenser. Et individ som handler målrettet og på grunnlag av et ønske om nytteoptimalisering, omtales som en "rasjonell aktør". En "rasjonell aktør" har altså oversikt over og prioriterer rasjonelt mellom de ulike valgmulighetene han eller hun til enhver tid har. Begrepet kan også omfatte kollektiver og ikke-individualistiske instanser (Eriksen 2001:55, 101). Imidlertid kan "rasjonell aktør"-tanken i sin mest ekstreme form kritiseres for å gå i den samme positivistiske fellen som funksjonalismen: Ideen om at mennesket *av natur* er nytteorientert og gjennom alle sine handlinger søker å optimalisere sine preferanser, medfører paradoksalt nok at individuelle intensjoner og handlinger i prinsippet er forutsigbare, slik at det i realiteten *ikke* er mulighet for valg av handling (Frønes 2001:44-45). Denne "rasjonell aktør"-varianten utelater menneskets egentlige natur:

[...] this image of "political man" as a rational actor who carefully weighs his or her objective circumstances and decides on a course of action based on an instrumental calculation of self-interest leaves out culture and all that makes us human. Though we are rooted in the physical world and much affected by material forces, we perceive and evaluate them through our symbolic apparatus (Kertzer 1988:12).

Ettersom jeg vil undersøke handlingsstrategier i maktforhandlingene i fase 1 og 2, det vil si bevisste og intensjonelle aspekter ved handling, er det likevel hensiktsmessig å benytte aktørbegrepet. Dette innebærer naturligvis ikke at aktørene i alle sine handlinger søkte nytteoptimalisering, eller at nytteoptimaliserende handlinger nødvendigvis alltid fikk de tilsiktede konsekvensene.

Det er også nødvendig å definere de ulike aktørkategoriene, ettersom begrepene "konge", "kirke" og "aristokrati" er svært generelle. Det er klart at konge- og kirkemakten ikke var den samme gjennom hele perioden ca. 950-1250, tvert imot skjedde det store endringer under etablerings- og konsolideringsprosessen. Referanser til kongen og kirken må derfor relateres til den perioden som til enhver tid omhandles. "Aristokratiet" henviser til de medlemmene av det øvre samfunnssjiktet som, særlig på bakgrunn av politiske motiver, støttet opp om konge- og kirkemakten. I virkeligheten var aristokratiet en mer nyansert gruppe; eksempelvis fantes det både kristne og hedenske stormenn som var motstandere av

kongen. For enkelhets skyld refererer ”aristokratiet” i avhandlingen likevel til stormenn som var kongens og kirkens allierte.

I avhandlingen vil det dessuten være nyttig å anvende begrepene ”mentalitet” og ”ideologi”. Begge har sitt utspring i historiefaget. Mer spesifikt ble mentalitetsbegrepet lansert av Annales-skolen på 1920-tallet. Det refererer til menneskegrupperes nedarvede og relativt ureflekterte kollektive holdninger. Mentalitet er dermed den ubevisste måten mennesker forholder seg til hverdagsting på, som hvordan de betrakter seg selv og naturen, tid og rom, kosmos og guder. Slik er mentalitet det upersonlige i menneskers tankeverden; det ulike individer har til felles. Dette innebærer at mentaliteter er forholdsvis uavhengige av klasse. Ved siden av mentaliteter som er felles for hele samfunnet, finnes det likevel ulike klassementaliteter. Mentalitet er dermed ikke fullstendig klasseuavhengig. Ifølge Annales-skolen er mentalitetsmessige strukturer også er svært motstandsdyktige overfor forandring, slik at mentalitetsendring skjer svært sakte. Fernand Braudel brukte begrepet ”la longue durée” om slike langsomme mentalitetsendringer som strekker seg over minst ett hundreår (Gräslund 2001:11-12; Nedkvitne 1997:13-14; Sawyer et al. 1987:27).

”Ideologi” henviser derimot til mer reflekterte og artikulerte verdensanskuelser, som oftest i form av et sett bevisste politiske eller religiøse forestillinger. Ideologier rommer ideer om hvordan samfunnet er, og bør være, organisert. Dermed omfatter ideologier oppfatninger om virkelighetens orden så vel som normer for handling. Ettersom ideologier gjerne er eksplisitt uttrykt i manifeste, kan de endres lettere og raskere enn mentaliteter (Eriksen 2001:260; Gräslund 2001:11; Sawyer et al. 1987:27). Dermed er ideologi i en viss forstand en motsats til mentalitet. Det er også et viktig poeng at ideologi utgjør et egnet instrument i maktforhandlinger, slik marxister og ny-marxister argumenterer for. Dette vil jeg komme tilbake til senere.

1.4 Forskningen før og nå

Kristningen og rikssamlingen har lenge vært gjennomgående temaer i forskningen. Tradisjonelt dominerte den såkalte forfallsteorien i forskningen på kristningen. Det ble antatt at hedendommen av indre årsaker var i oppløsning og hadde utspilt sin rolle i yngre jernalder. Nordmennene betraktet selv den norrøne religionen som arkaisk og latterlig, og levde dermed i et religiøst og åndelig vakuum. Følgelig var innføringen av kristendom og kirke en konfliktfri og kortvarig prosess (Steinsland 1989:203). På samme måte var tanken om hjemlig utvikling dominerende i den tradisjonelle forskningen på rikssamlingen. Ideen var at

det gamle aristokratiet som var fundert på vikingrikdom, ble avløst av et bondearistokrati som i stedet baserte seg på dyrking av jorden. Bondearistokratiet var ikke interessert i krigereske aktiviteter, men i fred, lov og rett. Dette førte til at vikingtiden etter hvert ebbet ut av seg selv, slik at et fredelig "folkekongedømme" avløste det krigereske vikingkongedømmet uten større konflikter. Dermed ble også rikssamlingen i tidligere forskning ansett som en relativt kortvarig og uproblematisk affære (Krag 1996:153-154).

Det er et klart skille mellom disse tradisjonelle teoriene og de siste tiårenes forskning. For det første opererer nyere forskning med andre årsaksforklaringer og tidsperspektiver. I dag anses kristningen og rikssamlingen som langvarige og komplekse prosesser. Det argumenteres gjerne for at kimen til samfunnsendringene lå i århundrene forut for vikingtiden, og at utenlandsk innflytelse var en viktig drivkraft. I denne sammenheng kan blant annet arbeidene til Bjørn Myhre (1993), Lotte Hedeager (1992) og Per Hernæs (1995) nevnes. Perioden etter den offisielle etableringen av kirke og rikskongedømme har særlig blitt belyst av Dagfinn Skre (1998, 1996, 1995). Nyere forskning fokuserer dessuten på forholdet mellom konge, kirke og aristokrati. Igjen kan Skre (1998, 1996) trekkes frem, sammen med blant annet Alexandra Sanmark (2004) og Ingrid Fuglestvedt (1997). Synet på kristning og rikssamling som en langvarig prosess, sammen med samhandlingen mellom konge, kirke og aristokrati, vil nettopp stå sentralt i min avhandling.

For det andre hevder nyere forskning, i motsetning til eldre forskning, at hedendommen fortsatt sto sterkt mot slutten av vikingtiden. Religionshistoriker Gro Steinsland (1996, 1989) ser dermed for seg en voldsom konflikt mellom hedendom og kristendom rundt årtusenskiftet, ettersom kristendommen og det kristne levesettet representerte et dramatisk brudd med hedensk tradisjon. Flere arkeologer fokuserer på hva som likevel kunne gjøre overgangen til kristendommen lettere for nordmennene å akseptere (f.eks. Fuglestvedt 1997; Skre 1998). For avhandlingen er det nettopp et viktig poeng at potensialet for konflikt absolutt var tilstede i kristnings- og rikssamlingsprosessen, men at det som en følge av aktørers strategiske handlinger ikke nødvendigvis alltid brøt ut virkelige kamper.

1.5 To forskningsmessige problemer

Det er nødvendig å påpeke et par større forskningsmessige problemer knyttet til arbeidet med kristnings- og rikssamlingsprosessen. For det første er det et problem at forskningen i høy grad har vært påvirket av skriftlige kilder, slik at arkeologien ofte har vært overstyrt av

historikernes tolkninger. Dette er uheldig fordi det er en rekke kildekritiske faktorer knyttet til bruk av skriftlige kilder: Svært få av nedtegnelsene er samtidige. Dessuten er de fleste forfattet av "seierherrene", det vil si kongens og kirkens menn, som kan ha hatt interesse av å fremstille begivenhetene på måter som gagnet nettopp kongen og kirken. Følgelig er ikke nedtegnelsene nødvendigvis pålitelige kilder til samfunnet de beskriver. I tillegg har påvirkningen fra historisk hold begrenset mulighetene for å erkjenne fortidige forhold som tilsynelatende har vært i strid med de skriftlige kildene, eller forhold som ikke har vært belagt med skriftlige kilder i det hele tatt (Hernæs 1995:80-82). Påvirkningen har dessuten ført til at arkeologisk forskning ofte har hatt karakter av utprøving av gitte hypoteser mer enn selvstendig hypotesedannelse og egen faglig tolkning. Samtidig har historikere bygget på arkeologers tolkninger. Dermed står arkeologer og historikere i fare for å utlede omfattende ringslutninger som i utgangspunktet hviler på et spinkelt kildegrunnlag (Myhre 1993:41). En løsning på disse problemene kan være et relativt uavhengig fokus på arkeologiske kilder. Dette kan bidra til vitenskaplig nytenkning rundt kristnings- og rikssamlingsprosessen, og belyse aspekter som i liten grad eller ikke i det hele tatt omhandles i de skriftlige kildene.

For det andre er det en forskningsmessig utfordring at kristningen og rikssamlingen utgjør enormt komplekse tema. Claus Krag (1995:28) understreker nettopp vanskeligheten med å avgrense og isolere religionsskiftet som problemfelt, fordi det er så mangfoldig:

Det synes å inkludere alt – tanker og forestillinger, mentalitet, normer, sosial atferd, sosial struktur, samfunnets institusjoner, makt, maktkamp – og utviklingen av alt dette gjennom århundrer. Det synes da som om den usikkerheten vi må føle når vi nærmer oss hvert av disse områdene enkeltvis, multipliseres når det gjelder den helhet trosskiftet utgjør; produktet av alle disse faktorene blir en utrygghet på hva vi egentlig ser og kan se, som virker som en nesten uoverkommelig hindring (Krag 1995:28).

Det bør derfor ikke være noen målsetning å forsøke å tegne "totalbilder". I stedet er det nødvendig å fokusere på å isolere og undersøke enkelttemaer innenfor rammene av totalbildene (Krag 1995:29). Likevel kan mange ulike arbeider knyttet til enkelttemaer samlet bidra til å skape et mer nyansert bilde av kristningen og rikssamlingen. Tilveksten av tolkninger på mikronivå kan dermed skyve forskningen stadig nærmere et totalbilde, selv om det i praksis aldri vil være mulig å oppnå et fullstendig bilde av kristnings- og rikssamlingsprosessen.

1.6 Avhandlingens oppbygning

Avhandlingen består av seks kapitler, hvorav kapittel 2 vil presentere den historiske bakgrunnen for hypotesen om at kongen, kirken og aristokratiet bevisst benyttet tvetydige symboler i maktforhandlingene i fase 1 og 2. Her vil det gis en beskrivelse av hendelsesforløpet i de to fasene, samt en redegjørelse for mulige motiver og strategier i maktforhandlingene både fra kongens, kirkens og aristokratiets perspektiv. Videre vil kapittel 3 beskrive avhandlingens teoretiske fundament. For å forstå hvordan de tvetydige symbolene ble brukt i maktforhandlingene, er det nødvendig med et teoretisk rammeverk som belyser symbolers oppbygning og funksjon, det vil si hvordan meningskommunikasjon foregår – og hvordan dette kan utnyttes i politiske prosesser. I denne sammenheng vil tre antropologiske analogier, samt ett arkeologisk eksempel, inkluderes. Deretter vil kapittel 4 presentere materialutvalget, det vil si runesteiner og krusifikser. Her vil det fokuseres på generelle tendenser innad i kategoriene, selv om det også vil trekkes ut spesifikke eksempler. I kapittel 5 vil paradoksene knyttet de tvetydige symbolene diskuteres i forhold til arbeidshypotesen og på bakgrunn av det teoretiske rammeverket. Diskusjonen vil belyse hvordan kongen, kirken og aristokratiet på ulike måter strategisk utnyttet de tvetydige symbolene for å oppnå og opprettholde en maktposisjon i samfunnet. Kapittel 6 er avhandlingens avslutning. I appendikset er materialet presentert i 3 tabeller, som anskueliggjør hovedtendensene i kategoriene: Tabell 1 viser runesteinene, tabell 2 ”Christus vivus”-hengekorsene og tabell 3 Majestas-krusifiksene.

KAPITTEL 2: Historisk bakgrunn

2.1 Innledning

Dette kapitlet vil presentere den historiske bakgrunnen for hypotesen om at kongen, kirken og aristokratiet aktivt og strategisk benyttet de tvetydige symbolene i maktforhandlingene i fase 1 og 2. Første del av kapitlet vil derfor gi en generell beskrivelse av hendelsesforløpet i de to fasene. Når kristningen og rikssamlingen betraktes som to tett sammenvevde prosesser, er det hensiktsmessig med en generell tidfesting av etableringsfasen til ca. 950-1030 og konsolideringsfasen til ca. 1030-1250. Annen del av kapitlet vil omhandle maktforhandlingene i den øvre delen av samfunnshierarkiet. Det vil skisseres et scenario der de tre aktørene var avhengig av et gjensidig samarbeid for å oppnå den overordnede målsetningen om makt og status. Dette innebærer at kristning var en vei til makt for kongen og rikssamlingen en vei til makt for kirken, mens aristokratiet kunne oppnå politiske fordeler ved å støtte opp om både kristnings- og rikssamlingsarbeidet. Til slutt vil det kort redegjøres for hvilke motiver som lå til grunn for kongens, kirkens og aristokratiets handlingsstrategier, det vil si hvilke konkrete konsekvenser hver av aktørene forventet at samarbeidet skulle medføre.

2.2 Kristningen

2.2.1 Fase 1: Etablering ca. 950–1030

Etableringen av kirke og kristendom i Norge må sees på bakgrunn av en langvarig forberedelsesprosess. Nordmennene fikk fra et relativt tidlig tidspunkt kjennskap til kristendommen gjennom generell kulturpåvirkning utenfra. Utenlandsk innflytelse ble blant annet kanalisert gjennom handelsnettverkene rundt Nordsjøen, som norske områder var en del av fra 400-tallet (Hines 1996; Myhre 1993, 1987). Fra 700-tallet viser det arkeologiske materialet spor etter kristen innflytelse. Blant annet argumenterer Hernæs (1995) for forekomsten av tidlig kristne impulser i Rogalands gravmateriale fra midten av 700-tallet. Kristningen skjøt likevel først fart da utenlandske misjonærer kom til landet. På 900- og det tidlige 1000-tallet var den europeiske kirken ekspansiv og jobbet målbevisst mot kristning av nordmennene. Kirken var på dette tidspunktet en sterk institusjon med en kraftfull lære, en velutviklet misjonsstrategi og utdannede misjonærer (Skre 1998:12). Dette må sees i sammenheng med at kristendommen, som en universell frelserreligion, hadde et budskap til

alle jordens mennesker; det var den allmektige Guds plan at tilbudet om frelse skulle nå jorden rundt. I kristendommens frelsebudskap lå det dermed en sterk impuls til misjon (Steinsland 1996:111).

I tillegg spilte de tre kristningskongene en avgjørende rolle: Da Håkon den gode etablerte seg som konge på 930-tallet, bygde han kirker og sendte etter prester fra England. Selv om misjonsforsøket var mislykket – kirkene ble brent ned og prestene drept – må dette regnes som et vendepunkt i kristningsprosessen. Rett før årtusenskiftet begynte et mer systematisk kristningsarbeid med Olav Tryggvason og senere Olav Haraldsson. Ifølge sagaene kalte Olav Tryggvason (995-1000) inn til ting-møter der han tvang deltakerne til å la seg døpe og akseptere kristne skikker. Også Olav Haraldsson tvang ifølge sagaene befolkningen til å anerkjenne kristne lover, blant annet på Moster-tinget tidlig i 1020-årene (Skre 1998:7, 10; Steinsland 1996:109). Disse to kristningskongene hadde en relativt sterk posisjon, slik at befolkningen i realiteten ikke hadde noe særlig valg når det gjaldt å gå over til kristendommen (Sanmark 2004:90). Den tidlige misjonen fokuserte altså mer på religiøs praksis enn på tro og dogmatikk. Så lenge folk fulgte kirkens skikker og dermed var kristne ”i navnet”, spilte det mindre rolle hva de faktisk trodde. Dåpen representerte dermed mer en formalitet enn en faktisk trosbekjennelse (Sanmark 2004:31; Skre 1995:173). Dette underbygger tanken om at hedendommen fortsatt stod sterkt mot slutten av vikingtiden. Innføringen av kristendommen ved lov betegnes gjerne som ”den offisielle kristningen”. I henhold til den nevnte ideologidefinisjonen, kan den offisielle kristningen karakteriseres som et politisk betinget ideologiskifte (Steinsland 2000:33).

Det var dermed kristningskongene, sammen med aristokratiet, som sørget for den endelige kirkeetableringen i landet. Misjonskirken inngikk i den tradisjonelle typen gavebytterelasjoner: Kirkebyggingen ble bekostet og annen økonomisk støtte som for eksempel landeiendom ble gitt av konger og stormenn. Dermed ble kirken underordnet verdslige patroner og for en stor del styrt av deres interesser. I etableringsfasen var kirkene få i antall og små av størrelse. Kirkene kan ha vært begrenset til bruk for aristokratiet, mens gudstjenester for de bredere lag ble forrettet utendørs. Biskoper og prester reiste rundt under beskyttelse av kongens hird, og tok betalt per tjeneste. Det pastorale arbeidet var dermed i liten grad knyttet til kirkebygget (Krag 1996:156; Lidén 1995:138; Skre 1998:13, 1996:31, 1995:171-179, 216-217).

2.2.2 Fase 2: Konsolidering ca. 1030-1250

Konsolideringsbegrepet refererer for det første til internaliseringen av kristne forestillinger. Selv om det i etableringsfasen var tilstrekkelig at befolkningen aksepterte kristne lover, var det trolig et mer langsiktig mål å gjøre nordmennene kristne også i troen (Lidén 1995:136). Claus Krag (1995:34) understreker nettopp at det å døpe skandinavene kun var første steg i misjonen, og at den offisielle kristningen ble etterfulgt av en periode med evangelisering. Dette var en nødvendig strategi ettersom det å tro, i motsetning til det å la seg døpe, nødvendigvis måtte skje frivillig. Imidlertid er mentaliteter som nevnt motstandsdyktige ovenfor endring, og internaliseringen av kristne forestillinger var derfor en tidkrevende prosess. Steinsland (2000:33) påpeker nettopp at den kristne læren langsomt sivet inn i folks bevissthet, slik at det over tid foregikk et mentalitetsskifte.

Konsolideringen innebar for det andre utviklingen av en institusjonell og relativt uavhengig kirkeorganisasjon. Med den offisielle kristningen ble kirkens status dramatisk endret, ettersom hele befolkningen fra da av trengte kirkens tjenester. Fra ca. 1050 skjedde det derfor en økning i kirkebyggingen. Likevel var den kirkelige organiseringen fortsatt løs, ettersom verken kirken eller kongen var sterke nok til å gjennomføre en enhetlig struktur på den fremvoksende kirkemassen. Først fra ca. 1150 ble sognekirkemønsteret, det vil si en ny organisering i landsomfattende stifts- og menighetsinndelinger, innført. Dette førte til at prest og kirke ble tettere sammenknyttet, og at det ble bygd flere og større kirker som i økende grad kom under biskopens kontroll. Samtidig kjempet kirkelige reformatorer for økonomisk og administrativ uavhengighet. Dette resulterte i at kirkelige tjenester utover på 1100-tallet ble finansiert gjennom generell skattlegging. Dermed ble kirkelige tjenester tilgjengelige for alle, og kirken tok de første avgjørende stegene bort fra verdslig ledelse (Danielsen et al. 1991:32, 62; Lidén 1995:138; Skre 1998:14,17, 1995:177, 181-183, 216).

2.3 Rikssamlingen

2.3.1 Fase 1: Etablering ca. 950-1030

Etableringen av rikskongedømmet må sees på bakgrunn av et langvarig utviklingsforløp med røtter tilbake til 400-tallet. Ifølge Myhre (1993, 1987) var Sør- og Vestlandet på denne tiden oppdelt i *småriker*, det vil si tilnærmet like store territorier som hadde egne sentra med egen politisk ledelse og lik økonomisk og sosial organisasjon. Smårikene kan ha vært likeverdige i perioder, i andre perioder kan en overkonge ha hatt makten i en større konføderasjon av

småriker. Maktforholdene må likevel ha vært ustabile før den politiske organisasjonen var tilstrekkelig utbygd. ”Begynnende rikssamlinger” ble derfor trolig avløst av politiske sammenbrudd med påfølgende fragmentering i småriker. I løpet av merovingertid ble makten fordelt på færre sentra styrt av et fåtallig aristokrati, og maktkampene foregikk trolig mer mellom småriker enn mellom slekter innad i smårikene.

Vikingtidens kongedømmer var på mange måter en fortsettelse av den forutgående situasjonen. Kongedømmene fra og med Harald Hårfagre, som samlet store deler av Vestlandet i 880-årene, representerer riktignok en nyutvikling med tanke på den store geografiske utstrekningen og de høye maktambisjonene de demonstrerer. Likevel bestod rikssamlingen fortsatt av en rekke enkeltstående erobringer; småkonger forsøkte å vinne herredømme over større områder med vekslende, men aldri varig hell. Kongen var dermed først og fremst en militær leder med en svak egenorganisasjon og lite utbygd administrasjon. Han demonstrerte makt og styrke ved å reise rundt med hirden, og hadde bare direkte kontroll over de områdene der han til enhver tid var tilstede. Når han ikke var tilstede, var han avhengig av at lokale stormenn var på hans side slik at de ikke organiserte opprør. Kongens autoritet hvilte dermed hovedsakelig på lojalitetsbånd til aristokratiet, og det manglet et ikke-personlig styringsapparat som kunne bevare riksenheten etter hans død (Danielsen et al. 1991:29-31; Krag 1996:155; Skre 1996:27-28). Med grunnleggingen av Olav Haraldssons kongedømme ble rikskongedømmet endelig varig etablert (Krag 1996:158-159).

2.3.2 Fase 2: Konsolidering ca. 1030-1250

Stiklestadslaget og helgenkulten som etter hvert oppsto omkring Olav den Hellige ble vendepunktet i rikssamlingsprosessen (Steinsland 2000:13). Fra midten av 1000-tallet ble Olav oppfattet som Norges evige konge og riket definert som Olavs kongedømme. Målet med å gi Olavs herredømme gyldighet utover hans levetid, var å sikre rikskongedømmet stabilitet og kontinuitet. Rikskongedømmet fikk på denne måten et tidløst preg og ble en ”fastere størrelse” enn da det utelukkende var basert på personmakt. Utviklingen av et stabilt og institusjonelt rikskongedømme var likevel en tidkrevende prosess. Det at to eller flere konger i perioder regjerte sammen, vitner om at den politiske riksenheten var langt fra grunnfestet. Muligheten for samkongedømme førte til de såkalte ”borgerkrigene” eller tronstridighetene i perioden ca. 1130-1240. Fra midten av 1100-tallet fastsatte tronfølgeloven for første gang prinsippet om enekongedømme og at kongens eldste ektefødte sønn hadde arverett. Slik ble embetet etter hvert uavhengig av kongens person. I tillegg bidro kampene til å styrke kongens

militærmakt, slik at han kunne presse bøndene til større økonomiske ytelser og således legge grunnlaget for et sterkere styringsapparat. Borgerkrigene førte dermed til at befolkningen ble fastere innordnet under kongelig styre, og at utviklingen av en fastere indre struktur og til en viss grad en sentraladministrasjon – ”den indre organisatoriske rikssamlingen” – skjøt fart fra midten av 1100-tallet. Med Sverre Sigurdsson ble Norge på begynnelsen av 1200-tallet endelig samlet under én konge, og i 1248 ble sønnesønnen Håkon Håkonsson kronet av en pavelig utsending til ubestridt konge over hele riket (Blindheim 1998:11-12; Danielsen et al. 1991:31, 62; Helle 1995:21; Krag 1996:158-159).

2.4 Motiver og strategier i maktforhandlingene

2.4.1 Kongen

Som vist spilte kongen en sentral rolle i kristningsprosessen. Kongens kristningsinteresse kan blant annet sees på bakgrunn av forholdet til de kristne europeiske kongedømmene. Ifølge Fuglestvedt (1997:46-47) representerte de langt mer etablerte utenlandske rikene forbilder for det norske aristokratiet og dermed aspirerende rikskonger. Ønsket om å identifisere seg med forbildene kan ha ført til at kongen ble fascinert av kristendommen. Kristningsarbeidet var imidlertid i vel så høy grad fundert på utenrikspolitiske motiver: For rikssamlerne var det hensiktsmessig å signalisere kristningsinteresse utad ettersom en positiv innstilling til kristendommen kunne medføre politiske fordeler i form av allianser med utenlandske kongedømmer. Selv om Fuglestvedt omhandler perioden ca. 750-950, har poengene overføringsverdi til fase 1. Skre (1998:13) påpeker nettopp at det på 900- og det tidlige 1000-tallet var en klar bevegelse blant aristokratiet, med kongen i spissen, mot sterkere integrering i europeisk kultur. Claus Krag (1996:156) understreker at riksdannelse var avhengig av at det norske kongedømmet ble likestilt med de europeiske rikene, og dette kunne oppnås gjennom kristning.

I tillegg kunne kristningen skape grobunn for etableringen rikskongedømmet innad i landet. Det er en veletablert teori at kristningen var en av kongens hovedstrategier for å underminere det gamle aristokratiets autoritet, som i høy grad hvilte på deres sentrale rolle i den hedenske kulten (Skre 1998:11). Skre (1998:11) understreker imidlertid viktigheten av ikke å overforenkle bildet. Selv om dette kan ha vært en del av kongens samlingsstrategi, fantes det også kristne stormenn som var motstandere av kongen. Eksempelvis var Erling

Skjalgsson¹, som ifølge sagaene var Olav Haraldssons mektigste motstander, kristen. Sagaene viser tydelig at konverteringen ikke underminerte Skjalgssons autoritet. Uansett er det klart at kristendommen var en del av kongens *siðr* eller skikk, og at kongens menn var forventet å konvertere; kristendommen var kongens ”merke”.

Endelig var et samarbeid med kirken fordelaktig for konsolideringen av rikskongedømmet. Kirken tilbød tjenestemenn som kunne lese og skrive, og ikke minst en byråkratisk tradisjon som kunne tjene som mønster for rikskongedømmet. Dermed kunne kongen med kirkens hjelp utbedre administrasjonen (Krag 1996:156-159). Kirkens territorielle organisering bidro dessuten sterkt til å innordne hele befolkningen under offentlig myndighet (Steinsland 2000:41). I tillegg rettfærdiggjorde kristendommen rikskongedømmet på et mer idémessig plan: Kongens makt ble ansett som gudegitt. Under kroningsseremonien ble kongen satt på tronen av Gud selv; han var konge av Guds nåde og Guds representant på jorden. Kroningen fungerte dermed som en religiøs legitimering av kongens rett til makt. Ifølge kirken var kongedømmet dessuten et viktig ledd i Guds ordning av det kristne samfunnet, og i det kristne kongedømmet var selve embetet, ikke kongens person, det sentrale. Slik bidro kirken til å gi kongen en mer indiskutabel lederstilling enn tidligere (Krag 1996:152, 156-159; Steinsland 2000:13; Sundqvist 2002:331-332).

2.4.2 Kirken

Hvilke grunner hadde så kirken for å støtte rikskongedømmet? Det rent ideologiske motivet bestod i at monarkiet var den eneste formen for styresmakt som bibelen legitimerte (Stevenson 1996:173). Men det lå også mer pragmatiske motiver til grunn for kirkens samarbeid med kongen. Generelt må kirkens støtte av rikskongedømmet sees i forhold til at hedendommen var uløselig knyttet til den tradisjonelle samfunnsorganiseringen. I det før-kristne samfunnet fantes det trolig ikke noe eget presteskap, i stedet var husbonden og husfrua naturlige kultledere innenfor gårdsfelleskapet (Steinsland 1996:113, 1989:204). Fuglestvedt (1997:44) påpeker at denne ”privatiseringen” av hedensk kult og religion bidro til å skape et autonomt bondesamfunn der makt og status var desentralisert. Det måtte derfor skje en samfunnsmessig omdannelse før kristendommen kunne få fotfeste.

Av flere årsaker var det en betingelse for etableringen av kirke og kristendom at den sekulære makteliten i samfunnet konverterte. Blant annet var misjonærene i den første tiden

¹ Erling Skjalgsson er omtalt på en runestein fra Stavanger (Gabrielsen 2002:47). Se tabell 1 i appendiks.

prisgitt kongens beskyttelse. Dessuten kunne kristendommen mest effektivt spres via kongens lojalitetsbånd (Sanmark 2003:551-552). Skre (1996:27-28) ser nettopp for seg et slags pre-føydalt hierarkisk samfunn der aristokratiet sto i et underordnet forhold til kongen, og bøndene igjen sto i et underordnet forhold til aristokratiet. Når aristokratiet tok kristendommen var også de undergitte bøndene forpliktet til å konvertere. I tillegg kunne kongen fremme misjon ved å gi belønninger og fordeler som ikke direkte var tilknyttet den kristne lære. Dermed kunne kongen tilføre kristendommen attraktivitet på en måte som kirkens misjonærer ikke var i stand til. Kongen kunne også innføre et sekulært lovverk som støttet kristendommen (Sanmark 2003:551, 553-554).

For å bygge opp en kirkeorganisasjon og nå målet om å konvertere nordmennene også i troen, var kirken dessuten avhengig av store og sikre finansielle ressurser. Dette kunne bare en sterk kongemakt tilby (Stevenson 1996:173, 178-179). De store kongelige jordegods-donasjonene fra perioden ca. 1100-1200 (Skre 1995:171) viser nettopp at samarbeidet med kongen var vesentlig for kirken også i konsolideringsfasen.

2.4.3 Aristokratiet

Som nevnt kan aristokratiets draging mot kristendommen sees på bakgrunn av en kraftigere orientering mot utlandet fra 900-tallet og fremover. Aristokratiets kristningsinteresse skyldtes dermed ønsket om å inngå allianser og identifisere seg med de utenlandske aristokratiene (Fuglestvedt 1997:46). Imidlertid var også innenrikspolitiske forhold en viktig motivasjon for aristokratiets tilslutning til kristendommen. Slik kongen var avhengig av oppslutning blant aristokratiet for å etablere rikskongedømmet, var aristokratiet avhengig av kongens støtte for å beholde sin posisjon og sitt jordegods. Dermed var både kongens og aristokratiets posisjon basert på gjensidige vennsksrelasjoner. Vennskap i en slik forstand var mer noe man *gjorde* enn noe man *følte*, og det var avgjørende for aristokratiets medlemmer å demonstrere at de var kongens menn. Dette kunne som vist skje ved at de tilsluttet seg til kristendommen; kongens merke. For å vise tilslutning til kongens siðr kunne man for eksempel gi hus til prester eller bygge kirker (Skre 1996:27-29). Dermed deltok medlemmer av aristokratiet, som kongens allierte, aktivt i kristningsarbeidet.

2.5 Oppsummering

Kristnings- og rikssamlingsprosessen har her blitt delt inn i fase 1 (etablering) og fase 2 (konsolidering). Startpunktet for etableringsfasen har blitt satt til ca. 950, ettersom det var utover på 900-tallet at prosessen virkelig skjøt fart. Med Olav Haraldssons kongedømme ble kirken og rikskongedømmet varig etablert. Ettersom kristendommen ble innført ved lov, kan den offisielle kristningen karakteriseres som et politisk betinget ideologiskifte. Etter etableringen fulgte en lengre konsolideringsfase frem til ca. 1250. Først i denne perioden ble det utviklet en institusjonell konge- og kirkemakt med en sterk egenorganisasjon. Kirken jobbet samtidig aktivt med å internalisere kristne forestillinger hos befolkningen, slik at det over tid foregikk et mentalitetsskifte. Redegjørelsen for aktørenes motiver og strategier i maktforhandlingene illustrerte sammenhengen mellom kristningen og rikssamlingen. Det ble vist at kongen, kirken og aristokratiet var avhengig av et gjensidig samarbeid for å oppnå og opprettholde en maktposisjon: Kristningen representerte en vei til makt for kongen, rikssamlingen var nødvendig for fremveksten av en kirkeorganisasjon, mens aristokratiet kunne oppnå politiske fordeler ved å støtte opp om både kirke og rikskongedømme. Dette innebærer at alle de tre aktørene var både kristnings- og samlingsaktører, og at misjons- og maktstrategi kan være vanskelig å skille fra hverandre.

KAPITTEL 3: Teoretisk rammeverk

3.1 Innledning

For å undersøke hypotesen om at konge, kirke og aristokrati strategisk benyttet tvetydige symboler i maktforhandlinger i fase 1 og 2, og at nettopp tvetydigheten var avgjørende for strategienes suksess, er det nødvendig å ta stilling til følgende spørsmål: Hva er et symbol? Hvordan fungerer et symbol, det vil si hvordan kommuniserer symboler mening? Hvordan kan symboler utnyttes i politiske prosesser? Det er med andre ord nødvendig med et teoretisk rammeverk som belyser 1) hvordan symboler er oppbygd og fungerer, altså hvordan meningskommunikasjon foregår, og 2) hvordan dette kan utnyttes i politiske strategier. Det første punktet vil belyses med utgangspunkt i semiotikk. Her er hovedpoenget at symboler er potensielt mangetydige fordi individer tolker dem ut fra sine unike orienteringer. Det andre punktet vil belyses gjennom tre antropologiske analogier som alle omhandler ritualers funksjon i politiske prosesser. Teorier om ritualer er interessante fordi ritualer får sine politisk viktige egenskaper fra symbolene de inkorporerer. Det er dermed rimelig å anta at enkeltstående symboler kan spille en tilsvarende rolle som ritualer i politiske prosesser. De tre egenskapene jeg vil fokusere på er ritualers evne til å tilsløre virkeligheten, til å skape solidaritet uten enighet og til å kanalisere frustrasjon.

3.2 Symboler og kommunikasjon av mening

3.2.1 Semiotikk

Semiotikk, det vil si studiet av tegn, er et hensiktsmessig utgangspunkt for å forstå symboler og meningskommunikasjon. Den semiotiske modellen utviklet av lingvisten Ferdinand de Saussure har blitt inkludert i flere humanistiske felt under etiketten strukturalisme. Denne typen semiotikk er ofte relativt formalisert og abstrakt. En semiotisk innfallsvinkel kan likevel være fruktbar om den fokuserer på *de sosiale kontekstene* tegn brukes i. I et sosialt perspektiv inkluderer tegnkategorien *alt som produserer mening*. Meningsproduksjonen må forstås på bakgrunn av tegnets to uatskillelige komponenter: 1) ”Signifikant”, som er det sansemessige inntrykket tegnets konkrete uttrykk skaper, og 2) ”signifikert”, som er det generelle og abstrakte konseptet det sansemessige inntrykket fremkaller. Eksempelvis skjer

det to ting når en hører ordet ”katt”: En får et sansemessig inntrykk av selve lyden katt (signifikant), og lyden fremkaller konseptet ”kattehet” (signifikert) (Thwaites et al. 2002:9, 29-31, 35).

Det er et sentralt poeng i semiotikken at et tegn har ulike betydninger avhengig av hvilken ”kode” det tolkes innenfor. Koder kan defineres som sosiale konstruksjoner som er delt av grupper, og som tilveiebringer posisjoner det er mulig å mene fra. Sosiale koder fungerer dermed som rammer for fortolkning. I et slikt perspektiv er mening et produkt av koden, ikke av tegnet selv. Innenfor en gitt kode kan det også eksistere en rekke underordnede koder som kan overlappe, være relativt separate eller til og med kontrastere. Følgelig kan et tegn produsere mange meninger, det vil si ha mange signifikerte. Spredningen av signifikerte kalles igjen ”konnotasjoner”. Konnotasjonsspredningen har diffuse grenser, fordi det i prinsippet er umulig å fullstendig utelukke muligheten til at enhver gitt signifikert kan være konnotasjon til et tegn. Ettersom konnotasjonene oppstår innenfor sosiale koder som er felles for grupper, er de likevel ikke fullt ut styrt av individuelle og subjektive preferanser. Enkelte koder er dessuten mer utbredt og tilgjengelige enn andre. Konnotasjonene som skapes innenfor slike dominante koder oppnår gjerne stabilitet innenfor spredningen av konnotasjoner. De mest stabile og tilsynelatende betydningsmessig mest sentrale konnotasjonene kalles ”denotasjoner”. Dette innebærer at denotasjon er den naturaliserte heller enn den naturlige eller ”egentlige” meningen til et tegn; denotasjon er en naturaliseringsprosess (Thwaites et al. 2002:40, 60-65).

3.2.2 Symboler og meningskommunikasjon

Ifølge Clifford Geertz (1973:91, 93) kan symboler forstås som redskap for menneskers konseptualisering eller oppfatning av verden. Symboler utgjør både modell for og av virkeligheten, det vil si at symboler gir mening til virkeligheten ved å forme den etter seg selv og samtidig forme seg selv etter den. I forhold til Geertz’ definisjon må det bemerkes at det i et samfunn ikke bare eksisterer én virkelighetsoppfatning, tvert imot vil virkelighetsoppfatningen variere i henhold til sosiale koder. Fredrik Barth (1994:120) understreker nettopp at et samfunns kultur alltid er fordelt på befolkningen, slik at hvert kulturelle element er felleseie for noen, men ikke for alle. Ulike individer har dermed ulike referanserammer; individer er alltid posisjonert. Som en følge av dette kan et samfunn ha en rekke felles symboler uten at symbolenes mening nødvendigvis er felles for samfunnets medlemmer; individer kan dele et symbol uten å dele symbolets mening. Symboler har dermed ikke noe

iboende meningsinnhold. Dette betyr ikke at symboler er innholdsløse, men at betydningen er subjektiv. Symboler er i en slik forstand mangetydige (Cohen 1989:14-15, 91).

David I. Kertzer (1988:11) ser symbolers mangetydighet på bakgrunn av kombinasjonen av de to egenskapene ”kondensering av mening” og ”multivokalitet”: Kondensering av mening henviser til symbolets evne til å forene et mangfold av betydninger. I individets sinn, altså på ubevisst plan, assosieres de ulike betydningene med hverandre, og på denne måten dannes en syntese av ny mening for individet. Multivokalitet refererer til et annet, men tilknyttet aspekt ved meningsvariasjon; det at ulike individer kan forstå symbolet på ulike måter. Forståelsen av symboler som mangetydige innebærer at grensen mellom tegn og symboler er relativt uklar, og følgelig at semiotikkbegreper kan overføres på symboler. Et symbol kan dermed sies å ha varierende konnotasjoner i henhold til ulike individers forståelsesrammer innenfor sosiale koder.

Beskrivelsen av tegn og symboler viser at mening er et resultat av aktiv tilskrivelse; mening er en relasjon mellom tegn/symbol og betrakter (Barth 1994:120) – derav det semiotiske begrepet *meningsproduksjon*. Fordi mening avhenger av hvordan symboler tolkes i henhold til sosiale koder, kan ikke meningskommunikasjon forstås som ganske enkelt overføring av et budskap fra en sender til en mottaker. En slik oppfatning ville innebære at budskapet eller meningen som overføres er lik for avsender og mottaker. I meningskommunikasjon er derfor ikke selve overføringsakten det vesentlige, men hvordan mottakeren forstår det som kommuniseres. Kommunikasjonsprosessen er først fullbyrdet når meddelelsen iakttas (Luhmann 2000:180-181). I et slikt perspektiv er altså mottakerens individuelle forståelse avgjørende, mens senderens opprinnelige budskap er av underordnet betydning.

3.3 Antropologiske analogier

3.3.1 *“The proper use of analogy”: Relational analogies*

Tolkninger av fortiden basert på analogier kritiseres gjerne for å være upålitelige og uvitenskapelige. Kritikerne understreker for det første at selv om to samfunn har enkelte like aspekter, er de ikke nødvendigvis like i andre aspekter; og for det andre at en analogibasert tolkning aldri kan bevises, ettersom det alltid vil være mulig å finne en alternativ analogi som passer like godt til empirien (Hodder 1982:12, 14). Ian Hodder (1982:16) viser imidlertid at denne kritikken kun er relevant for *misbruk* av analogi, eller det han kaller ”formal

analogies”. Denne analogitypen bygger nettopp på antakelsen om at to situasjoner med enkelte felles egenskaper, også har andre likheter. Slik analogibruk er kritikkverdig fordi assosiasjonene mellom situasjonenes egenskaper kan være tilfeldige.

”The proper use of analogy” omfatter heller bruken av det Hodder (1982:16, 19, 23, 26) kaller ”relational analogies”. Dette innebærer at det må påvises *relevante relasjoner* mellom analogien og den fortidige situasjonen som undersøkes. Samtidig vil det alltid være forskjeller mellom analogien og den fortidige situasjonen, men dette spiller liten rolle dersom forskjellene ikke er relevante:

Relational analogies are [...] concerned to demonstrate that similarities between past and present situations are relevant to the ”unknowns” that are being interpreted, whereas the differences that can be observed do not really matter; there is little link between what is different and what is suggested as being the same (Hodder 1982:19).

Hodder (1982:21) understreker også nødvendigheten av å se argumentene som utledes av analogien i forhold til den fortidige konteksten. Den ”riktige” bruken av analogier innebærer altså et fokus på relevans og fortidig kontekst. Så lenge disse retningslinjene overholdes, representerer analogier et nyttig forståelsesredskap fordi de kan inspirere til nytolkninger. Myhre (1993:41) påpeker nettopp at analogibruk utgjør et grep for å unngå de ringslutningene som kan oppstå av den gjensidige påvirkningen mellom arkeologi- og historiefaget. Det er dermed særlig aktuelt å benytte analogier for å nyansere forståelsen av kristnings- og rikssamlingsprosessen, som nettopp er sterkt influert av skriftlige kilder.

For å undersøke bruken av tvetydige symboler i maktforhandlingene i fase 1 og 2, vil jeg nettopp benytte tre ”relasjonelle analogier”. Analogiene er relevante fordi de omhandler politiske prosesser i form av etablering og konsolidering av makt; dette er altså relasjonen mellom analogiene og fase 1 og 2. Analogiene består av teorier om hvordan ritualer kan spille en vesentlig rolle i etableringen og konsolideringen av sosiale og politiske systemer. Dette har sammenheng med at ritualene er bygd opp av symboler: ”Symbols provide the content of ritual; hence, the nature of these symbols and the ways they are used tell us much about the nature and influence of ritual” (Kertzer 1988:11). Når ritualer har en viktig politisk funksjon *på grunn av* egenskapene de får gjennom symboler, er det rimelig å anta at også enkeltstående symboler kan spille en tilsvarende rolle i politiske strategier. Symbolenes egenskaper kan altså utnyttes i politiske prosesser uten nødvendigvis å inngå i ritualer. De tre

analogiene tar utgangspunkt i eller inkluderer spesifikke antropologiske eksempler. Det er likevel de overordnede, generelle teoriene som er mest interessante i denne sammenheng. Hedeager (1992:32) poengterer nettopp at antropologiens anvendelse i arkeologi bør ligge på et abstrakt heller enn et empirisk nivå; det er innenfor de generelle heller enn de spesifikke variasjonene at sosialantropologiske teorier har relevans for tolkningen av fortidige samfunn.

3.3.2 Ritualer tilslører virkeligheten

Den første analogien illustrerer hvordan ritualer ved å tilsløre virkeligheten kan utgjøre et viktig politisk instrument. Ideen kommer til uttrykk i Maurice Blochs (1982) studie av 1700- og 1800-tallets kongedømmer på Madagaskar. Bloch tegner et scenario der en stor majoritet av undersåtter ble utnyttet av en liten gruppe ledere, og maktkamper førte til at lederne selv stadig ble skiftet ut. Gjennom ritualene ble derimot en relativt stor gruppe individer gitt høy rituell rang og dermed en illusjon av å ha samme essens og privilegier som de virkelige makthaverne. I ritualene tok også nye konger opp i seg forgjengernes egenskaper ved å drikke vann med jord fra gravene deres, og på denne måten ble det konstruert et bilde av en kontinuerlig herskerrekke. Bloch argumenterer for at den virkelighetsrepresentasjonen som ritualene stadig repeterte, bidro til å maskere samfunnets motsetningsforhold og ubestandighet. Ritualene var dermed en viktig mekanisme for reproduksjonen av det sosiale og politiske systemet. Det første poenget jeg ønsker å ha med videre, er dermed at ritualer gjennom symboler kan skape et bilde av virkeligheten som ikke korresponderer med de egentlige forholdene, og at en slik tilsløring av virkeligheten er et egnet redskap til å etablere og reprodusere politisk makt.

Det andre poenget er, som antydnet ovenfor, at påvisning av kontinuitet kan bidra til legitimering av makt. Dette skyldes at forholdet til tid er et grunnleggende og universelt menneskelig trekk. Historiens kapasitet – eller sårbarhet – for politisk bruk er nettopp en konsekvens av at den er så viktig for menneskene. Ved å tolke og bruke historien til egen fordel, kan politiske entreprenører lykkes i å opparbeide og vedlikeholde makt. Dersom makten rettferdiggjøres i sedvanens navn, er den vanskelig å utfordre. Det er dermed ofte et vellykket politisk grep å binde fortid og nåtid sammen. Dette kan gjøres ved å manipulere nye ”sannheter” inn i den rituelle kommunikasjonen. Fordi ritualer har en repetitiv og formalisert karakter, får de nye sannhetene et skinn av å være tradisjonsbundne, historisk korrekte og ”naturgitt” (Fuglestedt 1997:50; Fuglestedt og Hernæs 1996:143-144). Hedeager (1999:24, 1992:83) viser at behovet for å gjenskape fortiden, fremme historisk bevissthet og tilsløre

forandring, er sterkt i perioder med store omveltninger. Som ”manifestasjoner av at alt er ved det gamle”, kan ritualer bidra til å maskere endring. Det at den rituelle kommunikasjonen er uforandret trenger således ikke å bety at samfunnet er det. Arnfrid Opedal (2004:36) påpeker at ritualer ved på denne måten å mekle mellom tradisjon og endring, er et instrument for tilvenning til nye verdensoppfatninger.

Antropologiske forklaringsmodeller som vektlegger maktlegitimering via tilsløring av virkeligheten, er påvirket av marxismens oppfatning om at ideologi har nær sammenheng med politisk makt. Marxismen definerer ideologi som borgerskapets instrument til å fremstille det sosiale hierarkiet som evig og naturlig, for slik å maskere motsetninger og utbytting i samfunnet. Allmennheten forledes til å akseptere borgerskapets verdenssyn som sitt eget, uten selv å være klar over at de blir manipulert og undertrykt. Strategien refereres gjerne til som ”falsk bevissthet”. Nyere marxistiske studier kritiserer imidlertid tanken om én dominerende og felles ideologi som allmennheten uvitende lar seg dupere av. Ny-marxismen vedkjenner i stedet at underlegne grupper kan penetrere og utfordre undertrykkende ideologier og institusjoner, slik at det faktisk eksisterer mange ideologier i et samfunn (Hodder & Hutson 2003:79-80; Olsen 1997:190-191). I et slikt perspektiv kan ideologi defineres som bruken av symboler i forhold til interesser, og er som sådan den delen av symbolsystemer som er nærmest involvert i maktforhandlinger fra *ulike interessenter i samfunnet* (Hodder & Hutson 2003:83; Hodder 1993:41).

3.3.3 Arkeologisk eksempel: Modell for tolkning av monumentalanlegg

Fuglestad og Hernæs' (1996, Fuglestad 1997) modell for tolkning av storhauger og steinkors illustrerer bruken av teorien om falsk bevissthet i arkeologien. Begge typene monumentalanlegg dateres til perioden ca. 750-950, som betegnes som den reelle brytningstiden mellom hedendom og kristendom. Monumentene knyttes til kategorien aspirerende rikskonger, og tolkes i forhold til deres dilemma: På den ene siden måtte rikssamlerne signalisere en interesse for kristning utad, for slik å opprettholde allianser med utenlandske aristokratier. På den andre siden var rikssamlerne ennå ikke sterke nok til å gjennomføre en tvangskristning. Tvert imot var de aspirerende rikskongene avhengig av å beholde sin integritet ovenfor og skaffe tilslutning fra den hjemlige hedenske befolkningen. Dette kunne oppnås ved å signalisere at folkemeningen var viktigst, da særlig ved å formidle en uvillighet ovenfor misjon innad. Rikssamlernes dilemma forklarer dermed det som i utgangspunktet virker som et paradoks; at aspirerende rikskonger med sine

kristningsinteresser oppførte storhauger, som i hvert fall i sin ytre form er klart hedenske uttrykk. Gjennom oppføringen av storhauger kamuflerte rikssamlerne sitt positive forhold til kristendommen innad, slik at storhaugene tilslørte konflikten mellom hedendom og kristendom, gammelt og nytt. I tillegg ga storhaugene kongen en genealogisk, religiøs og historisk legitimering av den nyervervete kontrollen over landområder. Ved slik å spille på tradisjon og kontinuitet, kunne rikssamleren overbevise befolkningen om sin rett til å være leder.

Steinkorsene på Vestlandet tolkes derimot i forhold til rikssamlernes utenrikspolitikk. Her er det et viktig poeng at korsene er plassert godt synlig i skipsleia uten umiddelbar tilknytning til andre fornminner. Steinkorsene kan dermed ha vært ment å signalisere rikssamlernes positive forhold til kristendommen utad, og gi Vestlandet et skinn av å tilhøre kristenheten. Slik utgjorde storhauger og steinkors brikker i et bevisst maktstrategisk spill der både innen- og utenrikspolitiske interesser ble ivaretatt, ved at rikssamlerne signaliserte forankring i hedensk tradisjon innad og ønske om kristning utad. Rikssamlernes dilemma fikk således diametralt forskjellige materielle uttrykk ut fra hvilken situasjon rikssamlerne til enhver tid befant seg i (Fuglestvedt og Hernæs 1996, Fuglestvedt 1997).

Selv om modellen omhandler perioden ca. 750-950, er grunntanken interessant for den etterfølgende perioden. Som vist kan også etableringsfasen karakteriseres som en reell brytningstid: På den ene siden var det avgjørende for rikssamlingen at Norge ble likestilt med de europeiske kristne kongedømmene, på den andre siden sto hedendommen fortsatt sterkt mot slutten av vikingtiden. Rikssamlernes dilemma var dermed like aktuelt i etableringsfasen som i perioden ca. 750-950. Det tredje poenget jeg vil ha med videre, er dermed at kongen på en manipulerende måte kunne benytte materielle uttrykk for å formidle et hedensk eller kristent budskap ut fra hva som i enhver situasjon var mest gunstig.

3.3.4 Ritualer skaper solidaritet

Den andre analogien viser hvordan ritualer kan skape solidaritet innad i politiske organisasjoner. Her styres medlemmes politiske lojalitet gjerne mer av at de sosialt sett identifiserer seg med gruppen enn at de faktisk deler de andre gruppemedlemmenes synspunkter. Politiske organisasjoner er dermed satt sammen av medlemmer med personlige og divergerende oppfatninger. For organisasjonene er det imidlertid hva medlemmene *gjør* heller enn hva de *tror* som er av betydning, og det er nettopp dette som gir politiske ritualer en viktig funksjon: Ritualene fungerer som offentlige erklæringer på medlemmenes aksept av

det organisasjonen står for. Det er den offentlige aksepterkjøringen som er moralsk bindende, ikke de private synspunktene (Kertzer 1988:67-68). Dette innebærer igjen at ritualer kan skape solidaritetsbånd uten å kreve enighet; sosial solidaritet dannes ved "[...] participating in ritual in common rather than believing in common" (Kertzer 1988:68). Det er bruken av mangetydige symboler i ritualer som gjør ritualene egnet til å skape solidaritet. Ulike individer kan tillegge symbolene, og dermed ritualene, forskjellig mening. På denne måten kan ritualene via symbolene utgjøre samlingspunkter der det ikke nødvendigvis forekommer enighet (Kertzer 1988:67-69). Samtidig kan ritualer over tid skape et verdifelleskap, fordi de bidrar til å naturliggjøre et bestemt syn på verden. Gjennom symbolbruk skaper ritualene en verdensoppfatning som for enkeltindivider fremstår som en selvfølge (Opedal 1996:98). Overført til større samfunnssystemer, innebærer dette at en ny makthaver kan anvende ritualer for å skape solidaritet blant befolkningen. Befolkningen kan igjen demonstrere sin solidaritet til makthaveren og samfunnssystemet ved å delta i ritualene. Slik kan ritualer ved å skape solidaritet uavhengig av enighet, bidra til grunnlegging og opprettholdelse av politisk makt. Samtidig kan ritualene over tid bidra til å naturliggjøre den nye verdensoppfatningen. Dette er det fjerde poenget jeg vil ha med videre.

3.3.5 Ritualer kanalisierer frustrasjon

Den tredje analogien omhandler såkalte "opprørsritualer". Begrepet henviser til ritualer som tillater eller til og med oppmunter til en speilvending av sosiale normer (Stallybrass & White 2002:275). Antropologer argumenterer gjerne for at opprørsritualer kanalisierer de undertrykte frustrasjon, og dermed fungerer som en slags sikkerhetsventil. Makteliten godtar igjen opprøret fordi det sikrer stabilitet og følgelig deres egen posisjon i samfunnet. Heller enn å underminere maktrelasjoner, slik det er nærliggende å tro, kan opprørsritualene altså opprettholde samfunnets sosiale og politiske orden (Kertzer 1988:131). Karnevalet i det før-kapitalistiske Europa er et klassisk eksempel. Her kunne underklassen kle seg ut som og parodierte samfunnseliten uten at det førte til sanksjoner. Slik fikk underklassen utløp for frustrasjon, og ble dermed lettere for eliten å kontrollere i det lange løp. På denne måten representerte karnevalet et medium for sosial protest og samtidig et redskap for å kontrollere protesten (Stallybrass & White 2002:281-282). Slik var karnevalet i stor grad styrt av politiske motiver:

Carnival, after all, is a *licensed* affair in every sense, a permissible rupture of hegemony, a contained popular blow-off as disturbing and relatively ineffectual as a revolutionary work of art. As Shakespeare's Olivia remarks, there is no slander in an allowed fool (Eagleton 1981:148).

Sitatet ovenfor indikerer at opprørsritualer er en form for *symbolsk* opposisjon som i praksis er ganske ineffektiv. Hvorfor nøyer så de undertrykte seg med symbolsk opprør når det i realiteten ikke bedrer deres situasjon? Forklaringen ligger trolig i at ritualene har en psykoterapeutisk funksjon for individer som ellers er hjelpeløse ovenfor samfunnsmakten: Ritualene reduserer individenes bekymringsnivå og skaper et skinn av at de har i hvert fall en viss kontroll over eget liv (Kertzer 1988:131-132). Det femte og siste poenget er dermed at ritualer ved å kanalisere frustrasjon, representerer et politisk instrument til å opprettholde maktrelasjonene i samfunnet. Det bør likevel understrekes at opprørsritualer kan være en katalysator for virkelige opprør dersom makteliten ikke sitter trygt. Historien viser for eksempel påfallende ofte sammenfall mellom karneval og voldelige sammenstøt (Stallybrass & White 2002:282).

3.4 Oppsummering

Det teoretiske rammeverket er satt sammen på bakgrunn av målsetningen om å undersøke bruken av tvetydige symboler i maktforhandlingene i fase 1 og 2. Første del av kapitlet omhandler derfor symbolers oppbygning og funksjon, altså hvordan kommunikasjon av mening foregår. Med utgangspunkt i semiotikk ble det vist at symboler er mangetydige i den forstand at de kan ha mange konnotasjoner. Konnotasjonsspredningen skyldes at individer tolker symboler innenfor ulike sosiale koder og på bakgrunn av sine egne unike orienteringer. Mening oppstår dermed gjennom aktiv tilskrivelse; mening er en relasjon mellom symbolet og individet som tolker det. Dette innebærer at forståelse er en nødvendig komponent i meningskommunikasjon. Kapitlets andre del presenterte tre antropologiske analogier som alle viste hvordan ritualer kan utgjøre et viktig instrument i politiske prosesser. Det ble argumentert for at analogiene, fordi ritualer får sine politisk viktige egenskaper fra symboler, også kan belyse bruken av enkeltstående symboler i politiske strategier. Den første analogien viste hvordan ritualer kan bidra til grunnlegging og stabilisering av politiske og sosiale systemer ved å tilsløre virkeligheten. Nye herskere kan legitimere makt og kamuflere endring ved å påvise kontinuitet. Fuglestvedt og Hernæs' tolkning av monumentallegg illustrerte

nettopp hvordan materielle symboler kan utnyttes på manipulerende vis for å maskere den virkelige situasjonen. Den andre analogien demonstrerte hvordan ritualer kan bidra til etablering og opprettholdelse av politisk makt ved å skape solidaritet uten at det nødvendigvis forekommer fullt verdifelleskap. Endelig viste den tredje analogien hvordan opprørsritualer, det vil si symbolske opprør, ved å kanalisere frustrasjon kan vedlikeholde samfunnets stabilitet og dermed maktrelasjoner.

KAPITTEL 4: Materialpresentasjon

4.1 Innledning

I dette kapitlet vil avhandlingens kildegrunnlag presenteres. Materialet er delt inn i de to hovedkategoriene *runesteiner* og *krusifikser*. Runesteinkategorien rommer igjen underkategoriene *nøytrale* og *kristne runesteiner*. Runesteinene stammer hovedsakelig fra fase 1 og begynnelsen av fase 2. Krusifikskategorien inkluderer underkategoriene ”*Christus vivus*”-hengekors og *Majestas-krusifikser*. Mens ”*Christus vivus*”-hengekors forekom i siste del av fase 1 og begynnelsen av fase 2, tilhører *Majestas-krusifiksene* utelukkende fase 2. Kapitlet vil beskrive runesteinenes og krusifiksenes form, ikonografi og kontekst. Selv om enkelte eksempler er valgt ut for å illustrere kategoriene, vil materialet hovedsakelig diskuteres på kategoriplan. Det er hensiktsmessig å studere hovedtendensene i materialet ettersom målet er å lage en tolkningsmodell, og en tolkningsmodell nødvendigvis må bygge på generaliseringer. For å anskueliggjøre hovedtendensene er materialet ordnet i tabell 1-3 i appendikset.

4.2 Begrunnelse for utvalg av materiale

For å kunne lage en generell tolkningsmodell er det nødvendig at materialet er *representativt*. Naturligvis er det vanskelig å vite hvor representativt materialet er i forhold til antallet runesteiner og krusifikser som opprinnelig eksisterte. Det er et vanlig kildekritisk problem i arkeologien at mange gjenstander har gått tapt. Imidlertid er det bevart såpass mange runesteiner og krusifikser at de utgjør et relativt solid tolkningsgrunnlag. De to hovedkravene til representativitet ligger derfor på et annet plan: For det første er det et kriterium at hovedaktørene i maktforhandlingene i fase 1 og 2 – kongen, kirken og aristokratiet – er representert i materialet. En slik form for *sosial representativitet* gjør det mulig å belyse alle de tre hovedaktørenes perspektiver, og dermed det dynamiske aspektet ved maktforhandlingene, det vil si interaksjonen mellom de ulike aktørene. I denne sammenheng innebærer ”*sosial representativitet*” altså ikke at materialet representerer alle sosiale sjikt i samfunnet. Som det vil argumenteres for senere, er aristokratiet representert gjennom de norske runesteinene og ”*Christus vivus*”-hengekorsene, kongen gjennom en parallell til Jelling-stenen og kirken gjennom *Majestas-krusifiksene*.

For det andre er det et kriterium at materialet er *geografisk representativt*. I det utvalgte materialet er de fleste fylkene fra Midt-Norge og sørover godt representert. I tillegg stammer en liten del av materialet fra Nordland og Troms. Dette er imidlertid ikke ensbetydende med at forholdene var de samme over hele området til enhver tid. I tråd med tanken om at samfunnsutvikling generelt skjer raskere i sentrale enn i mer perifere områder, må det tvert imot tas høyde for en viss geografisk og tidsmessig variasjon. Dermed vil tolkningsmodellen være appliserbar på store deler av landet, men til ulik tid og kanskje i ulik grad på ulike steder. Det er da også noe av poenget med en generell forklaringsmodell at den kan tilpasses lokale variasjoner.

4.3 Runesteiner

4.3.1 Nøytrale runesteiner

Det er først nødvendig med noen generelle kommentarer til hovedkategorien *runesteiner*. På bakgrunn av indikatorer som steinenes størrelse, inskripsjonenes lengde, dekorens kunstferdighet og nærheten til monumenter som storhauger eller skipssettinger, kan flesteparten av de norske runesteinene knyttes til høystatusfamilier (Sawyer 2003:92). Kategorien inkluderer i alt 50 runesteiner med det klassiske minneformularet ”x reiste denne steinen til minne om y”. Informasjon om materialet er i all hovedsak hentet fra Birgit Sawyers (2003) omfattende undersøkelse av skandinaviske runesteiner med denne typen inskripsjon. En oversikt over materialet er presentert i tabell 1 i appendikset. Det må påpekes at hovedtendensene i kategorien, som vil beskrives i det følgende, kanskje hadde artet seg noe annerledes om kategorien hadde inkludert *alle* norske runesteiner. Likevel er det rimelig å anta at forskjellene ikke ville ha vært så store at det hadde fått vesentlige konsekvenser for tolkningene.

Sawyer (2003:125) skiller mellom kristne og nøytrale runesteiner, og lar karakteristikken ”nøytral” betegne de runesteinene som verken har korsikonografi eller bønninskripsjon. På denne bakgrunn anslår hun at ca. 70% av de norske steinene er nøytrale. Som jeg vil komme tilbake til nedenfor, kan runesteiner imidlertid ha andre kristne referanser enn kors og bønneinnskrifter. I tabell 1 (appendiks) har jeg derfor gjort enkelte tilføyelser til Sawyers oversikt. Etter disse justeringene er fordelingen av norske runesteiner med minneformel som følger: 19 steiner (38%) er kristne, 30 (60%) er nøytrale, og 1 stein (2%) er usikker. Det er altså stor overvekt av nøytrale runesteiner.

Av tabell 1 (appendiks) fremgår det at runesteinene har relativt vage dateringer. Det er et kildekritisk problem at det kun er mulig å datere steinene til tidsperioder på minimum 50 år. Likevel er hovedtendensene viktigst i denne sammenheng. Hovedperioden for reising av runesteiner generelt var ca. 960-1050, selv om det også kan ha blitt reist en del runesteiner frem til ca. 1100. Flesteparten av runesteinene ble altså reist i fase 1 og noen tiår inn i fase 2. Dette gjelder også de nøytrale steinene spesielt: 15 nøytrale steiner er datert til perioden ca. 960-1050, 6 til ca. 1050-1100 og 7 til ca. 960-1100. Dette innebærer at så mange som 13 nøytrale steiner kan stamme fra tiden opp mot 1100.

Tabell 1 (appendiks) illustrerer også hovedtendenser knyttet til geografisk distribusjon og kontekst for runesteiner generelt og nøytrale steiner spesielt. Rogaland skiller seg kraftig ut ved å ha hele 18 runesteiner med standardminneformel, mens Oppland med sine 8 eksemplarer har flest blant de resterende fylkene. Østlandsfylker som Hedmark, Akershus, Østfold og Vestfold har derimot ingen runesteiner med standardminneformel. Fordelingen av nøytrale runesteiner på de representerte fylkene speiler distribusjonen av runesteiner generelt. Dette innebærer eksempelvis at Rogaland også har et stort antall nøytrale runesteiner. Den vanligste konteksten for runesteiner er ved kirker; hele 12 nøytrale runesteiner står eller er funnet ved kirker. Det andre hovedfunnstedet for runesteiner er gården; 8 nøytrale steiner er funnet i gårdskontekst. 1 nøytral stein er dessuten funnet på en hedensk grav.

Mens eldre forskning tolket de nøytrale runesteinene som hedenske monumenter, mener dagens forskere gjerne at de er kristne (Sawyer 2003:125). Likevel kommer de nøytrale steinene som oftest i skyggen av de kristne når kristnings- og rikssamlingsprosessen studeres. Jeg vil imidlertid argumentere for at de nøytrale steinene er en viktig kildekategori med stort informasjonspotensial også når det gjelder kristning og rikssamling. Det behøver ikke å være noen målsetning i seg selv å klistre på hedenske eller kristne merkelapper, tvert imot kan dette innsnevre tolkningsmulighetene. I stedet kan det være fruktbart å rette søkelyset nettopp mot steinenes *nøytralitet*.

4.3.2 Kristne runesteiner

En kristen runestein er en runestein som refererer til kristning eller kristendom gjennom tekst, ikonografi og/eller form. Som det fremgår av tabell 1 (appendiks), utgjør de kristne runesteinene en variert kildekategori der ulike typer kristen tekst, ikonografi og form enten står alene eller i kombinasjon med hverandre. Korset er den kristne referansen som opptrer hyppigst: 11 steiner har ett eller flere innrissede kors, og i 4 tilfeller er selve steinen formet

som et kors. Tabell 1 (appendiks) illustrerer også geografiske, dateringsmessige og kontekstmessige hovedtendenser: Den fylkesmessige fordelingen av de kristne steinene speiler i all hovedsak den geografiske distribusjonen av runesteiner generelt. Hoveddelen av de kristne steinene stammer fra perioden ca. 960-1050. Den kristne kategorien har færre sene dateringer enn den nøytrale kategorien; kun 3 av 19 kristne runesteiner kan stamme fra tiden opp mot 1100. Dermed er den dateringsmessige fordelingen relativt skjev; ca. 16% av de kristne mot ca. 43% av de nøytrale steinene har en mulig sen datering. Tabellen viser dermed ingen kronologisk utvikling fra nøytrale til kristne runesteiner, slik det er naturlig å tro. Den kontekstmessige fordelingen på kirker og gårder gjenspeiles også i den kristne kategorien: 7 kristne steiner står eller er funnet ved kirker og 6 på gårder. 1 kristen stein er dessuten funnet på en hedensk grav: Steinkorset (Id.nr. 237 i tabell 1, appendiks), som nå er tapt, var tidligere plassert på Tangarhaugen, en gravhaug som er 5 meter høy og 26 meter i diameter, på Sele i Klepp kommune i Rogaland. Tangarhaugkorset hadde en runeinnskrift på hver side. Fremtiden er tolket som ”On reiste denne sten etter [...], sin ’måg’. Ulvrek hugg”, og baksiden som ”Gud hjelpe din (?) sjel” (Olsen 1954:197). For å illustrere den kristne kategorien vil jeg i det følgende beskrive ytterligere tre norske eksemplarer.

Runesteinen fra gården nordre Dynna på Hadeland (Fig.1 nedenfor, Id.nr. 68 i tabell 1, appendiks) er en av få norske billedsteiner med runeinnskriften. På bakgrunn av dekoren i fullt utviklet ringerikestil kan steinen dateres til midten av 1000-tallet (Knirk 1996:49-50). Bildene på Dynnasteinen viser scener fra Kristi fødsel: Avbildet øverst på steinens bredside er Jesusbarnet, julestjernen og de tre vise menn, nederst stallen med en krybbe og tre menneskefigurer. Innrisset på smalsiden er innskriften ”Gunnvor gjorde en bro, Trydriks datter, til minne om Astrid, sin datter. Hun var den hendigste møy på Hadeland” (Knirk 1996:49-50). På denne tiden var brobygging ansett som en from gjerning, ettersom samferdsel var viktig for oppbyggingen av en kirkeorganisasjon. Det var behov for broer over bløte myrer, elver og sund for å lette adkomsten til kirken (Liestøl 1973:75).²

Runesteinen ved Oddernes kirke i Kristiansand (Id.nr. 211 i tabell 1, appendiks) har to innskrifter fra forskjellige tider. Den eldste, som er risset inn på steinens bredside, lyder ”til minne om Tore Neridsson er denne steinen”. Ordlyden kan indikere en tidlig datering, kanskje helt tilbake til første halvdel av 900-tallet. En senere tilføyelse på kanten av steinen forteller at ”Øyvind gjorde denne kirken – Olav den Helliges (?) gudsønn – på sin odelsgård”.

² Det finnes én brobyggerstein til i Norge: Eiksteinen, Sokndal, Rogaland (Id.nr. N4 i tabell 1, appendiks) med innskriften ”Sakse gjorde denne brua for å oppnå Guds godvilje [*Guðs þakka*, direkte oversatt til *Guds takk*] for si mors sjel, Turid” (Liestøl 1973:69, 75).

Denne inskripsjonen må stamme fra tiden etter at Olav ble kanonisert, kanskje fra rundt 1050 (Birkeli 1995:50; Knirk 1996:46-47). I likhet med brobygging, var oppføring av kirker en from gjerning. Dette er likevel den eneste norske runesteinen som henviser til kirkebygging (Sawyer 2003:139). Slik har Oddernessteinen en nøytral og en kristen innskrift som det kan skille rundt et århundre mellom.



Venstre: Fig.1: Dynnasteinen med brobyggerinskrripsjon og bilder fra Kristi fødsel. Foto: Graham-Campbell (2000:103). Høyre: Fig.2: Kulisteinen med innrisset kors på breidsiden og inskripsjon på smalsiden. Rødmalt av Liestøl i 1956. Foto: www.gjestekro.no/kulistein.html 07.03.07.

Kulisteinen fra Smøla kommune på Nordmøre (Fig.2, Id.nr. 449 i tabell 1, appendiks) kalles gjerne ”Norges dåpsattest”. På breidsiden er det risset inn et høyt og smalt kors, og på kortsiden en noe utydelig inskripsjon som Aslak Liestøl i 1956 tolket som ”Tore og Hallvard reiste denne steinen etter Ulv(ljot?). Tolv vintre hadde kristendommen vært i Norge”. I nyere tid har steinen blitt undersøkt med såkalt mikrokarteringsteknologi, det vil si et laserapparat som kan registrere mikroskopiske høydeforskjeller i steinoverflaten, utviklet av Jan O. H. Swantesson (1998). Ved hjelp av laserteknologien hevder Jan Erik Hagland (1998) at det i innskriften ikke står *verit* (vært), men *um rétt*. Ettersom verbet *rétt*a kan bety ”å rette på”, kan inskripsjonen tolkes som ”Tolv vintre hadde kristendommen bedret (ting) i Norge”. Det sentrale spørsmålet er hvilken hendelse inskripsjonen henviser til. Steinen har opp gjennom årene blitt satt i sammenheng

med både Håkon den godes og Olav Tryggvasons misjon i henholdsvis 940- og 990-årene, og Olav Haraldssons død i 1030. Nylig har utgravningen av en kavlebro som gikk forbi stedet der steinen opprinnelig stod, gitt opphav til tolkningen om at Kulisteinen refererer til Mostertinget: Dendrodatering viser at trærne i kavlebroen ble felt i 1034, og tolv år tidligere

blir 1022. Som vist holdt Olav Haraldsson nettopp i begynnelsen av 1020-årene et stort tingmøte på Moster der kristne lover ble vedtatt (Knirk 1996:52).

De norske runesteinene representerer altså det øvre sosiale sjiktet i samfunnet. For å illustrere kongemakten kan det trekkes en parallell til den største av Jelling-steinene; ”Danmarks dåpsattest”. Analogien er relevant fordi Jelling-steinen er knyttet til etableringen av kirke og rikskongedømme i Danmark, og fordi den danske prosessen, som jeg vil komme tilbake til senere, har likhetstrekk med den norske. Jelling-steinen er datert til ca. 970, og er plassert nøyaktig midt på aksen mellom de to gravhaugene ved Jelling kirke. Den har tre sider som er fullstendig dekket og bundet sammen av inskripsjoner og ornamenter. Hoveddelen av inskripsjonen er innrisset på steinens bredeste side (Fig.3). Den lyder ”Harald konge bød gjøre disse kumbler efter Gorm sin fader og efter Thyre sin moder. Den Harald som vant sig Danmark al og Norge og gjorde danerne kristne”. De fire tekstlinjene er vannrette og må leses fra venstre mot høyre, ovenfra og ned. Inskripsjonen er rammet inn av båndornamentikk som er mer fyldig på venstre enn høyre side. De to andre sidene er hovedsakelig billedflater. Den ene viser et stort, fremadskridende dyr omgitt av en slange. Under bildet står tekstlinjen ”og Norge” (Fig.4). Den andre siden har Skandinavias eldste Kristus-portrett (Fig.5). Her er den korsfestede Kristus avbildet med korsglorie og vidt oppspærrede øyne, stående med

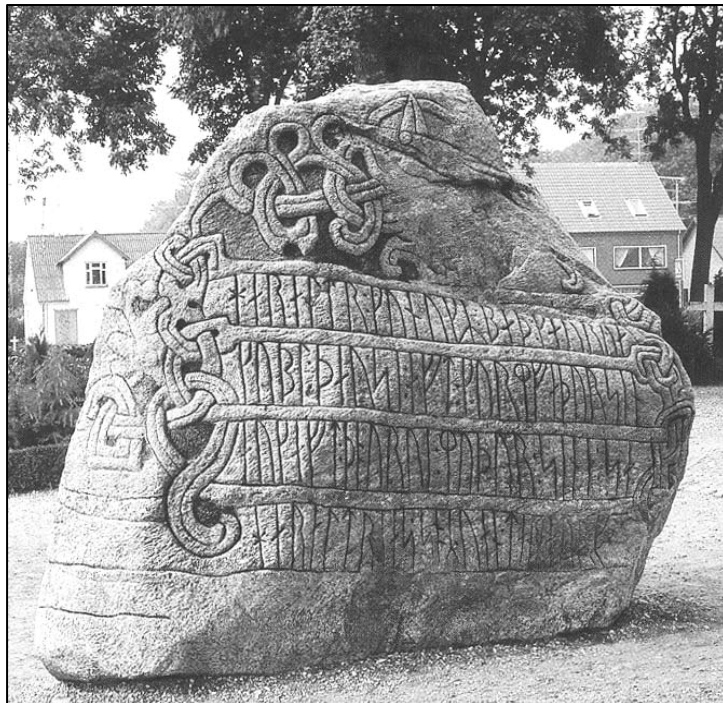


Fig.3: Jelling-steinens inskripsjon. Foto: Roesdahl (1999:237).

utstrakte armer og rette ben. Slike fremstillinger av den levende Kristus som har seiret over døden, kalles gjerne for ”*Christus vivus*”-ikonografi. På Jelling-steinen er Kristus innhyllet i båndornamentikk med bladverk, tilsynelatende bundet til korset. Korset er imidlertid ikke avbildet, men kun indikert av kroppens stilling. Under korsfestelsesscenen står tekstlinjen ”og gjorde danerne kristne” (Hvass 2000:8-9; Roesdahl 1999:237-238; Staecker 1999:398).



Venstre: Fig.4: Jelling-dyret omgitt av en slange. Høyre: Fig.5: Jelling-steinens korsfestelsesscene. Foto: Roesdahl (1999:237).

4.4 Krusifikser

4.4.1 "Christus vivus"-hengekors

Hengekors er korsformede smykkeanheng som enten kan bestå av korset alene, eller også fremstille en Kristus-figur slik at de utgjør små krusifikser. Jeg vil kun omhandle den siste typen, nærmere bestemt hengekors i "Christus vivus"-stil, altså fremstillinger av den levende og seirende Kristus. "Christus vivus"-hengekorsene er massive krusifiksanheng og ikke enkolpjer, det vil si hule kors som rommer helgenrelikvier (Kielland 1927:60). Materialet i hengekors-kategorien er hovedsakelig basert på Thor Kielland (1927), som nevner ni hengekors med denne typen ikonografi, og Signe Horn Fuglesang (1981), som beskriver to "Christus vivus"-hengekors fra Trondheim. Kategorien er presentert i tabell 2 i appendikset. Det er et kildekritisk problem at Kielland (1927), som har den mest utfyllende oversikten over hengekors, er en gammel kilde. Flere "Christus vivus"-hengekors kan ha kommet til etter dette, men i litteraturen nevnes kun de to eksemplarene fra Trondheim. Det kan altså ikke utelukkes at det finnes andre "Christus vivus"-hengekors i Norge enn de 11 omhandlede. Likevel er det rimelig å anta at antallet ikke er så mye større at det ville ha fått betydelige konsekvenser for tolkningene.

Det er et annet kildekritisk problem at det ikke foreligger sikre dateringer av "Christus vivus"-hengekorsene. Basert på kunsthistoriske vurderinger, plasserer Kielland (1927:61) alle de ni hengekorsene innenfor 1000-tallets første halvdel. Han ser for seg en type evolusjonistisk kronologi der de mest "primitive" hengekorsene har den tidligste dateringen:

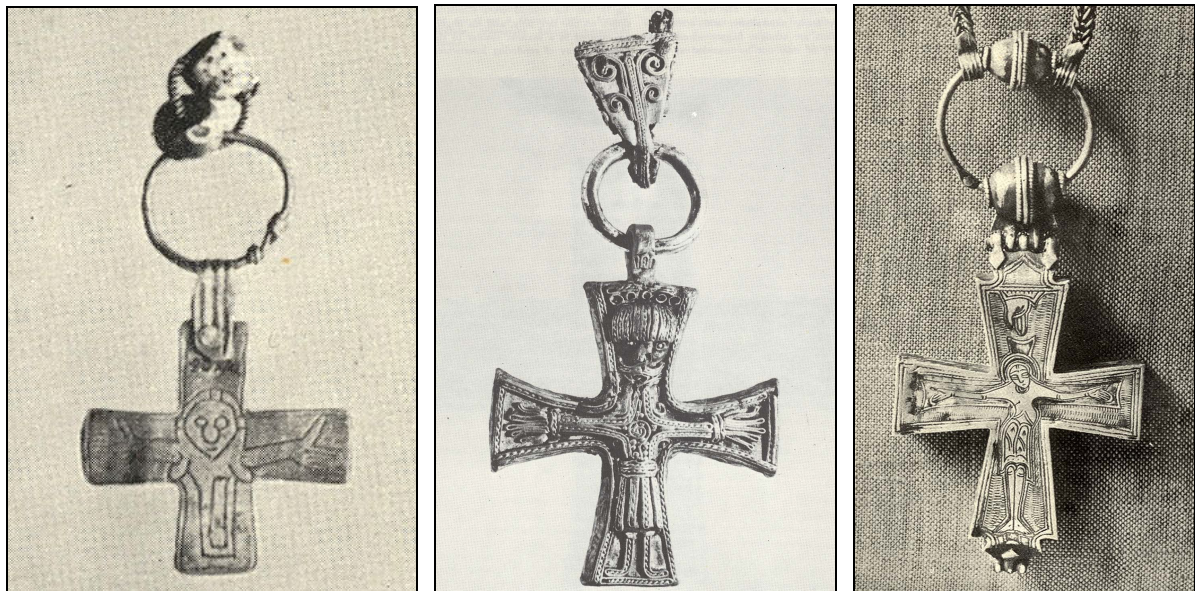
Disse ældste sølvkors [som Fig.6] er jo endnu saa primitive at man neppe kan faa dem ind under begrepet guldsmedkunst. [...] Fra en mere fremskreden tid er Kristusfiguren paa et par bronsekors i Oldsaksamlingen [Fig.26 i appendiks] og på et par kors som blev fundet paa Hukøen i Skjærvøy [Fig.25 i appendiks] (Kielland 1927:61).

Det finnes imidlertid ikke noe sikkert grunnlag for en slik kronologi. Den "primitive" ikonografien kan ha hatt andre årsaker, som at symbolverdien var viktigere enn ikonografien. Kiellands generelle datering til ca. 1000-1050 underbygges likevel av de to Trondheim-hengekorsene, som ble nedlagt sammen med en større sølvskatt like etter 1035, og trolig ble tilvirket kort tid før dette (Fuglesang 1981:73). "Christus vivus"-hengekors forekom dermed i siste del av fase 1 og et par tiår inn i fase 2.

Hengekorsene er dessuten den kategorien som er mest usikker hva representativitet angår. Når det gjelder sosial representativitet, er det rimelig å knytte hengekorsene til samfunnets øvre sosiale sjikt, ettersom hoveddelen er nedlagt i større sølvdepoter og flere er av høy håndverksmessig kvalitet. Likevel er det uvisst i hvilken grad det lille antallet bevarte hengekors speiler den fortidige situasjonen, og det er dermed vanskelig å anslå hvor utbredt hengekorsene faktisk var. Dermed må det på den ene siden tas høyde for at en del hengekors kan være forsvunnet. På den andre siden må utgangspunktet være at hengekorsene faktisk var forbeholdt det øvre sosiale sjiktet. I forhold til geografisk representativitet er det et problem at flere av hengekorsene ikke har sikker proveniens. Ettersom eksemplarene med kjent proveniens stammer fra ulike kanter av landet, er hengekorskategorien likevel til en viss grad geografisk representativ.

Et av hengekorsene med ukjent proveniens (Fig.6 nedenfor) representerer ikonografien Kielland (1927) karakteriserer som "primitiv". På korsets fremside er det gravert en svært enkel Kristus-figur med korsglorie, rette ben og strake horisontale armer med sprikende fingre. Kristus ser rett fremover med store, åpne øyne. Det ene hengekorset fra Trondheim (heretter Trondheim 1, Fig.7 nedenfor), illustrerer den mer "fremskredne" "Christus vivus"-typen. Korset har en figur på hver side, uten at det er noen vesensforskjell

mellom dem. Figurene er hamret i sølvblykk med detaljer uthevet i filigran og granulering. Kristus har rette ben, strake, horisontale armer og store, åpne øyne som stirrer rett fremover. Figuren er gjengitt på en relativt naturalistisk måte med hår, bart, skjegg og klær. Filigrantrådene over håndleddene kan ha vært ment å vise Kristus som bundet til korset (Fuglesang 1981:73-75; Roesdahl 1993:279).



Venstre: Fig. 6: "Christus vivus"-hengekors med ukjent proveniens. Foto: Kielland (1927:Katalog). Midten: Fig.7: "Christus vivus"-hengekorset Trondheim 1. Foto: Fuglesang (1981:76). Høyre: Fig.8: Enkolpium i "Christus mortuus"-stil fra Kjøpsvik. Foto: Kielland (1927:Katalog).



Venstre: Fig.9: Enkolpium i "Christus mortuus"-stil funnet i en sølvskatt i Tromsø i 2005. Høyre: Fig.10: Enkolpiet sammen med hele sølvskatten. Foto: <http://uit.no/tmu/152/55> 17.04.07.

I løpet av 1000-tallets andre halvdel gjennomgikk hengekorsene en ikonografisk utvikling, som blant annet kan illustreres ved enkolpiet fra Kjøpsvik i Nordland (Fig.8). Her har Kristus en helt annen holdning enn på "Christus vivus"-hengekorsene: Han er duknakket, hodet er bøyd mot den ene skulderen, øynene er lukket og ansiktsuttrykket lidende. Kroppen har en svak

”s-kurve”, det vil si at hoftepartiet er skjøvet til siden slik at det gis inntrykk av at kroppen siger nedover. Det er også et nytt ikonografisk element at Kristus er naglet til korset gjennom håndflater og føtter. Enkolpiet fremstiller den lidende og døende Kristus, dette kalles gjerne ”Christus mortuus”-stil (Staecker 1999: 398). ”Christus mortuus”-hengekors ble, i likhet med ”Christus vivus”-kors, deponert sammen med sølvskatter. Eksempelvis ble det funnet en sølvskatt i Tromsø i 2005, som blant annet inkluderte et ”Christus mortuus”-enkolpium datert til ca. 1100 (Fig.9 og Fig.10 ovenfor) (<http://uit.no/tmu/152/55> 17.04.07). Etter år 1100 opphørte produksjonen av hengekors (Staecker 1999:397). Dermed forekom ”Christus mortuus”-hengekorsene, som ”Christus vivus”-hengekorsene, i ca. 50 år.

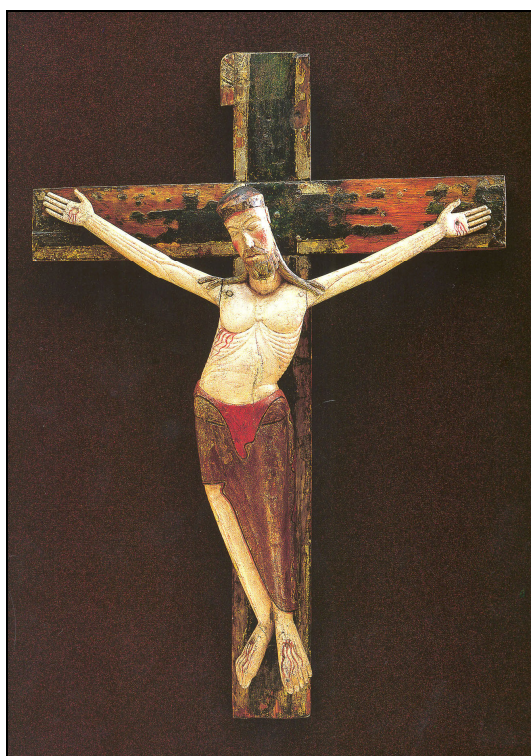
4.4.2 *Majestas-krusifikser*

Majestas-krusifiksene er triumfkrusifikser der Kristus er fremstilt som triumferende konge med krone på hodet. Triumfkrusifiksene hang på korveggen eller i selve koråpningen i kirken, og var dermed fokus for bønn og tilbedelse under messe og private besøk (Blindheim 1998:15). I den første tiden, da det også ble holdt messe utenfor kirken, kan krusifiksene ha blitt tatt med ut (von Achen 1995:279). Majestas-kategorien, som er presentert i tabell 3 i appendikset, inkluderer 44 krusifikser av tre. Flesteparten har hele eller deler av kongekronen intakt, men det er også inkludert eksemplarer der kronen er tapt eller Kristus bærer et enkelt diadem. Informasjon om materialet er hovedsakelig hentet fra Martin Blindheim (1998, 2004), Tine Frøysaker (2001), Middelalderarkivet hos Universitetets Oldsaksamling, Oslo, og Riksantikvarens arkiv. Majestas-krusifiksene stammer i all hovedsak fra perioden ca. 1100-1250, det vil si fase 2, selv om det også er bevart enkelte eksemplarer fra annen halvdel av 1200-tallet. Krusifiksene representerer kirken og gjennom ikonografien indirekte kongen, og oppfyller dermed kravet om sosial representativitet. Kategorien har også god geografisk representativitet, ettersom krusifiksene er vidt distribuert over store deler av landet med unntak av Nord-Norge. Med sine åtte eksemplarer har Telemark den største andelen Majestas-krusifikser, mens Sogn og Fjordane og Nord-Trøndelag har henholdsvis seks og fem eksemplarer. Også østlandsfylkene Hedmark, Akershus, Østfold og Vestfold, som mangler i runesteinkategorien, er representert i Majestas-kategorien.

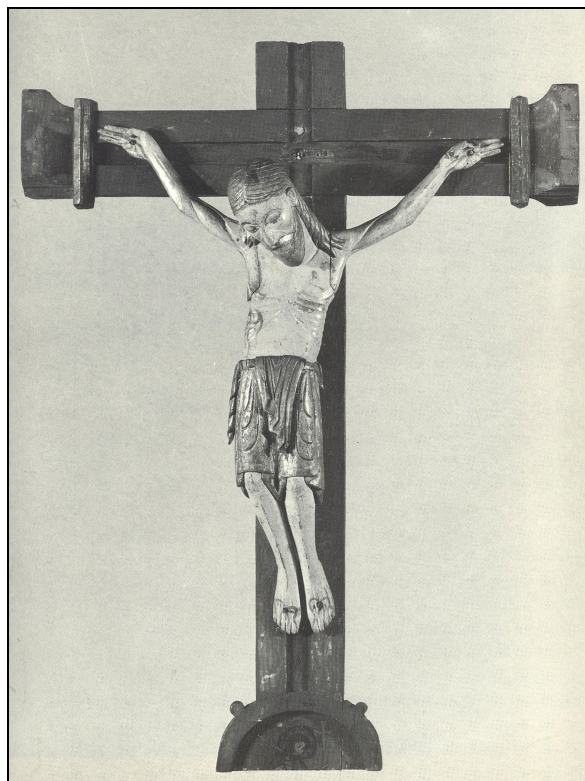
Majestas-krusifiksene er en type ”Christus vivus”-krusifikser ettersom de nærmest utelukkende fremstiller den *levende* Kristus. Hovedtendensene utledet fra tabell 3 (appendiks) viser at Majestas-krusifiksene gjennomgikk en stilmessig utvikling i løpet av den nesten tohundreårige perioden de forekom. For det første skjedde det en utvikling fra svært stilisert

til relativt naturalistisk gjengivelse av anatomiske detaljer: Majestas-krusifiksene fra første halvdel av 1100-tallet har en svært skjematisk anatomi. Fra og med 1150 forekom Majestas-krusifikser med anatomiske detaljer i stilisert naturalisme, mens krusifiksene fra 1200-tallet enten har en naturalistisk eller stilisert naturalistisk anatomi. For det andre skjedde en utvikling av selve uttrykket: De eldste krusifiksene er stort sett vertikale, det vil si at Kristus står rett opp og ned på korset, eventuelt med knærne svakt bøyd frem og til siden. Føttene er alltid plassert side om side. Fra ca. 1220 ble det vanlig å gi kroppen en svak s-kurve, gjerne i kombinasjon med kryssede ben. Samtidig forekom den vertikale utgaven med føttene side om side gjennom hele 1200-tallet. Det ser ikke ut til å ha eksistert absolutte regler for armenes stilling; gjennom hele perioden forekom strake eller bøyde horisontale armer, og strake eller bøyde armer rettet oppover. På de eldste Kristus-figurene er hodet stort sett fremoverrettet, eventuelt bøyd svakt til siden. Mot slutten av 1100-tallet ble varianten der hodet er bøyd mot skulderen innført, og denne posituren ble svært vanlig fra ca. 1220. De eldste krusifiksene har dessuten åpne øyne. Rundt 1150 ble halvlukkede øyne introdusert, og fra slutten av 1100-tallet forekom åpne, halvlukkede og fullstendig lukkede øyne om hverandre. Det ble også vanlig med en nyve i pannen mellom øyenbrynene fra ca. 1220.

Utviklingen kan best illustreres gjennom eksempler. Krusifikset fra Leikanger i Sogn og Fjordane (Fig.11) er datert til overgangen mellom 1000- og 1100-tallet. Kroppen er vertikal, knærne svakt fremverbøyd, føttene side om side og armene strake, nærmest horisontale. Hodet er fremoverrettet og øynene åpne. De anatomiske detaljene er svært skjematisk. Grindaker-krusifikset fra Oppland (Fig.12), datert til 1100-1150, har samme type ikonografi: Kroppen er vertikal, føttene side om side og hodet fremoverrettet med store, åpne øyne. De skjematiserte detaljene er her enda tydeligere. Eksempelvis er skillet mellom mage og mellomgulv kun markert med to "fallende" halvsirkler over en mindre oppoverrettet halvsirkel (Blindheim 1998:44-47). Krusifikset fra Jondal i Hordaland (Fig.13), datert til 1140-1160, har derimot s-kurve samtidig som føttene er side om side. De strake armene er rettet oppover og hodet er bøyd til siden. Øynene var opprinnelig åpne eller halvlukkede. Anatomiske detaljer er fremstilt i en slags stilisert naturalisme (Blindheim 1998:54). Enebakk-krusifikset fra Akershus (Fig.14), datert til 1240-1250, har kombinasjonen s-kurve og kryssede ben. Hodet er bøyd mot skulderen, øynene er lukket og det er en svak nyve i pannen. De anatomiske detaljene er her mer naturalistiske (Blindheim 2004:122).



Øverst venstre: Fig.11: Majestas-krusifikset fra Leikanger, ca. 1100. Foto: Blindheim (1998:88). Øverst høyre: Fig.12: Majestas-krusifikset fra Grindaker, ca. 1100-1150. Foto: Blindheim (1998:93). Nederst venstre: Fig.13: Majestas-krusifikset fra Jondal, ca. 1140-1160. Foto: Blindheim (1998:104). Nederst høyre: Fig.14: Majestas-krusifikset fra Enebakk, ca. 1240-1250. Foto: Blindheim (2004:123).



Venstre: Fig.15: "Christus mortuus"-krusifiks fra Fana, ca. 1300-1330. Foto: Blindheim (2004:197). Høyre: Fig.16: "Christus mortuus"-krusifiks fra Horg (2), 1100-tallet. Foto: Blindheim (1998:99).

Majestas-krusifiksene representerer en form for idealisert naturalisme. Selv når Kristus har kryssede ben, er det ingen tvil om at han fortsatt *står* på korset. Først mot slutten av 1200-tallet ble Kristus fremstilt som *hengende* på korset. Tornekronen, som ble introdusert allerede rundt 1230, tok i løpet av århundrets andre halvdel fullstendig over for kongekronen. Det var dermed først fra slutten av 1200-tallet at krusifiksene ga inntrykk av en virkelig realistisk smerte. Triumfkrusifiksene fremstilte ikke lenger den seirende kongen, men den lidende og døende menneskesønnen – "Christus mortuus" (Blindheim 2004:144-152; von Aachen 1995:278). Fana-krusifikset fra Hordaland (Fig.15) illustrerer utviklingen: Her henger en mager Kristus på korset etter armene, tynget fremover og nedover av sin egen vekt. Krusifikset har s-kurve og kryssede ben. Hodet med tornekrone synker ned mot brystet, øynene er lukket. De anatomiske detaljene er naturalistiske (Blindheim 2004:196-197).

Endelig er det interessant å notere at "Christus mortuus"-ikonografien tilsynelatende var mye vanligere i europeisk sammenheng enn Majestas-varianten (Blindheim 1998:15). Faktisk finnes det også i Norge enkelte tidlige "Christus mortuus"-krusifikser: Fra Horg i Nord-Trøndelag stammer både et Majestas-krusifiks (Horg 1 i tabell 3, appendiks) og et "Christus mortuus"-krusifiks fra 1100-tallet (Fig.16, Horg 2). Det sentrale spørsmålet er

dermed hvorfor nordmennene likevel nærmest konsekvent foretrakk Majestas-ikonografien fremfor ”Christus mortuus”-varianten helt frem til annen halvdel av 1200-tallet.

4.5 Oppsummering

Materialet er delt inn i hovedkategoriene runesteiner og krusifikser, som igjen er delt inn i underkategoriene nøytrale og kristne runesteiner, ”Christus vivus”-hengekors og Majestas-krusifikser. Runesteinkategorien rommer 50 eksemplarer, hvorav 19 er kristne, 30 er nøytrale og 1 er usikker. Kategorien kristne runesteiner inkluderer steiner med referanse til kristning eller kristendom i tekst, ikonografi og/eller form. Motsatt kjennetegnes nøytrale steiner av fraværet av kristne referanser. Runesteinene er datert til perioden ca. 950-1100, det vil si hovedsakelig fase 1 og noen tiår inn i fase 2. ”Christus vivus”-hengekors er små krusifiksanheng som fremstiller den levende og seirende Kristus, stående på korset med rette ben, strake armer og store, åpne øyne som stirrer rett frem. De 11 omtalte hengekorsene stammer mest sannsynlig fra perioden ca. 1000-1050, det vil si siste del av fase 1 og begynnelsen av fase 2. Majestas-kategorien inkluderer 44 trekrusifikser fra perioden ca. 1100-1250, altså fase 2. Majestas-krusifiksene fremstiller den levende, seirende Kristus med kongekrone på hodet. Materialet er for det første valgt ut med hensyn til kriteriet om sosial representativitet, det vil si at materialet representerer alle de tre aktørene i maktforhandlingene: Aristokratiet er representert i de norske nøytrale og kristne runesteinene og hengekorsene, kongen via en parallell til Jelling-steinen og kirken i Majestas-krusifiksene. For det andre er materialet valgt ut på bakgrunn av kravet om geografisk representativt, og representerer dermed flesteparten av de norske fylkene. Særlig godt representert er fylkene fra Nord-Trøndelag og sørover, mens de nordligste fylkene er noe svakere representert.

KAPITTEL 5: Grenseobjekter og maktforhandling

5.1 Innledning

I dette kapitlet vil jeg argumentere for at runesteinene og krusifiksene var ”tvetydige symboler”. Som nevnt henviser begrepet til symboler som, i tillegg til den grunnleggende mangetydigheten som preger alle symboler, hadde en tilsynelatende *bevisst tvetydighet* i form av både hedenske og kristne referanser. Karakteristikkene *hedensk* og *kristen* betegner her kulturelle så vel som religiøse ideer og tradisjoner, i den grad det er mulig å skille mellom religion og kultur i den sene vikingtiden og tidlige middelalderen. Til de tvetydige symbolene er det knyttet to paradokser, som også er kapitlets kjerneproblematikk: For det første, hvorfor skjedde det en oppblomstring av symboler med både hedenske og kristne referanser i perioden da kristendommen søktes etablert og konsolidert? For det andre, hvorfor er symbolene knyttet til kongen, kirken og aristokratiet, som nettopp hadde størst interesse av kristendommens innføring?

Det er min hypotese at forklaringen til disse to paradoksene ligger i at kongen, kirken og aristokratiet aktivt og strategisk benyttet de tvetydige symbolene i maktforhandlingene i fase 1 (ca. 950-1030) og fase 2 (ca. 1030-1250), og at symbolenes tvetydige karakter – det vil si deres status som ”grenseobjekter” – var avgjørende for strategiernes suksess. Med maktforhandlinger menes som nevnt de handlingsstrategiene aktørene benyttet for å oppnå og opprettholde en makt- og statusposisjon i samfunnet. I det følgende vil hypotesen utdypes ved hjelp av det teoretiske rammeverket beskrevet i kapittel 3, og på dette grunnlaget vil det foreslås en modell for tolkning av tvetydige symboler. Diskusjonen er i all hovedsak tredelt: Med utgangspunkt i kristne runesteiner omhandler første del av kapitlet bruken av tvetydige symboler som misjons- og maktstrategi i fase 1 og første del av fase 2. Her vil maktforhandlingene sees fra kongens og aristokratiets perspektiv. Annen del omhandler bruken av tvetydige symboler som misjons- og maktstrategi i fase 2, her med utgangspunkt i Majestas-krusifikser og dermed et kirkelig perspektiv. I tredje del vil det diskuteres hvordan tvetydige symboler, med fokus på nøytrale runesteiner og ”Christus vivus”-hengekors, også kan ha fungert som en slags kodet protest mot den politiske og religiøse utviklingen.

5.2 Tvetydige symboler som misjons- og maktstrategi: Kristne runesteiner

5.2.1 Misjonsstrategi

Som vist kunne kongen og aristokratiet oppnå makt ved å støtte kirken og jobbe for innføring av kristendommen. I et slikt perspektiv er misjonsstrategi en form for maktstrategi, og i diskusjonen nedenfor vil misjons- og maktstrategi også i stor grad flyte over i hverandre. For å undersøke de kristne runesteinenes rolle i maktforhandlingene er det dermed først nødvendig å redegjøre for misjonsmetoder. Misjon kan forstås som ”bevisst utvidelse av kristendommen gjennom kristne aktørers kalkulerede handlinger” (Sawyer et al. 1987:24). Definisjonen er treffende for det første fordi ”kristne aktører” inkluderer alle som jobbet for innføringen av kristendommen, og for det andre fordi ordvalget – ”aktører” og ”kalkulerede handlinger” – påpeker det nytteorienterte og pragmatiske aspektet ved kristningen. Som vist var misjonen i begynnelsen først og fremst ment å få befolkningen til offentlig å tilslutte seg kristendommen ved å følge kristne skikker. Spørsmålet er dermed hvilke kalkulerede handlinger kristningsaktørene utførte for å utrette dette. Sagaene har skapt et bilde av en kongemakt som gjennomførte kristningen med vold og tvang. Imidlertid har sagaene en tendens til å fokusere på dramatiske og voldelige episoder, mens hverdagslige hendelser og gradvise utviklingsforløp utelates. Dessuten er sagaene nedskrevet på 1200-tallet, og er preget av eterrasjonaliseringer med politiske og religiøse motiver. Det voldelige scenarioet kan derfor være overdrevet (Hernæs 1995:82; Skre 1998:11).

Skre (1998:5) argumenterer i stedet for at kongen og aristokratiet *ikke* var interessert i noen åpen endring eller religiøs revolusjon, ettersom dette ville ha redusert tiltroen fra allmennheten og økt risikoen for sosialt opprør. For kristningsaktørene var det heller hensiktsmessig å presentere kristendommen på en måte som gjorde overgangen så lite merkbar som mulig. Dette kunne blant annet oppnås ved å *forenkle* det kristne budskapet. Blant annet finnes det indikasjoner i skriftlige kilder på at de første misjonærene ikke nødvendigvis skilte mellom Kristus og Gud. Dette er interessant ettersom kirken ville ha ansett en slik forening som kjettersk. Forsøket på å forenkle den kristne læren kunne altså gå så langt at misjonærene forkynte uortodokse budskap (Sanmark 2004:99-100).

For å lette overgangen var det dessuten vanlig å benytte *analogier*, det vil si knytte an til etablerte forestillinger og idealer. Eksempelvis forkynte misjonærene at de som døde i kampen for det gode kom til Kristus i Paradis. Dette kunne assosieres med den tradisjonelle ideen om at krigere som døde i kamp, kom til Odin i Valhall. Den kristne guden ble også fremstilt som en forbedret versjon av de gamle gudene, for eksempel gjennom analogien ”vår

gud er som Odin, men mektigere, som Tor, men sterkere, og som Balder, men med enda større kjærlighet". I før-kristen tid var religion basert på nytteforhold. Fremstillingen av forholdet mellom de gamle hedenske guddommene og den nye kristne guden som en styrkeprøve, gjorde derfor kristendommen begripelig og attraktiv for nordmennene. Skriftlige kilder gir nettopp mange eksempler på at Kristus seiret fordi han ble opplevd som den sterkeste av gudene. Ettersom analogiene fremstilte det nye kristne innholdet som naivt likt det gamle, måtte misjonærene samtidig regne med muligheten for det som fra et kristent ståsted var *dogmatisk illegitime assosiasjoner* (Steinsland 1989:205-206; von Achen 1995:287-289, 294). Anders Hultgård (1992:58) påpeker at analogiene nettopp ved å fremkalle assosiasjoner til fortiden, skapte en følelse av trygghet og kontinuitet i forhold til de nye kristne ritualene. Slik hadde analogistrategien store psykologiske effekter for nordmennene. Fortolkningen av kristendommen innenfor hedenske rammer kalles gjerne *interpretatio norroena*. Interpretatio norroena førte til en utvikling eller *skandinavisering* av kristendommen, uten at det dogmatiske innholdet ble endret (Sawyer et al. 1987:1; Steinsland 2000:176).

5.2.2 Jelling–steinen

For å illustrere kongens handlingsstrategier i maktforhandlingene i fase 1 vil jeg trekke en parallell til Jelling–steinen. Som nevnt er analogien relevant fordi Jelling–steinen er knyttet til etableringen av kirke og rikskongedømme i Danmark, og fordi den danske prosessen har likhetstrekk med den norske: I begge land spilte rikssamlerkongene – da særlig Harald Blåtann i Danmark og Olav Haraldsson i Norge – en avgjørende rolle for innføringen av kristendommen, slik at kristningen foregikk ovenfra og ned i samfunnet. I likhet med den norske kongen var den danske relativt sterk, men samtidig avhengig både av utenrikspolitiske allianser og støtte fra det hjemlige aristokratiet (Sanmark 2004:90; Staecker 1999:400). Som jeg vil komme tilbake til senere, sto hedendommen sterkt også i Danmark mot slutten av vikingtiden. Den danske (og norske) kongens situasjon i etableringsfasen har dermed likhetstrekk med rikssamlerens dilemma beskrevet i Fuglestedt og Hernæs' modell for tolkning av monumentanlegg. Følgelig kan Jelling–steinen sees i forhold til Harald Blåtanns utenriks- og innenrikspolitikk: På den ene siden fremstår Jelling–steinen som et entydig kristent monument. Dette kan skyldes Haralds ønske om å signalisere en positiv holdning til kristendommen for å oppnå eller vedlikeholde allianser med utenlandske kongedømmer. Særlig interessant i denne sammenheng er erklæringen om at Harald gjorde danene kristne:

Selv om Haralds konvertering fungerte som katalysator for den videre spredningen av kristendommen i Danmark, er inskripsjonen trolig en kraftig overdrivelse (Sanmark 2004:81-82). Inskripsjonen viser altså at det likevel var viktig for Harald å fremstå som Danmarks kristningskonge. På den andre siden har Jelling-steinen også en god del hedenske referanser; den er et tvetydig symbol. I det følgende vil det argumenteres for at de tvetydige aspektene representerer misjons- og maktstrategiske grep rettet mot lokalbefolkningen.

Jelling-steinens inskripsjon forteller at Harald Blåtann både samlet og kristnet landet, og henviser dermed til det nye kristne rikskongedømmet. Samtidig refererer ordlyden – Harald ”vant” Danmark og Norge – til tradisjonelle herskeridealer: Vikingtidens konger var forventet å besitte visse kvaliteter, særlig viktig var lederevne og krigeregenskaper. Kongen kunne oppnå et godt rykte ved å fremvise mot og utføre heldedåder i kamp (Sundqvist 2002:141-143). Krigeridealet er også fremtredende i bildet av det store Jelling-dyret omgitt av en slange. Bildets meningsinnhold er omdiskutert, men vanligvis tolkes dyret som en løve og et kongelig maktsymbol. Kampen mellom løven og slangen kan dermed være en billedformel på Haralds seire (Berg et al. 1981:116-17). Plasseringen av ordet ”Norge” under dyrets føtter, som neppe er tilfeldig, styrker også tanken om at Jelling-steinen var ment å fremstille Harald som seierherre og erobrere. Som vist er det gjerne et vellykket politisk grep for nye herskere å påvise kontinuitet ved å binde fortid og nåtid sammen; når makten legitimeres i tradisjon er den vanskelig å utfordre. Jelling-steinen representerer dermed et maktpolitisk grep fra Harald Blåtanns side: Ved å forankre sin posisjon i tradisjonelle herskeridealer og dermed fremstille det kristne rikskongedømmet som tradisjonsbundet, kunne han sikre seg folkets tilslutning.

Også korsfestelsesscenen bærer preg av tvetydighet. På den ene siden kan bildet være påvirket av europeisk rankeomslynget korsfestelsesikonografi og teologisk litteratur. Med tanke på Kristi utsagn ”jeg er vintreet, I er grenene” kan scenen symbolisere kirken og dens medlemmer, og kan dermed sees som en billedformel på den triumferende kirken (Berg et al. 1981:116). På den andre siden kan det diskuteres hvorvidt danene på denne tiden var fortrolige med avansert europeisk teologi. Korsfestelsesscenen kan derfor heller sees i lys av den analogibaserte misjonsstrategien: Bildet av den levende og seirende Kristus – ”Christus vivus” – appellerte trolig til danenes krigermentalitet. Dette kan også forklare hvorfor Kristus tilsynelatende er bundet til (det ikke-eksisterende) korset, ettersom nagler ville ha korrespondert dårlig med forestillingen om Kristus som seierherre over døden (Sanmark 2004:97-99). Hedeager (1999a:95) påpeker dessuten at bildet av Kristus innhyllet i et

flettverk av greiner, lett kunne lede tankene hen på Odins selvofring i Yggdrasil. *Runatal*³ forteller historien om hvordan Odin hang såret og fastende i verdenstreet Yggdrasil i ni døgn, før han fikk plukke opp runene, kilden til kunnskap og religiøs makt (Spurkland 2001:23-27). Ved å tegne et Kristus-bilde som var kompatibelt med tradisjonelle forestillinger, gjorde ”Christus vivus”-ikonografien det kristne budskapet forståelig for danene. På grunn av det nytteorienterte forholdet til religion, ble kristendommen attraktiv gjennom fremstillingen av Kristus som sterk og seirende krigergud. Den tvetydige korsfestelsesscenen åpnet for assosiasjoner – eller *konnotasjoner* i semiotisk terminologi – til hedensk forankrede ideer; konnotasjoner som fra et kristent ståsted kunne være dogmatisk illegitime. Ved å skape en følelse av trygghet og kontinuitet bidro konnotasjonene til å lette overgangen for danene. Korsfestelsesscenens henspilling på tradisjon var dermed et strategisk grep for å tilsløre den religiøse endringen og således hindre opprør. Muligheten for dogmatisk illegitime konnotasjoner viser at målet først og fremst var å få danene til offentlig å slutte seg til kristendommen ved å utføre kristne skikker; det spilte mindre rolle hva de faktisk trodde i den første tiden.



Fig.17: Jelling-steinens to billedsider tegnet som en dobbeltside i en oppslått bok. Publisert av Ole Worm i *Danicorum Momentorum Libri Sex* fra 1643. Gjengitt i Roesdahl (1999:236).

Jelling-steinen er tvetydig også i sitt formidlingssett. Som runestein representerer den et tradisjonelt hedensk medium. Samtidig har inskripsjonen et svært uvanlig design, der innflytelsen fra kristne manuskripter er åpenbar: På samme måte som i et manuskript må teksten leses fra venstre mot høyre, ovenfra og ned. Dessuten tilsvarer båndornamentikken dekoren på kristne manuskripter (Roesdahl 1999:235, 237-239; Hvass 2000:8-9). Else Roesdahl (1999:242) karakteriserer dermed Jelling-steinen som en symbiose mellom runestein og bok – ”en bok i stein” (Fig.17). I

³ *Runatal* betegner Håvamåls strofe 138-145 (Spurkland 2001:23-27).

tillegg er Jelling-steinen tvetydig i kontekst, ettersom den er plassert midt på aksen mellom de to storhaugene. Knud J. Krogh (1983:213-214) påpeker at Jelling-steinen kan ha vært ment å knytte til seg de to gravhaugene, slik at de tre monumentene egentlig kan sees som ett. På denne måten gjennomgikk de hedenske minnesmerkene en konseptuell transformasjon, og det nye, større monumentet ble et uttrykk for kontinuitet. Kartet over Jelling (Fig.18) viser også andre hedenske monumenter, blant annet en skipssetting det ble funnet rester av under gravhaugene. Dette kan indikere at Jelling-området lenge hadde vært et viktig sted for danene, slik at det var ideelt å utnytte i forhold til påvisning av kontinuitet. Konteksten kan også ha sammenheng med funksjonen: Det er mulig at Jelling-steinen i en overgangsperiode fungerte som andaktsstein. Hedensk kultutøvelse foregikk trolig utendørs eller inne i sekulære hallbygninger, slik at danene var ukjent med spesialiserte kulthus. Jelling-steinen ga dermed anledning til utendørs tilbedelse av den kristne guden på tilnærmet tradisjonelt vis og i nærhet til hedenske monumenter (Roesdahl 1999:242). Tvetydigheten i formidlingssett, kontekst og funksjon understøtter dermed tanken om at Jelling-steinen var et instrument for å tilsløre de politiske og religiøse endringene.

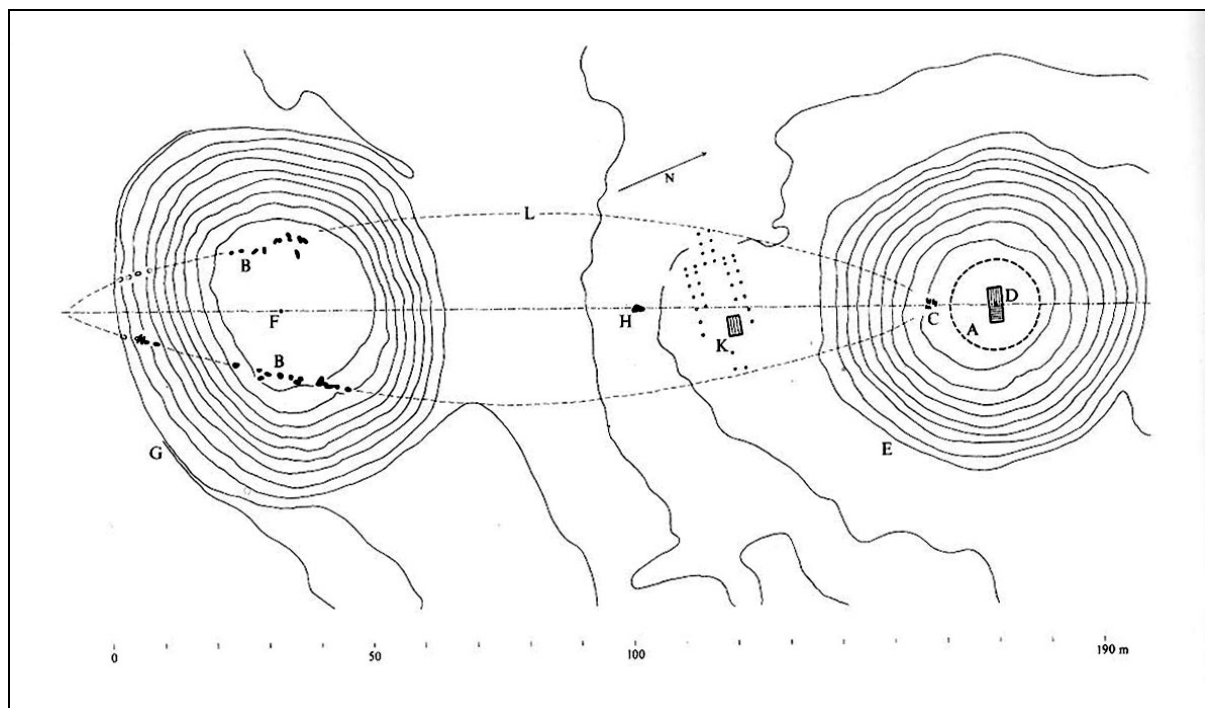


Fig.18: Kart over Jelling-monumentene. A: Bronsealderhaug. B: Bautastein og spor etter stein under haugen. C: Store steiner under haugen. D: Nordhaugens gravkammer. E: Nordhaugen. F: Midtstolpe i Sørhaugen. G: Sydhaugen. H: Harald Blåtanns runestein. K: Stolpehull fra den eldste kirken og dens kammergrav. L: Antatt omriss av skipssetting. Jelling-steinen er plassert midt på aksen mellom de to gravhaugene. Tegning av Knut J. Krogh gjengitt i Roesdahl (1999:236).

Jelling-steinen, og faktisk hele Jelling-komplekset, kan dermed sees i forhold til at det i overgangsperioden eksisterte en rekke *sosiale koder*, det vil si fortolkningsrammer som er felles for en gruppe individer. I tillegg til de personlige erfaringene et individ bringer med seg inn i fortolkning, er tilknytning til kode avgjørende for hvilken mening individet tillegger et symbol. Det er rimelig å anta at motsetningene mellom gamle hedenske og nye kristne koder kunne være relativt store. Som vist kan symboler i slike konfliktfylte situasjoner fungere som samlingspunkter fordi de er potensielt mangetydige. Som et tvetydig symbol åpnet Jelling-steinen nettopp for at individer kunne tolke den på ulike måter. Jelling-steinen kan dermed ha vært et forsøk fra Harald Blåtann på å skape solidaritet og oppslutning blant danene på tross av mangfoldet av sosiale koder, slik at de lettere skulle la seg innordne under konge- og kirkemakt. Slik kan Jelling-steinen ha hatt en samlende effekt selv om det ikke eksisterte et fullt verdifellesskap blant befolkningen.

5.2.3 Kristne runesteiner

Hoveddelen av de norske kristne runesteinene er datert til perioden ca. 950-1050, det vil si fase 1 og begynnelsen av fase 2, og er i all hovedsak knyttet til de øvre sosiale lagene i samfunnet. Generelt kan de kristne runesteinene sees i lys av at individer i denne perioden ved å slutte seg til kristendommen, kongens *siðr*, kunne oppnå eller opprettholde makt og status. Sawyer (2003:18, 147) mener nettopp at den politiske og religiøse transformasjonen skapte et behov blant stormenn for å forsvare gamle og nye rettigheter til landeiendom, titler og makt, og for å motsette seg endring eller tilkjennegi aksept av den nye samfunnsorganiseringen. De kristne runesteinene signaliserer dermed anerkjennelse. Sawyers tolkninger gjelder riktignok Danmark, men også i Norge var reising av en kristen runestein en demonstrasjon av at man var kongens mann, eller sagt på en annen måte: Det å reise en kristen runestein var en måte å utvise solidaritet på. Det spilte mindre rolle hva de som reiste kristne steiner faktisk trodde eller mente, så lenge de offentlig beviste sin tilslutning til kristendommen og dermed kongen: Det var den offentlige akseptklæringen, ikke de private synspunktene, som var ”moralsk bindende”. I tillegg kan de kristne runesteinene kanskje også ha vært ment å signalisere et positivt forhold til kristendommen utad, i den hensikt å pleie allianser med utenlandske aristokratier.

I forhold til maktstrategi er det også interessant at Dynna- og Oddernessteinen har inskripsjoner som henviser til bro- og kirkebygging. Det å bekoste en bro eller en kirke, og i tillegg reise en runestein som refererte til fromhetsgjerningen, kan sees på bakgrunn av

gavebytteteori. I *Gaven* omhandler Marcel Mauss (1995) gavebytterelasjoner i ”arkaiske” samfunn. Her er gavebytte ikke en primært økonomisk transaksjon, men heller en utveksling av symbolsk og moralsk art som bidrar til å opprettholde relasjoner og allianser mellom mennesker. Kort oppsummert er gaveutveksling styrt av tre grunnleggende prinsipper: Det første prinsippet er plikten til å *gi*. I ”arkaiske” samfunn er ære og makt nært knyttet til sjenerøsitet; eksempelvis er en høvding forpliktet til å holde fester og utvise gjestfrihet. Det andre prinsippet er plikten til å *motta*; man kan ikke si nei til en gave. Plikten til å *returnere* er det tredje prinsippet: Dersom man ikke gir en gave tilbake, taper man ære. Ettersom flere av Håvamåls strofer omtaler gavegiving og gavmildhet⁴, mener Mauss at denne formen for gaveutveksling var grunnleggende i vikingtidssamfunnet. Inspirert av Mauss, understreker Aron Gurevich (1968:133) at sjenerøsitet og gjestfrihet var nødvendige egenskaper for individer som ønsket makt og status i vikingtiden. Dermed kan bro- og kirkebygging sees som en del av vikingtidens gavebyttesystem: Byggverkene var gaver fra aristokratiet til kirken, slik at kirken ble satt i gjeld til aristokratiet. Som vist var kirken nettopp kontrollert av verdslige interesser frem til slutten av 1100-tallet. Slik var bro- og kirkebygging en maktstrategi fra aristokratiets side ovenfor kirken. Samtidig var byggingen en demonstrasjon av sjenerøsitet og representerte dermed et maktstrategisk grep fra aristokratiet ovenfor befolkningen generelt.

Ettersom medlemmer av aristokratiet som kongens allierte deltok aktivt i kristningsarbeidet, kan Dynna- og Oddernessteinen også sees i forhold til misjon. Inskripsjonenes misjonsstrategiske verdi ligger i at de indirekte oppfordrer til å følge aristokratiets eksempler, det vil si å etterleve kristne skikker, da særlig ved å gi gaver til kirken. Dette kan igjen sees i forhold til gaveutveksling i den religiøse sfæren: Ved å gi økonomisk støtte til kirken fikk man religiøse fordeler tilbake, som frelse og en plass i Paradis. Ideen om gavebytterelasjoner mellom mennesker og guder var imidlertid ikke ny. Tvert imot var det en grunnleggende tanke i den hedenske offerpraksisen at man ved å gi til gudene også fikk noe igjen (Gurevich 1968:128). Dermed kan analogier knyttet til gaveutveksling mellom mennesker og guder ha inngått misjonsstrategien, idet det gjorde gaveutveksling med kirken til en begripelig praksis for nordmennene. Praksisen gavnet igjen kirken, som nettopp var avhengig av økonomiske støtte for å befeste sin makt.

Kulisteinen har, i tillegg til det fremtredende innrissede korset, en inskripsjon som gjør den særlig interessant i misjonssammenheng. Som vist har teksten tradisjonelt blitt lest

⁴ Håvamåls strofe 39, 41, 42, 44, 45, 46, 48 og 145 omtaler gaver og gavmildhet (Mauss 1995:9-11).

som ”tolv vintrer hadde kristendommen *vært* i Norge”, mens Hagland (1998) nylig har presentert tolkningen ”tolv vintrer hadde kristendommen *bedret (ting)* i Norge”. Inskripsjonen refererer således til en avgjørende kristningsepisode, muligens Mostertinget. Nytolkningen forsterker inntrykket av at de som reiste Kulisteinen anså episoden som entydig positiv og retningsbestemmende, eller i hvert fall ønsket å presentere den slik. Hagland (1998:137-138) kommenterer nettopp at nylesningen gir et sterkere inntrykk av propaganda for kristendommen enn den tidligere tolkningen. Plasseringen ved kavlebroen, som viser at Kulisteinen var ment å sees av forbipasserende, understøtter tanken om kristen propaganda.

Det er et vesentlig poeng at Kulisteinen driver kristen propaganda via en tradisjonelt hedensk kommunikasjonsform. Også Dynna- og Oddernessteinen, samt kristne runesteiner generelt, presenterer kristne budskap i en hedensk innpakning. Ved å manipulere det kristne innholdet inn i den hedensk forankrede runesteinsskikken, skapte kristningsaktørene et bilde av kontinuitet og ga kristendommen et skinn av å være tradisjonsbundet. Bruken av runesteiner kan dermed ha bidratt til å skjule konfliktene mellom hedendom og kristendom. Samtidig kan de kristne runesteinene ha fungert som samlingspunkter i etablerings- og den tidlige konsolideringsfasen: Ved å fremkalle ulike konnotasjoner hos ulike individer, bidro de til å skape oppslutning om kristendommen uten at individene nødvendigvis hadde lik forståelse av det kristne budskapet. Igjen demonstrerer muligheten for dogmatisk illegitime konnotasjoner at kristningsaktørene i den første tiden ikke var så opptatt av hva individer faktisk trodde, så lenge de var kristne ”i navnet”. Slik bygger de kristne runesteinene, inkludert Jelling-stenen, oppunder hypotesen om at konge og aristokrati bevisst utnyttet tvetydige symboler som makt- og misjonsstrategi i fase 1 og begynnelsen av fase 2, og at tvetydigheten var avgjørende for strategienes suksess.

Reisingen av en kristen runestein på toppen av en gravhaug kan sees i samme perspektiv. Som vist er det nå tapte Tangarhaugkorset det eneste kjente tilfellet av steinkors med runeinnskrift reist på en gravhaug, men det finnes også eksempler på gravhauger med steinkors uten runeinnskrift. På samme måten som Jelling-komplekset, kan slike sammensatte monumenter ha vært ment å skape et skinn av kontinuitet. Fuglestvedt (1997:52) trekker dessuten paralleller fra krosshaugene til den hedenske skikken med reising av bautasteiner på gravhauger. Hun mener at korsreisingen ikke nødvendigvis fremsto som et brutalt brudd med bautatradisjonen, og at krosshaugene kan være eksempler på ”en subtil anvendelse av symboler, der materiell anvendes på en tilsnikende måte innefor en sammenheng det tradisjonelt ikke hører hjemme i”. Krosshaugene tolkes dermed som politiske aktørers forsøk på å skape en ny virkelighet, og la den fremstå som en del av samfunnets tradisjon.

Dateringen av steinkorsene til perioden ca. 750-950 kritiseres imidlertid av Kristine Holme Gabrielsen (2002:102), som mener at de heller ble reist fra ca. 950 og fremover. Ettersom konflikten mellom hedendom og kristendom var like reell i etableringsfasen, er Fuglestvedts tolkning av krosshaugene likevel appliserbar på denne perioden.

5.3 Tvetydige symboler som misjons- og maktstrategi: Majestas-krusifikser

5.3.1 Evangelisering og institusjonalisering

Majestas-krusifiksene representerer kirken og konsolideringsfasen. Som vist refererer konsolidering både til internaliseringen av kristne forestillinger hos befolkningen (evangelisering) og til utviklingen av en relativt selvstendig kirkeorganisasjon (institusjonalisering). I det følgende vil det først diskuteres hvordan Majestas-krusifiksene inngikk i evangeliserings- og institusjonaliseringsarbeidet, og deretter mer spesifikt hvordan konseptet sakralmakt bidro til både evangelisering og institusjonalisering av kirken og faktisk også rikskongedømmet. Majestas-krusifiksene må sees på bakgrunn av at skillet mellom Kristus og Gud fortsatt kan ha vært uklart for nordmennene, selv om treenighetsideen nok ble internalisert sammen med andre kristne ideer i løpet av fase 2. Dermed kan Majestas-krusifiksene i hvert fall i første del av konsolideringsfasen ha blitt oppfattet som avbildninger av "den kristne guden".

Det er på bakgrunn av ikonografien at Majestas-krusifiksene, som i utgangspunktet er klart kristne symboler, kan karakteriseres som tvetydige. Som vist er det den levende og seirende herskeren Kristus – en kronet "Christus vivus" – som er avbildet. Majestas-krusifiksene har dermed tydelige referanser til det hedenske kriger- og herskeridealet. Preferansen for Majestas-krusifikser frem til andre halvdel av 1200-tallet viser at analogistrategien ble brukt også i evangeliseringen: Fremstillingen av Kristus som seierherre over døden uten preg av dødskamp eller smerte, men i opphøyet majestetisk ro, passet godt med at misjonærene fremhevet den kristne gudens makt og kraft i forhold til de gamle hedenske gudene. Crusifiksene understreket misjonærenes fremstilling av Kristus som kriger og hærfører i kampen mot demonene, og som kongenes konge; den evige hersker av himmel og jord (Blindheim 1998:15; Frøysaker 2001:13; von Achen 1995:288).

I denne sammenheng er det interessant at Kristus i det angelsaksiske manuskriptet Heliand avslår kongetittelen, med den begrunnelsen at makten hans er mye større enn som så (Stacker 199:398). Majestas-krusifiksene viser at dette mer abstrakte maktkonseptet ikke

appellerte til nordmennene i fase 2. Krusifiksene spilte heller på maktuttrykk som var relatert til den sosiale virkeligheten nordmennene selv var en del av; de korresponderte med nordmennenes virkelighetsforståelse og deres nytteorienterte forhold til religion. Blindheim (1998:16) påpeker nettopp at kongekronen var et maktsymbol nordmennene kunne forstå. Bildet av Kristus som seirende krigerkonge gjorde dermed kristendommen begripelig og attraktiv for nordmennene. Bruken av analogier i evangeliseringen viser at det fortsatt var behov for å kamuflere den religiøse endringen og fremstille kristendommen som tradisjonsbundet. Samtidig bidro Majestas-krusifiksene ved å mekle mellom gammelt og nytt, til gradvis å venne befolkningen til kristendommen. Slik fremmet krusifiksene internaliseringen av den kristne læren, og kan dermed sees på bakgrunn av den langsiktige målsetningen om å kristne nordmennene også i troen.

Før dette målet var nådd, kunne Majestas-krusifiksene imidlertid fremkalle konnotasjoner som i større eller mindre grad var dogmatisk illegitime. Dette gjelder spesielt de tidligste krusifiksene, som har særlig tydelige ikonografiske paralleller til tradisjonelle herskerforestillinger og som tidsmessig ligger nærmest det hedenske verdenssynet. Blant annet kan krusifiksens kongeikonografi ha ført til en slags ”menneskeliggjøring” av den kristne guden. Dette kan igjen ha gitt konnotasjoner til de hedenske gudene, som nettopp drev med de samme aktivitetene som og på mange måter liknet menneskene: De spiste og drakk, hadde sex og kunne til og med dø (Sundqvist 2002:14). Det er naturligvis svært spekulativt å forsøke å dedusere hvilke konnotasjoner Majestas-krusifiksene kan ha gitt. Samtidig er det i prinsippet ingen grenser for hvilke konnotasjoner et symbol kan fremkalle, og Majestas-krusifiksene illustrerer at kirken visste å utnytte dette.

Majestas-krusifiksene kan også ha skapt konnotasjoner til tradisjonell billeddyrkelse. Etter kirkens offisielle lære var kultbilder, det vil si krusifikser og helgenskulpturer, i utgangspunktet satt opp til minne om Kristus og de hellige, og for å stemme sinnet til andakt. Imidlertid var ikke veien fra å *minnes* til å *tilbe* selve kultbildet særlig lang. For nordmenn i tidlig middelalder kan skulpturene dermed ha representert personifiseringer der det hellige helt konkret var tilstede. Å *be foran* bildet var synonymt med å *be til* bildet; bildet selv var hellig. På denne måten representerte skulpturene det hellige på en reell og magisk så vel som på en symbolsk måte (Lidén et al. 1981:185-186). I stedet for å se Majestas-krusifiksene som et bilde på Kristus, kan nordmennene altså ha tilbedt selve skulpturen. Selv om det ikke nødvendigvis var kirkens intensjon, kan også konnotasjoner til tradisjonell billeddyrkelse ha bidratt til å gjøre kristendommen lettere for nordmennene å akseptere.

Det kan virke paradoksalt at kirken i evangeliseringsprosessen bevisst benyttet metoder som kunne skape dogmatisk illegitime konnotasjoner. Strategien må sees i sammenheng med kirkens ønske om å skape oppslutning og solidaritet blant befolkningen: Ved å åpne for ulike konnotasjoner hos ulike individer, fungerte Majestas-krusifiksene som samlingspunkter for individer på tvers av sosiale koder. Dermed bidro krusifiksene til å innordne befolkningen under kirken og skape det maktgrunnlaget som var nødvendig for institusjonalisering. Som vist kan samlingspunkter også føre til at bestemte verdensoppfatninger over tid naturligjøres. Slik kan Majestas-krusifiksene ha bidratt til å gjøre den kristne læren selvfølgelig for hele befolkningen. Det kan dermed være vanskelig å skille klart mellom kirkens arbeid for å oppnå og befeste en maktposisjon på den ene siden og internalisere kristne forestillinger på den andre; i likhet med runesteinene representerer Majestas-krusifiksene sammenflettingen av makt- og misjonsstrategi. Slik underbygger krusifiksene hypotesen om at også kirken strategisk benyttet tvetydige symboler for å oppnå og konsolidere makt, og at det tvetydige aspektet var nødvendig for å gjennomføre målsetningen.

Følgelig hadde Majestas-krusifiksene på mange måter samme funksjon i fase 2 som runesteinene i fase 1 og den tidlige fase 2. Samtidig skiller krusifiksene seg fra runesteinene på ett viktig punkt: Mens runesteinene var hedenske monumenter med kristne elementer innmanipulert, var krusifiksene kristne symboler som inkluderte hedenske referanser. Dette må sees i sammenheng med at kristendommen etter den offisielle kristningen hadde fått virkelig fotfeste i landet. Som vist var internaliseringen av kristne forestillinger likevel en tidkrevende prosess, og det er i lys av dette at krusifiksenes ikonografiske utvikling i perioden ca. 1100-1300 får mening: Mens flesteparten av de tidlige krusifiksene er svært stiliserte fremstillinger av den levende og seirende Kristus, ble nye og mer naturalistiske elementer introdusert fra slutten av 1100-tallet. Fra og med dette tidspunktet varierte kroppsstillingen fra vertikal til s-kurve, fra føtter side om side til kryssede ben, og fra horisontal til oppoverrettede armer med eller uten bøy. Hodet kunne være fremoverrettet, svakt bøyd til siden eller mot skulderen. Kristus kunne ha åpne, halvlukkede eller lukkede øyne, og eventuelt en nyve i pannen. I disse nye tendensene, som ble særlig vanlig fra ca. 1220, kan det spores en utvikling mot en mer lidende Kristus-figur. Dette understrekes av at torne kronen ble introdusert rundt 1230. Utviklingen av triumfkrusifiksene frem mot en "Christus mortuus"-ikonografi fra ca. 1300, speiler trolig den gradvise internaliseringen av kristne forestillinger. Von Achen (1995:288) påpeker nettopp at krusifiksene, på samme måte som befolkningen, ble kristnet skritt for skritt. Med "Christus mortuus"-ikonografien kan

triumfkrusifiksene ikke lenger karakteriseres som tvetydige symboler. Når ”Christus mortuus”-krusifikser ble dominerende i annen halvdel av 1200-tallet, indikerer det derfor at analogistrategien og tilsløring av de religiøse endringene ved å vise gamle ideer ikke lenger var nødvendig. Slik representerer ”Christus mortuus”-krusifiksene *resultatene av* evangeliseringsprosessen.

5.3.2 Evangelisering og institusjonalisering gjennom sakralmakt

Også analogier knyttet til konseptet *sakralmakt* kan ha blitt benyttet i evangeliseringen. Riktignok er det er omdiskutert hvorvidt den hedenske herskermakten kan defineres som et sakralkongedømme, og hva en slik ideologi eventuelt innbar. Etter en kritisk gjennomgang av primærkilder og forskning på temaet, hevder likevel Olof Sundqvist (2002:149, 170, 175) at det eksisterte en hedensk sakralkongeideologi som blant annet var fundert på ideen om herskerens guddommelige avstamning. Denne forestillingen hadde en viktig maktlegitimerende funksjon: Ved å henvise til mytiske og guddommelige forfedre etablerte herskeren religiøs legitimitet for sin posisjon. I vikingtiden var guddommelig herkomst nettopp et hovedkriterium når kongekandidater – ”konungsefni” – krevde autoritet.

Det kristne sakralkongedømmet er bedre belagt både i skriftlige og materielle kilder. Den kristne kongens posisjon var basert på prinsippet om gudegitt makt. Dette innebærer som vist oppfatningen om at kongen under kroningsseremonien ble satt på tronen av Gud selv, at han var konge av Guds nåde og Guds representant på jorden. Det er klart at ideen om kongen som regjerer på vegne av den himmelske Gud, rommer enorme muligheter for makt (Steinsland 2000:183). Et pergament i *Liber Vitae* (Fig.19 nedenfor), Winchester-kirken New Minsters minnebok over venner og velgjørere påbegynt i 1031, er illustrerende: Danskekongen Knut den store og hans dronning Emma er her i ferd med å skjenke et kors til kirken. Knuts høyre hånd holder om korset, hans venstre om sverdet (Roesahl 2001:262-263). En engel plasserer kongekronen på Knuts hode og peker samtidig opp på Gud. Symbolikken er tydelig: Knuts makt er gitt av Gud. Samtidig er Knut fremstilt i henhold til tradisjonelt viktige herskeregenskaper: Han er en from og sjenerøs mann som gir gaver til kirken, dette kan som vist sees i et gavebytteperspektiv. Hånden på sverdet viser dessuten at Knut lever opp til krigeridealet. Pergamentet føyer seg dermed inn i rekken av tvetydige symboler.

Det hedenske og kristne sakralkongedømmet var dermed basert på ulike grunnprinsipper. Sundqvist (2002:306, 362-363) mener likevel å se spor av kontinuitet: Blant annet spilte genealogier fortsatt en viktig rolle. Da forestillingen om guddommelig opphav

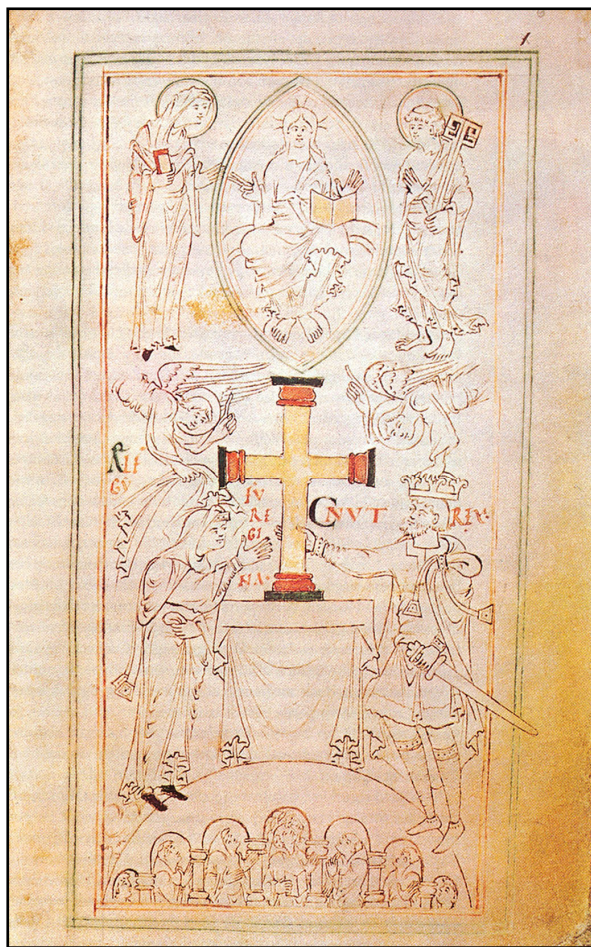


Fig.19: Pergamentet i *Liber Vitae* illustrerer prinsippet om gudegitt makt i det kristne sakralmaktkongedømmet: En engel plasserer kongekronen på Knuts hode og peker samtidig opp på Gud. Foto: Roesdahl (2001:263).

måtte vike med kristendommen, tok helgener over de hedenske gudenes plass. Som vist ble nettopp Olav den Hellige fra rundt 1050 betraktet som Norges evige hersker og stamfar for de etterfølgende kongene. Det er åpenbart at også de kristne genealogiene var forsøk på å legitimere makt. Behovet for å ha et "guddommelig vesen" på toppen av slektstreet, kan ha vært en levning fra hedensk tid. I denne sammenheng er Steinslands (2000:180) tanke om at ideer knyttet til "den hellige kongen" fungerte som bindeledd mellom hedendom og kristendom, interessant. Dette innebærer ikke at den hedenske herskerideologien ble videreført inn i middelalderen, men at hedenske ideer og tradisjoner dannet bro over til det kristne gudsbildet. Hun mener altså at kirken spilte på mytologiske, symbolske og rituelle elementer som var nedfelt i den hedenske sakralmaktideologien, som dermed ble et redskap til å forstå det nye gudsbildet og den nye kongemakten.

Majestas-krusifiksene kan nettopp sees som billedmessige uttrykk for den kristne sakralmaktideologien. I motsetning til *Liber Vitae*-pergamentet avbilder de ikke den jordiske kongen, men Kristus levende som konge. Steinsland (2000:13) påpeker nettopp at kongebildet i tidlig middelalder hadde tilbakevirkende kraft på Gudsbildet, slik at Gud selv ble fremstilt som regjerende konge. Sakralmaktteoriene tilfører dermed nok et aspekt til Majestas-krusifiksenes rolle i evangeliseringen: Dersom kirken bevisst spilte på analogier til den hedenske sakralmaktideologien, er det rimelig å anta at Majestas-krusifiksene kan ha fremkalt liknende konnotasjoner. Dette kan igjen ha gjort det lettere for nordmennene å begripe og etter hvert venne seg til det kristne gudsbildet. Slik kan Majestas-krusifiksene også gjennom konnotasjoner til det hedenske sakralmaktkonseptet ha fremmet internaliseringen av kristne forestillinger.

Samtidig gjorde konnotasjoner til hedensk sakralmaktideologi det lettere å forstå det kristne maktkonseptet. Fremstillingen av Kristus som konge understreket dessuten de jordiske kongenes autoritet, og minnet om at monarkiet var den ideologisk og organisatorisk sett ”riktige” formen for styresmakt i det kristne samfunnet. Dermed bidro Majestas-krusifiksene til å skape det nødvendige maktgrunnlaget for konsolidering av det kristne rikskongedømmet. Som vist var blant annet utviklingen av en ikke-personlig kongemakt et viktig ledd i konsolideringsprosessen. Ifølge Bloch (1982:330-331) vil enhver ny makthaver via en ritualiseringsprosess nettopp forsøke å institusjonalisere makten for å gjøre den mindre sårbar. Stabilisering av makt skjer imidlertid på bekostning av herskerens personlige makt: Herskeren skaper et embete som han selv er den legitime besitter av, men som har virkelighet utenfor ham. Dermed fører institusjonalisering av makt til avpersonifisering av herskerrollen. Den tidsmessige overensstemmelsen mellom Majestas-krusifiksene og utviklingen av det norske enekongedømmet underbygger tanken om krusifiksens rolle i konsolideringen: Prinsippet om enekongedømme ble som vist lovfestet ved midten av 1100-tallet, men ikke fullstendig innarbeidet før borgerkrigenes slutt i ca. 1240. Utviklingen av enekongedømme korresponderer dermed i tid med Majestas-krusifiksene, som nettopp hovedsakelig forekom på 1100- og første halvdel av 1200-tallet.

Hvorfor ønsket så kirken å bidra til konsolidering av rikskongedømmet? Som vist lå det pragmatiske så vel som rent ideologiske motiver til grunn for kirkens arbeid for en sterk kongemakt. Blant annet kunne rikskongen tilby store og stabile finansielle ressurser, som var nødvendig for utbyggingen av en relativt selvstendig kirkeorganisasjon. Riktignok oppnådde kirken en viss økonomisk uavhengighet mot slutten av 1100-tallet, men samarbeidet med kongen var likevel fortsatt viktig for kirkens økonomi. Slik var konsolideringen av rikskongedømmet nødvendig for institusjonaliseringen av kirken. Dermed bidro Majestas-krusifiksene ved å styrke rikskongedømmet samtidig til utviklingen av kirkeorganisasjonen i Norge. Følgelig underbygger også teorien om Majestas-krusifiksene som bilder på sakralmaktideologi, hypotesen om de tvetydige symbolenes aktive rolle i maktforhandlingene i fase 2.

5.4 Tvetydige symboler som ”grenseobjekter”

Bruken av tvetydige symboler som misjons- og maktstrategi kan belyses ytterligere ved hjelp av det analytiske konseptet ”grenseobjekter”. Dette er hensiktsmessig fordi konseptet representerer en innfallsvinkel der alle perspektiver i prinsippet er ”likeverdige”, det vil si at

ingen perspektiver favoriseres over andre. Det sentrale poenget er heller flyten av objekter, altså forvaltnings- og kommunikasjonsprosesser, i et samfunn. I praksis er det ofte ikke til å unngå at historien fortelles mer utfyllende fra ett av perspektivene, men grenseobjekt-konseptet ivaretar likevel et mer helhetlig perspektiv (Star & Griesemer 1989:389-390, 393). Ettersom bruken av tvetydige symboler i maktforhandlingene nettopp kan knyttes til meningskommunikasjon, er grenseobjekter et nyttig analytisk konsept i denne sammenheng.

Et grenseobjekt er ifølge Susan Leigh Star og James R. Griesemer (1989:393, 408, 413-414) et abstrakt eller konkret objekt som har ulik betydning i ulike, men overlappende sosiale verdener (begrepet ”sosial verden” brukes her i samme betydning som ”sosial kode”). Dette innebærer at grenseobjekter har en generell struktur som gjør dem gjenkjennelige på tvers av de sosiale verdenene. Samtidig er grenseobjekter plastiske, det vil si at de kan tilpasses individuelle synspunkter og behov. Grenseobjekter er dermed løst strukturert i ”felles bruk”, men blir sterkere strukturert gjennom ”individuell bruk”. Slik kan grenseobjekter være både generelle og spesifikke, konvensjonelle og personlig tilpasset. Denne egenskapen gjør grenseobjekter velegnet til å oversette mellom forskjellige synspunkter. Fordi de kan fungere som midlertidige bindeledd, er de spesielt anvendelige i spente situasjoner der ulike sosiale verdener konfronteres. Produksjonen av grenseobjekter er dermed en nøkkelprosess i utviklingen og opprettholdelsen av samarbeid mellom ulike sosiale verdener. Samtidig bidrar grenseobjektene, på grunn av sin tilpasningsdyktighet, til å vedlikeholde mangfoldet de ulike sosiale verdenene representerer. Samarbeid er ikke synonymt med konsensus, og konsensus er ikke nødvendig for samarbeid.

De tvetydige symbolene kan, nettopp på grunn av sin tvetydige karakter, betegnes som grenseobjekter. De kristne runesteinene representerer hovedsakelig fase 1, altså en konfliktfylt periode da ulike sosiale koder ble konfrontert. For å gjennomføre kristningen og rikssamlingen benyttet kongen og aristokratiet runesteinene som et bindeledd mellom de ulike kodene: Som tilsynelatende rent kristne uttrykk, kunne runesteinene signalisere en positiv holdning til kristendommen overfor utenlandske kongedømmer og, for aristokratiets del, også overfor kongen. Henspillingen på tradisjon gjorde at runesteinene samtidig kunne tilpasses lokalbefolkningens synspunkter og behov. Slik var runesteinene i utgangspunktet løst strukturert, men ble sterkere strukturert gjennom individers fortolkning. Ved å fremkalle ulike konnotasjoner innenfor ulike sosiale koder, tilfredsstilte runesteinene ulike krav og behov. Dermed bidro bruken av runesteiner til forening av befolkningen i form av oppslutning omkring konge og kristendom. Samtidig ivaretok runesteinene, ettersom de ikke krevde enighet, mangfoldet i samfunnet – som vist kunne runesteinene på grunn av sin

tvetydighet nettopp skape solidaritet uten fullt verdifelleskap. Dette bidro igjen til å forhindre opprør og dermed til å opprettholde kongens og aristokratiets autoritet. Følgelig lå runesteinenes misjons- og maktstrategiske verdi i deres potensial som oversetter mellom hedenske og kristne synspunkter i fase 1.

I fase 2 eksisterte det fortsatt ulike sosiale koder knyttet til det gamle hedenske og det nye kristne verdenssynet. Dermed var det også i denne perioden hensiktsmessig å benytte grenseobjekter for å skape oppslutning om konge- og kirkemakt. På samme måte som de kristne runesteinene i fase 1, utgjorde Majestas-krusifiksene grenseobjekter i fase 2: På den ene siden var figurens identitet ikke til å misforstå, Kristus var gjenkjennelig for alle uavhengig av sosial kode. På den andre siden var Kristus-bildet justert slik at det var kompatibelt både med hedenske og kristne synspunkter, og således kunne skape ulike konnotasjoner hos ulike individer. Fordi Majestas-krusifiksene var plastiske og tilpasningsdyktige, fungerte de som brobygger mellom ulike sosiale koder. Dermed bidro de til å sikre solidaritet til konge- og kirkemakt i konsolideringsfasen uten nødvendigvis å skape konsensus blant befolkningen. Slik fungerte både runesteinene og Majestas-krusifiksene som grenseobjekter, samtidig som begge var tilpasset sine respektive faser: Mens runesteinene var grenseobjekter med en hedensk forankring, var krusifiksene grenseobjekter med en kristen forankring.

Forståelsen av de tvetydige symbolene som grenseobjekter er dermed i samsvar med de nevnte prinsippene for kommunikasjon av mening: Fordi grenseobjektene hadde en i utgangspunktet svak struktur, fremkalte de ulike konnotasjoner hos ulike individer. Grenseobjektene hadde således ingen iboende betydning, mening oppstod først i møte med et individ. Det var altså grenseobjektene som startet kommunikasjonen, men prosessen ble først fullført med individenes fortolkninger av grenseobjektene. De kristne runesteinene og Majestas-krusifiksene belyser kommunikasjonsprosessen først og fremst fra kristnings- og samlingsaktørens perspektiv. Likevel ivaretar grenseobjekt-konseptet også andre perspektiver, nettopp fordi runesteinene og krusifiksene var rettet mot den øvrige befolkningen, og dermed først fikk mening gjennom den.

5.5 Grenseobjekter som maktstrategi: Falsk bevissthet

Grenseobjektene kunne altså fremkalle konnotasjoner som fra et kristent ståsted var dogmatisk illegitime. Med tanke på kristendommens prinsipp om troseksklusivitet, virker det derfor vanskelig å rettferdiggjøre bruken av grenseobjekter som misjonsstrategi. Når

kristningsaktørene likevel valgte å benytte grenseobjekter i misjonen både i fase 1 og 2, må det skyldes at ambisjoner om makt var det styrende motivet: Det spilte mindre rolle for kristningsaktørene hva individene faktisk trodde og mente, så lenge de offentlig støttet opp om kirke- og dermed kongemakten. Både fra verdslig og kirkelig hold hadde misjonen dermed et pragmatisk og nytteorientert heller enn ”religiøst idealistisk” preg i etableringsfasen og første del av konsolideringsfasen; som vist var visjonen om å gjøre nordmennene kristne også i troen heller et langsiktig mål. Slik legitimerte ambisjonene om akkumulering av makt en misjonsstrategi som var teologisk på kanten.

Grenseobjektene representerer den typen maktstrategi som marxister gjerne refererer til som ”falsk bevissthet”. Ved å fremkalle konnotasjoner til hedenske forestillinger og tradisjoner og dermed skape et virkelighetsbilde som ikke nødvendigvis korresponderte med de egentlige forholdene, bidro grenseobjektene til å tilsløre de politiske og religiøse endringene. Slik var grenseobjektene instrumenter til å etablere og reprodusere både verdslig og sakral makt. Som vist har ny-marxister imidlertid kritisert den tradisjonelle falsk bevissthet-ideen. De mener at det i et samfunn ikke eksisterer én dominerende ideologi som allmennheten uvitende lar seg undertrykke av, men flere ideologier som aktivt benyttes fra ulike samfunnsgrupper i maktforhandlinger. I tråd med den ny-marxistiske kritikken bør grenseobjektene dermed sees som kongens, aristokratets og kirkens *forsøk på* å skape falsk bevissthet, uten at befolkningen nødvendigvis lot seg føre bak lyset. Falsk bevissthetstrategien representerer i et slikt perspektiv kun én av mange strategier som inngikk i maktforhandlingene i fase 1 og 2. I det følgende vil jeg, med utgangspunkt i nøytrale runesteiner og ”Christus vivus”-hengekors, nettopp undersøke hvilke strategier kristnings- og rikssamlingsarbeidet ble møtt med, nå med fokus på opposisjon. Ettersom materialet hovedsakelig er knyttet til samfunnets øvre sosiale lag, vil det ikke dreie seg om klassekamp i marxistisk forstand. Materialet belyser heller opposisjonsstrategiene til medlemmer av samfunnets toppsjikt.

5.6 Grenseobjekter som kodet opposisjon

5.6.1 Nøytrale runesteiner

Steinsland (2000:177) hevder at ”[...] litterære kilder – og også arkeologiske – synes å bære vitnesbyrd om at der har eksistert en nordisk opposisjon mot kristen politisk og religiøs innflytelse, og at den har vært sterkere og langt mer sofistisert enn man har vært oppmerksom

på”. Opposisjonen innad i de øvre sosiale lagene må sees på bakgrunn av de identitetsmessige konfliktene kristningen førte til: Aristokratets medlemmer ønsket å opprette allianser og identifisere seg med utenlandske kristne kongedømmer. De måtte også forholde seg til kongens krav om tilslutning til kristendommen. Ved å slutte seg til kongens siðr kunne de oppnå politiske fordeler som opprettholdelse av makt og status. Som Fuglestvedt (1997:46) påpeker, kunne kristningen samtidig føre til en følelse av fremmedgjøring. Medlemmer av aristokratiet kan dermed ha blitt dratt mellom ønsket eller kravet om å slutte seg til kristendommen på den ene siden og den hjemlige identiteten forankret i hedensk tradisjon på den andre. Slik kan aristokratiet ha hatt et ambivalent forhold til kirke og kristendom. Riktignok omtaler Fuglestvedt perioden ca. 750-950. Ettersom hedendommen fortsatt stod sterkt mot slutten av vikingtiden, kan medlemmer av aristokratiet likevel ha opplevd identitetskonflikter også i fase 1 og første del av fase 2. Med identitetskonflikt menes altså at et og samme individ var knyttet til flere ulike og innbyrdes motstridende sosiale koder på samme tid.

Som jeg vil argumentere for i det følgende, kan de nøytrale runesteinene nettopp sees som uttrykk for identitetskonflikter i de øvre samfunnslagene i fase 1 og begynnelsen av fase 2. En slik tolkning går imot synet på de nøytrale steinene som *a priori* kristne, som blant annet fremmes av Sawyer (2003:18, 147). Hun hevder at det i Danmark kun var nødvendig å erklære religiøs overbevisning dersom den stred mot den offentlig aksepterte. I et slikt perspektiv utgjorde de danske hedenske runesteinene religiøse og politiske protester, mens de nøytrale steinene demonstrerte aksept av konge- og kirkemakt. De nøytrale steinene kan naturligvis ha blitt assosiert med de kristne og derigjennom fått et skinn av kristenhet. Det virker likevel lite sannsynlig at de nøytrale runesteiner hadde et implisitt og indiskutabelt kristent meningsinnhold, med tanke på at de representerer en periode da hedendommen fortsatt sto sterkt. Dersom det ikke var nødvendig å erklære kristen overbevisning, er det dessuten vanskelig å forklare forekomsten av spesifikt kristne runesteiner. De kristne steinene indikerer nettopp at det var viktig å inkludere en kristen tekst eller inskripsjon. Heller enn å sette de nøytrale steinene i en kristen bås, kan det derfor være fruktbart å rette søkelyset mot steinenes *nøytralitet*.

Ettersom de nøytrale runesteinene er verken hedenske eller kristne, har de en i utgangspunktet svak struktur og faller således inn under kategorien grenseobjekter. Dette innebærer at steinene i enkelte sammenhenger kan ha blitt forstått som kristne og dermed som en demonstrasjon av tilslutning til konge og kristendom. I andre situasjoner kan de derimot ha skapt konnotasjoner til hedenske forestillinger og tradisjoner. Dette understøttes av teorien

om at runesteinene kan sees i sammenheng med religiøse og sosiale behov i overgangstiden: Den enkle, kristne begravelsen brøt dramatisk med den hedenske, og reising av runesteiner kan dermed ha representert en alternativ måte å fremvise status på. Enkelte argumenterer også for at runesteinene ga uttrykk for emosjonelle reaksjoner hos de gjenlevende, ettersom den kristne gravleggelsen skapte et behov for å hedre de døde på tradisjonelle steder i henhold til gamle skikker (Sawyer 2003:17-18, 124).

Sawyer (2003:18) er imidlertid kritisk til teorien om runesteiner som emosjonelle reaksjoner. I stedet hevder hun at den tidlige flyttingen av mange runesteiner til kirker og kirkegårder, taler for at det var mangelen på nettopp kirker og kirkegårder som i den første tiden skapte behovet for å reise kristne runesteiner. Av flere grunner mener jeg at denne kritikken ikke er berettiget for Norges del: For det første fordrer den et syn på de nøytrale steinene som grunnleggende kristne. Som nevnt ville det imidlertid ha vært naturlig å inkludere en kristen illustrasjon eller inskripsjon, for eksempel en bønn, på runesteiner som var tiltenkt en funksjon som kristen gravstøtte. Kritikken tar for det andre ikke hensyn til at kristningen i Norge var en offisiell affære gjennomført ved kongelig autoritet, og at det derfor i begynnelsen kun var påkrevd å etterleve kristne skikker. Internaliseringen av kristne forestillinger tok derimot tid, slik at behovet for kristne gravstøtter ikke nødvendigvis var særlig dypfølt på dette tidlige tidspunktet. For det tredje er Sawyers tidsfesting relativt upresis; hun angir bare at runesteinene er flyttet på "et tidlig tidspunkt", uten å begrunne hvordan hun har kommet frem til denne dateringen. Flyttingen av nøytrale runesteiner til kirker kan dessuten like gjerne sees i samme perspektiv som de andre sammensatte monumentene, det vil si som kristnings- og samlingsaktørers forsøk på å skape et bilde av kontinuitet. Endelig utelater Sawyers tolkning over halvparten av de nøytrale steinene, ettersom "bare" 12 av de 30 nøytrale runesteinene er funnet ved kirker. Jeg anser det derfor som sannsynlig at de nøytrale steinene, ved å skape konnotasjoner til hedensk tradisjon, kan ha innfridd både religiøse, sosiale og *emosjonelle* behov i overgangsperioden.

Gjennom henvisningene til hedensk tradisjon kan de nøytrale steinene ha representert en slags kodet protest mot den religiøse og politiske utviklingen. Dette kan altså sees på bakgrunn av identitetskonfliktene, som må ha vært kilde til en god del frustrasjon. Samtidig kunne det å gi åpent uttrykk for frustrasjonen medføre tap av makt- og statusposisjon. I situasjoner der det er farlig eller lite hensiktsmessig med verbale uttrykk, kan materiell kultur være en velegnet kommunikasjonsform (Olsen 1997:67). Ifølge Hodder (1993:40-41) skyldes dette at materiell kultur gjerne utgir seg for ikke å "bety" eller kommunisere noe, slik at de referansene som faktisk gjøres, samtidig skjules:

Often, material culture does not appear to 'mean' at all. This self-evident quality thus hides or masks the references that are being made. The ideological messages are hidden behind the supposed non-communicative nature of material culture. The duality of reference and non-reference suggests that material culture, in its pragmatic innocence, should play a powerful ideological role. Our difficulty in recognising this role is the basis of its success (Hodder 1993:40-41).

Materiell kultur generelt har altså "funksjonelle alibier" som kan skjule eventuelle protester. Det må imidlertid ha vært vanskeligere å gi de tvetydige symbolene funksjonelle alibier, ettersom de så tydelig tilhørte "den symbolske sfæren". De tvetydige symbolenes opposisjonelle aspekter kunne i stedet skjules bak symbolenes *tvetydighet*: Protestene de nøytrale runesteinene signaliserte, kunne kamoufleres gjennom assosiasjoner til de kristne runesteinene; de nøytrale runesteinene alltid hadde et "kristent alibi". Gjennom det kristne alibiet kunne den som reiste runesteinen unngå sanksjoner som tap av makt og status. Dermed utgjorde de nøytrale runesteinene et svært sofistisert og subilt medium for opposisjon.

Samtidig hadde protestene, ettersom de var skjult bak kristne alibier, liten effekt i praksis; runesteinene representerte symbolske heller enn reelle opprør. Den kodete opposisjonen kan derfor heller sees i sammenheng med *psykologiske prosesser*: Som vist kan symbolske opprør ha en psykoterapeutisk funksjon ved å kanalisere oppsamlet frustrasjon og dermed redusere individenes bekymringsnivå. Følgelig kan de nøytrale steinene ha fungert som en slags sikkerhetsventil for utslipp av frustrasjonen identitetskonfliktene skapte. Det at kongen og kirken selv benyttet grenseobjekter, signaliserte godtakelse av eller til og med oppfordring til symbolske opprør. Dette kan sees som et forsøk fra konge- og kirkemakten på å holde opposisjonen på et fredelig nivå og hindre at det brøt ut reelle opprør. Slik representerte grenseobjektene et uttrykk for protest og samtidig et verktøy for å kontrollere protesten. På denne måten bidro grenseobjektene til å opprettholde stabiliteten i samfunnet og dermed kongens og kirkens maktposisjon. Det er et paradoks at de nøytrale runesteinene både ved å signalisere konformitet og ikke-konformitet, kunne styrke det nye kristne rikskongedømmet.

5.6.2 "Christus vivus"-hengekors

"Christus vivus"-hengekorsene fra første halvdel av 1000-tallet kan sees i samme perspektiv som de nøytrale runesteinene. Riktignok fremstår hengekorsene som spesifikt kristne symboler, som igjen indikerer at hovedfunksjonen var å signalisere tilslutning til kristendom og kongemakt. Likevel kan også hengekorsene karakteriseres som tvetydige symboler eller grenseobjekter: Som vist trekker "Christus vivus"-ikonografien på hedenske kriger- og herskerforestillinger. Referansene til krigermentaliteten understrekes av at Kristus på de to Trondheim-eksemplarene synes å være bundet i stedet for naglet til korset, ettersom nagler ville ha korrespondert dårlig med ideen om den seirende Kristus. Det er dessuten interessant å se hengekorsene i forhold til torshammerne. Torshammeranheng i sølv er funnet i sølvdepoter fra 900- og 1000-tallet (Fuglesang 1989:17). Det er altså en viss tidsmessig overlapping mellom de to anhengstypene. Dette illustreres av støpeformen i kleberstein med både torshammer og kors fra Trendgården på Jylland, datert til andre halvdel av 900-tallet (Fig.20).

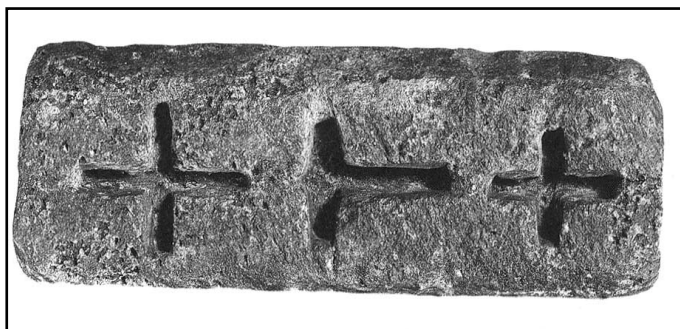


Fig.20: Støpeform i kleberstein til å produsere både torshammer- og korsanheng fra Trendgården på Jylland. Støpeformen er datert andre halvdel av 900-tallet. Foto: Roesdahl (1993:191).

Det kan argumenteres for paralleller mellom hengekors og torshammere på flere plan. Blant annet kan "Christus vivus"-ikonografien ha gitt konnotasjoner til guden Tor: På samme måte som Kristus var en himmelsk krigergud som kjempet mot ondskapen, var Tor en himmelsk krigergud som sloss mot kaoskreftene (Sawyer 2003:128). Det finnes naturligvis lite belegg for å hevde at slike paralleller faktisk ble trukket. Samtidig er det som vist ingen grenser for hvilke konnotasjoner et tvetydig symbol kan fremkalle. I tillegg kan det ha eksistert funksjonsmessige likheter mellom hengekorsene og torshammerne. Torshammerne tolkes gjerne som beskyttelsesamuletter (Fuglesang 1989:18). Ifølge Jörn Staecker (1999:397, 399) er det vanskeligere å avgjøre hvorvidt hengekorsene ble ansett som rent kristne symboler eller amuletter som beskyttet mot ondskap, det vil si om de hadde en kultisk-symbolisk eller magisk-realistisk funksjon. Med tanke på den tidlige dateringen, er det likevel rimelig å anta at "Christus vivus"-hengekorsene ble brukt som amuletter, ettersom det var en slik tankegang nordmennene var vant til. Dette understøttes av nedleggelsen av både hengekors og

torshammere i sølvdepoter, ettersom anhengene trolig var ment som en forsikring mot at skatten skulle bli funnet (Staecker 1999:396). Slik representerte ”Christus vivus”-hengekorsene en generell funksjonsmessig kontinuitet fra torshammerne, selv om anhengene appellerte til forskjellige guddommer.

Det kan virke fornuftsstridig å tolke ”Christus vivus”-hengekorsene, som i sin ytre fremtoning er klart kristne symboler, som en form for kodet protest. Likevel er det viktig å huske at hengekorsene hovedsakelig representerer etableringsfasen, da kravet om å følge kristne skikker på den ene siden og den tradisjonelle selvforståelsen på den andre skapte identitetskonflikter også blant aristokratets medlemmer. Det å bære eller deponere et hengekorset kunne fremkalle konnotasjoner til hedenske verdier og forestillinger – konnotasjoner som i et kristent perspektiv kunne være dogmatisk illegitime. For eieren kan hengekorset dermed ha vært et uttrykk for kontinuitet, og det er nettopp i en slik forstand at hengekorsene representerte en form for subtil opposisjon. Protesten ble igjen kamuflert bak hengekorsets tydelige kristne alibi. I forhold til makt- og statusforhandlingene var slike skjulte protester mer formålstjenlig enn åpenlys kritikk. Som vist kunne den skjulte opposisjonen bidra til å kanalisere frustrasjon. Ettersom dette forebygde utbrudd av reelle opprør, gagnet det igjen etableringen av konge- og kirkemakten. Samtidig styrket det kongens og kirkens posisjon når individer offentlig demonstrerte tilslutning ved å bære hengekorset. Slik bidro hengekorsene både som uttrykk for tilslutning og protest til fremme de religiøse og politiske endringene.

Overgangen til ”Christus mortuus”-stil rundt år 1050 kan indikere at kristne forestillinger var i ferd med å internaliseres i det øvre samfunnsjiktet. Samtidig ble også ”Christus mortuus”-hengekorset deponert sammen med sølvskatter, slik blant annet Tromsø-funnet fra 2005 vitner om. Forestillingen om at hengekorsene hadde en magisk beskyttelsesfunksjon, sto således fortsatt ved lag. Det er dermed rimelig å anta at individer også bar ”Christus mortuus”-hengekorsene som amuletter. Bruken og deponeringen av ”Christus mortuus”-hengekorset viser at det i annen halvdel av 1000-tallet fortsatt eksisterte et behov for å søke beskyttelse og trygghet på tradisjonelt vis. På denne måten kan også ”Christus mortuus”-hengekorsene i hvert fall til en viss grad ha vært uttrykk for identitetskonflikt. Opphøret av hengekorsetproduksjonen rundt år 1100 indikerer dermed at identitetskonfliktene i samfunnets toppsjikt ikke lenger var like kraftige. Bruken av hengekorset som symbolsk opposisjon korresponderer tidsmessig med de nøytrale runesteinene. Slik underbygger både hengekorsene og de nøytrale runesteinene tanken om gradvis internalisering av kristne ideer hos aristokratiet i løpet av 1000-tallet.

Diskusjonen ovenfor har demonstrert hvordan både kongen, kirken og aristokratiet aktivt og strategisk benyttet grenseobjekter i dynamiske maktforhandlinger i fase 1 og 2. Det har blitt vist hvordan grenseobjektene hadde ulike funksjoner i ulike sammenhenger, avhengig av hva aktørene til enhver tid ønsket å utnytte dem til. En slik forståelse av maktforhandlingene innad i det øvre samfunnssjiktet er i tråd med det nevnte ny-marxistiske synet på ideologi som bruken av symboler i forhold til interesser. I et slikt perspektiv er ideologi altså nært involvert i maktforhandlinger fra ulike interessenter i samfunnet. Selv om ny-marxistene primært er oppatt av klassekamp, er ideologidefinisjonen anvendelig også på maktforhandlingene innad i det øvre sosiale laget: Kongen, kirken og aristokratiet utnyttet grenseobjektene på måter som gagnet deres målsetninger, det vil si deres ambisjoner om makt. De tre aktørene benyttet altså ideologi aktivt og strategisk for å fremme sine egne interesser.

5.6.3 Fredelig misjon – fredelig opposisjon

Gjennom komparative studier viser Sanmark (2004:58-63, 81-82, 115) at kristning gjennom militær makt ofte ga voldelige reaksjoner, mens fredelige misjonsmetoder derimot resulterte i fredelige opprør. Hun argumenterer for at misjonen i Danmark synes å ha foregått relativt fredelig, blant annet indikerer Jelling-stenen en gradvis og harmonisk kristningsprosess. Dette kan skyldes at Harald Blåtann i utgangspunktet rådet over et relativt konsolidert rike, slik at det ikke var nødvendig med militærkampanjer for å gjennomføre kristningen. Den fredelige misjonen førte igjen til fredelig opposisjon. Eksempelvis demonstrerer den rike Hørning-gravhaugen datert til ca. 1000, at det fortsatt fantes innflytelsesrike samfunnsmedlemmer som ikke hadde akseptert kristendommen, og som gav uttrykk for dette gjennom visuelle ytringer. Også de nevnte danske hedenske runesteinene kan tolkes som fredelig, visuell opposisjon. Som vist var derimot den norske kristningen ifølge sagaene en voldelig prosess. Sagaene forteller dessuten at Olav Tryggvason og Olav Haraldsson, som benyttet ekstremt voldelige kristningsmetoder, ble møtt med sterk opposisjon fra ledende familier. I henhold til sagascenariot ble altså de norske kongenes militære kristningstaktikk møtt med voldelige opprør (Sanmark 2004:82, 116).

Imidlertid er det som vist grunn til å sette spørsmålstegn ved sagaenes ensidige voldsperspektiv. Diskusjonen ovenfor har demonstrert at det var mer hensiktsmessig å benytte metoder som lettet overgangen til kristendommen og dermed hindret sosiale opprør. Forekomsten av grenseobjekter som kristne runesteiner og Majestas-krusifikser, viser nettopp

at kristningsaktørene også benyttet fredelige virkemidler. Den fredelige misjonsstrategien ble igjen møtt med fredelige visuelle protester. Blant annet tolkes gjerne torshammerne som reaksjoner på kristendommen (Fuglesang 1989:17), mens grenseobjekter i form av nøytrale runesteiner og ”Christus vivus”-hengekors kan ha representert mer subtile uttrykk for opposisjon. I tråd med tanken om at fredelig misjon fører til fredelig opposisjon, indikerer forekomsten av slike visuelle protester at analogien til Jelling-stenen har noe for seg; at også norskekongen benyttet fredelige kristningsmetoder. Dette innebærer ikke at voldelige misjons- eller reaksjonsepisoder aldri fant sted, men heller at kristningsprosessen ikke kan anses som enten entydig voldelig eller entydig fredelig. Grenseobjektene demonstrerer dermed nødvendigheten av å ha et mer nyansert syn på hendelsesforløpet enn det sagaene presenterer.

Jeg ser således ikke bort ifra at voldelige kristningsepisoder kan ha fremkalt voldelige reaksjoner. Eventuelle voldelige opprør kan imidlertid også sees i sammenheng med den kodete opposisjonen representert av nøytrale runesteiner og hengekors: Som vist kan symbolsk opprør være en katalysator for virkelige opprør *dersom makteliten ikke sitter trygt*. Dermed kan den kodete opposisjonen i etableringsfasen og begynnelsen av konsolideringsfasen ha stimulert reelle opprør. Slik kan bruken av grenseobjekter som misjonsstrategi i fase 1 og begynnelsen av fase 2 også ha vært en risikofylt taktikk, ettersom grenseobjektene oppfordret til symbolske opprør.

5.7 Ideologi- og mentalitetsendring

Grenseobjektene belyser også ideologi- og mentalitetsendringer i perioden ca. 950-1250. Som vist kan mentalitet defineres som menneskegruppers hverdagslige og relativt ureflekterte nedarvede, kollektive holdninger. Mentalitetsmessige strukturer endrer seg svært sakte, ofte over århundrer. Ideologi refererer derimot til mer bevisste og formulerte ideer om hvordan samfunnet skal være organisert, altså forestillinger som gjerne er av politisk eller religiøs art. Ettersom ideologier er eksplisitte, kan de endres raskere enn mentaliteter. Kristningsprosessen innebar både et ideologi- og et mentalitetsskifte: Et ideologiskifte fordi kristendommen ble vedtatt som lov, og et mentalitetsskifte fordi kristne forestillinger sakte sivet inn i nordmennesenes bevissthet.

For gjennomføringen av ideologiskiftet var det som vist først og fremst nødvendig at folk offentlig sluttet seg til kristendommen og fulgte kristne skikker; det spilte mindre rolle hvorvidt de faktisk trodde på den kristne guden. Ideologiskiftet kommer dermed til uttrykk

både i bruken av grenseobjekter som misjonsstrategi og i bruken av grenseobjekter som symbolsk opposisjon: Bruken av grenseobjekter som misjon signaliserte nettopp at det ikke var så viktig hva folk trodde. Samtidig demonstrerer grenseobjektene som uttrykk for opposisjon at kristne forestillinger ikke var internalisert i fase 1 og begynnelsen av fase 2. Gjennomføringen av ideologiskiftet på disse premissene understreker at den sterkeste drivkraften var politiske målsetninger. Samtidig må ideologiskiftet sees i forhold til hva som faktisk var mulig å gjennomføre på dette tidspunktet: Kristningsaktørene kunne tvinge folk til å etterleve kristen lov, men ikke til å tro. Selv om det var en langsiktig målsetning å gjøre nordmennene kristne også i troen, måtte konvertering i en slik forstand skje på frivillig basis. Likevel skapte ideologiskiftet en plattform for internaliseringen av kristne forestillinger.

Evangeliseringsprosessen er her representert ved Majestas-krusifiksene fra ca. 1100-1250. Krusifiksene stammer fra en tid da antallet kirker var relativt stort, og kirkelige tjenester var tilgjengelig for alle. Dette innebærer at krusifiksene som evangeliseringsstrategi var rettet mot hele befolkningen, og dermed indirekte reflekterer den kollektive mentaliteten i samfunnet. Krusifiksene viser at det hele 100-250 år – det vil si 4-10 generasjoner – etter kirkeetableringen fortsatt var nødvendig å fremstille det kristne budskapet i henhold til tradisjonelle holdninger og verdier. Følgelig må disse holdningene og verdiene fortsatt ha vært en viktig del av nordmennenes selvforståelse og verdenssyn. Riktignok kan det spores begynnende tegn til en mer lidende Kristus-figur fra ca. 1200 og fremover, og denne gradvise ikonografiske utviklingen kan reflektere at de kristne forestillingene var i ferd med å internaliseres blant hele befolkningen. Det var likevel ikke før i annen halvdel av 1200-tallet at de realistisk lidende ”Christus mortuus”-krusifiksene tok over for Majestas-ikonografien. Det var altså først på dette tidspunktet at befolkningen var ”klar for” de teologiske ideene ”Christus mortuus”-ikonografien representerte. Triumfkrusifiksene demonstrerer dermed at endringen av allmenne oppfatninger og verdier tok tid, det vil si at mentaliteten som et *kollektivt fenomen* endret seg sakte. Braudels begrep ”la longue durée”, som betegner mentalitetsendringer som strekker seg over mer enn 100 år, er dermed svært betegnende for utviklingen av ”den norske kollektive, kristne mentaliteten”.

I denne sammenheng er den tidsmessige differansen mellom hengekors og triumfkrusifikser interessant: Som vist stammer ”Christus vivus”-hengekorsene fra perioden ca. 1000-1050 og ”Christus mortuus”-hengekorsene fra ca. 1050-1100. Dermed forekom ”Christus vivus”-hengekors ca. 100 år før produksjonen av Majestas-krusifikser i det hele tatt tok til. ”Christus vivus”-ikonografien hadde dessuten kortere levetid hos hengekorsene enn triumfkrusifiksene, henholdsvis ca. 50 år mot ca. 150 år. Det samme gjelder ”Christus

mortuus"-ikonografien: Hengekorsene avbildet den lidende, døende Kristus hele 150 år tidligere enn triumfkrusifiksene. Som vist kan "Christus vivus"-hengekorsene forstås som subtile symbolske protester. Den ikonografiske utviklingen og etter hvert opphøret av hengekors indikerer en gradvis internalisering av kristne forestillinger hos aristokratiet, slik at det ikke lenger var nødvendig å gjøre opprør. Dette viser igjen at aristokratiets mentalitet endret seg raskere enn den kollektive, folkelige mentaliteten. Blant annet kan dette ha sammenheng med elitens nære bånd til utlandet; norske stormenn identifiserte seg trolig mer med utenlandske aristokratier enn med den norske allmennheten. Dermed var aristokratiet også mer oppdatert på de teologiske tendensene i Europa, og dette forklarer den raske overgangen til "Christus mortuus"-ikonografi. Det tidsmessige samsvaret mellom hengekors og nøytrale runesteiner underbygger tanken om at kristne forestillinger ble raskest internalisert i det øvre sosiale sjiktet. Følgelig viser hengekorsene og runesteinene at det ved siden av mentaliteter som var felles for hele samfunnet, også fantes spesifikke klasse- eller gruppementaliteter.

Grenseobjektene er imidlertid ikke bare en passiv avspeiling av ideologi- og mentalitetsendringene i fase 1 og 2, tvert imot spilte de en aktiv rolle i utviklingen: På den ene siden bidro grenseobjektene ved å oversette mellom hedenske og kristne synspunkter til den gradvise internaliseringen av den kristne ideologien, slik at den etter hvert ble til en mentalitet. Internaliseringen forgikk altså som en naturaliseringsprosess. I henhold til semiotisk terminologi, kan man si at kristningsaktørene jobbet mot å gi de kristne konnotasjonene denotasjonsverdi, og mot å gjøre den kristne koden til den dominante koden i samfunnet. Slik foregikk det en form for vekselvirkning der grenseobjektene ble fremstilt i henhold til de til enhver tid internaliserte kristne forestillinger, samtidig som de selv bidro til internaliseringen av kristne ideer. På den andre siden kan grenseobjektene ved å fremkalle konnotasjoner til hedensk forankrede holdninger og forestillinger, faktisk ha bidratt til å opprettholde et tradisjonelt verdenssyn. Som vist er vedlikehold av mangfold nettopp en sentral egenskap ved grenseobjekter. Slik kan grenseobjektene ha fungert som en bremsekloss på den kollektive, allmenne mentalitetsutviklingen. Hedeager (1992:83-84) viser nettopp hvordan ritualer både kan ha en aktiv innoverende og en aktiv konserverende funksjon i samfunnsutviklingen, ved henholdsvis å anvende nye elementer og spille på tradisjon. Grenseobjektene spilte altså en tilsvarende rolle i forhold til ideologi- og mentalitetsutviklingen i fase 1 og 2.

Endelig er det en interessant problemstilling hvorvidt de ideologiske forandringene skjedde forut for mentalitetsendringene, eller om mentalitetsutviklingen bante vei for

endringene i ideologi (Gräslund 2001:12). Dette er imidlertid et ”høna eller egget”-spørsmål som er nærmest umulig å besvare. Det er mer fruktbart å tenke på utviklingen i fase 1 og 2 som en gjensidig påvirkning mellom ideologi og mentalitet: På den ene siden kan den lange perioden med utlandsk kulturpåvirkning forut for etableringen av kirke og kristendom, ha lettet gjennomføringen av ideologiskiftet. På den andre siden ble den kristne ideologien via internaliseringsprosessen etter hvert til en mentalitet. Følgelig er det ikke nødvendigvis alltid enkelt å skille mellom ideologiske og mentalitetsmessige strukturer. Bildet kompliseres ytterligere av at mentalitetsendringene skjedde i ulik hastighet og på ulike premisser i ulike samfunnssjikt.

5.8 Oppsummering: Tolkingsmodell for tvetydige symboler

Diskusjonen ovenfor kan oppsummeres i en modell for tolkning av tvetydige symboler. Jeg har tatt utgangspunkt i hovedkategoriene runesteiner og krusifikser, men det finnes også en rekke andre tvetydige symboler fra fase 1 og 2. På bakgrunn av Hedeagers (1999) tolkninger kan for eksempel bruken av dyreornamentikk i kristne kontekster karakteriseres som tvetydig: Hedeager mener at dyrestilen var knyttet til norrøn tro og kult, da særlig til sjamanisme og Odin som ”ursjamanen”. Dermed faller stavkirkeportaler med dyreornamentikk, som vestportalen fra Urnes stavkirke i Sogn (Fig.21 nedenfor), innunder kategorien tvetydige symboler. Det samme gjelder avbildninger av hedenske myter i kirkelig kontekst. Her kan portalen fra Hylestad stavkirke (Fig.22 nedenfor), som fremstiller sagnet om Sigurd Favnesbane, nevnes (Hauglid 1973:35, 216-221). I tillegg kan hengekors med runeinnskrift sees som tvetydige symboler: Kanskje ble innskriften tillagt en slags magisk funksjon på linje med runeinnskrifter på sverd. Slik er det mange eksempler på tvetydige symboler fra overgangsperioden. Det er min oppfatning at tolkningsmodellen også kan belyse andre tvetydige symboler enn runesteiner og krusifikser.

Tolkingsmodellen er basert på en forståelse av de tvetydige symbolene som grenseobjekter. Med dette menes at symbolene i utgangspunktet hadde en svak struktur, og dermed åpnet for ulike fortolkninger hos ulike individer. Det var denne egenskapen som gjorde symbolene særlig hensiktsmessige i overgangsperiodens maktforhandlinger. På den ene siden ble grenseobjektene benyttet av kristnings- og samlingsaktørene som et forsøk på å skape falsk bevissthet blant befolkningen: Ved å fremkalle hedenske konnotasjoner bidro grenseobjektene til å kamuflere de politiske og religiøse endringene. Grenseobjektene skapte et bilde av kontinuitet, og ga dermed kristendom og rikskongedømme et skinn av å være

tradisjonsbundet. Slik var grenseobjektene et instrument for å gjøre overgangen så lite merkbar som mulig, for å hindre opprør og for å legitimere makt. Dessuten representerte grenseobjektene symboler befolkningen kunne samles rundt på tross av ulike oppfatninger, holdninger og verdier. Oppføringen av grenseobjekter var dermed en strategi for å skape solidaritet til konge og kirke uten at det nødvendigvis eksisterte enighet blant befolkningen. Samtidig bidro grenseobjektene over tid til å naturliggjøre det nye samfunnssystemet og dermed skape et verdifelleskap. På denne måten fremmet grenseobjektene etableringen og konsolideringen av konge- og kirkemakten.



Venstre: Fig.21: Portal med dyreornamentikk fra Urnes stavkirke. Foto: Hauglid (1973:35). Høyre: Fig.22: Stavkirkeportalen fra Hylestad, med fremstilling av myten om Sigurd Favnesbane. Foto: Hauglid (1973:217).

På den andre siden kunne grenseobjektene uttrykke reaksjoner i forhold til kristningen og rikssamlingen. Mange av grenseobjektene er tilsynelatende rent kristne symboler, og signaliserte dermed en positiv holdning kristendommen og følgelig rikskongedømmet. Grenseobjektene kan altså sees i sammenheng med at stormenn fikk beholde makt og status ved å slutte seg til kongens siðr. Samtidig kunne kristningen medføre identitetskonflikter og frustrasjon. Dermed kunne grenseobjektene, via referansene til hedenske forestillinger og

tradisjoner, utgjøre en form for kodet protest. De opposisjonelle aspektene ble igjen skjult bak grenseobjektene kristne alibier. Opprør via grenseobjekter var mer hensiktsmessig enn mer eksplisitte protester, som kunne medføre sanksjoner i form av tap av makt og status. Den symbolske opposisjonen hadde dermed ingen effekt i praksis, annet enn på psykologisk nivå: Grenseobjektene fungerte som en sikkerhetsventil ved å kanalisere frustrasjonen identitetskonfliktene skapte. Slik bidro grenseobjektene til å sikre stabilitet i samfunnet og følgelig også kongens og kirkens posisjon. Kongen og kirken oppmuntret derfor til symbolsk opposisjon ved selv å benytte grenseobjekter. Slik representerer grenseobjektene fredelige og dynamiske maktforhandlinger i overgangsperioden. Modellen viser således hvordan materielle symboler ble brukt på manipulerende vis, for å signalisere ulike budskap ut fra hva som i enhver sammenheng var gunstigst for aktøren.

Kapittel 6: Avslutning

Avhandlingen har omhandlet bruken av tvetydige symboler, det vil si symboler med både hedenske og kristne referanser, i tidsrommet ca. 950-1250. Denne perioden har igjen blitt delt inn i fase 1 (ca. 950-1030) og fase 2 (ca. 1030-1250), som omfatter henholdsvis etableringen og konsolideringen av konge- og kirkemakten. Materialet har bestått av de to hovedkategoriene runesteiner og krusifikser, med underkategoriene kristne og nøytrale runesteiner, Majestas-krusifikser og "Christus vivus"-hengekors. Bakgrunnen for undersøkelsen var ønsket om å belyse de to paradoksene knyttet til de tvetydige symbolene: Hvorfor skjedde det en oppblomstring av symboler med hedenske så vel som kristne referanser under kristningsprosessen, og hvorfor er de knyttet til kongen, kirken og aristokratiet, som nettopp hadde mest interesse av å innføre kristendommen?

Det analytiske konseptet "grenseobjekter" viste seg å være nyttig for å belyse de tvetydige symbolene. Grenseobjekter er i utgangspunktet plastiske eller svakt strukturert, slik at de kan tilpasses individuelle synspunkter og behov. Dermed er grenseobjekter velegnet til å oversette mellom ulike individer eller grupper av individer, og derigjennom skape samhold og samarbeid i spente situasjoner. Samtidig bidrar grenseobjektene plastisitet til å opprettholde mangfold. Jeg har argumentert for at de tvetydige symbolene, som grenseobjekter, er knyttet til maktforhandlingene i det øvre sosiale sjiktet i fase 1 og 2: Kongen, kirken og aristokratiet benyttet symbolene strategisk for å oppnå og opprettholde en maktposisjon, og symbolenes grenseobjekt-egenskaper var avgjørende for strategienes suksess. Maktforhandlingene har blitt sett i sammenheng med at de tre aktørene var avhengig av et gjensidig samarbeid, slik at kongen arbeidet for kristning, kirken for rikssamling og aristokratiet for både kristning og rikssamling. I et slikt perspektiv er kristningsstrategi vanskelig å skille fra maktstrategi.

De kristne runesteinene har dermed blitt sett i sammenheng med kongens og aristokratiets mål om å oppnå makt gjennom misjon i fase 1 og begynnelsen av fase 2. Runesteinene har blitt karakterisert som grenseobjekter fordi de representerte en hedensk tradisjon, men samtidig inkorporerte kristne elementer. På denne bakgrunn har runesteinene blitt tolket som kristningsaktørens forsøk på å skape "falsk bevissthet" blant befolkningen: Innmanipuleringen av kristne elementer i den hedenske skikken var et strategisk grep for å kamuflere de religiøse endringene. Ved å fremkalle hedenske konnotasjoner skapte de kristne runesteinene en følelse av trygghet og kontinuitet, og bidro således til å lette overgangen til

kristendommen og hindre opprør blant befolkningen. I tillegg bidro runesteinene til å skape solidaritet til kirken, ettersom de var symboler befolkningen kunne samles rundt uten å måtte tillegge dem samme mening. Slik var runesteinene, som grenseobjekter, et redskap til å forene motsetninger i samfunnet og skape oppslutning rundt kristendommen. Samtidig viser muligheten for dogmatisk illegitime konnotasjoner at ønsket om å etablere kristendommen først og fremst var styrt av politiske motiver: I den første kristne tiden spilte det ikke så stor rolle hva nordmennene faktisk trodde, så lenge de offentlig demonstrerte tilslutning til kristendommen og dermed kongen.

Det har blitt argumentert for at Majestas-krusifiksene hadde en liknende funksjon i fase 2 som de kristne runesteinene i fase 1 og begynnelse av fase 2. Krusifiksene utgjorde grenseobjekter i den forstand at de var grunnleggende kristne symboler, men samtidig hadde referanser til hedenske forestillinger og verdier. Krusifiksene viser dermed at det i konsolideringsfasen fortsatt var nødvendig å tilsløre de religiøse endringene for å lette overgangen til kristendommen. Ettersom krusifiksene kunne tilpasses individuelle synspunkter og behov, representerte de samlingspunkter for hele befolkningen og bidro derigjennom til å skape solidaritet til kirken. Muligheten for dogmatisk illegitime assosiasjoner viser at maktmotivet sto sentralt også hos kirken. Samtidig var det en langsiktig målsetning å kristne nordmennene også i troen. Ved å mekle mellom gammelt og nytt førte krusifiksene nettopp til en gradvis tilvenning til og internalisering av kristne forestillinger. Slik ble den kristne læren etter hvert selvfølgelig for hele befolkningen. Dermed bidro Majestas-krusifiksene, som grenseobjekter, både til å skape det nødvendige maktgrunnlaget for institusjonalisering av kirkemakten og til å internalisere kristne forestillinger hos befolkningen.

De tvetydige symbolene har, igjen i kraft av å være grenseobjekter, også blitt tolket som reaksjoner på kristnings- og rikssamlingsbestrebelsene. På den ene siden kunne aktørene gjennom symbolenes kristne referanser signalisere tilslutning til kristendommen og dermed kongemakten. På den andre siden kunne grenseobjektene, her representert av nøytrale runesteiner og "Christus vivus"-hengekors, ved å fremkalle hedenske konnotasjoner utgjøre kodete protester mot den politiske og religiøse utviklingen. Dette må sees i sammenheng med identitetskonfliktene og frustrasjonen kristningen kunne medføre. Opprøret ble skjult bak symbolenes kristne alibi i den hensikt å hindre sanksjoner som tap av makt og status. Følgelig hadde opposisjonen ingen annen praktisk effekt enn å kanalisere frustrasjon. Ved å fungere som sikkerhetsventil bidro grenseobjektene til å sikre stabilitet i samfunnet og dermed kongens og kirkens posisjon. De kristne runesteinene og Majestas-krusifiksene kan derfor

sees som oppfordringer til symbolske protester fra kongens og kirkens side. Grenseobjektene utgjorde således uttrykk for opposisjon og samtidig et instrument for å kontrollere opposisjonen.

Diskusjonen har altså demonstrert hvordan materielle symboler ble benyttet strategisk og manipulativt for å fremme ulike aktørers interesser i maktforhandlingene i perioden ca. 950-1250. Bruken av grenseobjekter var hensiktsmessig ettersom de representerte et mer subtilt virkemiddel enn for eksempel tale. Dessuten kunne grenseobjektene ha ulike funksjoner ut fra hva som i enhver sammenheng var gunstigst for aktøren. Resultatene av diskusjonen har igjen blitt samlet i en mer generell tolkningsmodell. I denne sammenheng har forekomsten av andre tvetydige symboler i overgangsperioden, som stavkirkeportaler med dyreornamentikk eller billedlige fremstillinger av hedenske myter, blitt antydnet. Følgelig finnes det store muligheter for å utdype forståelsen av hvordan og hvorfor grenseobjekter ble benyttet i kristnings- og rikssamlingsprosessen.

Det har også blitt vist hvordan grenseobjektene både reflekterer og bidro til et kortvarig politisk betinget ideologiskifte på den ene siden, og en langvarig kollektiv mentalitetsendring på den andre: Mens ideologiskiftet ble gjennomført med innføringen av kristendommen ved lov, ble ideologien gradvis internalisert og dermed omgjort til en felles mentalitet i løpet av perioden ca. 1030-1250. Det kollektive mentalitetsskiftet kan dermed karakteriseres som "la longue durée". Grenseobjektene demonstrerer således nødvendigheten av å inkludere en konsolideringsfase for å danne et mer helhetlig bilde av hendelsesforløpet. Samtidig viser grenseobjektene at enkelte gruppe- eller klassementaliteter endret seg raskere enn den felles mentaliteten. Slik var mentalitetsutviklingen en kompleks prosess som kan være problematisk å undersøke, men som ikke desto mindre er viktig for forståelsen av kristnings- og rikssamlingsprosessen. Mentalitetsendring er dermed et svært interessant tema for videre forskning.

Tolkningen av de tvetydige symbolene medfører et syn på maktforhandlingene i perioden ca. 950-1250 som i hvert fall delvis fredelige og dynamiske: Bruken av grenseobjekter som misjons- og maktstrategi førte til bruken av grenseobjekter som visuell opposisjon. Dette innebærer ikke nødvendigvis at voldelige episoder aldri fant sted, men viser at kristnings- og rikssamlingsprosessen verken kan forstås som entydig voldelig eller entydig fredelig. Grenseobjektene understreker således behovet for å nyansere det ensidige voldscenariot de skriftlige kildene skisserer. Avhandlingen har nettopp demonstrert hvordan relativt uavhengige undersøkelser av arkeologisk materiale kan bidra til nytenkning og til å belyse aspekter som i liten grad eller ikke i det hele tatt omhandles i skriftlige kilder.

Slik har avhandlingen også illustrert poenget om at kristningen og rikssamlingen var komplekse prosesser som det ikke er mulig å tegne noe totalbilde av i et enkelt arbeid. I stedet har et enkelttema – bruken av grenseobjekter i maktforhandlinger – blitt undersøkt. Dermed representerer avhandlingen et lite bidrag som sammen med mange andre bidrag kan skyve forskningen nærmere et mer nyansert og fullstendig bilde av kristnings- og rikssamlingsprosessen.

Litteraturliste

- Aaraas, Margrethe Henden, Torkjell Djupedal, Sigurd Vengen og Finn Borgen Førund
2000 *På kyrkjeferd i Sogn og Fjordane 2. Sogn*. Selja Forlag, Førde.
- Barth, Fredrik
1994 *Manifestasjon og prosess*. Universitetsforlaget, Oslo.
- Berg, Knut, Signe Horn Fuglesang, Håkon Christie, Erla B. Hohler, Egill Reimers og Peter Anker
1981 *Norges kunsthistorie bind 1: Fra Oseberg til Borgund* (redaktør?). Gyldendal Norsk Forlag, Oslo.
- Birkeli, Fridtjov
1995 *Tolv vintrer hadde kristendommen vært i Norge*. Verbum, Oslo.
- Blindheim, Martin
2004 *Gothic Painted Wooden Sculpture in Norway 1220-1350*. Messel Forlag, Oslo.
- Blindheim, Martin
1998 *Painted Wooden Sculpture in Norway c. 1100-1250*. Scandinavian University Press (Universitetsforlaget), Oslo.
- Bloch, Maurice
1982 The disconnection between power and rank as a process: an outline of the development of kingdoms in Central Madagascar. I *The Evolution of Social Systems* (red. J. Friedman og M. J. Rowlands). Duckworth, London.
- Christie, Sigrid og Håkon Christie
1981 *Norges kirker. Buskerud bind 1*. Utgitt av riksantikvaren, Gyldendal Norsk Forlag, Oslo.
- Christie, Sigrid og Håkon Christie
1959 *Norges kirker. Østfold bind 2*. Utgitt av riksantikvariatet, Forlaget land og kirke, Oslo.
- Cohen, Anthony
1989 *The Symbolic Construction of Community*. Routledge, London & New York.
- Danielsen, Rolf, Ståle Dyrvik, Tore Grønli, Knut Helle og Edgar Hovland
1991 *Grunntrekk i norsk historie. Fra vikingtid til våre dager*. Universitetsforlaget, Oslo.
- Eagleton, Terry
1981 *Walter Benjamin og Towards a Revolutionary Criticism*. Verso Editions and NLB, London.
- Eriksen, Thomas Hylland
2001 *Små steder – STORE SPØRSMÅL. Innføring i sosialantropologi*. Universitetsforlaget, Oslo.
- Frønes, Ivar
2001 *Handling, kultur og mening*. Fagbokforlaget, Bergen.
- Frøysaker, Tine
2001 Hvordan middelalderens krusifikser ble laget. I *Kors og krusifiks. Tre utsnitt av deres historie. NIKU publikasjoner 105:1-46*.
- Fuglesang, Signe Horn
1989 Viking and medieval amulets in Scandinavia. *Fornvännen* 84:15-25.
- Fuglesang, Signe Horn
1981 Crucifixion iconography in Viking Scandinavia. I *Proceedings of the Eighth Viking Congress. Århus 24-31 August 1977* (red. Hans Bekker-Nielsen, Peter Foote og Olaf Olsen), Odense University Press.
- Fuglestvedt, Ingrid
1997 Mellom hedendom og kristendom – mellom ættesamfunn og kongerike. Bruken av monumentale anlegg i en brytningstid. *AMS-Varia* 30:41-55.
- Fuglestvedt, Ingrid og Per Hernæs
1996 Rituell kommunikasjon i yngre jernalder. Forslag til modell for forståelse av storhauger og steinkors i brytningstiden mellom hedendom og kristendom. I *NORDSJØEN – handel, religion og politikk. Karmøyseminaret 1994/1995*. Dreyer Bok, Stavanger.
- Gabrielsen, Kristine Holme
2002 *Vestlandets steinkors. Monumentalisme i brytningen mellom hedendom og kristendom*. Upublisert hovedfagsoppgave i arkeologi, Universitetet i Bergen.

- Geertz, Clifford
1973 *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*. Basic Books, New York.
- Graham-Campbell, James (red.)
2000 *Cultural Atlas of the Viking World*, Andromeda Oxford Limited.
- Gräslund, Anne-Sofie
2001 *Ideologi och mentalitet. Om religionsskiftet i Skandinavien från en arkeologisk horisont*. Institutionen för Arkeologi och Antikk historia, Uppsala Universitet.
- Gurevich, Aron Y.
1968 Wealth and Gift-Bestowal among the Ancient Scandinavians. *Scandinavica*. Academic Press, nr. 7 (1):126-139.
- Hagland, Jan Ragnar
1998 Innskrifta på Kulisteinen. Ei nylesing ved hjelp av Jan O. H. Swantessons mikroarteringsteknologi. I *Innskrifter og datering* (red. Audun Dybdahl og Jan Ragnar Hagland). Senter for middelalderstudier ved Norges teknisk-naturvitenskaplige universitet, Skrifter nr. 8. Tapir Forlag, Trondheim.
- Hauglid, Roar
1973 *Norske stavkirker. Dekor og utstyr*. Dreyers forlag, Oslo.
- Hedeager, Lotte
1999 *Skygger av en annen virkelighet. Oldnordiske myter*. Oversatt av Kåre A. Lie. Pax Forlag, Oslo.
- Hedeager, Lotte
1992 *Danmarks jernalder. Mellem stamme og stat*. Aarhus Universitetsforlag.
- Helle, Knut
1995 *Aschehougs Norgeshistorie bind 3: Under kirke og kongemakt 1130-1350* (red. Knut Helle, Knut Kjellstadli, Even Lange og Sølvi Sogner). H. Aschehoug & Co., Oslo.
- Hernæs, Per
1995 Kristen innflytelse i Rogalands vikingtid. I *Møtet mellom hedendom og kristendom i Norge* (red. Hans Emil Lidén). Universitetsforlaget, Oslo.
- Hines, John
1996 Tidlig kontakt over Nordsjøen og de bakenforliggende årsaker. I *NORDSJØEN – handel, religion og politikk. Karmøyseminaret 1994/1995*. Dreyer Bok, Stavanger.
- Hodder, Ian
1993 Material culture, symbolism and ideology. I *Reports from the Nordic TAG-conference 1990* (red. Christopher Prescott og Bergljot Solberg). Historisk museum, Universitetet i Bergen.
- Hodder, Ian
1982 *The Present Past. An Introduction to anthropology for archaeologists*. B. T. Batsford, London.
- Hodder, Ian og Scott Hudson
2003 *Reading the Past. Current Approaches to Interpretation in Archaeology. Third edition*. Cambridge University Press.
- Hohler, Erla
Under arbeid. Katalog over skulpturer hos Universitetets Oldsaksamling, Oslo.
- Hultgård, Anders
1992 Religiøs förändring, kontinuitet och ackulturation/synkretism i vikingatidens och medeltidens skandinaviska religion. I *Kontinuitet i kult och tro från vikingtid til medeltid* (red. Bertil Nilsson). Projektet Sveriges kristnande. Publikationer 1. Lunne Böcker, Uppsala.
- Kertzer, David I.
1988 *Ritual, Politics and Power*. Yale University Press, New Haven and London.
- Kielland, Thor
1927 *Norsk gullsmedkunst i middelalderen*. Steenske forlag, Oslo.
- Knirk, James E.
1996 Tolv vintre hadde kristendommen vært i Norge. Norske runesteiner forteller om kristningen. I *Fra hedendom til kristendom. Perspektiver på religionsskiftet i Norge* (red. Magnus Rindal). Ad Notam Gyldendal, Oslo.

- Krag, Claus
1996 Kristendommen og samlingen av Norge. I *NORDSJØEN – handel, religion og politikk. Karmøyseminaret 1994/1995*. Dreyer bok, Stavanger.
- Krag, Claus
1995 Kirkens forkynnelse i tidlig middelalder og nordmennenes kristendom. I *Møtet mellom hedendom og kristendom i Norge* (red. Hans Emil Lidén). Universitetsforlaget, Oslo.
- Krogh, Knud J.
1983 The royal viking-age monuments at Jelling in the light of recent archaeological excavations. A preliminary report. *Acta Archaeologica* vol. 53 1982:183-216.
- Lidén, Hans-Emil
1995 De tidligste kirkene. Hvem bygget dem, hvem brukte dem og hvordan? I *Møtet mellom hedendom og kristendom i Norge* (red. Hans Emil Lidén). Universitetsforlaget, Oslo.
- Lidén, Hans-Emil, Peter Anker, Anne Wichstrøm, Marta Hoffmann og Per Jonas Nordhagen
1981 *Norges kunsthistorie bind 2: Høymiddelalder og hansatid*. Gyldendal Norsk Forlag, Oslo.
- Liestøl, Aslak
1973 *Innskrifta på Eiksteinen*. Stavanger Museum Årbok 1972. Dreyer Bok.
- Luhmann, Niklas
2000 [1984] *Sociale systemer. Grundrids til en almen teori*. Oversatt til dansk av John Cederstrøm, Nils Mortensen og Jens Rasmussen. Hans Reitzels Forlag, København.
- Mauss, Marcel
1995 [1950] *Gaven. Utvexlingens form og årsak i arkaiske samfunn*. Oversatt av Thomas Hylland Eriksen. Capellen Akademisk Forlag, Valdres Trykkeri, Fagernes.
- Myhre, Bjørn
1993 Rogaland forut for Hafrsfjordslaget. I *Rikssamlingen og Harald Hårfagre. Historisk seminar på Karmøy 10. og 11. juni 1993* (red. Marit S. Svea). Karmøy trykkeri.
- Myhre, Bjørn
1987 Chieftain's graves and chiefdom territories in Southern Norway in the Migration period. *Studien zur Sachsenforschung* 6:169-187.
- Nedkvitne, Arnved
1997 *Møtet med døden i norrøn middelalder. En mentalitetshistorisk studie*. Cappelen Akademisk Forlag, Oslo.
- Olsen, Bjørnar
1997 *Fra ting til tekst. Teoretiske perspektiv i arkeologisk forskning*. Universitetsforlaget, Oslo.
- Olsen, Magnus
1954 *Norges innskrifter med de yngre runer. Tredje bind. VIII. Aust-Agder fylke IX. Vest-Agder Fylke X. Rogaland fylke*. Bokcentralen, Oslo.
- Opedal, Arnfrid
2004 *Kongens død i et førstetlig rike. Skipsgravritualer i Avaldsnes-området og aspekter ved konstituering av kongemakt og kongerike 700-950 e.Kr.* Doktoravhandling i arkeologi, det humanistiske fakultetet, Universitetet i Oslo.
- Opedal, Arnfrid
1996 Båtgraver – rituell kommunikasjon som politisk strategi? Et eksempel fra Karmøy på 800-tallet. I *RIKSSAMLINGEN. Høvdingmakt og kongemakt. Karmøyseminaret 1996* (red. Jens Flemming Krøger). Dreyer Forlag, Stavanger.
- Ringstad, Bjørn
1987 *Vestlandets største gravminner. Et forsøk på lokalisering av forhistoriske maktsentra*. Upublisert magistergradsavhandling. Arkeologisk institutt, Universitetet i Bergen.
- Roesdahl, Else
2001 *Vikingerne verden. Vikingerne hjemme og ude*. Gyldendal, København.
- Roesdahl, Else
1999 Jellingstenen – en bok af sten. I *Menneskets mangfoldighed. Arkæologisk og antropologisk forskning på Moesgård* (red. Ole Høiris, Hans Jørgen Madsen, Torsten Madsen og Jens Velle). Utgitt av Aarhus Universitet og Moesgård museum. Aarhus Universitetsforlag.

- Roesdahl, Else (red.)
1993 *Viking og hvitekryst. Norden og Europa 800-1200*. Nordisk Ministerråd i samarbejde med Europarådet, Den 22. Europarådsutstilling, Bohusläningens boktryckeri AB, Uddevalla.
- Sanmark, Alexandra
2004 *Power and Conversion. A Comparative Study of Christianization in Scandinavia*. University College London 2002 Ph.D. Thesis. Institutionen för arkeologi och antik historia. Universitetstryckeriet, Uppsala.
- Sanmark Alexandra
2003 The Role of Secular Rulers in the Conversion of Sweden. I *The Cross goes North. Processes of Conversion in Northern Europe, AD 300-1300* (red. Martin Carver). The University of York, York Medieval press.
- Sawyer, Birgit
2003 *The Viking-Age rune-stones. Custom and commemoration in Early Medieval Scandinavia*. Oxford University Press.
- Sawyer, Birgit, Peter Sawyer og Ian Wood (red.)
1987 *The Christianization of Scandinavia. Report of a Symposium held at Kungälv, Sweden 4-9 August 1985*. Centraltryckeriet, Borås.
- Skre, Dagfinn
1998 Missionary Activity in Early Medieval Norway. Strategy, Organization and the Course of Events. *Scandinavian Journal of History* 23:1-19.
- Skre, Dagfinn
1996 Kristningsverk og politisk makt. I *Før og etter Stiklestad 1030: Religionsskifte, kulturforhold, politisk makt. Seminar på Stiklestad 1994* (red. Øystein Walberg). Stiklestad nasjonale kultursenter, Verdal.
- Skre, Dagfinn
1995 Kirken før sognet. Den tidligste kirkeordningen i Norge. I *Møtet mellom hedendom og kristendom i Norge* (red. Hans Emil Lidén). Universitetsforlaget, Oslo.
- Spurkland, Terje
2001 *I begynnelsen var fupark. Norske runer og runeinnskifter*. Cappelen Akademiske Forlag, Oslo.
- Staecker, Jörn
1999 *Rex regum et dominus dominorum. Die wikingerzeitlichen Kreuz- und Kruzifixanhänger als Ausdruck der Mission in Altdänemark und Schweden*. Almqvist & Wiksell International, Stockholm.
- Stallybrass, Peter og Allon White
2002 The Politics and Poetics of Transgression. I *A Reader in the Anthropology of Religion* (red. Michael Lambek). Blackwell Publishing, Malden.
- Star, Susan Leigh og James R. Griesemer
1989 Institutional Ecology, "Translations" and Boundary Objekts: Amateurs and Professionals at Berkeley's Museum of Vertebrate Zoology, 1907-39. *Social Studies of Science* Vol. 19, No. 3 (Aug. 1989):387-420.
- Steinsland, Gro
2000 *Den hellige kongen. Om religion og herskermakt fra vikingtid til middelalder*. Pax Forlag, Oslo.
- Steinsland, Gro
1996 Konflikten mellom kristendom og hedendom rundt år 1000. I *NORDSJØEN – handel, religion og politikk. Karmøyseminaret 1994/1995*. Dreyer bok, Stavanger.
- Steinsland, Gro
1989 Religionsskiftet i Norden – et dramatisk ideologiskifte. I *Medeltidens fødsel* (red. Anders Andrén). Gyllenstiernska Krappersupstiftelsen, Lund.
- Stevenson, Jane
1996 Christianising the Northern Barbarians. I *NORDSJØEN – handel, religion og politikk. Karmøyseminaret 1994/1995*. Dreyer bok, Stavanger.

Sundqvist, Olof

2002 *Freyr's offspring. Rulers and religion in ancient svea society*. Acta Universitatis Upsaliensis. Historia Religionum 21. Elanders Gotab AB, Stockholm.

Swantesson, Jan O. H.

1998 Läsning av inskriptioner med hjälp av mikroarteringsteknikk. I *Innskifter og datering* (red. Audun Dybdahl og Jan Ragnar Hagland). Senter for middelalderstudier ved Norges teknisk-naturvitenskaplige universitet, Skrifter nr. 8. Tapir Forlag, Trondheim.

Thwaites, Tony et.al.

2002 *Introducing Cultural and Media Studies. A Semiotic Approach*. Palgrave, Houndmills.

von Achen, Henrik

1995 Den tidlige middelalderens krusifikser i Skandinavia. Hvitekrist som en ny og større Odin. I *Møtet mellom hedendom og kristendom i Norge* (red. Hans Emil Lidén). Universitetsforlaget, Oslo.

<http://www.gjestekro.no/kulistein.html> 07.03.07

<http://uit.no/tmu/152/55> 17.04.07

Appendiks

Runesteiner

Tabell 1: Runesteiner

Fylke/Kommune/Id.nr.	Datering	Kors	Kristen tekst/ ikonografi	Funnsted
Oppland/Fåberg/59	1050-1100	-	-	Gård
Oppland/Ø. Toten/61,62	960-1100	-	-	Gård
Oppland/Kolbu/N1	1050-1100	-	-	Gård
Oppland/Gran/63	1050-1100	-	+	Kirke
Oppland/Gran/64 (tapt)	1050-1100	?	?	-
Oppland/Gran/66	960-1020	-	-	Kirke
Oppland/Gran/68 ⁵	1040-1050	-	+	Gård/Hedensk grav?
Oppland/Vang/84	960-1020	-	-	Kirke
Buskerud/Norderhov/96 (tapt)	960-1100	-	-	Kirke
Buskerud/Norderhov/97 (tapt)	960-1100	-	-	Kirke
Buskerud/Haug/N2	1050-1100+	-	-	Dumpet
Telemark/Mo/163	1050-1100	-	-	Kirke
Aust-Agder/Åmli/180 (tapt)	950-1100	-	-	Kirke
Aust-Agder/Evje/184 ⁶	960-1050	+	+	Gård
Aust-Agder/Bygland/186 (tapt)	960-1050	-	-	Kirke
Vest-Agder/Tveid/208	960-1050	-	-	Gård
Vest-Agder/Søgne/211 ⁷	900-1050+	-	+	Kirke
Vest-Agder/Lister, Mandal/213	960-1050	-	-	Bro
Vest-Agder/Herad/214	1050-1100	-	-	Landskap
Rogaland/-/222	960-1100	-	-	-
Rogaland/Nærbø/223 (tapt)	960-1050?	Kors	-	Kirke
Rogaland/Nærbø/224	960-1050?	+	-	Gård
Rogaland/Klepp/225	Før 960-1050	-	-	Kirke
Rogaland/Klepp/226	-	-	-	Kirke
Rogaland/Klepp/228	Før 960-1050	-	-	Gård
Rogaland/Klepp/233	-	-	-	-
Rogaland/Klepp/237	Før 960-1050	Kors	+	Hedensk grav
Rogaland/Høiland/239	960-1050	+	-	Åker/Gård
Rogaland/Sola/244	960-1050	-	-	Gård/dumpet
Rogaland/Sola/245	960-1050	-	-	-
Rogaland/Sola/247	960-1100	-	-	Gård/dumpet
Rogaland/Stavanger/252 ⁸	960-1050	Kors, +(2)	+	Vei

⁵ Dynnasteinen, kristen inskripsjon og ikonografi beskrevet i kapittel 4.3.2. Steinen er ikke oppført som kristen i Sawyers (2003) katalog. Jeg har også korrigert dateringen: Sawyer plasserer steinen i tidsrommet 960-1020, men som vist i kapittel 4.3.2 kan steinen dateres til midten av 1000-tallet.

⁶ Galtelandsteinen har markering under korsrubrikken i Sawyers (2003) katalog. Jeg har i tillegg markert under rubrikken kristen tekst/ikonografi, ettersom den ene av steinens to inskripsjoner kan tolkes som "En er Gud" (Knirk 1996:48).

⁷ Oddernessteinen, kristen inskripsjon beskrevet i kapittel 4.3.2. Steinen er ikke oppført som kristen i Sawyers (2003) katalog. Jeg har også korrigert dateringen: Sawyer plasserer steinen i tidsrommet 1050-1100+. Som vist i kapittel 4.3.2 inkluderer dateringen 900-1050+ begge inskripsjonene.

⁸ "Erling Skjalgsson-steinen" har markering under korsrubrikken i Sawyers (2003) katalog. Jeg har i tillegg markert under rubrikken kristen tekst/ikonografi på grunn av inskripsjonen: "... prest reiste denne steinen etter Erling, sin herre ... da han slo mot Olav". Dette er trolig en minneskrift over Erling Skjalgsson, som ifølge Snorre falt i slaget ved Boknafjorden mot Olav Haraldsson i 1028 (Gabrielsen 2002:47).

Fylke/Kommune/Id.nr.	Datering	Kors	Kristen tekst/ ikonografi	Funnsted
Rogaland/Stavanger/251	960-1050	+	-	Kirke
Rogaland/Rennesøy/259	960-1050	-	-	Kirke
Rogaland/Rennesøy/260	960-1100	-	-	-
Rogaland/Rennesøy/N3	960-1020	-	-	Kirke
Rogaland/Sokndal/N4	960-1050	-	+	Elv/bro
Hordaland/Etne/271	950-1050	+(2)	-	Kirke
Hordaland/Etne/272	1050-1100	+	-	Kirke
Hordaland/Etne/273	960-1050	+	-	Kirke
Hordaland/Hamre/300	960-1050	-	-	Gård
Hordaland/Manger/301	1050-1100+	-	-	Kirke
Sogn og Fjord./Vik/413 (tapt)	960-1050	+(2)	-	Gård
Sogn og Fjord./Kinn/417	960-1050	Kors	-	Kirke
Møre og Romsdal/Smøla/449 ⁹	960-1050	+	+	Elv/Bro
Sør-Trøndelag/Rissa/453	960-1050	+	-	Elv/Bro
Mon-Jæren/-/543	960-1050	-	-	-
Nordland/Vågan/N5	Før 960-1020	-	-	Hedensk grav/tingsted
Nordland/Steigen/N6	960-1020	-	-	Landskap
Troms/Trondenes/N7	1050-1100+	-	+	Dumpet

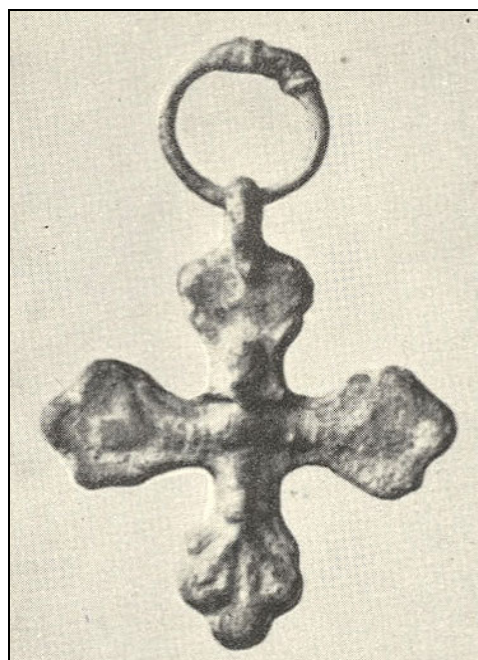
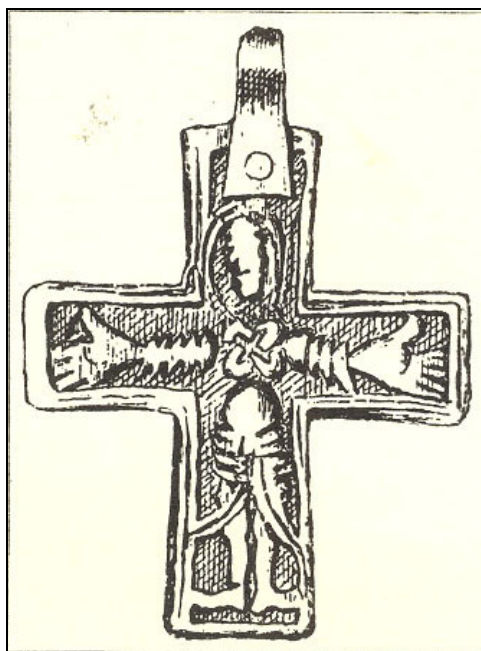
Forklaring til tabell 1: Tabellen tar utgangspunkt i Sawyers (2003) katalog over norske runesteinsinnskrifter med minneformular. Den omfatter i alt 50 runesteiner, inkludert korsformede steiner med runeinnskrift. Identifikasjonsnumrene (Id.nr.) tilsvare hovedsakelig id.nr. i standardverkene, med unntak av enkelte nye funn som har fått id.nr. med bokstaven N foran. Når det under korsrubrikken er markert med en + eller med ordet *kors*, betyr det henholdsvis at steinen har ett eller flere innrissede kors (antallet er vist i parentes) eller at selve steinen er formet som et kors. En + under rubrikken kristen tekst/ikonografi betyr at steinen har en form for referanse til kristning eller kristendom. Der det er markert med en - under rubrikkene kors og kristen tekst/ikonografi, er steinen altså "nøytral". Jeg har også gjort enkelte tilføyelser til Sawyers katalog i form av flere +-markeringer under rubrikken kristen tekst/ikonografi. Tilføyelsene er i disse tilfellene kommentert i fotnoter.

"Christus vivus"-hengekors



Venstre: Fig.23: "Christus vivus"-hengekorset Trondheim 2. Foto: Berg et al. (1981:116). Høyre: Fig.24: "Christus vivus"-hengekors fra Horr i Rogaland. Foto: Kielland (1927:Katalog).

⁹ Kulisteinen har markering under korsrubrikken i Sawyers (2003) katalog. Jeg har i tillegg markert under rubrikken kristen tekst/ikonografi, på bakgrunn av inskripsjonen beskrevet i kapittel 4.3.2.



Venstre: Fig.25: "Christus vivus"-hengekors fra Skjærvøy i Troms. Tegning av H. Mathisen gjengitt i Kielland (1927:61). Høyre: Fig.26: Bronsekors i "Christus vivus"-stil. Foto: Kielland (1927:Katalog).

Tabell 2: "Christus vivus"-hengekors

Funnsted/Museum	Fig.nr	Datering	Materiale/Ikonografi
-/Nationalmuseet i København	Fig.6	1000-1050	Sølv/Flatt kors, gravert "primitiv" Kristus-figur med strake armer og ben, åpne øyne og korsglorie.
Horr, Jæren, Rogaland/ Stavanger Museum	Fig.24	1000-1050	Sølv/Støpt kors, "primitiv" Kristus-figur med åpne øyne og utstrakte armer og ben.
-/Nationalmuseet i København	-	1000-1050	-/Hører ifølge Kielland (1927:61) til de mest "primitiv" Christus vivus-hengekorsene.
Botnhavn, Senja, Troms/ Tromsø Museum	-	1000-1050	Sølv/Lite hengekors med Kristus-figur på to sider. Hører ifølge Kielland (1927:61) til den "primitiv" gruppen.
Trondheim 1, Sør-Trøndelag/ Det Kgl. Norske Videnskabers Selskab, Museet, Trondheim.	Fig.7	Før 1035	Sølv/Kristus-figur på begge sider. Hår, bart, skjegg, åpne øyne, utstrakte armer og ben. Mulig bundet rundt armene. Kropp og hode i sølvblikk, detaljer i påloddet sølvtråd (filigran).
Trondheim 2, Sør-Trøndelag/ Det Kgl. Norske Videnskabers Selskab, Museet, Trondheim.	Fig.23	Før 1035	Sølv/Kristus-figur på kun én side, mer stilisert enn Trondheim 1. Utstrakte armer og ben, mulig bundet rundt armene. Kropp og hode i sølvblikk, detaljer i filigran.
Hukøen, Skjærvøy, Troms/ Solgt ut av landet (2 stk.)	Fig.25	1000-1050	Sølv/Påkledd Kristus-figur med utstrakte armer og ben.
-/Universitetets Oldsaksamling, Oslo (2 stk.)	Fig.26	1000-tallet	Bronse/Noe utydelig Kristus-figur med utstrakte armer.
Bergen/Historisk Museum, Bergen	-	1000-1050	-/Kristus-figur med detaljert drakt holdt sammen med en knute over brystet.

Forklaring til tabell 2: Oversikt over kjente "Christus vivus"-hengekors i Norge i perioden ca. 1000-1050. Tabellen er basert på Kielland (1927:61, katalog), Fuglesang (1981:73-77) og Roesdahl (1993:279). Fig.nr. i tabellen tilsvarer fig.nr. i teksten; bilder av hengekors finnes både i kapittel 4 og ovenfor i appendiks. Mål er oppgitt i cm. Der Kielland oppgir at det er funnet "et par" stykker, er antallet oppgitt i parentes.

Majestas-krusifikser

Tabell 3: Majestas-krusifikser

Datering	Fylke/Kirke	Størrelse/ikonografi
Sent 1000-tidl. 1100	Sogn og Fjord./Leikanger	H.76; B.81/Frontal. Vertikal, svakt fremoverbøyde knær, føtter side om side. Horisontal. Svært skjematizerte detaljer. Åpne øyne. Kronen mangler taggene.
1100-1150	Oppland/Grindaker	H.70; B.14,5/Frontal. Vertikal, føtter side om side. Detaljer svært skjematizert. Hodet svakt fremoverbøyd, åpne øyne. Armer og takker på kronen mangler.
Ca. 1100	Sogn og Fjord./Hauge	H.131; B.122/Frontal. Vertikal, svakt fremoverbøyde knær, føtter side om side. Nærmest horisontal, svak bøy ved albue. Skjematizerte detaljer. Åpne øyne. Kronen mangler taggene.
Ca. 1100	Sør-Trønd./Vinje	H.77; B.94/Frontal. Vertikal, svakt fremoverbøyde knær, føtter mangler, var side om side. Armene rettet oppover, svak bøy ved albue. Skjematizerte detaljer. Åpne øyne. Kronen mangler taggene.
1100-1150	Telemark/Siljan	H.43; B.39/Frontal. Vertikal, Svakt fremoverbøyde knær. Horisontal, svak bøy ved albue. Kroppen buet, kun hender og heler berører korset. Stilisert. Diademliknende krone uten takker.
1140-1150	Østfold/Rygge	Tre/H.182; B.166/Frontal. Vertikal, føtter side om side. Strake armer rettet svakt oppover. Skjematizerte detaljer. Kroppen buet, kun hender og heler berører korset. Hodet fremoverbøyd. Krone med lave, brede takker.
1140-1160	Hordaland/Jondal	H.118; B.106/Frontal. Svak s-kurve. Buet slik at kun hender og heler berører korset. Strake armer rettet oppover. Detaljer i stilisert naturalisme. Hodet bøyd frem og til siden. Opprinnelig åpne eller halv lukkede øyne. Kronen mangler takkene.
Ca. 1150	Sogn og Fjord./Urnes	H.118; B.116/Kalvariegruppe. Frontal. Knærne bøyd frem og til siden, og føttene side om side. Nærmest horisontal, bøy ved albue. Hodet fremoverbøyd. Detaljer i stilisert naturalisme. Halv lukkede øyne. Delvis ødelagt krone, takker som franske liljer.
Sent 1100	Nord-Trønd./Horg 1	H.73,9; B.67,3/Frontal. Vertikal, knærne svakt bøyd frem og til siden, føttene side om side. Strake armer rettet oppover. Kroppen buet, bare hender og heler berører korset. Nesten ingen detaljer. Halv lukkede øyne. Krone med lave takker som akantusblad.
Ca. 1180-tidl.1200	Sogn og Fjord./Kaupanger	H.135; B.129/Frontal. Vertikal, føtter side om side. Horisontal. Hodet bøyd frem og mot skulderen. Lukkede øyne. Delvis ødelagt krone.
Sent 1100-ca. 1200	Møre og Romsdal/Giske	H.133; B.28/Kalvariegruppe. Frontal. Vertikal. Armer og føtter mangler. Hodet bøyd mot skulder. Myke naturalistiske detaljer. Lukkede øyne. Delvis ødelagt krone.
Ca. 1200	Buskerud/Heggen	H.63,8; B.12/Frontal, vertikal. Armer og føtter mangler, føtter var side om side. Hodet svakt fremoverbøyd. Myke naturalistiske detaljer. Krone med takker som akantusblad.
1200-1225	Møre og Romsdal/Stordal	H.92,5; B.81/Frontal. Vertikal, knær svakt fremoverbøyd. Armene rettet oppover, svak bøy ved albue. Kroppen buet ut fra korset. Naturalistiske detaljer. Åpne øyne. Krone med høye takker, som akantusblad.
1200-1250	Østfold/Tomter ¹⁰	H.80; -/Frontal. Relativt kraftig s-kurve, kryssede ben. Horisontal. Hodet svakt bøyd til siden. Naturalistiske detaljer. Halvåpne øyne, nyve i pannen. Kronen mangler takkene.
1200-1250	Sogn og Fjord./Kyrkjebø ¹¹	H.89; B. 84/Frontal. Nærmest vertikal, kun svak s-kurve, kryssede ben. Horisontal. Hodet bøyd svakt til siden. Myke naturalistiske detaljer. Lukkede øyne. Krone med 4 butte takker.
1220-1230	Hedmark/Brøttum	H.53; B.10/Frontal. Nærmest vertikal, venstre ben svak bøyd og vridd. Armer mangler. Hodet svak bøyd til siden. Myke naturalistiske detaljer. Åpne øyne. Kronen mangler.
1220-1230	Oppland/Balke	H.45,4; B.8,3/Frontal. Nærmest vertikal, fremoverbøyde knær, føttene side om side. Armer mangler. Hodet bøyd mot skulder. Myke naturalistiske detaljer. Lukkede øyne. Diademliknende krone uten takker.

¹⁰ Christie (1959:332-333).

¹¹ Aaraas et al. (2000:92-93).

Datering	Fylke/kirke	Størrelse/ikonografi
1220-1230	Rogaland/ Årdal	H.116; B.21/Frontal, Vertikal, svakt fremoverbøyde knær. Armer mangler. Hodet bøyd frem og svakt til siden. Kratige naturalistiske detaljer. Halvlukkede øyne, nyve i pannen. Krone med tre høye palmeformede takker, rund plate bak.
1220-1240	Oppland/ Aulstad	H.39,8; B.36,5/Frontal. Svak s-kurve, bøyde knær. Horisontal. Buett slik at kun hender og føtter berører korset. Hodet bøyd frem og svakt til siden. Overfladisk markerte detaljer. Lukkede øyne. Krone uten takker, lik en bispelue.
1220-1240	Telemark/ Bø	H.157, B.150/Frontal. Svak s-kurve, vekten hviler på ett ben. Horisontal. Hodet bøyd mot skulder. Myke naturalistiske detaljer. Åpne øyne, nyve i pannen. Krone med trekløverformede takker.
Ca. 1225	Vestfold/ Hillestad ¹²	H.108; B.24/Frontal. Nærmest vertikal, kryssede ben. Armer mangler. Hodet bøyd mot skulder. Naturalistiske detaljer. Åpne øyne. Kronen mangler takkene.
1230-1240	Oppland/ Østsinni	H.79,5; B.21/Kalvariegruppe. Frontal. Svak s-kurve, kryssede ben. Armene mangler. Hodet bøyd frem og mot skulderen. Detaljer i noe stilisert naturalisme. Lukkede øyne. Delvis ødelagt krone, høye takker.
1230-1250	Telemark/ Åmotsdal	H117; B.107/Frontal. Nærmest vertikal, kun svært svak s-kurve. Armene rettet oppover, svak bøy ved albuene. Hodet bøyd frem og mot skulderen. Naturalistiske detaljer. Åpne øyne, svak nyve i pannen. Krone med høye palmeformede takker.
1230-1250	Sør-Trønd./ Austråt	H.235, B.-/Kalvariegruppe. Frontal. Svak s-kurve, kryssede ben. Horisontal. Hodet bøyd frem og mot skulderen. Detaljer i noe stilisert naturalisme. Lukkede øyne. Krone med høye takker som akantusblad.
Ca. 1225	Telemark/ Skafså	H.66; B.59/Frontal. Vertikal, føtter side om side. Armer rettet oppover. Kroppen buett ut fra korset. Åpne øyne. Naturalistiske detaljer. Delvis ødelagt krone.
1225-1250	Sogn og Fjord./ Fresvik	H.77; B.70/Frontal. Svak s-kurve, kryssede ben. Horisontal. Hodet bøyd mot skulder. Myke naturalistiske detaljer. Lukkede øyne, nyve i pannen. Krone med lave runde takker.
1225-1250	Telemark/ Kvitseid	H.100; B.91/Frontal. Svak s-kurve, fremoverbøyde knær. Strake armer rettet oppover. Hodet bøyd frem og svakt mot skulderen. Detaljer i stilisert naturalisme. Halvlukkede øyne, nyve i pannen. Krone med fire høye palmeformede takker.
1225-1250? ¹³	Vestfold/ Brunkeberg	-/Frontal. Svak s-kurve, kryssede ben. Strake oppoverrettede armer. Hodet svakt bøyd til siden. Detaljer i stilisert naturalisme. Åpne øyne. Krone med lave takker som akantusblad.
1225-1250	Nord-Trønd./ Grong	H.40; B.26.5/Frontal. Vertikal. Horisontal. Stilisert. Fullt påkledd. Åpne øyne. Krone med trekløverformede takker.
1225-1250	Nord-Trønd./ Otterøy	H.79; B.84,7/Frontal. Svak kurve på kroppen. Nærmest horisontale armer. Buett slik at kun hender og heler berører korset. Hodet bøyd mot skulderen. Lite naturalistiske detaljer. Lukkede øyne. Krone med lave takker som akantusblad.
1225-1250	Nord-Trønd./ Værnes	H.79; B.84,7/Frontal. Vertikal, føttene mangler, var side om side. Strake, noe oppoverrettede armer. Kroppen buett, bare hender og heler berører korset. Hodet svakt fremoverbøyd. Naturalistiske detaljer. Lav krone, lik en bispelue.
1240-1250	Buskerud/ Haug	H.109; B.93/Frontal. Svak s-kurve, kryssede ben. Horisontal, svak bøy ved albuene. Detaljer i stilisert naturalisme. Åpne øyne. Krone med lave takker som akantusblad.
1240-1255	Akershus/ Enebakk	H.111; B.108/Frontal. Svak s-kurve, kryssede ben. Horisontal. Hodet bøyd frem og mot skulderen. Naturalistiske detaljer. Lukkede øyne. Krone med lave trekløverformede takker.
1240-1255	Hordaland/ Røldal	H.89; B.76/Frontal. Svak s-kurve, kryssede ben. Horisontal. Hodet bøyd frem og mot skulderen. Naturalistiske detaljer. Lukkede øyne, nyve i pannen. Lav krone med bølgeformet kant.

¹² Hohler, under arbeid.

¹³ Jeg har angitt en mulig datering til 1225-1250 fordi Brunkeberg-krusifikset i detaljutforming likner Kvitseid-krusifikset.

Datering	Fylke/kirke	Størrelse/ikonografi
Ca. 1250	Buskerud/ Lunder	H.93; B.100/Frontal. Svak s-kurve, kryssede ben. Nærmest horisontale armer, svak bøy ved albue. Kroppen buet ut, kun hender og heler berører korset. Hodet bøyd frem og svakt til siden. Myke naturalistiske detaljer. Åpne øyne. Kronen mangler taggene.
1250-1260	Rogaland/ Sandeid	H.102; B.54/Frontal. Nærmest vertikal, kryssede ben. Nærmest horisontal, hele høyre og deler av venstre arm mangler. Hodet svakt bøyd frem og til siden. Myke naturalistiske detaljer. Åpne øyne, svak nyve i pannen. Diademforme krone uten takker.
1250-1260	Telemark/ Dal	H.110; B.106/Frontal. Svak s-kurve, kryssede ben. Nærmest horisontal, svak bøy ved albue. Hodet bøyd frem og mot skulderen. Myke naturalistiske detaljer. Åpne øyne. Delvis ødelagt krone.
1250-1300	Hedmark/ Løyten ¹⁴	H.180; B.41/Frontal. Svak s-kurve, kryssede ben. Horisontal. Kroppen bøyd ut fra korset. Hodet svakt bøyd til siden. Overdrevne, lite naturalistiske detaljer. Lukkede øyne. Krone med lave trekløverformede takker.
Ca. 1280	Nord-Trønd./ Leksvik	H.73; B.63,7/Frontal. Nærmest vertikal, kryssede ben. Horisontal. Hodet bøyd frem og mot skulderen. Lukkede øyne. Krone med lave takker som akantusblad.
-	Buskerud/ Nore (2 stk.) ¹⁵	Nore 1: -/Svært ødelagt, kun hode og torso bevart. Hodet svakt bøyd til siden. Åpne øyne. Kronen mangler taggene. Nore 2: H.43,5; B.35/Frontal. Nærmest vertikal, men venstre kne bøyd til siden. Korte, strake oppoverrettede armer. Hodet mot skulder. Myke detaljer. Åpne øyne. Krone med avrundede takker.
-	Telemark/ Flatdal	H.79; B.70/Frontal. Nærmest vertikal, kryssede ben. Horisontal. Hodet svakt bøyd til siden. Detaljer i noe stilisert naturalisme. Åpne øyne. Krone med svært høye takker som akantusblad.
-	Hedmark/ Eidskog	H.47; B.37/Frontal. Svak s-kurve, kryssede ben. Strake svakt oppoverrettede armer. Hodet svakt bøyd til siden. Grovt utskårede detaljer. Åpne øyne. Krone med takker som akantusblad.
-	Buskerud/ Viker	-/Frontal. Vertikal, kryssede ben. Horisontale armer, svak bøy ved albue. Hodet bøyd svakt til siden. Lite naturalistisk.

Forklaring til tabell 3: Oversikt over Majestas-krusifikser av tre fra perioden ca. 1100-1300. Tabellen er hovedsakelig basert på Blindheim (2004, 1998) og Frøysaker (2001), samt informasjon og bilder fra Middelalderarkivet hos Universitetets Oldsaksamling, Oslo, og Riksantikvarens arkiv. Der andre kilder er benyttet er referansen oppført i fotnote. Hoveddelen av krusifiksene har hele eller deler av kongekronen intakt, men det er også inkludert eksempler der kronen er tapt eller Kristus bærer et enkelt diadem. Mål er gitt i cm og angir størrelsen på Kristus-figuren, ikke korset. H. angir avstand mellom hode og føtter, B. avstanden mellom fingertuppene. Enkelte av krusifiksene er en del av en kalvariegruppe, i disse tilfellene er kun Kristus-figuren beskrevet. Karakteristikkene *frontal* innebærer at figuren er gjengitt forfra, *vertikal* at Kristus står rett opp ned på korset, og *horisontal* at armene er utstrakt i ca. 90 graders vinkel fra kroppen. Så langt det er mulig er det også kommentert om figuren har åpne, halvlukkede eller lukkede øyne. "Detaljer" henviser til anatomiske detaljer. Crusifikser det ikke har vært mulig å finne datering på, er plassert nederst i tabellen.

¹⁴ Hohler, under arbeid.

¹⁵ Christie (1981:388).