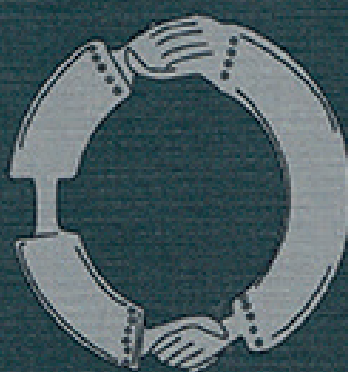
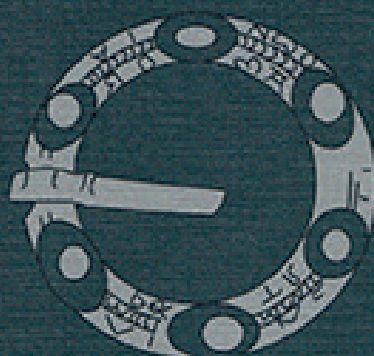


KUML 2011



KUML 2011

Årbog for Jysk Arkæologisk Selskab

With summaries in English

I kommission hos Aarhus Universitetsforlag

Religionsskiftet i sen vikingetid

Belyst ud fra Harvey Whitehouses teori om religiøse modaliteter

Af NJAL J. GEERTZ

Når religionsskiftet i Danmark behandles af historikere og arkæologer, synes der i dag at være bred enighed om, at det ikke udelukkende foregik i sen vikingetid, sådan som opfattelsen var tidligere, men man taler nu om hele perioden 700-1300 e.Kr.¹ Selvom jeg er enig i, at religionsskiftet ikke udelukkende sker i sen vikingetid, så er det dog her, “danerne” nåede *point of no return*, og derfor er mit fokus på denne periode. Jeg vil ved hjælp af en ny kognitiv teori, fremført i 2000-2004 af den engelske antropolog Harvey Whitehouse, og ud fra en lang række arkæologiske og skriftlige kilder søge at uddybe forståelsen for den form for religiøsitet, der var den fremherskende, før kong Harald “gjorde danerne kristne”, især med henblik på at belyse religionsskiftet i sen vikingetid.

Baggrund

Hidtil har det været almindeligt at benytte analogier fra etnografiske studier til at sætte de arkæologiske kilder ind i en bredere kontekst.² Gyldigheden af denne brug af analogier synes at hænge sammen med en selvopfattelse, der eksisterer blandt vestlige lærde, og som går tilbage til oplysningstiden.³ Allerede inden de første etnografiske beretninger blev kendt, havde de vestlige lærde, som studerede historien, en forestilling om deres egen fortid, der groft skitseret var kendetegnet ved temaerne *syndefaldet* og *den ædle vilde*.⁴ De første etnografiske beretninger beskrev levende kulturer, som benyttede sig af et redskabsmateriale, der lignede genstandene, man kendte fra de antikvariske samlinger. Det var derfor oplagt at knytte en analogi mellem disse to forskellige typer af oplysninger.⁵

Den postmoderne kritik inden for antropologi og etnografi har ført til den endelige konklusion, at de informationer, som blev indsamlet ved etnografisk feltarbejde, ikke er objektive data. Etnografen betragtede sit studieobjekt gennem egne kulturelle briller, og dermed blev disse iagttagelser ikke “objektive” oplysninger, som kan danne basis for en analogi.⁶

De mest relevante og interessante spørgsmål om fortidens mennesker gælder immaterielle forhold som, hvordan deres samfund var organiseret, og hvad de troede på. Disse spørgsmål lader sig ikke besvare alene ud fra de materielle, arkæologiske kilder. Det er nødvendigt at bruge en udtalt og holdbar teoretisk overbygning. Imidlertid erstattes en sådan holdbar teoretisk overbygning oftest af de førnævnte analogier fra etnografiske kilder. Her tilbyder Harvey Whitehouses teori fortolkningerne af det arkæologiske kildemateriale to ting: For det første kan teorien anvendes til trods for den postmoderne kritik, da teoriens udgangspunkt er baseret på det postulat, at alle moderne *homo sapiens sapiens* grundlæggende har den samme hjerneanatomy, hvorved de kognitive iagttagelser, der gøres i dag, har universel gyldighed.⁷ For det andet giver teorien mulighed for at udskille al religiøsitet – herunder den fortidige – i to organiseringsmønstre, der atter belyser karakteren af religionens struktur og indhold.⁸

Teori

På basis af et feltarbejde på Papua New Guinea og et andet blandt nyreligiøse, kristne samfund i USA udviklede Harvey Whitehouse en teori om, at mennesker har to grundlæggende og forskellige former for religiøsitet. Harvey Whitehouse kalder disse to former for henholdsvis, en imagistisk og en doktrinær modalitet. Med modalitet menes blant andet et organiseringsmønster. De to begreber imagistisk og doktrinær refererer til de foretrukne religiøse virkemidler, som benyttes, hvor imagistisk vægter det billedlige, og doktrinær vægter det skriftlige. Desuden er de idealtyper, som ikke nødvendigvis findes i ren form. Den imagistiske og den doktrinære modalitet skal snarere opfattes som yderpunkter, hvorimellem den mangfoldige religiøse praksis i alle kulturer kan kortlægges. De to modaliteter tager afsæt i og bygger på de to forskellige typer af menneskelig hukommelse, den episodiske og den semantiske.⁹ Der er ingen religiøs tradition eller kosmologi, hvis overlevering ikke samtidig er afhængig af både den episodiske hukommelse i forbindelse med imagistisk religiøsitet og den semantiske hukommelse i forbindelse med doktrinær religiøsitet.¹⁰ Men, hævder Harvey Whitehouse, nogle religionsformer og -handlinger vægter den ene type frem for den anden. Det er dette argument, som åbner for anvendelsen af Harvey Whitehouses tese for arkæologers studier af skriftløse religioner.¹¹

Harvey Whitehouse antager, at den imagistiske modalitet var kendetegnende for palæolitikum og mesolitikum. Den doktrinære modalitet derimod antages først at opstå med fremkomsten af skriftkulturer.¹²

At religioner synes at være baseret på to grundlæggende organiseringsmønstre, blev allerede beskrevet i begyndelsen af det 20. århundrede af Max Weber

Nr.	Variabler/Modaliteter	Doktrinær	Imagistisk
1	Overførelsesfrekvens	Høj	Lav
2	Ophidselsesniveau	Lav	Høj
3	Primære hukommelsessystem	Semantisk	Episodisk
4	Rituel betydning	Tillært/Prædiken	Personlig spontant
5	Åbenbaringsmetoder	Retorisk og logiske fortællinger	Deltagelsen i ritualer
6	Social samhørighed	Lav	Høj
7	Lederskab	Stærkt	Svagt
8	Inkluderende/ekskluderende	Inkluderende	Ekskluderende
9	Spredning	Effektiv	Ineffektiv
10	Omfang	Stort	Lille
11	Homogenitet	Stor	Lille
12	Struktur	Centraliseret	Decentraliseret

Fig. 1. Harvey Whitehouses teori om religiøse modaliteter.

og er efterfølgende blevet behandlet af flere forskellige antropologer som f.eks. Victor Turner og Fredrik Barth.¹³ Det nye i Harvey Whitehouses indfaldsvinkel er dels koblingen til den kognitive forskning, dels at han forsøger at lave en evolutionistisk teori baseret på den menneskelige psyke. Det vil sige, at spørgsmål som, hvorfor den ene type religiøsitet frem for den anden er bedre til at overleve og sprede sig i tid og rum, er det centrale. For den, der vil forsøge at anvende teorien på et kildemateriale, har Harvey Whitehouse gjort det metodisk solidt ved at opstille en række variabler (figur 1). Disse variabler er desuden også argumentationen i hans teori.

Teorien bygger på et kausalt hierarki, hvor de menneskelige hjerneprocesser er grundlag for generelle, kognitive organiseringsmønstre, som skaber og sætter grænser for forskellige former for religiøse tanker, erfaringer og handlinger. Dette hierarki præger den sociale organisation. Teoriens første fem variabler er psykologiske træk, og de sidste syv er socialpolitiske træk.

Argumentationen bag den imagistiske modalitet er således, at fordi ritualernes overførelsesfrekvens er meget lav, og deltagernes fysiske og følelsesmæssig ophidselse er meget høj, er det den episodiske hukommelse, som aktiveres. Det har den konsekvens, at de religiøse erkendelser skabes af personlige oplevelser og erfaringer, hvilket igen betyder, at disse erkendelser er symbolske, flerstemmige og flertydige. Da det er selve deltagelsen i ritualet, som skaber den religiøse oplevelse, er den sociale samhørighed meget høj. Disse – ofte små – religiøse grupper har som regel et passivt eller fraværende

lederskab. Det har den konsekvens, at sådanne grupper er ekskluderende over for andre i samfundet, fordi det er deltagelsen og de personlige relationer til de andre deltagere i ritualerne, som er det væsentlige og det adgangsgivende. Denne type af religiøse grupper finder man ofte i decentraliserede samfund. Derfor har denne modalitet som regel også en meget langsom og ineffektiv spredning.

Grundlaget for den doktrinære modalitet er, at ritualernes overførelsesfrekvens er høj, og at ophidselsesniveauet samtidigt er lavt. Derved er det den semantiske hukommelse, som aktiveres, fordi den religiøse viden læres eller tilegnes ved hjælp af retorisk logiske og integrerede fortællinger. Det har den effekt, at den sociale samhørighed er lav, idet der er en høj grad af anonymitet. Dette system burde egentligt falde sammen over tiden, mener Harvey Whitehouse, men fordi der er et stærkt og dynamisk lederskab, eventuelt en professionel præstestand, opretholdes og forstærkes det derimod, bl.a. fordi modaliteten som udgangspunkt er inkluderende over for andre i samfundet. Det har ydermere den konsekvens, at denne modalitet er meget homogen og kun findes i centraliserede samfund. Derfor kan den doktrinære modalitet sprede sig hurtigt og effektivt over et stort geografisk område.

I forhold til spørgsmålet, om det arkæologiske materiale er udtryk for enten den ene eller den anden modalitet, kan det aflæses enten direkte eller indirekte. De variabler (6-12), som hører til inden for de socialpolitiske træk, er nemmere at analysere direkte ved de arkæologiske kilder end de variabler (1-5), som hører til de psykologiske træk. Arkæologiske studier af socialpolitiske aspekter i jernaldersamfund har været et fokusområde de sidste 20 år, og derfor er disse begreber allerede til stede inden for den arkæologiske forskning. Derimod lader de psykologiske træk sig kun iagttage indirekte ved hjælp af arkæologiske kilder. Dette skyldes for det første, at flere af variablerne regnes uden for rækkevidde, hvis ikke der er skriftlige kilder, som beskriver disse rituelle handlinger. For det andet er de psykologiske variabler i højere grad end de socialpolitiske variabler afhængige af hypoteserne, som forbinder specifikke fundsituationer med bestemte tolkninger. Men fordi de psykologiske træk er i kausal forbindelse med de socialpolitiske træk, kan de alligevel afsløres, hvis det lykkes at afgøre, om de arkæologiske kilder skal opfattes som hørende til den ene eller den anden modalitet.

Teorien har flere kritikere, som har påpeget, at der er en række punkter, som teorien ikke tager højde for. Et af punkterne er, at teoriens antagelser vedrørende "blitzhukommelsen" er forkerte. Forsøg synes at vise, at blitzhukommelsen ikke nødvendigvis er specielt god til at huske, hvad der egentligt skete. Desuden er sammenhængen mellem blitzhukommelsen og højt ophidselses-

niveau heller ikke nødvendig,¹⁴ hvilket underminerer et fundamentalt led i overførelsen af religiøs betydning inden for den imagistiske modalitet. Det er først, når der sker genfortælling af hændelsesforløbet, man har en forholdsvis høj grad af genkaldelse.¹⁵

Derudover kritiseres teorien for den måde, som den forholder sig til interpersonelle relationer, ritualer og betydning. Mange antropologer og religionshistorikere påpeger, at teorien ikke kan gælde for alle religioner beskrevet i antropologien og historiske studier. For eksempel synes den formodede tendens inden for den doktrinære modalitet til at skabe sammenhængende skriftlige fortællinger, som kan bruges til at opretholde en bestemt doktrin, ikke at være underbygget i det empiriske materiale. Faktisk kan religiøse skrifter udvise betydelige forskelle og være meget ulogiske.¹⁶

Harvey Whitehouse anerkendte mange af kritikpunkterne og formulerede på den baggrund muligheden for tilstedeværelsen af elementer, som kendes ved, at de er lette at tilegne sig.¹⁷ Det kan være ideer om helgener, forfædre, guder, ritualer som velsignelser og dåb og fortællinger som skabelsesmyter og belærende historier.¹⁸ Eftersom disse elementer er lette at tilegne sig, er de af Harvey Whitehouse blevet døbt "kognitivt optimale". Den mekanisme, som skaber og regulerer disse kognitivt optimale elementer, er formuleret i antropologen Pascal Boyers definitioner af *intuitive* og *modintuitive* elementer. Harvey Whitehouse lægger vægt på Pascal Boyers argument, at religiøse ideer består af en kombination af intuitive elementer (dvs. elementer som svarer til vore intuitive oplevelser af mennesker, dyr, planter og de fysiske love) og modintuitive elementer (dvs. elementer som strider imod vore intuitive oplevelser af verden f.eks. talende træer, flyvende tigre, allestedsnærværende guder osv.). Pointen er, at begge elementer skal være til stede, for at religiøse ideer og handlinger huskes og overføres fra generation til generation og spreder sig geografisk.¹⁹

Forskningshistorie

De første historikere, som behandlede den fremherskende religiøsitet før religionsskiftet i Danmark og norden generelt, brugte udelukkende skriftlige kilder, og deres undersøgelser fokuserede på forholdet imellem kongen og stormændene. De gik alle ud fra, at den førkristne religion havde mindst to forskellige typer af kultsteder: templer og kultsteder i det fri (lunde, træer, søer og kilder) eller oversat til nordisk terminologi hove og hørg. De to typer kultsteder tilhørte henholdsvis en privat og en offentlig tradition. Man mente ligeledes, at den førkristne religion havde religiøse funktionærer kaldet *hovgoder*/

hovgydjer, og at disse administrerede inddrivelsen af en hovtold. Den offentlige kult finansieres af hovtolden, og den private kult var på egen bekostning. Det understregede, at templerne kan have været almindelige langhuse, men med et separat lokale til opstilling af gudestatuerne.²⁰

Denne fortolkning blev revurderet i 1966 med Olaf Olsens disputats "Hørg, Hov og Kirke". Olaf Olsen fremsætter en samlet hypotese for den førkristne religions struktur. Som forgængerne baserer han den på en fortolkning af skriftlige kilder, men inddrager det arkæologiske kildemateriale i det omfang, det var muligt i 1966. Olaf Olsen havde undersøgt gulvlag under mere end 30 danske stenkirker uden at finde spor af trækirker. Olaf Olsen afviser tidlige forskeres tolkning af *goderne* som et professionelt præsteskab med udgangspunkt i, at en *gode* også kunne have andre titler som den militære titel *thegn*. Dermed er en *gode* ikke udelukkende defineret som en religiøs leder. Det forhold, at titlerne *gode* og *thegn* betegner den samme person, opfatter Olsen som argument for, at der eksisterede et arveligt stormandspræsteskab af mulig sakral oprindelse. Det postuleres yderligere, at "intet tyder på, at vikingetidens stormænd baserede deres magt på sakral organisation, religiøse funktioner eller på herredømmet over ejendomme, som var tillagt kulten".²¹ Selvom kongen var den, der mentes at være ansvarlig for afholdelsen af kulten i rigets centrale helligdomme, var de sakrale funktioner ikke en del af kongens myndighed. Kulten blev på alle planer styret af skikke, sædvaner og tradition.²² Adskillelsen af det profane og sakrale er en bærende præmis i Olaf Olsens hypotese om den førkristne religions struktur, men er sandsynligvis ikke givet direkte af kildematerialet.²³

Overordnet opfattes religionsskiftet stadig som udtryk for magtkontinuitet.²⁴ Den gældende opfattelse er, at den kristne kirke var et fremmedelement, som udelukkende eksisterede, fordi de jordejende stormandsfamilier havde en velvilje og sympati overfor det kristne budskab.²⁵ Disse samme stormandsfamilier har sandsynligvis haft en direkte kontrol over de økonomiske gevinster, der var i en sådan kirke.²⁶

Denne historiske tolkning af den førkristne religions struktur forudsætter, at religionen strukturelt har været næsten identisk med den kristne religion. Hovtold sidestilles med tiende og *goderne* med præsterne. Dermed er den bærende teoretiske præmis en analogi fra en historisk dokumenteret situation til en forhistorisk periode. En sådan analogi er kildekritisk diskutabel, men tesen må også diskuteres i lyset af en tilvækst i det arkæologiske materiale, som Olaf Olsen ikke kunne tage højde for i 1966.

Gravene fra den sene vikingetid er blevet en vigtig arkæologisk kilde til at belyse religionsskiftet, selvom det er problematisk, fordi stort set alle gravtyper og gravformer anvendes i vikingetiden. Det er ikke let at identificere de krist-

ne grave, idet der fra hele vikingetiden findes simple øst-vest-orienterede jordfæstegrave uden gravgaver. Det kan dermed være umuligt at afgøre, om en enkelt grav fra det 10. århundrede er kristen eller ej.²⁷ Der er desuden også visse dateringsproblemer, når man har at gøre med fundtomme grave. Både fordelingen og udvalget af gravgaver samt køns- og aldersratio udviser stor variation, alt efter hvilken type bebyggelse gravpladserne knytter sig til, så de gravlagtes religiøse tilhørsforhold kan kun bestemmes ved at betragte gravpladsernes beliggenhed og kontekst. Desuden forbyder den kristne doktrin ikke nedlæggelsen af gravgaver. De er dog sjældne og ligner som regel ikke de gravgaver, der blev brugt i perioden op til kristendommens indførelse.²⁸ Tidsfæstet gennem gravene kan religionsskiftet sættes til perioden 950-1025 e.Kr.²⁹ Den overordnede fortolkning af gravene fra den sene vikingetid er, at den førkristne religion manifesterede sig på gravpladserne som en modreaktion i form af våben-/ryttergravskikken i Nord- og Østdanmark, hvorimod gravpladserne, som lå i områderne i umiddelbar nærhed af de første kirker, opført i forbindelse med handelspladserne, afspejler en mere kristen begravelsestradition.³⁰ Denne kristne tradition er ikke bekræftet ved positive fund, men udledes af, at gravene ikke indeholder gravgaver. Der er endnu ikke påvist kirkegårde ved kirker, som med sikkerhed kan dateres til at være anlagt før midten eller slutningen af det 11. århundrede.

En anden arkæologisk fundkategori, som bruges til at belyse religionsskiftet, er Jellingekomplekset. Denne unikke lokalitet giver et indblik i karakteren af den øverste myndigheds rolle i religionsskiftet. Allerede i 1200-tallet nævnes de to gravhøje i både Sven Aggersøns og Saxos historiske skildringer, så der er tale om noget ganske særligt.³¹ Det er netop samspillet mellem førkristne og kristne symboler i Jelling, som styrker den gældende opfattelse af et fredeligt religionsskifte. Det viser nemlig, at rigets øverste myndighed havde en omfavnende holdning til såvel de nye som de gamle traditioner. Jellingekomplekset viser også omfanget af det engagement og den investering, som kongeslægten har valgt at lægge i kontrollen over kulten. Det skal fremhæves, at brugen af førkristne symboler som runeskrift, gravhøje, gravgaver osv. har været del af en tradition, hvor man har ønsket at legitimere forhold i samtiden ved at understrege relationer til fortiden. Det ses blandt andet ved runestenens fysiske placering i forhold til gravhøjene, den enorme skibssætning, og anlæggelsen af Gorm den Gamles gravkammer oven på resterne af en gravhøj fra bronzealder.³² Derudover er anlæggelsen af gravkomplekset ved Jelling en dynastisk manifestation af den første enekonge i Danmark. Så gravkomplekset ved Jelling har været et stort skridt på vejen til dannelsen af en stærk kongemagt, og netop graden af centralisering spiller en rolle i forhold til hvilken religiøs modalitet, der er på spil.

Grave og gravpladser

I studiet af vikingetiden tager man udgangspunkt i den antagelse, at grave og gravpladser afspejler det levende samfund.³³ Dermed kan man bruge studiet af gravgaver til at belyse sociale og religiøse forhold i det samfund, som forestod gravlæggelsen.³⁴

Det er specielt våben-/ryttergrave, som er blevet kædet sammen med beskrivelsen i de norrøne kilder af faldne krigeres modtagelse i Valhalla.³⁵ Når de samme genstande og kombinationer af genstande findes i grave, er det vigtigt at overveje, om de bagvedliggende kosmologier også er de samme.³⁶ Dette kan delvis besvares ved at sætte disse våben-/ryttergrave op imod deres miljø, dvs. alle andre grave, som findes både på de enkelte gravpladser og inden for et regionalt område. For det første skal det undersøges, om udstyrskombinationen er udtryk for en generel eller en individuel praksis. For det andet skal alle gravene inden for et lokalt område sammenlignes for at afgøre, om bestemte objekter findes i alle eller i et fåtal af gravene. For det tredje skal variationer i kombinationen af gravgaverne i det overregionale område sammenlignes.

Våben-/ryttergravene defineres som grave med gravgaver i varierende kombinationer, der skal omfatte våben og rytterudstyr, dvs. sværd, økser, spyd, pilespidser og skjolde samt stighbøjler, sporer og bidsler. Der er registreret ca. 240 våben-/ryttergrave fra Danmark, Skåne og Slesvig. I denne gruppe er der grave fra både sikker og sandsynlig vikingetidskontekst. Gravene dateres overvejende til perioden 900-975 e.Kr.³⁷ Der er dog kronologiske og regionale forskelle i gravformens spredning. Våben-/ryttergrave optræder tidligst i det slesvigske område i slutningen af det 9. århundrede og spreder sig derefter hurtigt til hele den jyske halvø og øerne. Gravtypen synes at nå et maksimum i omfang ved begyndelsen af det 10. århundrede, hvorefter den ebber ud i Slesvig-Holsten. Fra det 11. århundrede til 12. århundrede er der kun to gravfund med våben, så skikken med våben-/ryttergrave er ophørt fuldstændigt efter udgangen af det 10. århundrede.³⁸ Lignende grave findes desuden også i Norge og Sverige, hvor udstyrskombinationerne dog ikke er helt identiske med de danske. Spredning af denne type grave må siges at være foregået hurtigt, og det er i sig selv et træk, som hører til i den doktrinære modalitet.

Udstyrskombinationen synes at være den mest standardiserede i det danske område. Den bestod af bidsel, stighbøjle og sporer lagt ved den døde's fødder. Derudover hører der ofte et sværd, et skjold og måske en økse med til kombinationen.³⁹ Det er imidlertid kun 43% af våbengravene, som også har været udstyret med rytterudstyr. Der er således tale om op til tre forskellige niveauer i gravskikken: våbengrave, ryttergrave og våben-/ryttergrave.⁴⁰ Det er denne standardisering, som ligger til grund for Valhallatolkningerne.⁴¹

I forhold til teorien om religiøse modaliteter kan denne standardisering også være udtryk for et præsteskab eller andre personer med særlig traditionsbevarende viden, som opretholder religionens eller traditionens dogmer. Dermed kan brugen af våben og rytterudstyr i vikingetidens begravelsestradition opfattes som udtryk for en doktrinær regulering af gravlæggelsen af en social klasse.

Ser man på forekomsten af våben-/ryttergrave på de enkelte gravpladser, er de til gengæld fåtallige, og dette synes at være det generelle billede. De få undtagelser kan forklares med gravpladsernes geografiske placering i forhold til væsentlige lokaliteter som for eksempel Hedeby eller Fyrkat. Det er værd at bemærke, at netop gravformer og gravpladser fra vikingetiden beskrives med ordet "kalejdoskopisk".⁴² Men trods dette overordnede indtryk synes der alligevel at være et bestemt system på spil.

For det første kan der udskilles 11 forskellige rituelle systemer.⁴³ Med begrebet "rituelle systemer" menes, at specifikke, kollektive, kulturelle normer findes i de mange forskellige befolkningsgrupper, og disse normer bestemmer, hvordan begravelsen skal foregå.⁴⁴ Dermed kan man ud fra gravformer og gravpladsens organisering aflæse både forskellige familiegrupper og større specifikke etniske grupper. Det indebærer, at de bagvedliggende kulturelle normer afspejlet på gravpladser fra den sene vikingetid kan anses for at være forholdsvis homogene inden for mindre områder.⁴⁵

For det andet følger fordelingen af grave på gravpladser ofte samme mønster, hvor gravene synes at klumpe sig sammen i mindre grupper.⁴⁶ Gravgaerne er generelt jævnt fordelt, men enkelte gravlagte skiller sig ud ved et markant højere rigdomsniveau eller en anderledes gravform.⁴⁷ Denne lokale forskelligartethed kan tyde på, at det var en imagistisk modalitet, som lå bag reguleringen af gravlæggelser af i hvert fald den almindelige landbefolkning i vikingetiden.

Endnu en sidste væsentlig oplysning, som gravpladser kan give os om religiøse forhold, er det mængdemæssige forhold mellem gravlagte børn og voksne. Det kan i forhold til variabel nr. 8 være indikator for, om disse gravpladser afspejler alle dele af "det levende samfund". I Berit Sellevolds undersøgelse fra 1984 består kun ca. 14% af materialet af gravlæggelser uden for egentlige gravpladser. Dette tyder på, at brugen af gravpladser har været en fundamental del af vikingetidens begravelsespraksis.⁴⁸

Når man benytter analyser af antropologiske data, skal man tage højde for, at skeletter grundlæggende kun bliver fundet der, hvor jordbundsforholdene og begravelsesform gør det muligt. Skeletterne vil derfor aldrig kunne afspejle hele den fortidige population.⁴⁹ For at komme nærmest muligt et repræsenta-

tivt skeletmateriale er valgt de gravpladser, der kan opfattes som værende totaludgravede. Det antropologiske materiale fra gravpladser opfattes derfor som repræsentativt for den levende befolkning, som var tilknyttet de specifikke gravpladser. Dog kan fordelingen mellem køn og aldersgrupperne ikke betragtes som repræsentativ i forhold til hele den levende befolkning på ethvert givent tidspunkt i vikingetiden. Der kommer desuden ofte nye fund af grave fra denne periode, så derfor er nedenstående Tabel 1 ikke en fuldstændig eller samlet oversigt over grave eller gravpladser fra vikingetiden.⁵⁰

Materialet, der er sammenfattet i Tabel 1, består af 423 registrerede skeletter med sandsynlig eller sikker datering til vikingetiden. Det var muligt, at enten køns- eller aldersbestemme alle disse skeletter. Enkelte dårligt bevarede skeletter, hvor hverken køn eller alder kunne bestemmes, er som udgangspunkt ikke medtaget.⁵¹ Af de aldersbestemte skeletter var 9% børn. Børnenes alder bestemmes antropologisk overvejende på baggrund af kraniesuturer, hypofyseender på røknogler og forekomsten af tænder. De antropologisk bestemte børn inddeles i tre undergrupper: 0-6 år, 6-12/14 år og 12/14-17/19 år.⁵²

Den samlede andel af barnegrave på ca. 9% er væsentligt lavere end i de to foregående romertidsperioder, hvor jordfæstegravskikken også dominerede.⁵³ Den kan heller ikke sammenlignes med andelen af barnegrave fundet på kirkegårde fra tidlig middelalder, hvor den ligger på omkring 40-45% af det samlede antal grave.⁵⁴ Det rejser det grundlæggende spørgsmål, om det er et udslag af den tradition, som regulerede begravelser i vikingetiden, at kun en fjerdedel af børnene, som må formodes døde ifølge demografiske modeller, blev begravet på de

Gravplads	Grave	Bevarede skeletter	?	Kønsbst.	Mænd	Kvinder	Børn
Hesselbjerg	43	34	8	26	11 (42%)	15 (58%)	1 (3%)
Lejre	49	39	16	23	9 (39%)	14 (61%)	0 (0%)
Bakkendrup		11	1	10	4 (40%)	6 (60%)	1 (9%)
Stengade II	83	62	32	30	16 (53%)	14 (47%)	7 (11%)
Trelleborg	132	101	78	23	19 (83%)	4 (17%)	12 (12%)
Kaagården		53	23	30	19 (63%)	11 (37%)	5 (9%)
Bogøvej		52	11	41	25 (61%)	16 (39%)	3 (6%)
Galgedil	69	57	14	43	24 (48%)	19 (38%)	9 (15%)
Tietgen Byen	49	14	7	7	3 (43%)	4 (57%)	0 (0%)
I alt	425	423	190	233	130 (55%)	103 (45%)	38 (9%)

Tabel 1. Køns- og aldersfordeling blandt sikre vikingetidsskeletter. – Efter Berit J. Sellevold 1984; Njal J. Geertz 2008.

gravpladser, hvor samfundets andre medlemmer blev begravet. For det første må man overveje, i hvor høj grad demografiske modeller overhovedet kan forudsige noget om fordelingen mellem voksne og børn i vikingetiden. Den næste faktor kan ligge i barnegravens dybde og konstruktion samt barneknoglers ringe holdbarhed.⁵⁵ Det sidste kan være, at der er elementer i kulturen og begravelsestraditionen, som er skyld i, at der kun findes det lave antal børn på gravpladserne.⁵⁶

I palæodemografiske studier er der forskellige antagelser om de stationære forhold i den fortidige population. Disse modeller benytter ofte stationære parametre som konstant, aldersspecifik frugtbarhed og dødelighed, nul vækstrate og ligevægt i aldersdistribution.⁵⁷ Hvis de stationære parametre er forkerte, vil de demografiske antagelser ligeledes være fejlagtige.⁵⁸ Da den fortidige population er repræsenteret ved skeletter, jfr. ovenstående, vil de udsagn, man kan udlede af de antropologiske studier af skeletterne, være påvirket af en række omstændigheder. Først og fremmest er det de antropologiske køns- og aldersbestemmelsesmetoder, som er afgørende for, hvor nøjagtigt skeletmaterialet kan kortlægges. Metodernes anvendelighed på et arkæologisk materiale er grundlæggende afhængig af materialets bevaringsgrad, som igen er determineret af dets formationsproces, fundtidspunkt og fundomstændigheder. Den model, man antager dækker vikingetidens samfund, ligner den, man i dag iagttager i et uland, dvs. høj børnedødelighed, især spædbørnsdødelighed, der kan ligge på 150-200 ud af 1000 levendefødte børn. Når man kan iagttage et højt antal barnegrave fra perioderne før vikingetiden og i perioden umiddelbart efter, er det svært at forestille sig, at de demografiske forhold skulle have været markant anderledes i vikingetiden.

Med hensyn til bevaringsforhold og gravkonstruktion kan det bemærkes, at de gravpladser, som blev udgravet i det 20. århundrede, ikke har mange registrerede barnegrave. Sammenligner man med gravpladser udgravet i det 21. århundrede, er der registreret markant flere barnegrave (jfr. Tabel 1), men stadig ikke nok i forhold til det, der kunne forventes ud fra demografiske modeller. Når man på kirkegårdene fra tidlig middelalder kan erkende et meget højt antal barnegrave, skyldes det udelukkende, at der her er en sammenhæng imellem kistens længde og den dodes alder.⁵⁹ Men der er – specielt for jernalderens barnegrave, herunder også vikingetidens – tilsyneladende ikke nogen sammenhæng mellem gravens størrelse og den gravlagtes alder.⁶⁰ Dertil kommer, at man i vikingetiden brugte at lægge de døde i hockerstilling, hvilket bevirker, at selv meget korte grave kan indeholde voksne individer. Dette metodiske forhold kan spille en væsentlig rolle i forklaringen på det lave antal barnegrave og kan kun omgås ved udelukkende at se på de bevarede skeletter. Men på f.eks. gravpladsen Galgedil, hvor bevaringsforholdene er virkelig gode,

og iagttagelsesforholdene må findes at være optimale, kan der alligevel ikke udskilles en tilpas høj andel af barnegrave (jfr. Tabel 1). Dette indikerer, at det er andre faktorer, som påvirker tilstedeværelsen og andelen af barnegrave på gravpladserne fra vikingetiden.

Det skal indledningsvis bemærkes, at såfremt børn skulle have haft deres egne gravpladser, er disse gravpladser ikke blevet arkæologisk erkendt i snart 200 år. Der er kun registreret en enkelt barnegrav uden for en gravplads dateret til vikingetiden,⁶¹ så særlige børnegravpladser kan næppe være forklaringen. Den skal derimod med sikkerhed findes i forholdet mellem samfundets begravelsestradition, hvilken social og religiøs gruppe man tilhørte, og hvorledes man som individ blev optaget i samfundet. I de få tilfælde, hvor børnene er blevet begravet på gravpladsen, må det skyldes særlige omstændigheder, som gjorde, at børnene blev opfattet som et fuldgyldigt medlem af samfundet. Det kan ses ved, at barnegravene ofte indeholder gravgaver, som er over middel, og at de ligeledes ligger imellem grave med voksne individer, der har gravgaver, som er over middel. Hertil kommer, at de fleste barneskeletter, der findes på gravpladser fra vikingetiden, tilhører aldersgruppen 6-12/14 år. Derfor må alder også have været en væsentlig faktor i adgangen til at blive begravet på en gravplads.⁶²

Det kan konkluderes, at det lave antal barnegrave på gravpladser fra vikingetiden overvejende er udtryk for et reelt fortidigt forhold i adgangen til gravpladsen. Det, at der forekommer en udelukkelse af bestemte sociale grupper, er ifølge den imagistiske modalitet en væsentlig faktor, fordi det netop er igennem deltagelsen i ritualer og ceremonier, fællesskabet skabes og opretholdes.

Tissø og Uppåkra

De fem første variabler i teorien om religiøse modaliteter kan overvejende belyses ved analyser af fund fra centralpladser. De spørgsmål, som skal besvares, er: 1. Er der en bygning, hvor man afholder ritualer? 2. Hvor ofte afholdes de? 3. Hvilke genstande indgik i ritualerne? 4. Hvad var ritualernes karakter?

Centralpladsernes datering spænder fra romersk jernalder til vikingetid.⁶³ Det er imidlertid ikke alle lokaliteter, som har denne brede datering, ligesom aktivitetsniveauet målt ud fra arkæologiske fund også er meget varieret, alt efter hvilken tidsperiode man betragter på centralpladserne.⁶⁴ De fleste centralpladser tyngdepunkt ligger i det 6. århundrede.⁶⁵ Men lokaliteterne Tissø og Uppåkra har en kontinuitet i de arkæologiske fund, der strækker sig indtil vikingetiden, hvilket gør dem meget relevante. At det endnu ikke er lykkedes

arkæologisk at erkende kultbygninger fra vikingetiden, er en anden årsag til at inddrage et arkæologisk materiale, som dateres til en ældre periode. Det formodes at være et metodisk problem og ikke et udtryk for, at man i vikingetiden ikke havde kultbygninger.

I en artikel fra 2002 sammenligner Lars Jørgensen lokaliteten Tissø med en samtidig karolingisk kejserplads, idet der er mange strukturelle ligheder.⁶⁶ Men det er specielt tolkningen af lokalitetens funktion som kultstedet, som er relevant her. To ting gør Tissøs tolkning som kultsted åbenlys. De knytter sig til et indhegnet område i tilslutning til en markant halbygning, der kan følges i fire faser, dvs. den oprindelige bygning er tre gange erstattet af nybygninger. Det andet og væsentligste argument ligger dog i karakteren af de fund, som er gjort inden for det indhegnede område, idet de kan tolkes som religiøse. Det gælder entydigt miniaturespyd og -sværd, thorshamre, hængesmykker med valkyriemotiver og dragtnåle med Odinmotiver. Den påfaldende store mængde skår af drikkeglas, der blev fundet, kan også henføres til en religiøs kontekst.⁶⁷ Endvidere er der inden for det nordlige område af gårdspladsen fundet gruber, som indeholdt betydelige mængder knogler fra slagtede dyr, som sættes i forbindelse med de handlinger, som mentes at foregå i det indhegnede område.⁶⁸ Ifølge Lars Jørgensens seneste tolkning af Tissøkomplekset er mindst to udendørs hørg tilknyttet lokaliteten.⁶⁹ Det er dels en mængde sværd, spyd, lanser og økser fundet i søen, dels et bakkeområde oven for halbygningen, hvor der er lokaliseret en betydelig mængde dyreknogler, som er udgangspunktet for denne tolkning.⁷⁰ I forhold til variable 1 til 5 kan det sammenfattes således, at der er lokaliseret bygninger, som forbindes med rituelle handlinger, som i et eller andet omfang har involveret slagtinger af dyr, drikofre, ofringer af våben og brug af symbolske genstande og religiøse smykker. Med hensyn til, hvor ofte disse handlinger blev udført, er det svært at sige noget nærmere.

En anden mindst ligeså betydningsfuld lokalitet er Uppåkra i Skåne ca. 5 km syd for Lund. Her var der en bygning, som fungerede som kultbygning for de udøvere af den førkristne religion, der var tilknyttet lokaliteten. Resterne af denne bygning er døbt "det enigmatiske hus". Det menes at have haft 10 byggefaser, hvor hvert nyt hus var opført, så det nøjagtigt fulgte forgængerens grundplan og opbygning. Det første hus menes at være opført omkring Kristi fødsel.⁷¹ Men det er de sidste tre faser i det enigmatiske hus, som er relevante her. Disse tre faser har ifølge Lars Larsson en varighed på ca. 300 år. Den ældste af de tre faser er Hus 12, hvor der er fundet importglas og et unikt metalbæger af nordisk produktion. Desuden er to brakteater og en betydelig mængde ofrede våben fundet i umiddelbar nærhed og er sandsynligvis samtidige

med dette hus. Den næste fases hus, Hus 2, er opført ca. 50 år efter, men inden for rammerne af det forrige hus og konstrueret efter samme teknik. I Hus 2 var tegnene på rituelle aktiviteter deponering eller opsætning af guldgubber omkring den nordlige dør, ved de fire tagstolper og omkring husets østlige gavl. Den sidste fase er Hus 13, som er et tydeligt brud i hustypen, hvis konstruktion ikke umiddelbart er nem at tolke. Det kunne muligvis være opført på syldsten.⁷² Et brolagt område sydvest for det enigmatiske hus er samtidigt med Hus 13 ligesom fire korsformede fibulaer, som viser, at der var aktivitet på lokaliteten et godt stykke ind i vikingetiden.⁷³ Den romanske stenkirke ligger ganske nær lokaliteten.

Det særlige ved Uppåkra er, at man kan følge den lange sekvens, som forbinder bestemte genstandstyper brugt i aktiviteter i samme bygning. Det er alment accepteret, at disse aktiviteter sandsynligvis var rituelle. Det væsentligste er således, at der er en kontinuerlig aktivitet i bygningen, som synes at være opført efter en identisk konstruktion igennem mere end 300 år. Derudover er den rigidom og kontinuitet, som Uppåkra overordnet afspejler, også et argument for, at bygningen gennem alle faserne har haft både samme funktion og næsten samme udseende jfr. ovenfor Hus 13. Faserne, som dateres fra det 6. århundrede e.Kr. og til det 9. århundrede e.Kr., har til fælles, at fundene, som gøres i huset, kan opfattes som religiøse genstande. Når en sådan bygning, over et langt tidsforløb, afspejler ensartethed i både konstruktion og indretning, kan der argumenteres for, at de religiøse overførelser har haft et så ensartet indhold, at det ikke har medført ændringer i de ydre rammer. Tilsyneladende var der tale om ritualer, som omfattede drikofre og opsætning af guldgubber. Det er alment accepteret, at disse genstande, om det så var brakteater, drikkeudstyr eller guldgubber, har haft en bestemt religiøs betydning.⁷⁴ Specielt brakteaternes og guldgubbernes tolkninger, som relaterer til temaer og specifikke guder fra den nordiske mytologi, sandsynliggør, at disse genstande kan opfattes som redskaber til at opretholde en bestemt religiøs fortælling. Denne brug af regulerede fortællinger, standardiserede symboler og genstande, er træk der hører til i den doktrinære modalitet.⁷⁵

Monumentale skibsbegravelser

Den sidste arkæologiske kilde, som giver et detaljeret indblik i vikingetidens religiøse modalitet, er monumentale skibsbegravelser. Der er en håndfuld skibsbegravelser, som alle karakteriseres ved, at den afdøde er blevet gravlagt i et helt langskib. Disse skibsbegravelser har desuden det til fælles, at der altid ofres heste og hunde.⁷⁶ Dertil kommer, at skibsbegravelserne har et meget højt rig-

domsniveau. De genstande, som findes, er f.eks. våben, rytterudstyr, drikkeudstyr, vogne, senge, kælke, smykker i ædelmetaller, tekstiler, kister og brætspil.

Terje Gansums iagttagelser og tolkninger, fremlagt i 2002 i forbindelse med nye undersøgelser af gravhøjen, hvor det berømmede Osebergskib blev fundet, kan bruges til at belyse vikingetidens religiøse modalitet. Gravhøjens atypiske placering i en lille dal illustrerer, at valget af lokalitet til en sådan gravlæggelse har været styret af ukendte faktorer.⁷⁷ Der blev anlagt stenlægninger og jordvolde til at støtte stævnene og siderne af skibet og desuden gravet en rende til skibets køl. Under stenlægningerne blev den datidige markoverflade forsejlet, og der er her registreret forårsblomster. I selve gravkammeret er der fundet blåbær og høstblomster, så tidsforløbet for selve gravlæggelsen må altså have strakt sig over fire til fem måneder.⁷⁸ Kort tid efter anlæggelsen af stenlægningerne og jordvoldene er skibet blevet trukket op fra åen og placeret med stævnen mod syd. Herefter opførtes gravkammeret bag masten i agterenden af skibet. Fældningstidspunktet for træet benyttet i konstruktionen af kammeret kan dateres dendrokronologisk til år 834 e.Kr.⁷⁹ Det kan ikke fastslås med sikkerhed, at dette år ligeledes er det år, hvor monumentet opføres, men muligheden foreligger.⁸⁰ Konstruktionen af gravkammeret forblev ufærdig mod syd. Det næste, som skete, var, at agterskibet tildækkedes, og den nordlige del af gravhøjen opførtes. Der blev herefter opført en halv gravhøj over skibets agterende og selve gravkammeret. Dette fremgår af stratigrafien i det nord-syd-orienterede snit, der fremkom på begge sider af selve langskibet, da det blev udgravet.⁸¹ Dertil kommer, at skibet var delt ved et kraftigt tryk præcis der, hvor man i profilen kunne se, den nordlige del af højens fyldskifte ramme undergrunden. Man må forestille sig i den sidste fase af gravlæggelsen, at stævnen af skibet har fungeret som en scene, hvor ofringerne af de ti heste, tre hunde, oksen og muligvis trællen er foregået. Dette underbygges af de fund, som er gjort i stævnen, og af blodstæk fra ofringerne i stævnen og foran skibet.⁸² De øvrige fund er gjort i gravkammeret og bestod af en vogn, en slæde, en seng, dyrehovedornamenterede stolper, jernrangler, bøtter med et vævet billede af et optog, dundyner, tekstiler, otte trækister og "en gravlagt kvinde" samt skelettet fra endnu en kvinde.⁸³ Gravkammeret lukkedes med en planke, og herefter blev stævnen overdækket med 70 tons sten, og gravhøjen færdiggøres. De botaniske iagttagelser fra den sydlige del af gravhøjen indikerer, at gravhøjen blev færdig i slutningen af august eller begyndelsen af september.⁸⁴

Ofringerne, som er foregået i stævnen af og foran skibet, har været voldsomme og kan kun opfattes som led i en meget følelsesladet situation. Begravelser af denne type har desuden været forholdsvis sjældne og kan i hvert fald karakteriseres som irregulære. Da mange af genstandene og de fleste af dyrene

brugt i ovennævnte ofringer foretaget over hele det nordiske område afspejler en slående ensartethed, kan det kun forstås som udtryk for en bevidst regulering af skibsbegravelsernes indhold og forløb. Dertil kommer, at ofringerne blev foretaget som et "offentligt" skue tilsigtet et større publikum. Disse iagttagelser gør, at skibsbegravelserne kan opfattes som værende imagistiske, men fordi der samtidig er store ligheder, kan det ikke afvises, at der også her var fortællinger tilknyttet ritualerne omkring begravelsen af en vikingefyrste.

Adam af Bremens krønike

Der er tre passager i "Adam af Bremens krønike",⁸⁵ nedskrevet omkring 1075/76,⁸⁶ som skal fremhæves. Den første er en beskrivelse af tempelbygningen i Uppsala. Det væsentlige er ikke så meget detaljerne i selve beskrivelsen, som det er bekræftelsen af, at udøvere af den førkristne religion anvendte bygninger til afholdelse af deres ritualer. Det skal bemærkes, at Adam af Bremen bruger termen tempel, så man implicit vil associere dette ord med noget, som ikke nødvendigvis kan erkendes arkæologisk.⁸⁷ Fra Adam af Bremens beskrivelse kan det ikke afvises, at "templet" har været den lokale fyrstes festhal.⁸⁸ Den anden passage er en detaljeret beskrivelse af tre opstillede billedstøtter af guder, genkendelige fra de senere nordiske kilder, og arten af ritualer der udførtes til de enkelte guder. Støtterne var opstillet på en tronstol midt i rummet, og drikofre udførtes af specifikke præster tilhørende den enkelte gudekult. Drikofret var den rituelle måde, guderne blev anråbt på. Den tredje passage beskriver festmåltidet og de tilhørende offerhandlinger. De religiøse fester blev afholdt hvert 9. år, og der blev her ofret ni hankønsvæsner af hunde, heste og mennesker.⁸⁹

Ibn Fadlans rejsebeskrivelse

Den anden skriftlige kilde er en rejsebeskrivelse forfattet omkring 923 e.Kr. af Ahmad ibn Fadlan ibn al-Abbas ibn Rashid ibn Hammad. Ibn Fadlan var en uddannet, islamisk retslærd, som i 921 på foranledning af Kalif al-Muqtadirs blev sendt til Volgabulgarenes hof i det nuværende Kasan, der hvor Volgafloeden knækker.⁹⁰ I denne kilde, der regnes for en øjenvidneberetning, beskrives begravelsen af en vikingehøvding.⁹¹ Det er imidlertid ikke helt klart, om det folkeslag, som skildredes, rent faktisk var fra Skandinavien.⁹² Når oplysningerne i Ibn Fadlans kilde er specielt relevante, skyldes det først og fremmest beskrivelsen af, hvor og hvordan ofringen af hest, hund og menneske foregik ved en sådan skibsbegravelse. Dyrene blev ofret foran skibet og derefter lagt op

foran teltet, og mennesket blev ofret i selve teltet, som var rejst centralt i skibet.⁹³ Den beskrivelse af ofringer stemmer fuldstændig overens med, hvad man arkæologisk har kunnet iagttage ved Oseberg- og Ladbyskibsbegravelserne. En anden central oplysning ligger i Ibn Fadlans beskrivelse af tilskuerne og deltagerens handlinger. Her fremgår det, at der ikke blev fortalt om betydning af de forskellige handlinger, men at “den religiøse leder” (en gammel kone) styrede rækkefølgen og handlingsforløbet af de forskellige ofringer, som indgik i begravelsen.⁹⁴ Det er et træk, som hører til inden for den imagistiske modalitet, nemlig at deltagerne i ritualerne selv skal danne deres religiøse åbenbaringer.

Vikingetidens religiøse modaliteter

I fig. 3 er variablerne fra modalitetsskemaet fig. 1 sammenholdt med de fremlagte kilder og deres fortolkning.

Nr	Variabler	Førkristen
1	Overførelsesfrekvens	<i>Doktrinær med imagistisk træk.</i> Doktrinære træk er kulthuset i fire faser ved Tissø og det enigmatiske hus ved Uppåkra. Adam af Bremen “hvert niende år”. Regelmæssigt, men med lav frekvens. “Sjældne” skibsbegravelser kan bedst beskrives som imagistisk i frekvens.
2	Ophidselsesniveau	<i>Imagistisk med doktrinær træk.</i> Imagistiske træk: Oftring af mad, dyr, værdifulde genstande, mennesker. (Osebergskibets rituelle scene). Ibn Fadlans og Adam af Bremens beskrivelser. Doktrinære træk: Lokalteter som Tissø/Uppåkra, guldrakteater og guldgubbernes religiøse begrebsverden.
3	Primære hukommelsessystem	<i>Imagistisk med doktrinær træk.</i> Denne variabel kan ikke beskrives ud fra de arkæologiske og skriftlige kilder, men fordi der er en kausal sammenhæng imellem alle variablerne, kan den alligevel besvares.
4	Rituel betydning	<i>Doktrinær med imagistisk træk.</i> Doktrinære træk: Våben-/ryttergrave, guldrakteater og guldgubbernes religiøse begrebsverden. Imagistiske træk: Ibn Fadlans og Adam af Bremens beskrivelser.
5	Åbenbaringsmetoder	<i>Doktrinær med imagistisk træk.</i> Se variablerne 1-4.
6	Social samhørighed	<i>Imagistisk med doktrinær træk.</i> Imagistiske træk: Variationen af gravformer og gravgaver på lokale gravpladser. Doktrinære træk: Ensartetheden i våben-/ryttergrave på alle gravpladser fra vikingetiden.
7	Lederskab	<i>Imagistisk med doktrinær træk.</i> Stormændene på Tissø/Uppåkra har opretholdt og reguleret specifikke religiøse kosmologier gennem flere århundreder. Men lederskabet har ligget i de personlige relationer og har derfor overlevet, så længe den enkelte slægt har været i stand til at opretholde sin position i samfundet. Fortællingerne har været doktrinære, men del af en oraltradition, hvorved mindre ændringer optræder over tid.

8	Inkluderende /ekskluderende	<i>Imagistisk.</i> Køns- og aldersfordeling af de gravlagte på vikingetidsgravpladser er udtryk for en ekskluderende begravelsestradition. Her er der ingen synlige doktrinære træk.
9	Spredning	<i>Doktrinær.</i> Hurtig og effektiv spredning af våben-/ryttergravstraditionen.
10	Omfang	<i>Imagistisk.</i> Selvom spredningen var hurtig og effektiv, har omfanget været begrænset til et lille antal individer tilhørende en specifik social gruppe.
11	Homogenitet	<i>Imagistisk med doktrinær træk.</i> Imagistiske træk: Variationen af gravformer og gravgaver på lokalt plan. Doktrinære træk: Ensartetheden i våben-/ryttergrave på regionalt og overregionalt plan.
12	Struktur	<i>Imagistisk med doktrinær træk.</i> Svag kongemagt, kulthuse og enkelte kirker inden for hegnet af storgården.

Fig. 3. Resultatet af undersøgelsen af religionsskiftet i den sene vikingetid ved hjælp af Whitehouses teori.

Konklusion

I den sene vikingetid var der en betydelig sammenblanding af de to religiøse modaliteter, den doktrinære og den imagistiske. Det skyldtes, at stormændene, der ejede kulthuse som på gårdene ved Uppåkra og Tissø, brugte regulerede religiøse fortællinger i forbindelse med de afholdte ritualer, og at disse ritualer blev afholdt regelmæssigt. Dette må tolkes som træk tilhørende den doktrinære modalitet. Men på samme tid var deres religion ikke åben for alle, hvilket må tolkes som et træk tilhørende den imagistiske modalitet. Mønsteret gentager sig på gravpladserne, som knytter sig til den almindelige befolkning. Her afspejlede gravgaverne og gravpladsens opbygning ligeledes forskelle, som kunne opfattes som imagistiske, idet forskellene er mere udtalte end lighederne. Men samtidig med disse forskelle kan det ensartede våben- og rytterudstyr pga. deres spredning opfattes som udtryk for en bagvedliggende doktrinær regulering. I forhold til gravlæggelserne af stormænd og kongelige i monumentale skibsbegravelser synes de imagistiske træk at være meget udtalte, fordi ritualerne var voldsomme. Her var der ligeledes ligheder mellem de enkelte skibsbegravelser, som taler for, at der har været en mere eller mindre fastsat række af handlinger og genstande, som hørte med til denne begravelsesform. Derfor er konklusionen, at religionen i sen vikingetid har været organiseret efter den imagistiske modalitet, men at sociale grupper i samfundet benyttede doktrinære elementer i deres religiøsitet.

Tilsyneladende lignede den førkristne religion ikke den kristne på et strukturelt plan, men der var væsentlige lighedspunkter i de anvendte religiøse

metoder. De jordbesiddende stormænd benyttede, allerede inden Harald Blåtand lod sig døbe, en doktrinær form for religion. Denne religions oprindelse skal spores tilbage til det 6. århundrede e.Kr., og dele af indholdet er overleveret i *Eddaen*. Det er sandsynligvis pga. af disse stormænds velvilje over for det kristne budskab, at overgangen til kristendommen forløb så fredeligt. Denne velvilje kom til udtryk ved, at det var den samme sociale gruppe, hvis ikke nøjagtig den samme slægt, der stod bag centralpladserne, som også lod de første trækirker opføre.

Hvis jeg kort skal vurdere Harvey Whitehouses teoris anvendelighed, vil resultatet være, at teorien er et praktisk og metodisk solidt værktøj til at karakterisere arkæologiske fundkomplekser, hvor religion og religiøsitet er studieobjektet. Ved at fokusere på mere strukturelle elementer i en religion opnår man ved hjælp af teorien resultater, som kan bruges til at klassificere og ordne emner, der hidtil har været komplicerede. Teoriens styrke ligger desuden i, at studiet af disse strukturelle elementer allerede forekommer inden for den arkæologiske litteratur. Teoriens metodisk enkle struktur gør også, at den er ukompliceret at anvende. Dog synes teoriens idealtyper at være ufølsomme over for graden af detaljer i de arkæologiske og skriftlige kilder, hvilket blandt andet giver de flertydige resultater. Overordnet set er teorien om de to religiøse modaliteter en væsentlig tilføjelse til de allerede eksisterende teoretiske værktøjer, og resultaterne fra denne undersøgelse vil måske kunne bruges til at justere selve teorien i forhold til at belyse komplekse samfunds religiøse modalitet.

NOTER

1. C. Fabech 1998, s. 147; B.P. McGuire 2008, s. 24ff.
2. O. Høiris 1997, s. 13ff; S. Mithen 2004, s. 17ff.
3. O. Høiris 1999, s. 107ff.
4. O. Høiris 1997, s. 13ff.
5. O. Høiris 1997, 13ff, 1999, s. 107ff, 2002, s. 21ff.
6. O. Høiris 2002, s. 21ff.
7. C. Renfrew 1994, s. 5.
8. H. Whitehouse 2000, s. 5.
9. Harvey Whitehouse benytter sig af Tulvings hukommelsesteori (Lisdorf 1995, s. 2). Ifølge denne teori er den episodiske hukommelse en del af den menneskelige hukommelse, som aktiveres ved en forhøjelse af individets følelsesmæssige tilstand. Den semantiske hukommelse aktiveres ved læsning, oplæsning o.lign.
10. H. Whitehouse 2000, s. 11.
11. H. Whitehouse 2002, s. 293ff; S. Mithen 2004, s. 17ff; K. Johnson 2004, s. 45ff.
12. H. Whitehouse 2000, s. 162.
13. H. Whitehouse 2002, s. 293ff.
14. E. Winograd & U. Neisser 1992, s. 2.

15. J.N. Bohannon & V.L. Symons 1992, s. 62.
16. S. Atran 2002, s. 149ff; A. Lisdorf 2005, s. 199.
17. A. Lisdorf 2005, s. 199.
18. H. Whitehouse & J. Laidlaw 2004, s. 192.
19. Personlig samtale med Harvey Whitehouse d. 31. maj 2008.
20. O. Olsen 1966, s. 8ff.
21. O. Olsen 1966, s. 55.
22. O. Olsen 1966, s. 56.
23. P.M. Sørensen 1991, s. 236.
24. O. Olsen 1966, s. 55ff; L.C. Nielsen 1991, s. 253.
25. B.P. McGuire 2008, s. 110.
26. L.C. Nielsen 1991, s. 253.
27. L.C. Nielsen 1991, s. 253; J. Kieffer-Olsen 1997, s. 185.
28. J. Kieffer-Olsen 1997, s. 187; H. Wagnkilde 1999, s. 93ff.
29. L.C. Nielsen 1991, s. 253.
30. L.C. Nielsen 1991, s. 256.
31. K.J. Krogh 1993, s. 11.
32. K.J. Krogh 1993, s. 138.
33. A. Pedersen 1997, s. 171.
34. H. Härke 1997, s. 19.
35. Snore Sturlarssons "Edda" beskrevet i A. Pedersen 1997, s. 171.
36. A. Pedersen 1997, s. 172.
37. A. Pedersen 1997, s. 172.
38. M. Müller-Wille 1977, s. 41.
39. A. Pedersen 1997, s. 181.
40. U. Näsman 1991, s. 168.
41. E. Roesdahl 1983, s. 39ff.
42. E. Roesdahl 1983, s. 39; Kleming 1993, s. 77ff.
43. F. Svanberg 2004, s. 148.
44. F. Svanberg 2004, s. 141.
45. F. Svanberg 2004, s. 141.
46. L. Christensen 2008, s. 2 ff; M. Runge 2007, s. 11ff.
47. L. Christensen 2008, s. 2ff.
48. B.J. Sellevold 1984, s. 177.
49. T. Nagaoka & H. Kazuaki 2008, s. 1371.
50. Tabel 1 består dels af Berit Sellevolds tal fra 1984 og dels tal fra en sammentælling foretaget af undertegnede fra flere forskellige udgravningsberetninger fra Odense Bys Museer fra de to lokaliteter Galgedil og Tietgenbyen.
51. B.J. Sellevold 1984, s. 178.
52. B.J. Sellevold 1984, s. 32.
53. B.J. Sellevold 1984, s. 178.
54. J.N. Nielsen 2002, s. 12; J.N. Nielsen 2004, s. 112.
55. B.J. Sellevold 1984, s. 210.
56. B.J. Sellevold 1984, s. 210.
57. T. Nagaoka & H. Kazuaki 2008, s. 1370.
58. T. Nagaoka & H. Kazuaki 2008, s. 1371.
59. J.N. Nielsen 2004, s. 112.
60. B.J. Sellevold 1984, s. 213.

61. B.J. Sellevold 1984, s. 211.
62. B.J. Sellevold 1984, s. 178.
63. S. Jensen & M. Watt 1993, s. 196.
64. S. Jensen & M. Watt 1993, s. 196.
65. S. Jensen & M. Watt 1993, s. 197.
66. L. Jørgensen 2002, s. 244ff.
67. L. Jørgensen 1998, s. 242; L. Jørgensen 2005, s. 138ff.
68. L. Jørgensen 1998, s. 242.
69. L. Jørgensen 2005, s. 133ff.
70. Jørgensen 1998, s. 246, Christensen 2004, s. 193.
71. L. Larsson & K.M. Lenntorp 2004, s. 7.
72. L. Larsson & K.M. Lenntorp 2004, s. 21.
73. H. Ulriksen 2003, s. 204; L. Larsson & K.M. Lenntorp 2004, s. 20ff.
74. M. Watt 2004, s. 216ff.
75. K. Johnson 2004, s. 60.
76. M. Müller-Wille 1970, s. 23.
77. T. Gansum 2002, s. 272.
78. T. Gansum 2002, s. 274.
79. N. Bonde & A.E. Christensen 1993, s. 157.
80. T. Gansum 2002, s. 274
81. T. Gansum 2002, s. 276ff.
82. T. Gansum 2002, s. 280.
83. T. Gansum 2002, s. 279.
84. T. Gansum 2002, s. 282.
85. Tekstudgaven, som Allan A. Lund har oversat, er "Magistri Adam Bremensis Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum" fremlagt i 1917 af den tyske forsker Bernhard Schmeidler, A.A. Lund 2000, s. 7.
86. A. Hultgård 1997, s. 10.
87. O. Olsen 1966, s. 7ff; A. Hultgård 1997, s. 10ff.
88. A.A. Lund 2000, s. 27.
89. A.A. Lund 2000, s. 222.
90. J.B. Simonsen 1981, s. 36ff.
91. J.B. Simonsen 198, s. 46.
92. J.P. Schjødt 2003, s. 350, fodnote 32.
93. J.B. Simonsen 1981, s. 56.
94. J.B. Simonsen 1981, s. 58.

LITTERATUR

- Atran, S. 2002: *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*. Oxford.
- Bohannon, J.N & V.L. Symons 1992: "Flashbulb Memories: Confidence, Consistency, and Quantity." In *Affect and Accuracy in Recall: Studies of "Flashbulb" Memories*, edited by E. Winograd & U. Neisser. Cambridge, s. 65-91.
- Bonde, N. & A.E. Christensen 1993: Dendrochronological dating of the Viking Age ship burials at Oseberg, Gokstad and Tune, Norway. *Antiquity*, Vol. 67. Nr. 256, s. 575-583.
- Christensen, L. 2008: OBM4520 Galgedil, Otterup sogn, Lunde herred, Fyns amt, tidl. Odense amt. Sted nr. 08.03.06. Sb.nr. 8. Beretning for Galgedil. Upubliceret.
- Christensen, T. 2004: *Fra hedenskab til kristendom i Lejre og Roskilde. I: N. Lund (red.):*

- Kristendommen i Danmark før 1050*. Et symposium i Roskilde den 5.-7. februar 2003. Roskilde, s. 191-200.
- Fabech, C. 1998: Kult og Samfund i yngre jernalder – Ravlunda som eksempel. I: L. Larsson & B. Hårdh (red.): *Centrala platser. Centrala frågor. Samhällstrukturen under Järnåldern*. Uppåkrastudier 1. Acta Archaeologica Lundesia. Series in 80, No. 28. Lund, s. 147-163.
- Gansum, T. 2002: Fra jord til handling. I: K. Jennbert, A. Andrén & C. Raudvere (red.): *Plats och praxis. Studier av nordisk förkristen ritual*. Vågar till Midgård 2. Lund, s. 244-264.
- Geertz, N.J. 2008: Religionsskiftet i sen vikingetid, belyst ud fra Harvey Whitehouses teori om religiøse modaliteter. Upubliceret hovedfagsspeciale. Århus.
- Hultgård, A. 1997: Från ögonvitnesskildring till retorik. Adam av Bremens notiser om Uppsalakulten i religionshistorisk belysning. I: A. Hultgård (eds.): *Uppsalakulten och Adam av Bremen*. Nora, s. 9-50.
- Høiris, O. 1997: Kampen om stenalderen. Antropologiske bud på vor oprindelse i fortid og nutid. *Kuml* 1995-96, s. 13-44.
- Høiris, O. 1999: Opfindelsen af stenalderen. I: O. Høiris, H.J. Madsen, T. Madsen og J. Vellev (red.): *Menneskets mangfoldighed - Arkæologisk og antropologisk forskning på Moesgård*. Højbjerg, s. 107-114.
- Høiris, O. 2000: Da demokratiet gjorde vore forfædre vilde – og de vilde til sig selv. *Kuml* 2002, s. 21-33.
- Härke, H. 1997: The Nature of Burial Data. I: C.K. Jensen & K.H. Nielsen (ed.): *Burial & Society, The Chronological and Social Analysis of Archaeological Burial Data*. Århus, s. 19-28.
- Jensen, S. & M. Watt 1993: Sorte Muld. Høvdingesæde og kultcentrum fra Bornholms yngre jernalder. I: P. Mortensen & B.M. Rasmussen (red.): *Fra Stamme til Stat i Danmark 2. Høvdingesamfund og Kongemagt*. Højbjerg, s. 89-107.
- Jeppesen, J. 2004: Stormandsgården ved Lisbjerg Kirke. Nye undersøgelser. *Kuml* 2004, s. 161-178.
- Jeppesen, J. & H.J. Madsen 1991: Storgård og kirke i Lisbjerg. I: P. Mortensen & B.M. Rasmussen (red.): *Fra Stamme til Stat i Danmark 2. Høvdingesamfund og Kongemagt*. Jysk Arkæologisk Selskabs Skrifter XXII: 2. Højbjerg, s. 269-275.
- Johnson, K. 2004: Primary Emergence of the Doctrinal Mode of religiosity in Prehistoric Southwestern Iran. I: H. Whitehouse & L.H. Martin (eds.): *Theorizing Religions Past. Archaeology, History and Cognition*. Walnut Creek, s. 45-68.
- Jørgensen, L. 1998: En storgård fra vikingetid ved Tissø, Sjælland – en foreløbig præsentation. I: L. Larsson & B. Hårdh (red.): *Centrala platser. Centrala frågor. Samhällstrukturen under Järnåldern*. Uppåkrastudier 1. Acta Archaeologica Lundesia. Series in 80, No. 28. Lund, s. 233-248.
- Jørgensen, L. 2002: Kongsgård – kultsted – marked. Overvejelser omkring Tissøkompleksets struktur og funktion. I: K. Jennbert, A. Andrén & C. Raudvere (red.): *Plats och praxis. Studier av nordisk förkristen ritual*. Vågar till Midgård 2. Lund, s. 215-247.
- Jørgensen, L. 2005: Hov og hørg ved Tissø. I: T. Capelle & C. Fischer (red.): *Ragnarok – Odins Verden*. Silkeborg, s. 131-142.
- Kieffer-Olsen, J. 1997: Christianity and Christian Burials. I: C.K. Jensen & K.H. Nielsen (ed.): *Burial & Society: The Chronological and Social Analysis of Archaeological Burial Data*. Århus, s. 185-190.
- Kleiminger, H.U. 1993: Gravformer og Gravskik i vikingetidens Danmark. *LAG* 4, s. 77-170.

- Krogh, K.J. 1993: *Gåden om Kong Gorms Grav. Vikingekongernes Monumenter i Jelling*. Bind I. København.
- Larsson, L. 1998: Gjort och ogjort i Uppåkra. I: L. Larsson & B. Hårdh (red.): *Centrala platser. Centrala frågor. Samhällstrukturen under Järnåldern*. Uppåkrastudier 1. Acta Archaeologica Lundensia. Series in 80, No. 28. Lund, s. 95-112.
- Larsson, L & K.M. Lenntorp 2004: The Enigmatic House. I: L. Larsson (ed.): *Continuity for Centuries*. Uppåkrastudier 10. Acta Archaeologica Lundensia. Series in 80, No. 48. Lund, s. 3-48.
- Lisdorf, A. 2005: Nye strømninger i den kognitive religionsforskning. *Chaos* 45, s. 195-208.
- Lund, A.A. 2000: *Adam af Bremens krønike*. Århus.
- McGuire, B.P. 2008: *Da Himmelen kom nærmere. Fortællinger om Danmarks kristning 700-1300*. Frederiksberg.
- Müller-Wille, M. 1970: Bestattung im Boot. Studien zu einer nordeuropäischen Grabsitte. *Offa* 25-26, 1968/69. Neumünster, s. 7-24.
- Müller-Wille, M. 1977: Krieger und Reiter im Spiegel früh- und hochmittelalterlicher Funde Schleswig-Holsteins. *Offa* 33/34, 1976/77. Neumünster, s. 40-74.
- Mithen, S. 2004: From Ohalo to Catalhöyük: The Development of Religiosity during the Early Prehistory of Western Asia 20.000 - 7000 BCE. I: H. Whitehouse & L.H. Martin (eds.): *Theorizing Religions Past. Archaeology, History and Cognition*. Walnut Creek, s. 17-44.
- Nagaoka, T. & H. Kazuaki 2008: Demographic structure of skeletal populations in historic Japan: a new estimation of adult age-at-death distributions based on the auricular surface of the ilium. *Journal of Archaeological Science* 35, s. 1370-1377.
- Nielsen, J.N. 2002: *Sebbersund. Handel, håndværk og kristendom ved Limfjorden*. Ålborg.
- Nielsen, J.N. 2004: Sebbersund – tidlige kirker ved Limfjorden. I: N. Lund (red.): *Kristendommen i Danmark før 1050*. Et symposium i Roskilde den 5-7. februar 2003. Roskilde, s. 103-122.
- Nielsen, L.C. 1991: Hedenskab og kristendom. Religionsskiftet afspejlet i vikingetidens grave. I: P. Mortensen & B.M. Rasmussen (red.): *Fra Stamme til Stat i Danmark 2. Høvdingesamfund og Kongemagt*. Jysk Arkæologisk Selskabs Skrifter XXII:2. Højbjerg, s. 245-265.
- Näsman, U. 1991: Grav og økse. Mammen og den danske vikingetids våbengrave. I: M. Iversen et al. (eds.): *Mammen. Grav, kunst og samfund i vikingetiden*. Jysk Arkæologisk Selskabs Skrifter XXVIII. Højbjerg, s. 217-260.
- Olsen, O. 1966: Hørg, Hov og Kirke. Historiske og arkæologiske vikingetidsstudier. *Aarbøger for Nordisk Oldkyndighed og Historie* 1965.
- Pedersen, A. 1997: Similar Finds – Different Meanings? I: C.K. Jensen & K.H. Nielsen (ed.): *Burial & Society: The Chronological and Social Analysis of Archaeological Burial Data*. Århus, s. 171-183.
- Renfrew, C. 1994: Towards a cognitive archaeology. I: C. Renfrew & E.B.W. Zubrow (eds.): *The ancient mind. Elements of Cognitive archaeology*. Cambridge, s. 3-12.
- Roesdahl, E. 1983: Fra Vikingegrav til Valhal i 900-årenes Danmark. I: T. Kisbye & E. Roesdahl (eds.): *Beretning fra andet tværfaglige vikingesymposium*. Århus, s. 39-49.
- Roesdahl, E. 2004: Hvornår blev kirkerne bygget. I: N. Lund (red.): *Kristendommen i Danmark før 1050*. Et symposium i Roskilde den 5-7. februar 2003. Roskilde, s. 153-158.
- Runge, M. 2007: Gravplads fra sen vikingetid i Tietgen Byen, Odense Sydøst. *Middelalderarkæologisk Nyhedsbrev* nr. 61 marts 2007, s. 11-12.

- Schjødt, J.P. 2003: *Initiation, liminalitet og tilegnelse af numinøs viden. En undersøgelse af struktur og symbolik i førkristen nordisk religion*. Århus.
- Sellekvold, B.J. 1984: Iron age man in Denmark. I: B.J. Sellekvold, U.L. Hansen & J.B. Jørgensen (red.): *Prehistoric man in Denmark: a study in physical anthropology* Vol. 3. Nordiske fortidsminder. Serie B; bd. 8. København.
- Simonsen, J.B. 1981: *Vikingerne ved Volga*. Højbjerg.
- Svanberg, F. 2003: *Death rituals in south-east Scandinavia AD 800-1000*. Acta Archaeologica Lundensia. Series in 4, No. 24. Lund.
- Sørensen, P. Meulengracht 1991: Håkon den Gode og guderne. Nogle bemærkninger om religion og centralmagt i det tiende århundrede – og om religion og kildekritik. I: P. Mortensen & B.M. Rasmussen (red.): *Fra Stamme til Stat i Danmark 2. Høvdingesamfund og Kongemagt*. Højbjerg, s. 235-244.
- Ulriksen, H. 2003: Vikingetidige korsemaljefibler fra Uppåkra. I: B. Hårdh (eds.): *Uppåkrastudier 9. Fler fynd i centrum. Materialstudier i och kring*. Acta Archaeologica Lundensia. Series in 80, No. 47. Lund, s. 203-213.
- Wagnkilde, H. 1999: Gravudstyr og mønter fra 1000-tallets gravpladser på Bornholm. *Hikuin* 27, s. 91-106.
- Watt, M. 2004: The Gold-Figure Foils ("Guldgubbar") from Uppåkra. I: L. Larsson (ed.): *Continuity for Centuries*. Uppåkrastudier 10. Acta Archaeologica Lundensia. Series in 80, No. 48. Lund, s. 167-221.
- Whitehouse, H. 2000: *Arguments and Icons. Divergent modes of religiosity*. Oxford.
- Whitehouse, H. 2002: Modes of religiosity: Towards a cognitive explanation of the socio-political dynamics of religion. *Method & Theory in the Study of Religion* vol. 14, page 293-315.
- Whitehouse, H. & J. Laidlaw 2004: *Ritual and Memory: Toward a Comparative Anthropology of Religion*. Walnut Creek.
- Winograd, E. & U. Neisser 1992: *Affect and Accuracy in Recall: Studies of "Flashbulb" Memories*, s. 1-5. Cambridge.

The religious transition in the Late Viking Age examined on the basis of Harvey Whitehouse's theory of religious modality

The point of no return in the transition between pagan and Christian religious systems is pinpointed as the inscription on a rune stone erected between the two burial mounds at Jelling. Since the religious change did not take place exclusively in the Late Viking Age, the time frame of this article is restricted to before AD 1000. The main geographical area from which empirical data are available is loosely defined as that comprising present day Scandinavia and Northern Germany.

The archaeological evidence employed by earlier scholars in examining the religious transition in this area falls mainly into three categories: burials, cult sites and the site of Jelling. The interpretation reached on the basis of these finds was that the transition from Paganism to Christianity occurred without conflict because the structure of the pagan cult was the same as that in the Christian Church. This interpretation appears somewhat unfounded in the archaeological record. By using Harvey Whitehouse's theory of divergent modes of religiosity (DMR), the aim of this article is to gain a more detailed and consistent picture of the religious mode prior to the transition from Paganism to Christianity.

In short, Harvey Whitehouse's theory claims that all religiosity is either imagistic or doctrinal, depending on how the participants in various religions organise their rituals and how they create religious meaning.

The imagistic mode is characterised by low frequency, high arousal (often violent) rituals where religious meaning is created

by what Harvey Whitehouse calls *spontaneous exegetical reflection*. In combination, these activate the episodic memory when participating in religious activities. The participants in imagistic rituals often live in societies with a low degree of centralisation and often with weak or even no ritual leadership. This religious mode also has a small-scale and slow geographical spread because of the personal nature of the rituals.

The doctrinal mode is characterised by high-frequency rituals with low arousal, where religious meaning is taught by logical, integrated narratives. In combination, these activate the semantic memory when participating in such rituals. This mode is found in societies with a high degree of centralisation and is carried by a strong religious leadership, making a large-scale and rapid spread possible.

The DMR theory has 12 defining variables which have opposing qualities depending on the modality distinguishable in the archaeological record. The idea is to apply the DMR theory to selected archaeological sources consisting of the following find categories: burials, burial sites, central places and monumental burials.

The first find category discussed is the burials and burial sites of the Late Viking Age. This category contains much information relevant to several variables in DMR. When specific combinations of weapons and equestrian grave goods, and special grave constructions, are considered, the evidence seems to suggest that, on a regional level, there are clear similarities between these types of burials, corresponding to the doctrinal modality. Based

on an interpretation of similarities existing over a significant time period, it is assumed that a control of the narrative underlines the ritual objects employed. In contrast, the burial sites described in the case studies from the Late Viking Age seem to reflect a hierarchical organization of the burial sites and a distribution of the overall number of grave goods in the graves which shows traits resembling imagistic modality. Since the latter sites show a segmented heterogeneous distribution of grave goods, they are interpreted as an expression of a small-scale, exclusive religious burial system. This is also reflected in the gender and age distribution of the skeletal remains with a secure dating to the Late Viking Age. The material here clearly shows that a large proportion of the living population was denied access to the burial sites, and since almost all skeletal remains were found on burial sites, this is interpreted as corresponding to imagistic modality for the society as a whole.

The central places are relevant because it is here we find the remains of cult buildings from the periods leading up to the Viking Age. The archaeological record reveals that there were specific buildings where different rituals were performed over a considerable period of time. The various objects found in the buildings, such as bracteates, gold foil figures and drinking vessels, are mentioned in the context of their religious interpretation. The conclusion reached is that the objects seem to undergo a degree of formalisation towards a more abstract expression, which I claim is based on a greater dependency on narratives in understanding and recognising the images depicted on the objects. This dependency on religious narratives corresponds to the doctrinal modality. On the other hand, the fact that these central places had such long periods of activity, and that they are located within the chieftains' farmsteads, seems to indicate that the rituals performed within the buildings

were not "public" in a broad sense, but were generally exclusive and thus an imagistic trait.

The final archaeological source comprises the monumental long-ship burials dating from the Late Viking Age. An interpretation proposed by Tejrne Gansum, based on the evidence from the long-ship burial at Oseberg in Norway, claims that these burials were constructed as public events, where significant sacrifices of valuables, livestock and even people were performed on the ship like on the stage of a theatre. These burials are considered to be violent and to represent events which quite easily could activate episodic memory; they are therefore considered to be manifestations of imagistic modality.

The two foreign written sources, the chronicle of Adam of Bremen and the travel accounts of Ibn Fadlan, were chosen because much of the information they contain can be verified by the archaeological record. Adam of Bremen's account confirms that there were specific buildings where the cult and rituals were performed. The specific drinking and sacrificial rituals described in the text also correspond to evidence in the archaeological record. It is also noted that the frequency of these rituals was very low. In Ibn Fadlan's travelogue, a supposed Viking ship burial is described. This source provides a large amount of information, not all of which, however, can be confirmed by the archaeological record. The verifiable information shows that the choice of sacrificial objects and the drinking rituals were consistent with Adam of Bremen's chronicle. Apart from these observations, it is also noted that the spectators were not given specific information by the participants in the ritual, yet they still knew which actions were taking place inside the tent erected on the ship. What is described here seems to fit with imagistic modality.

The conclusion reached in this article is that the structure of the pre-Christian re-

ligion was not identical to that of the Christian religion, but that there were significant similarities. These similarities are due to the fact that the nobility of the pre-Christian period made great use of religious narrative and were therefore accustomed to control and strong religious leadership indicative of doctrinal modality. The peaceful shift in religion is most likely

due to the circumstance that it was the same nobility that erected cult houses in the Viking Age which were also responsible for the construction and ownership of the first wooden churches. Their willingness to change must have been based on personal sympathies towards the Christian message.

Njal J. Geertz
Ringkøbing-Skjern Museum