

KUML  
2015



# KUML 2015

Årbog for Jysk Arkæologisk Selskab

*With summaries in English*

I kommission hos Aarhus Universitetsforlag

# Religionsvidenskaben og det arkæologiske materiale

AF MORTEN WARMIND

---

To faktorer har ansporet mig til at skrive dette indlæg. Dels afsnittene om forhistorisk religion i den glimrende nye “Handbook of Religions in Ancient Europe”, dels Moesgaard Museums nye fremragende udstilling, der tager mange inspirerende og frimodige livtag med emnet.

Det er kun meget få religionsvidenskabeligt uddannede forskere, der synes at beskæftige sig med forhistoriske religioner. I *Handbook of Religions in Ancient Europe* er det da også udelukkende arkæologer, der skriver om forhistorien, dog kommenteret af to af redaktørerne, David Warburton og Lisbeth Bredholt Christensen, hvoraf den sidste er egentlig uddannet religionsforsker. Det er klart, at dette ikke nødvendigvis betyder, at arkæologerne ikke kan behandle stoffet bedre – også set fra en religionsvidenskabelig synsvinkel. Det er ikke for at beklukke deres akademiske tilgang, jeg bemærker dette, men kun for at konstatere, at det er tilfældet. Hovedårsagen er formentlig, at religionsforskerne har mange grunde til at ignorere det forhistoriske materiale, og arkæologerne tværtimod er tvunget til at forholde sig til det.

Det er altså en noget usædvanlig opgave, jeg har påtaget mig, at se sagen strikte fra en religionsvidenskabelig synsvinkel. Usædvanlig, men ikke uset eller banebrydende – den rolle tilfalder om nogen i Danmark nok især Lisbeth Bredholt Christensen, der sammen med Benedicte Sveen allerede i 1998 redigerede antologien “Religion og materiel kultur”. Omtrent på samme tid arbejdede religionshistorikeren Catharina Raudvere og arkæologen Anders Andrén på et stort interskandinavisk og tværfagligt forskningsprojekt, som løb fra 2000 til 2005 med titlen “Vägar til Midgård”. Projektet stod bag en lang række publikationer.

Hvis man overordnet ser på arkæologernes bidrag til studiet af forhistorisk religion, er det klart, at der er mange nuancer. Nogle arkæologer ville foretrække slet ikke at bruge termen, da de ser den som en kunstig og uproduktiv isolation af forhold, der i hvert fald tidligere eksisterede integreret i hele menneskelivet og ikke kunne udskilles.<sup>1</sup> Andre mener at kunne udnytte religionsfænomenologiens systematik til at udskille religiøse elementer – i hvert fald i nogle sammenhænge – og drage nytte af det.<sup>2</sup> Atter andre mener at kunne bruge

teorier om sprogfamilier og deres kulturelle sammenhæng til at udnytte tekster fra andre områder til at forstå de arkæologiske levn.<sup>3</sup> I den situation, at fund skal formidles, som tilfældet jo er på museer som Moesgaard, hører man til tider de mest upræcise og maleriske udlægninger af religion og guder i oldtiden.

På Moesgaard kan man derfor høre og læse adskillige beretninger om, hvad fortidens mennesker forestillede sig. Det er naturligvis ikke noget, nogen kan udtale sig om med den grad af sikkerhed, som det sker, og det er derfor, jeg opfatter Moesgaards omgang med emnet som frimodig. På den anden side bliver materialet jo dels uforklaret, dels uforklarligt og måske i værste fald unyttigt og dødt uden sådanne spekulationer. Så det er velbegrunderet at anvende alle former for kendte data om forskellige folks forestillinger til at opklare og meningsfylde genstandene med. Men det er også klart, at forklaringerne næsten med sikkerhed er temmelig vildledende.

Et enkelt eksempel: “For 3200 år siden bliver Troldkvinden fra Maglehøj brændt og stedt til hvile i sin helt private høj i Nordsjælland. Med sig i graven får hun en lille bæltedåse – bronzealderkvindens designertaske. Dåsen indeholder magiske amuletter, som skal skabe kontakt til solens hjælpedyr. Måske har troldkvinden endda været en hamskifter, det vil sige i stand til at tage et dyrs skikkelse.”

Denne tekst står skrevet i en montre på Moesgaard. Mængden af uvederhæftige og upræcise forhold er meget stor, givet at det er sådan en kort tekst. Værst er efter min mening de steder, hvor vores tænkemåder næsten umærkeligt lægges ind i fortidens genstande. Hermed hentyder jeg til de store bogstaver i titlen, brugen af et nutidigt navn på højen, samt både begrebet “privat” om noget så offentligt som en bronzealdergravhøj og begrebet “Nordsjælland”, der har andre betydninger end rent geografiske på nudansk. Begrebet “designertaske” er ret kvikt, men anbringer fokus på status og pragt, når der snarere er tale om status, pragt og embede. Man kan måske slet ikke tænke sig, at en kvinde kunne have et embedstegn? Det officielle præg, hendes udstyr har, viser også med al ønskelig tydelighed, at hun på ingen måde har været en “troldkvinde”. Der er masser af tegn på, at hun har stået i forbindelse med magterne, men lige så mange tegn på, at hun har gjort det som et led i en officiel central funktion i forhold til samfundet. Hvad er i øvrigt “magiske amuletter”? Er der amuletter, som ikke er magiske? Der tænkes muligvis på amuletter, som de beskrives af Knud Rasmussen hos Inuit, og man forestiller sig, at kvinden har været shaman, men det passer næppe til et specialiseret og særdeles hierarkisk samfund, som bronzealderens synes at have været.

## Hvad er “religion”?

Det er et væsentligt problem, at der ikke er enighed om, hvad termen “religion” indebærer eller dækker. Uden for religionsforskernes kreds sættes der ofte et ret simpelt lighedstegn mellem religion og trosforestillinger. Inden for religionsforskernes kreds er der enighed om, at dette lighedstegn bestemt ikke er simpelt. Religion og trosforestillinger hænger muligvis sammen, men denne sammenhæng er særdeles kompliceret. Det er i hvert fald et faktum, at mennesker sagtens kan og vil udføre komplicerede og krævende religiøse ritualer uden at “tro” på dem. Faktisk er dette nok snarere normen end undtagelsen. Det skal ikke forstås som et resultat af modernitetens sækulariserende fordærvelse af sindene. Det har altid været en kilde til frustration for feltarbejdere hos “naturfolk”, at disse var så totalt uinteresserede i at angive baggrunden for deres religiøse handlinger. Overvejelser om dette forhold findes for eksempel hos “feltarbejdets fader”, antropologen Bronislaw Malinowski, i hans artikel om dødeånder på Trobrianderne fra 1916.<sup>4</sup>

Det bliver hurtigt meget problematisk, at vi (hermed mener jeg de fleste mennesker) på den ene side har en tydelig fornemmelse af, hvad religion er, men at der på den anden side ikke er nogen klar definition at basere denne fornemmelse på. Og de problemer, der rejser sig, når man vil definere religion entydigt, er diskuteret i mange sammenhænge. Til en illustration af problemet vil jeg her se kritisk på to nyere forsøg på at definere religion.

I en helt bestemt sammenhæng – nemlig en diskussion af, hvorvidt terrorhandlingen 11/9 2001 var en religiøs handling og dermed også af religionsdefinitioner – opstillede den amerikanske religionsforsker Bruce Lincoln en ramme for at tale om religion. Han erklærede, at der skulle være fire elementer i en eller anden form:

1. “A discourse whose concerns transcend the human, temporal, and contingent, and thus claims for itself a similarly transcendent status....
2. A set of practices whose goal is to produce a proper world and/or proper human subjects, as defined by a religious discourse to which these practices are connected....
3. A community whose members construct their identity with reference to a religious discourse and its attendant practices....
4. An institution that regulates religious discourse, practice, and community, reproducing them over time and modifying them as necessary, while asserting their eternal validity and transcendent value.”<sup>5</sup>

Religion består i denne forståelse altså af diskurs (tro og teologi), praksis (ritualer), et samfund baseret på de to første og en institution (præsteskab), der regulerer dem alle.

Lincoln betoner og privilegerer efter min opfattelse diskurs for stærkt. Erfaringen viser som nævnt, at de fleste mennesker er ganske vage omkring og uinteresserede i den diskurs, der angår deres religiøse adfærd, også selvom de er meget omhyggelige med fejringen af religiøse ritualer. Lincoln synes at gøre diskursen til noget styrende for de øvrige aspekter, hvilket efter min opfattelse igen hænger sammen med en intellektuel opfattelse af religion og ritualer som konkretiserede tanker om verden.

Den århusianske religionshistoriker Armin Geertz har formuleret og diskuteret en substantiel definition, der var rummelig og funktionel nok til både at give nogle fornuftige grænser og på samme tid omfatte så stort et felt som muligt. Den lyder således: "Religion er et kulturelt system og en social mekanisme (eller institution), som styrer og fremmer idealfortolkningen af tilværelsen og idealpraksis med henvisning til én eller flere transempiriske magter."<sup>6</sup>

Det synes klart, at det sidste led i definitionen, "henvisning til ... transempiriske magter", ses som forudsætningen for religion, ifølge Geertz – det udgør for eksempel forskellen på religion og retssystem. Religion ses endvidere som styrende. Idealpraksis og den ideelle tilværelse styres og fremmes af en social institution, der er kulturelt indlejret – altså ikke nødvendigvis bevidst.

Det er efter min mening en svaghed, at magterne betegnes som transempiriske. I religionerne er det jo netop en pointe, at der faktisk er tale om erkendbare og håndgribelige magter. Det er kun de, som står uden for religionerne, der opfatter dem som uden for det empiriske felt. Det er derimod en styrke ved definitionen, at praksis og tilværelse anbringes på en central plads. Det er formentlig en henvisning til ensartet praksis, der er det bedste tegn på styring af en eller anden art.

I nogle diskussioner af religionsdefinitioner sættes der et skel op imellem fælles sociale religiøse praksis og private, individuelle og afvigende former for religion – skellet mellem "religion" og "magi" eller "hekseri". Det er imidlertid ret indviklet. Der kan ikke simpelt etableres et objektivi skel mellem magiske og ikke-magiske religiøse handlinger. Forskellen ligger alene i den sociale kontekst og eventuelt dermed i beskuerens tolkning. En evangelisk-luthersk præst fra Danmark kan opfatte det katolske nadverritual med dets betoning af en fysisk forvandling af brød og vin som den rene trolddom, men den lutherske konsubstantialitetsforståelse kan igen opfattes som utilstedeligt "magisk" af en calvinist eller pinskekirkepræst. Det arkæologiske materiale vil sjældent være tilstrækkeligt til, at man kan afvise, at bestemte efterladenskaber indgik i en socialt central sammenhæng; ergo er det næppe muligt at konstatere tilstedeværelsen af "magi" i forhistorien, men det betyder bestemt ikke, at der ikke har eksisteret private og ikke-accepterede ritualer, ej heller kan vi være sikre på,

at vi ikke finder dem. Det er af samme grund, at “troldkvinden” ovenfor ikke kan have “magiske” genstande i en grav, som er planlagt i en samfundsmæssig sammenhæng. Lige så lidt som en præstekjole opfattes som “magisk”, selvom den er religiøst markeret, og man faktisk ikke har lov til at demonstrere iklædt en præstekjole (hvis man er præst).<sup>7</sup>

Som nævnt har arkæologer hævdet, at religionsbegrebet i mange henseender er kunstigt, forstået på den måde at det tager enkeltelementer ud af en kulturel sammenhæng og kalder dem “religion”.<sup>8</sup> Dette er rigtigt og diskuteres også i religionsvidenskaben. Mange danskere stejler over at få at vide, at det voldsomme forbrug, der foregår herhjemme hver december måned, er religiøse handlinger. Ikke desto mindre må de religionsvidenskabeligt set opfattes sådan. Når vi konstaterer, at religiøse handlinger i kulturer er integreret i andre kulturelle systemer (såsom “hyggeligt samvær”), og det ikke giver mening at trække de religiøse elementer ud, må det dog indvendes, at det er præcis, hvad analyse drejer sig om – at anvende overordnede komparative begreber til at se forhold, som ellers ikke ville kunne afdækkes. Observationen – at religion i flertallet af kulturer ikke er noget, man gør ved særlige lejligheder, og ikke i kulturen ses som noget særligt, er meget vigtig, men den bør ikke blokere for, at religionsbegrebet kan være nyttigt i forhold til sammenligninger og forståelse i almindelighed.

## Ritualer

Uanset hvordan man definerer religion, vil man kunne konstatere, at ritualer er en kerneforeteelse. Man kan faktisk hævde, at religion manifesterer sig fysisk igennem de steder, hvor ritualerne kan foregå. De ritualer, som vi kalder religiøse, er almindeligvis markeringer af tid og sted for hele samfundet samt markering af de enkelte menneskers rejse gennem livet. “Markering” er ikke et godt begreb, for det er nogle ritualers formål at *skabe* tid og sted (og dermed bliver det i sig selv sted- og tidløst). Når det kommer til de enkelte menneskers ritualer, så er det et spørgsmål om at føre personen fra den ene livssfære til den anden og fastslå og skabe den status, som hører til denne livssfære. Kendte eksempler kan være den sorg, der hver påske i den kristne verden skal markeres (og helst føles), fordi frelseren i en kort periode er død. Nu er han død, her skal der sørges. Selvom det foregik for mange år siden i en anden del af verden. På samme måde kan to frie enkeltmennesker (“singles” kaldet) med et ritual gøres til “rette ægtefolk”, med alt hvad det indebærer af status og forpligtelser.

Det er interessant at konstatere, at de kristne i Danmark i vore dage fejrer de tidsskabende fællesritualer (f.eks. julen) i hver familie for sig, medens de ritualer, der angår få personer (f.eks. konfirmation), gøres så offentlige som

muligt. Det er ikke nødvendigvis tilfældet for andre religioners vedkommende og nævnes kun for at tydeliggøre, at der er tale om meget indviklede forhold.

Bag spørgsmålet om, hvorfor dette eller hint ritual er vigtigt, og hvad grunden er til, at det bliver afholdt, ligger en idé om, at ritualen er et slags appendiks til en tanke, der lå som en idé om verdens tilstand inde i hovedet på den, der har skabt ritualen, og som ritualen måske skal overføre til udøverne. Men der er næsten ingen data, som underbygger denne opfattelse af ritualer. Det er langt mere i overensstemmelse med de tilgængelige oplysninger at se handlingerne som det oprindelige og grundlæggende og årsagsforklaringerne bag handlingerne som tilfældige og muligvis individuelle.

Det betyder ikke, at tankerne slet ikke hænger sammen med ritualerne, men det betyder blandt andet, at ritualerne styrer de baner, tankerne kan bevæge sig i. Ritualerne afspejler altså ikke i sig selv en idé om verden og mennesket, men ideerne og verden og mennesket er (også) funderet i ritualerne. Dette er vigtigt for det arkæologiske materiale, for det gør den fysiske verden, rummet og de genstande, der fylder det, til grundlaget for den forståelse og de tanker, der findes om rummet og tingene.

Sammenhængen er naturligvis kompleks. Mennesker er jo i stand til at omsætte tanker til handling og til at lave ting, som de ved, hvad er og hvad skal bruges til, uden at have andet end råmateriale. Alligevel kan det i denne sammenhæng erindres, at en "skål" kan bruges til mange flere ting, end den person, der laver "skålen", drømmer om. Det er også uomtvisteligt, at der bestemt findes religiøse ritualer, der er resultat af en længere tankerække og forforståelse af universet. Men det gælder næppe mange af de mest udbredte, der til gengæld har ganske almindelige dagligdags handlinger som kerne, såsom at spise og drikke (eksempelvis nadveren), markere et område eller et punkt (eksempelvis kirkebyggeri eller rituel omkredsning) eller blot hilse på en overmand (eksempelvis den islamiske bønnestilling).

Disse observationer – som næppe alle religionsforskere ville erklære sig helt enige i – lover særdeles godt for religionsforskerens arbejde med det forhistoriske materiale. De arkæologiske levn skal efter denne tænkemåde ikke ses som de fysiske levn af fortidens religiøse idéverden, men i højere grad som kernen af fortidens religion. Nogle fristes til at mene, at de tolkninger, vi lægger i dem, ikke adskiller sig fra de varierede fortolkninger, som fortidens mennesker anlagde, og at de dermed kan opfattes som jævnbrydte gyldige. Det er dog næppe sandt. Man tolker og forstår ud fra sine forudsætninger, og vore forudsætninger er umådeligt anderledes. Det er min opfattelse, at det ikke lader sig gøre at overskride forskellen mellem dem og os. Men det betyder ikke, at vi ikke skal prøve! Hvert forsøg bringer ny indsigt med sig.



## Religionsforskerens muligheder

De spor, som man kan forvente, at religion vil afsætte, er altså materielle spor af ritualer. Vi kan komme til at savne fagter, danse, sang og taler, med mindre nogle af disse er afbildet – hvilket jo ikke helt sjældent er tilfældet. Men arkæologerne kan under alle omstændigheder finde de steder, hvor ritualer er foregået, og vi kan erkende både ensartede handlinger udført igen og igen på et enkelt sted – altså selve ritualet – samt ensartede handlinger udført over større afstande, hvilket garanterer både et eller flere samfund og en institution og dermed tre af de fire “ben” i Lincolns definition.

I forhold til Armin Geertz’ definition må vi sige, at man ud fra de gentagne handlinger kan slutte direkte til eksistensen af et kulturelt system og en social institution, som styrer handlingerne. At det drejer sig om en idealfortolkning af tilværelsen kan vel kun hævdes på baggrund af ideelle frembringelser, og det er formentlig helt umuligt at slutte sig til de transempiriske magter.

Ikke desto mindre sluttet der på Moesgaard Museum ganske ofte til sådanne magter, der omtales som “guder eller magter”, og ofre forklares næsten udelukkende som “do ut des”, altså gaver til en postuleret tænkende magt, der kan forstå, at den skal give noget tilbage af samme art som det, der ofres, hvilket næppe altid giver mening i forhold til fundene. Det er i (re)konstruktionen af diskursen, altså de religiøse forestillinger, at mange tror at rekonstruere “religionen”, idet de forestiller sig, at ideerne er styrende for handlingerne. Man går ud fra, at fortidens mennesker “troede”, at der boede en guddom i søen/mosen og DERFOR lagde ting ned i den. Det er dog mindst lige så sandsynligt, at (nogle af) fortidens mennesker forestillede sig, at der boede en guddom i søen/mosen, FORDI det var dér, man havde lagt ting ned ved bestemte lejligheder. Men det kan også være, at søen/mosen var et sted, hvor genstande, som var hellige og derfor farlige og “ubrugelige” (i dagliglivet), kunne neutraliseres.

Der kan være ganske mange forskellige bevæggrunde til at ofre. I Odysseen er et offer i lige så høj grad en fest, hvor gæster inviteres på mad (Se 3. sangs indledning). På Danpo ofres hver eneste kylling, fordi den så kan eksporteres til de lande, hvor religionen kræver, at man altid spiser offerkød. De, der ofrer, har ikke altid hovedet fuldt af “religiøs” diskurs eller henvisninger til transempiriske magter, selvom ritualet som sådan bringer dem i spil.

Religionsforskeren er naturligvis helt i hænderne på arkæologen, hvad angår det, som er frembragt – altså hvor gammelt det er, hvad der hænger sammen, og hvad der ikke gør, hvor repræsentativt for tiden eller stedet det er, og om det er, hvad der nu var at finde – altså om arkæologerne har kigget godt nok efter. Her bør man være opmærksom på, at arkæologer ofte graver et bestemt sted, og dette sted er for dem i mange henseender vigtigere end noget som

helst andet. I hvert fald medens udgravningerne foregår. Det opleves ofte, at arkæologerne fokuserer på netop deres udgravnings særlige forhold, formentlig fordi det i den snævre udgravningssammenhæng kan være mere interessant at støde på noget nyt end at finde noget, som alle andre har fundet tidligere. Religionsforskeren er derimod som antydet næsten udelukkende fokuseret på sammenhænge over tid og sted og har vanskeligt ved at forholde sig til det unikke og hidtil ukendte. Ritualisering ligger som nævnt i gentagelsen, og religion erkendes tydeligst gennem ensartethed over større afstande.

Dette gør, at religionsforskerens muligheder for at udnytte det arkæologiske materiale er afhængigt af udgivelser, der trækker bredere linjer og klarlægger netop det, som er “almindeligt”. Denne type viden er jo i meget høj grad det, som arkæologer “bare ved” og dermed ikke altid er tydeligt udtrykt i arkæologiske artikler. Man er altså nødt til at sætte sig noget ind i de – ofte særdeles forkortede – typebestemmelser, som arkæologer anvender for netop at bestemme fundenes almindelighed.

Det forhold, at der formentlig ikke har været ensartede forestillinger i oldtiden om, hvad ritualerne betød, gør ikke, at man afholder sig fra at gisne om det i nutiden. “Troldkvinden fra Maglehøj” havde ifølge teksten “fået” amuletter med sig. Man forestiller sig implicit, at kvinden har fået genstandene med – måske til dødsriget, og at man i bronzealderen har forestillet sig, at hun skulle bruge dem dér. Men det er ikke spor sikkert. Da Kong Frederik IX lå i en kiste i Roskilde Domkirke, mens det udendørs gravmonument blev bygget, lå hans søofficerskasket på kisten. Havde han fået den med sig? Troede nogle af hans sørgende undersåtter, at han ville bruge den i dødsriget/Himlen? Næppe. Den var et tegn og et minde. Det legetøj og de teddybjørne, der lægges på børnegrave, er sandsynligvis også mest tegn. Mon ikke det samme gælder de “magiske amuletter”. Måske var de også ubrugelige af andre. I hvert fald er det nok klogest at se genstande brugt i rituelle og symbolske sammenhænge som tegn i højere grad end som netop genstande. Eller som affald, der ikke kan genbruges, præcis som et lig faktisk er.

## Forholdet mellem ting og tekster

Det er vanskeligt ud fra de kristne gravskikke at gisne om, hvad de kristne danskere tænker om livet efter døden. Men vi er i den heldige situation, at vi ved det. De siger i kirkerne, og når de bekræftes, at de tror på kødets opstandelse – altså at de skal kravle op af gravene. Men direkte adspurgt er det kun en tredjedel, der tror på et liv efter døden. Det forhindrer ikke mange i at deltage i alle mulige former for gravkult, og det accentuerer igen, at der er

misforhold imellem ritualers indhold og diskursen eller forestillingerne. For religionsforskerne må arkæologiske fund også være et velkomment korrektiv til den religionsrekonstruktion, der baserer sig på tekster.

Et eksempel: De tekster, vi bruger til at udtale os om vikingetidens religion, er enten nedskrevet eller forfattet i 1200-tallet – altså omtrent lige så lang tid efter vikingetidens ophør som mellem Napoleonskrigene og nutiden. I teksterne fremhæves runerne som mægtige og magiske, og det nævnes, at runer indskrevet på træpinde kan bruges til trolddom – altså private ritualer. I Bergen er der fundet en lille pind med indskriften “Min skat, kys mig” på den ene side og hele runealfabetet på den anden side (B017). Er dette et eksempel, som understøtter de islandske tekster? Ideen ville være, at det var det korrekte alfabet, der demonstrerede skriverens beherskelse af skriften, der gjorde den lille bøn/ordre aktiv – dette og pindens anbringelse i den attråede persons seng (hvor pinden desværre ikke er fundet).

I virkeligheden hænger dette på pindens datering, for i praksis viser den jo blot, at den mening om runerne, som gjaldt, da de islandske tekster blev skrevet, også eksisterede i almindelige menneskers bevidsthed. Hvis pinden ikke er fra vikingetiden, viser den intet om vikingetiden.

Heldigvis for tolkningen findes der en dateret indskrift med runer fra senest 760, altså lige før vikingetidens begyndelse, på en hjerneskal fra Ribe (DK nr.: SJy 39): “Ulf/ulv og Odin og Høj-Tyr. Hullet/Buri er hjælp mod dette værk (denne smerte). Og dværgen overvundet. Bourr.” Oversættelsen er ikke præcis, men klar nok til, at man kan erkende elementer af vikingetidens religion ud over runerne, nemlig en trehed af guder, hvoraf i hvert fald én er særdeles velkendt, nemlig Odin.

Så ud over de officielle meddelelser på socialt sanktionerede monumenter, har runer på genstande, som har været båret af enkeltpersoner, også været brugt privat til at få ting til at ske eller måske ikke ske.

Et andet, og mere kompliceret, eksempel er spørgsmålet om templers rolle i vikingetidens religion. Her har enkelte tekster længe været i karambolage med arkæologernes konkrete viden. Det gælder stadig, men nu på en helt anden måde.

I sin disputats fra 1966 viste Olav Olsen, at der på det tidspunkt ikke var fundet arkæologiske spor af templer fra vikingetiden, og han foreslog, at der slet ikke havde været templer, og at man kunne se bort fra de forskellige historiske kilder, som berettede noget andet. Da man så endelig begyndte at finde templer, væltede de så at sige frem overalt. Lars Jørgensen leder Nationalmuseets projekt om kultpladserne, og på projektets hjemmeside kan de vigtigste oplysninger

let findes (<http://vikingekult.natmus.dk/foerkristne-kultpladser/>). Interessant nok ligner disse templer og kultpladser ikke ganske det, som teksterne lod os forstå, at vi skulle finde, og det bliver hurtigt problematisk, hvis arkæologerne lader sig styre af, hvad de forventer eller fortolker deres fund ud fra, hvad teksterne lader ane. Forholdet synes nu at være, at der er et langt mere varieret arkæologisk materiale knyttet til bygninger, som øjensynligt har været brugt til ritualer, end der er beskrivelser, ord og begreber i kildematerialet, hvoraf det meste som nævnt ikke er samtidigt. På en konference for religionsforskere og arkæologer i Island november 2010 bad en arkæolog som følge af dette forhold venligt og bestemt religionsforskerne om arbejdsro: “Lad os nu få lov til at lave vore udgravninger og tolke på det, der faktisk er fundet i stedet for hele tiden at bringe tekstmaterialet i spil som et forvirrende fortolkningslag!”

Det er uden tvivl et godt råd, for det er væsentligt, at vi erkender, at teksternes billede af vikingetiden er alt for snævert sammenlignet med det, som kan erkendes arkæologisk. Med andre ord, og hermed fastslået med syvtommersøm: Det arkæologiske materiale er en BEDRE kilde til vikingetidens religion end de islandske tekster og de øvrige kilder!

## Konklusion af en art

Jeg har brugt en del plads på at advare mod at indtænke nutiden i fortiden, og jeg har fastholdt, at religionsforskerens kendskab til de forhold, der gør sig gældende omkring netop religion, er nødvendige at kende til, når man vil udbrede sig om emnet ud fra det arkæologiske materiale. Det religionsvidenskabelige begrebsapparat er ikke bare obskurt klinisk fagsprog.

“Ofre”, “trolddom”, “præstinde”, “gud” er ord, som bør anvendes præcist, ligesom det er vigtigt at være opmærksom på de sociale forhold, der kan have indflydelse på religiøse forhold.

Det er dog min tese, at hvis disse forhold tages i agt, vil det arkæologiske materiale under de rigtige omstændigheder kunne give et tydeligere og mere nøjagtigt billede af fortidens religion end et helt læs af skrifter og fortællinger. Fortællinger og skrifter kommer fra de “ben” i Lincolns definition, der drejer sig om diskurs og styring, men når blot ensartet praksis klart henviser til en form for styring, er det ikke nødvendigt at vide, hvad en lille åbenmundet elite har ønsket, at folk skulle mene ved de religiøse fejringer.

Det arbejde, som pågår for at sikre, at religionsforskere og arkæologer samarbejder, er både nødvendigt og rummer et stort potentiale.

## NOTER

1. F.eks. Ian Hodder som omtalt i Bredholt Christensen *et al.* 2013, s. 46f.
2. F.eks. Flemming Kaul, se Kaul 2004, s. 27ff.
3. F.eks. Kristian Kristiansen i Bredholt Christensen *et al.* 2013, s. 81.
4. Malinowski 1982, s. 238-242.
5. Lincoln 2006, s. 5ff.
6. Geertz 1996, s. 121.
7. Hvithamar 2007, s. 104.
8. Bredholt Christensen *et al.* 2013, s. 46f.

## LITTERATUR

- Bredholt Christensen, L., Olav Hammer & David A. Warburton 2013: *The handbook of religions in ancient Europe* (European history of religions). Durham.
- Bredholt Christensen, L. & Stine Benedicte Sveen 1998: *Religion og materiel kultur*. Aarhus.
- Geertz, A. 1996: Begrebet religion endnu engang. Et deduktivt forsøg. *Chaos* 26, 1996, s. 109-128.
- Hvithamar, A. 2007: *Danske verdensreligioner – kristendom*. København.
- Kaul, F. 2004: *Bronzealderens religion. Studier af den nordiske bronzealders ikonografi*. Nordiske Fortidsminder, serie B 22. København.
- Lincoln, B. 2006: *Holy terrors. Thinking about religion after September 11*. Chicago.
- Malinowski, B. 1982: Baloma; the Spirits of the Dead in the Trobriand Islands (1916). *Magic Science and Religions and Other Essays*, XXX, s. 149-274.
- Olsen, Olaf 1966: Hørg, Hov og Kirke. Historiske og arkæologiske vikingetidsstudier. *Aarbøger for Nordisk Oldkyndighed og Historie* 1965, s. 1-307.