

Helgener over det hele

Polymorf middelalderkristendom i Vor Frue Kirke, Skive¹

NIKOLAJ SKOU HARITOPOULOS

ENGLISH ABSTRACT: *Drawing on iconographic material in the form of a decoration of church frescoes from the year 1522 in the medieval parish church Vor Frue Kirke in Skive this article examines the Christian cult and mythology of saints in the Late Middle Ages as an expression of a polytheistic, systematizing world view. Taking a theoretical departure point in Robert Bellah's theory of religious evolution concerning archaic and axial forms of religion and within the medieval Christian world view the article performs an analysis of the catalogue of saints in Skive to determine which functions each saint seem to occupy in a pantheon and to uncover a grand scale hierarchy of the decoration as a whole. As a last thing the catalogue of saints is put further into the big comparative perspective within Bellah's theoretical framework by a comparison to the ancient Mesopotamian kudurru of the Babylonian king Melishipak 2. as a typical archaic and analogistic system of gods.*

DANSK RESUMÉ: *Med eksempel i ikonografisk materiale i form af en udsmykning af kalkmalerier fra år 1522 i den middelalderlige sognekirke Vor Frue Kirke i Skive bliver den senmiddelalderlige kristne helgenkult og -mytologi i denne artikel undersøgt som udtryk for en polyteistisk, systematiserende verdensopfattelse. Med teoretisk udgangspunkt i Robert Bellahs religionsevolutionære teori om arkaiske og aksiale religionsformer og i det middelalderkristne verdenssyn gives en analyse af helgenkataloget i Skive med henblik på at kortlægge, hvilke funktioner hver helgen udfylder i et panteon, og at afdække en overordnet hierarkisering af udsmykningen. Afslutningsvis sættes helgenkataloget yderligere ind i et større komparativt perspektiv via en sammenligning med den babylonske kong Melishipak 2.'s kudurru som et typisk arkaisk-analogistisk system af guder.*

KEYWORDS: *church fresco; Vor Frue Kirke, Skive; saints; medieval Christianity; religious evolution; Robert Bellah; kudurru; analogism*

¹ Denne artikel er en revideret udgave af mit bachelorprojekt: "Helgenkataloget i Vor Frue Kirke, Skive: En komparativ, religionshistorisk analyse af 'polyteistisk' systematik", Afdeling for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet d. 30.5.2016.

Indledning

Forholdet mellem én og flere guder har tilsyneladende været komplekst siden oldtiden, og polyteistiske religioner har eksisteret siden oldtiden og eksisterer den dag i dag. Den skotske filosof David Hume hævdede i sit essay *The Natural History of Religion* fra 1757, at polyteisme er den primære religionsform, og at religionshistorien siden har været en konstant svingen mellem mono- og polyteisme. If. Hume har monoteisme altid været et skrøbeligt ideal, forbeholdt en snæver, oplyst elite, mens massen synes at have en naturlig trang til at synke tilbage i polyteisme (Hume 1956, 23, 46-47). Denne trang, som Hume antyder, synes i så fald at komme til udtryk i senmiddelalderens katolske kristendom, hvor forestillingsverdenen fra de bibelske og apokryfe tekster op gennem middelalderen fra oldkirken blev suppleret med et tiltagende mangfoldigt og fritsvævende univers af helgener, som efterhånden samledes i forskellige systemer.

Netop et sådant system er omdrejningspunktet for denne artikel, i hvilken jeg, med udgangspunkt i Robert Bellahs religionsevolutionære terminologi om hhv. arkaiske og aksiale religionsformer og på baggrund af katolsk kristendom i senmiddelalderen, undersøger helgenudsmykningen fra 1522 i Vor Frue Kirke, Skive som udtryk for en polyteistisk systematisering. Fremgangsmåden er først en kort redegørelse for Bellahs teori samt en redegørelse for relevante dimensioner af den kristne virkelighedsopfattelse i middelalderen, hvorefter jeg, kritisk og systematisk, vil analysere helgenudsmykningen med henblik på at afdække hvilken funktion, hver helgen udfylder i et polyteistisk panteon samt at afdække en overordnet hierarkisering som udtryk for en arkaisk tendens. Til at belyse den religionshistoriske dimension nærmere vil sluttelig inkluderes en kort perspektivering til den babylonske kong Melishipak 2.'s kudurru fra 1100-tallet fvt. som et analogt system i en arkaisk religion.

Eftersom artiklens omfang ikke tillader mig at beskæftige mig indgående med alle enkelte helgener, har selektionskriteriet primært bestået i, at de skikkelser, som synes at have været knyttet til distinkte funktionsområder, forestillinger og kultisk status, bliver behandlet grundigst, mens andre bliver behandlet mere perifert som del af en gruppe.

Teoretisk baggrund

Robert Bellahs kulturevolutionære model for de overordnede faser i religionshistorien er allerede introduceret i nærværende tidsskrift.² De relevante faser eller typer i denne sammenhæng er den arkaiske type og den fase eller type, som Bellah i sin berømte artikel fra 1964 kaldte det historiske stadie.

Den arkaiske type er karakteriseret ved forestillinger om et kompleks af distinkte guder med specialiserede funktionsområder. Hertil kommer, at relationer guderne imellem er genstand for spekulation, hvilket resulterer i en systematisering af guderne, ofte i hierarkier. Desuden har arkaiske religioner en tendens til at udvikle store

² Navnlig *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 60, 2013, temanummer om Robert Bellah og aksetidsteori.

kosmologier, ofte differentieret i flere sfærer. Guderne har magt over områder af menneskenes verden og griber styrende ind i denne. Det er derfor nødvendigt, at kommunikationen mellem mennesker og guder opretholdes via tilbedelse og ofringer, som kan varetages af specialiseret kultpersonale i en særskilt religionsorganisation af samfundet (ibid., 364-66). Da religionens overordnede formål er at sikre og opretholde det gode gudsforhold og dermed det frugtbare, jordiske liv, kan den arkaiske religionsform if. Hans J. Lundager Jensen (2011, 12) også betegnes som en velsignelsesreligion, en religionsform som typisk manifesterer sig igennem monumentalarkitektur, store tempelritualer og processioner med lægfolket som tilskuere (idem, 2013, 22), dvs. ved sanselige og især visuelle virkemidler. Dette træk vil vi holde os for øje i resten af artiklen.

Den tidligste del af det efterfølgende 'historiske stadie' erstattede Bellah i sin bog *Religion in human evolution* (2011) med Karl Jaspers' mere afgrænsede begreb om en aksetid, som strækker sig fra ca. 500 fvt. til 500 evt. og som fostrer strømninger, der alle stiller spørgsmål til den bestående verdensorden (Bellah 2011, 265-68). Denne fase markerer et brud med den arkaiske kosmologi, som afmytologiseres og brydes op i en direkte dualistisk modsætning mellem menneskets og en anden transcendent verden, som rummer den sande eksistens. Dette medfører en degradering af denne verden og skaber en længsel i mennesket efter at få del i den anden verden, hvilket implicerer, at religionens formål ikke længere er at sikre menneskelivet i denne verden, men at frelse og frigøre mennesket fra den (Bellah 1964, 366). Det er denne forståelse, jeg vil benytte i denne artikel, således at det aksiale, i tråd med Charles Taylor, bredt forstås som en 'fralæjrning' (*disembedding*) af verden (Taylor 2012, 37). I den aksiale religion lægges fokus i jordelivet ofte på frelseshandlinger orienteret mod et liv efter døden. Dette leder til en verdensforsagelse og en idealisering af asketisk livspraksis hos visse elitære individer og grupper, som danner forbilleder for lægfolket. En konsekvens af det nye fokus i forhold til arkaisk religion er, at den religiøse elites præster erstattes af lærere, hvis primære formål er at belære lægfolket om vejen til frelse, hvilket bl.a. gælder for den tidlige kristendom (Bellah 1964, 366-68).³

I sin bog behandler Bellah ikke de store verdensreligioner, som videreudvikles efter aksetiden, men noterer blot at: "Every historical post-axial society has been a combination of axial and non-axial elements, and perhaps could not otherwise have functioned" (Bellah 2011, 523). Taylor (2012, 37-38) har taget denne tråd op og understreger, at de aksiale gennembrud ikke gennemgående ændrede hele samfund, og at en stor del af den post-aksiale religion efterfølgende fortsat er arkaisk. De post-aksiale religioner rummer kompleksiteten ved at inkorporere begge religionsformers formål, dog ofte ikke uden konflikter. En sådan post-aksial religion, som kombinerer det verdensforsagende med det nære og opretholdende, finder vi i senmiddelalderens katolske kristendom, som kan karakteriseres ved en fælles, vesteuropæisk virkelighedsopfattelse, hvoraf nogle hovedtræk skal skitseres nærmere i det følgende.

³ Jf. generelt: *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 64, 2016, temanummer om askese.

Centralt i kristendommen står det soteriologiske mål, som gennem middelalderen forandres fra den tidlige kristendoms kollektive milleniarisme til en mere individualistisk frelsestro med fokus på det enkelte menneskes mulighed for enten at opnå evig frelse i Himlen eller fortabelse i Helvede. Desuden er kosmologien genstand for en remytologisering, hvilket bl.a. kommer til udtryk ved at dette kosmologiske, dikotomiske rum udvides med en tredje dimension, nemlig Skærsilden eller Purgatoriet. I modsætning til Helvede er dette et midlertidigt opholdssted, hvor den afdødes sjæl undergår en tidsbestemt lutringsproces og tilgivelige synder afvikles inden sjælen til gengæld er sikret adgang til Himlen (Sharot 2001, 170; Rasmussen & Thomassen 2000, 230). Denne forestilling udvikles i sammenhæng med en pastoral kristendom, hvori en hovedopfattelse er, at alle mennesker uundgåeligt akkumulerer synd, hvorfor bodssakramentet kommer til at spille en central rolle. Boden antager nye former i senmiddelalderens voksende folkelige fromhedsliv, hvori den enkelte selv aktivt og durativt kan nedbringe sin mængde af synder og dermed sin tid i Purgatoriet. Disse bodshandlinger organiseres af kirken i et ekspanderende afladssystem (Rasmussen & Thomassen 2000, 225-31).

Denne tanatologi er også indlejret i en lineær tidsopfattelse, orienteret mod en eskatologisk forventning om Kristi genkomst og dom over levende og døde. Man kunne her således tale om en aksialt præget tidsopfattelse rettet mod en frigørelse fra denne verden. Aflad kunne også rettes mod allerede afdøde, typisk slægtninge, hvorved en omfattende forbønskultur opstår. Forbøn praktiseres både liturgisk af kirken og privat i sjælemesser og i personlige bønner (Dahlerup 2010, 270-71; Duffy 1992, 303). De kosmiske effekter af forbønnen udfoldes bl.a. litterært i Dantes *Guddommelige komedie* (1320), hvori Dante i sin vision af Purgatoriet beskriver de dødes afhængighed af de levende: "[...] jeg kom fri af alle disse skygger som bad om andres broderlige forbøn for at de desto før kunne forløses" (Purg. 6, 25)⁴. Forbønnen systematiseres også ind i dagligdagens, mere arkaiske, cykliske tid centreret om opretholdelsen af kirkeårets rutiner og kulminerer i Allesjælesdag 2. nov., som er helliget mindet om alle afdøde (Duffy 1992, 328).

Et element som både udvikles og indpasses i denne store kosmologis tidslige og rumlige dimensioner, er helgendyrkelsen⁵, som har sin oprindelse i mindedage for de martyrer, som måtte lade livet for troen under de romerske forfølgelser, og som derfor opfattes som delagtige i Kristus. Denne mediatorposition i Guds nærhed gør helgener særligt velegnede til at gå i forbøn for menneskers sjæle (Gad 1971, 12). En del af mentaliteten bag helgendyrkelsen må således forstås inden for den store logik, hvori helgenerne spiller en rolle for mennesker, fordi de sikrer bedre vilkår efter døden og dommedag. Denne dyrkelse er et dynamisk fænomen, og den generelle tendens gennem middelalderen er, at kredsen af helgener forøges i et ekspanderende postbibelsk panteon, selvom nogle skikkelser i perioder udsættes for mere opmærk-

⁴ Dante citeres efter Ole Meyer, 2013.

⁵ For en grundig indføring i middelalderlige helgenforestillinger og helgendyrkelse generelt henvises til Robert Bartletts, *Why can the dead do such great things?* fra 2013.

somhed end andre efter skiftende fromhedsideal og behov. Ikke mindst den materielle side af kulten, i form af helgenernes grave og jordiske relikvier, er i middelalderen genstand for valfarter, og det blev tidligt skik, at enhver kirke skulle have sine relikvier, som udgjorde rummets hellighedskoncentrat (ibid., 17-19).

Udover kulten knyttes hver helgens martyrium eller fromme levned til en legende, som samlet udmønter sig i, hvad man kan betegne som en mytologi. Tue Gad (1971, 37-40) definerer den middelalderlige legendegenre primært som opbyggelig litteratur i narrativ form, men understreger samspillet med folkelige fortælletraditioner. Den mest indflydelsesrige legendesamling er *Legenda aurea* (LA), udarbejdet omkr. 1260 af dominikaneren Jacobus de Voragine, sandsynligvis bl.a. som en materialesamling for prædikanter. Samlingen, som får status af en semiofficiel kanon, kendes fra afskrifter i hele Europa; bl.a. kendes fragmenter på dansk (Gad 1961, 9), og værket udvides lokalt gennem resten af middelalderen. Jacobus' værk er opbygget i ca. 180 kapitler, struktureret efter kirkeårets helgendage, og hvert kapitel følger et nogenlunde fast skema centreret om den pågældende helgens liv, død, ofte mirakler og evt. translation af relikvier (ibid., 9-11). Et af *Legenda aureas* funktionsområder kan således siges at være et bud på en eller flere måder, hvorpå en ellers uoverskuelig mængde figurer kan systematiseres.

Analyse af helgenkataloget

Mytologiske systemer formes ikke kun litterært, men også i billedkunsten, og et godt eksempel på dette på dansk område findes i Skives middelalderlige sognekirke. Der er tale om en udsmykning af kalkmalerier, som dækker hele kirkens loft samt kirkens piller, og som, med sine i alt 79 skikkelser, udgør Danmarks største samling af helgenmalerier. Årstallet 1522 optræder tre steder i selve udsmykningen. Malerens og værkstedets navn er ukendt; men udsmykningen menes at kunne knyttes til slægten Høg og måske især til Niels Høg, rigsråd og lensmand til Skivehus 1520-24 (Glad 1993, 3. 9; Haastrup 1992, 49). Denne tolkning er primært blevet foreslået, fordi slægtens våbenskjolde er afbillede i korbuen mellem kirkens andet og tredje fag. Kirken er opdelt i fem fag med ottedelte stjernehvælve, i hvis hvælvkapper helgenerne er enkeltvis eller gruppevis placeret. Alle skikkelser er malet i halvfigur og placeret i blomsterkalke i et kunstfærdigt netværk (Lillie 2013, 86-87). Til trods for at der forekommer en vis individuel variation i portrætterne, kan en identificering af helgenerne bedst foretages ud fra skriftbånd over figurerne, men ellers primært ud fra hver helgens attributter, en slags emblematiske identifikationer, som knytter an til hver helgens legende.

Jeg vil i denne analyse gennemgå udsmykningen i kirkens fem hvælv fra korets inderste til skibets yderste hvælv (jf. Tillæg, Figur 1) og fremhæve enkelte helgener, som enten er repræsentative for en gruppe eller skiller sig ud. Analysen fokuserer på de overordnede systemiseringsprincipper samt funktionen bag.

Hvælv 1

Figureerne i korets første hvælv, hvoraf ingen er helgener i streng forstand, udgør en symmetrisk konstruktion, som lader til at være fokuseret omkring den treenige Gud som centralt perspektiv i østkappen.

Til maleriet af den langskæggede Gudfader, som troner som konge med rigsæble i den sydlige delkappe, skal der ikke knyttes mange bemærkninger, ud over, at den tiltagende tradition for at afbilde Gud konkret og antropomorft indskriver sig i senmiddelalderens generelle visuelle kultur. Generelt trænges gudsyrkelsen i middelalderens kult og ikonografi dog ofte i baggrunden til fordel for sønnen (Sharot 2001, 182-83).

Kristus, til venstre for faderen, fremviser sine fem sår. Denne fremstilling kombinerer to hyppigt anvendte og egentlig kontraintuitive motiver: forestillingen om Kristus som *Rex gloriae*, den kosmiske himmelkonge, som har affinitet til dommedag og forløsning (Dahlby 1985, 37), og forestillingen om den meget menneskelige Kristus. Sidstnævnte ideal var i fokus i senmiddelalderens dobbeltfromhed i form af både *cultus* og *imitatio*, som flød sammen i borgerreligionens deltagende fromhed. Én idealform udgjordes af den asketiske Kristus, som i høj grad var konstituerende for helgenidealet og som formidledes af den aksiale elite, munkevæsnen, som steg ud af samfundet. I senmiddelalderen var denne position, med tiggerordnerne, rykket nærmere lægfolket (Rasmussen & Thomassen 2000, 157-59). Det himmelske aspekt synes dog her at være mere betonet, hvilket støttes af hvælvets øvrige skikkelser.

Det ekstremt menneskelige og kropslige er derimod eksplicit demonstreret i en afbildning af den lidende og torterede Kristus som den såkaldte *Smertensmand*, som er placeret i buen på overgangen fra kor til skib mellem hvælv 2 og 3. Dette modsvar til den himmelske Kristus var populært i 1400- og 1500-tallets dyrkelse af blodige billeder og kendes fra flere danske kirker (Trumpy 1992, 178-79). I sådanne andagtsbilleder, hvori beskueren kunne identificere sig med Kristi passionslidelser, knyttedes enheden med Kristus til den kultiske fromhed, som varetoges af den kirkelige elites arkaiske part, præsterne, som sikrede kommunikationen med guden hen over den ontologiske differens via transsubstantiationen i messen. Ligeledes kunne Smertensmanden danne forbindelsesled fra jord til himmel og et visuelt middel til aflad (Lohfert Jørgensen 2004, 19; Sharot 2001, 175).



Figur 1. Kristus som den himmelske Kristus (tv) og Gudfader (th). Over Kristus ses årstallet 1522. Med mindre andet er anført er alle billeder taget af Pil Dalvad Berthelsen og Nikolaj Skou Haritopoulos.



Figur 2. Kristus som Smertensmand.

Med Helligåndsduen i midten af hvælv 1 i ribbernes toppunkt fuldendes en konstruktion, som indrammer Treenigheden i en ligesidet trekant, hvilket kendes fra symboliske Treenighedsfremstillinger siden oldtiden (Dahlby 1985, 13). Således udgøres hvælvets centrum af den kosmiske, essentielle garant for den menneskelige frelse. Det himmelske i hvælvet understreges af de omkringplacerede engle, som if. skriftbåndene, afsynger den liturgiske lovsang 'Sanctus'⁶. Der kan ikke spores nogen opdeling af englene, som her sandsynligvis skal opfattes som et kor med én fælles funktion, nemlig den evige lovprisning af Treenigheden. Hvælvet illustrerer således en tradition om Gud som dommer og hersker omgivet af et himmelsk hof, som har forbillede i GT's royale monoteisme (jf. Lundager Jensen 2010, 44).

⁶ Denne lovsang (jf. Lillie 2013, 90), som er hentet i Åb 4 og har sit forbillede i Es 6,1-4, indgår stadig i den danske Folkekirkes officielle nadverliturgi.



Figur 3. Helligåndsduen.



Figur 4. Lovsyngende engle.

Hvælv 2

Symmetriforholdet fortsættes i dette hvælv, hvori to kvinder i østkapperne skiller sig ud. Næst efter Kristus selv er Maria, som vises i den nordre delkappe, den hyppigst repræsenterede skikkelse over hele kristenheden i bønner og ikonografi. Fremstillingen her synes i mindre grad at lægge vægt på den kosmiske Maria; men associationerne ligger stadig i det åndelige, da der, som Louise Lillie (2013, 90) også bemærker, er tale om den unge jomfru med udslået hår og uden Jesus-barnet, men med en bog, hvilket ofte ses i bebudelsesscenerne. En logik bag det folkelige fokus på Maria i senmiddelalderen er hendes særlige nærhed til Kristus i kraft af hendes relation som moder, hvilket også gav hende den ultimative status som forbeder hos sin søn. Da hun if. traditionen var taget legemligt op til himlen, var hun desuden universelt tilgængelig, og hendes dyrkelse behøvede ikke centre i form af grave eller relikvier (Rasmussen & Thomassen 2000, 240). Forbederfunktionen er også i centrum her, hvilket i skriftbåndet markeres med "ora pro nobis", som i danske tekster fra perioden gengives med den faste formular 'bed godt for os'. Maria tiltales i bønner også som *advocata nostra* (dvs. 'vores fortaler') (Dahlerup 2010, 272-74).

Kriteriet for Maria Magdalenas placering ved siden af Maria kan ligeledes ses i forhold til hendes relation til Jesus. Middelalderens Maria Magdalena, som er sammensat af NT's tre skikkelser: synderinden, som vaskede Jesu fødder (Luk 7,36-50), Maria fra Betania (Joh 12,2-11) og Maria fra Magdala, som mødte Jesus efter opstandelsen (Joh 20,11-18), er blevet set som indbegrebet af synderinden, som fik tilgivelse. Hun har en (grøn) salvekrukke som sit attribut og vises desuden, som Maria, her med en bog, hvilket er et alment helgenattribut, som kan indikere den kontemplative *devotio moderna*-praksis (Dahlerup 2010, 40; Dahlby 1985, 135; Gad 1971, 192). *Legenda aurea* legende fokuserer på en tradition, if. hvilken Maria Magdalena kom til Frankrig, hvor hun levede 30 år i askese og ikke indtog jordisk føde. Til gengæld

blev hun af engle hver dag løftet op til himlen og lyttede til de himmelske hærska-
rers sang (LA 2 2014, 1246-49).⁷ Legenden fremstiller således visuelt hendes opstig-
ning fra synder til asket, hvilket for lægfolk har gjort hende til et yndet forbillede.
Herudover var hun den første til at se den opstandne Kristus, hvilket gjorde hende
til apostlenes apostel (ibid., 1238).



Figur 5. Maria som jomfru. I skrift-
båndet læses "Ora pro nobis".



Figur 6. Maria Magdalena.

Det kan ses i samklang hermed, at de resterende kapper udfyldes af elleve af Jesu tolv
apostle, hvoraf Judas Iskariot er udeladt. Apostlene synes at være afbildet efter et
egalitært princip, hvor ingen skiller sig markant ud i klædning og attributter⁸, hvilket
kunne tyde på, at de skal opfattes som et kollektiv. Således synes apostelskaren i
hvæl 2 som hele at fremstå som jævninge i status og asketiske funktion som troens
forkyndere. Apostlene er derimod vist med individuelle attributter i en credo-serie
på kirkens piller, hvor hver figur er tildelt en sætning i trosbekendelsen. Disse serier,
som var populære i senmiddelalderen, kan også ses som udtryk for en overvejende
visuel kultur, her sandsynligvis brugt som memoteknisk greb til oplæring af lægfol-
ket (Duffy 1992, 64-65).

⁷ Jf. Lundager Jensens, "Maria Magdalena i Provence – Tribal og post-aksial askese", *Religionsviden-
skabeligt Tidsskrift*, 64.

⁸ Jakob den Ældre har dog fået lov at beholde sin karakteristiske pilgrimshat, jf. Figur 7.



Figur 7. Apostle: Jakob den Ældre (tv) og Bartholomæus (th).



Figur 8. Credo-apostel: Jakob den Ældre med hat og pilgrimsstav.

Hvælv 3

I takt med den voksende Maria-dyrkelse voksede også, fra 1300-tallet, opmærksomheden omkring hendes mor, Anna, som kendtes fra en tradition i de apokryfe evangelier. Hellighedsspektret udvides fra Maria til Anna, hvilket ses i de mange Anna Selvtredje-konstellationer, som i 1400- og 1500-tallet blev meget populære på altertavler og kalkmalerier og som fx danner det centrale motiv i altertavlen i Aarhus Domkirke fra 1479 (DMA 2 2010, 1277). Denne genealogiske triade udvides endvidere ofte i senmiddelalderen efter tysk forbillede til hele 'den hellige familie' (ty. Heilige Sippe) (Liebgott 1985, 99-100), som også udfylder hele dette hvælv.

I modsætning til Anna Selvtredje-motiverne synes konstellationens udvidelse i Skive kirke at udgå fra Anna som slægtens ophav, der afbildes omgivet af sine tre ægtemænd og i de tilstødende kapper omgivet af sine tre døtre, svigersønner og børnebørn samt sin søster Hismeria og dennes efterkommere, fremstillet i familiegupper med børnene i centrum. Herunder gøres også fem af apostlene til Jesu fætre (Lillie 2013, 95). Anna afbildes som en gift borgerkvinde med hovedtørklæde efter senmiddelalderens skik, hvilket understreger hvælvets fokus på hjemmet og hendes rolle som hustru, mor og bedstemor, hvilket gjorde hende til en naturlig patron for ægteskab, fødsler og menneskelig frugtbarhed generelt. En forklaring på Annas popularitet kan netop være disse velsignelsesorienterede træk. Hvis Kristus og Maria virkede for fjerne, kunne man søge til Anna, som skydes ind som endnu et mellemlid i forbeder-hierarkiet (Jørgensen 1909, 104-5; Sharot 2000, 186). I forlængelse heraf har nordøstkappen ved siden af Anna vist et billede af Maria som mor med barnet, hvoraf kun Josef er tilbage i dag. Maria har således optrådt to gange i udsmykningen, men her i en anden funktion end i hvælv 2. De danske bønnebøgers individuelle fromhed vidner også om det store fokus på Maria som moderskikkelsen, hvilket bl.a. ses i *Karen*

Ludvigsdatters tidebog: "meth the taare ther gudh sielffuer didhe thu gjømme myn siæl fraa hiluidis qwide"⁹ (MDB 1 1946-82, 299). Forbønnen rettes her til Maria pga. hendes funktion som mor. Den stringente systematik i udsmykningen spalter Maria i to kvindelige dydsidealiser, som jomfru og mor, hvilket kan have talt til et bredt spektrum af samtidens kvinder og inkluderet både nonner og lægfolk. Generelt er billederne af den hellige familie præget af en borgerlig realisme, som portrætterer det jordnære, hverdagslige og genkendelige, som har appelleret bredt (Dahlerup 2010, 187, 359).



Figur 9. Anna omgivet af sine tre ægtemænd.



Figur 10. Maria som moder med Jesusbarnet (i dag er kun Josef tilbage, men navnene ses i skriftbåndet).

Hvælv 4

Som i de øvrige hvælv er de 15 skikkelser i dette hvælv forbundet i en overordnet kategori i egenskab af, at alle er martyrer; men de lader desuden til at være underopdelt i flere overlappende kategorier fordelt på rum, tid og primært hverv eller stand.

Den største gruppe udgøres af de oldkirkelige martyrer, som er vist med deres martyr-redskaber, og som jeg, for de flestes vedkommende, vil behandle under ét. Oldkirkens martyrer, som dyrkedes internationalt i hele kristenheden, var repræsentanter for den voldelige, heroiske død for troen og spillede en central rolle i kristendommens selvforståelse som forfulgt minoritet med hjem i den sande verden i Himlen (Jørgensen 1909, 112). Flere martyrer tillægges i senmiddelalderen en yderligere egenskab som nødhjælpere og samles i et kollegium på 14 eller 15 helgener. Forbønnen til disse helgener skal ikke så meget ses i forhold til den store frelsesøkonomi, men er pragmatisk i forhold til konkrete kriser som fare og sygdom (Liebgott 1981, 71). Selektionen af nødhjælpere lader til at bero på fællestræk i deres legender i form

⁹ "Med de tårer [dråber], Gud selv diede, frels min sjæl fra helvedes kvide" (Egen oversættelse) – *Karen Ludvigsdatters tidebog* og *Anna Brades bønnebog* (se nedenfor) er eksempler på senmiddelalderens private bønne- og tidebøger, som udspringer af gejstlighedens obligatoriske tidebønner. Disse bøger, der fortrinsvis har tilhørt og er (af)skrevet af adelskvinder, er vigtige kilder til middelalderens folkesproglige lægmandsfromhed uden for kirkerne (Dahlerup 1998, 456-57).

af et guddommeligt løfte om bønnehørelse (jf. LA 1 2014, 820). At nødhjælperne har været populære i Danmark i forbindelse med sygdom, ses bl.a. ved, at de som samlet system er afbildet på en altertavle fra Faaborg Helligåndskirke fra 1511 (DMA 1 2010, 264). Af martyrerne i hvælv 4 er fem nødhjælpere: Erasmus, Dionysius, Georg, Kristoffer og Acacius, som er repræsentant for legenden om de 10.000 riddere (Gad 1971, 217), som symboliseres ved ti mennesker, spiddet på torne og som sådan danner forbindelsesled mellem gruppen af gejstlige martyrer og hvælvets anden store standskategori, det verdslige krigsvæsen. Forbindelsen mellem krigsvæsen og nødhjælper kan ligge i metaforen helbredelsen som en kamp mod og uddrivelse af dæmoner, hvilket kendes fra apotropæiske amuletter i Norden middelalderen igennem (Mitchell 2013, 63-64).



Figur 11. Oldkirkelige martyrer: Stefan med tre sten (tv) og Laurentius med stegerist (th).



Figur 12. Acacius og de 10.000 riddere.

Det måske bedste eksempel på denne udvidede funktionalitet er Georg (da. Jørgen¹⁰), som er en blandt flere helgener, der medbringes til Europa af korsfarerne i 1100-tallet, men først slår igennem i Danmark i senmiddelalderen. Han vises i Skive, i overensstemmelse med legendetraditionen, som dragedræber. I *Legenda aurea*s legende dræber Georg dragen, som forpester en by med sin giftige ånde og æder indbyggerne, og legenden afsluttes med et korsfarermirakel, hvor Georg fører an mod saracenerne, som tager dragens plads (LA 1 2014, 822). Dragen bliver således et syntetisk symbol på både sygdom og hedenskab, og i Danmark er Georg blevet set som både værner mod jordiske fjender og spedalskhed, hvilket spedalskhedshospitalerne, de såkaldte St. Jørgensgårde, er udtryk for (Dahlerup 2010, 438). Georgs dobbelte funktion afspejles godt i *Anna Brades bønnebog*, hvor kampaspektet fremhæves: "Bedh for oss sancte

¹⁰ Jeg vil for overskuelighedens skyld benytte det internationale Georg.

iøren gudz ædle martir oc ridder Ath alle vore fiendæ synlige oc wsynlige vorde vonskelige for oss¹¹” (MDB 2 1946-82, 272).



Figur 13. Georg og dragen (tv) og Knud (Hertug) Lavard (tv).

De senere historiske gejstlige skikkelser, som dominikaneren Petrus Martyr og den engelske biskop Thomas (Becket) af Canterbury, synes i regelen at have haft en mindre levedygtig folkelig tiltrækning i forhold til fortidens mystiske og fiktive skikkelser, som fik et opsving i senmiddelalderen (Gad 1971, 34) og som dominerer dette hvælv. Begge ovennævntes legender spiller på et topos om lydighed over for pave-magten (jf. LA 1 2014, 254), hvilket kan være en grund til at disse to er repræsenteret og vises sammen. Jeg vender tilbage til den samtidige kontekst nedenfor.

Krigerne i hvælvet, som ikke vises med martyr-attributter, men med våben, er samlet i hvælvet sydvestlige hjørne. En særlig gruppe af disse, som også hører til de sene martyrer, er de nordiske kongehelgener. Den danske martyrkonge Knud den Hellige og hertugen Knud Lavard opnåede aldrig samme folkelige popularitet som den norske Olav, som i kraft af rigsfællesskabet mellem Danmark og Norge¹² og handlen herimellem, som bl.a. formidledes gennem Hanseforbundet, fik ny relevans for danske og lybæske handlende i middelalderens sidste århundreder (Jørgensen 1909, 32-33. 42). Alligevel kendes over 50 St. Knudsgilder, som var rige højstatusgilder med et nationalt fokus og under kongemagtens beskyttelse. I senmiddelalderen flyder Knud Hertug og Knud Konge sammen i gildernes bevidsthed, muligvis under bestræbelserne på at udnævne Knud konge til en særlig rigshelgen i løbet af 1300-tallet (Gad 1971, 161; Jørgensen 1909, 44). Georg, Mauritius og Kristoffer har været

¹¹ ”Bed for os, Sankt Jørgen, Guds ædle martyr og ridder, at alle vores fjender, synlige og usynlige, må blive uskadelige for os” (Egen oversættelse).

¹² Officielt opløstes Kalmarunionen først i 1523. Men allerede i 1521 havde Christian 2. reelt tabt Sverige, hvilket kan være en grund til, at den tredje martyrkonge, den svenske Erik, ikke er repræsenteret i udsmykningen.

den danske adels standshelgener (Jørgensen 1909, 131), og Georg og Knud Lavard knyttes yderligere sammen af funktionen som korsfarerhelgener (Dahlerup 2010, 430). På denne måde samles en række militær- og adelspatroner i en meningsfuld konstellation.



Figur 14. Petrus Martyr (tv) og Thomas af Canterbury (th).



Figur 15. Olav den Hellige (tv) og Knud (Konge) den Hellige (th).

Som det fremgår, er martyrerne i dette hvælv typisk eksponenter for afgrænsede funktionsdomæner, som fordeler sig på flere sociale niveauer fra kongemagt over adels- eller krigerstand og til nødhjælperfunktionen, som har haft almen, individuel interesse i alle sociale lag. Fælles for de her afbildede helgener er en voldsrelation og for mange en kombineret krigs- og helbredelseslogik, som vedrører eviggyldige kontingensspørgsmål i forhold til sygdom og død.

Hvælv 5

Princippet bag systematikken i dette hvælv virker umiddelbart mere sammensat end de foregående, og hvælvet præges i endnu højere grad end hvælv 4 af små konstellationer. Hvælvet samler en gruppe helgener, der alle karakteriseres som 'bekendere' og har status, ikke i kraft af deres død for troen, men i kraft af deres fromme virke (Gad 1971, 12). Der synes desuden i hvælvet at være et institutionelt fokus på den kirkelige dobbeltelite, som spaltes i en generel differentiering mellem regulærgejstlighed til venstre og sekulærgejstlighed til højre, dog med flydende grænser.

Den førnævnte dobbelte krigs- og sygdomstematik føres videre fra hvælv 4 i dette hvælvs østkappe med den populære Martin af Tours, som både associeres med ridervæsen og helbredelse. Han er her helt traditionelt gengivet som en biskop, der skærer sin korkåbe i stykker til en tigger. Martin fremstilles ofte i kombination med

Georg som ridderhelgen (Pegelow 1992, 116-19); men her er ikke lagt vægt på riddermotivet, måske for at drage en distinktion til martyrerne, hvorved kategorierne klart adskilles. Helbredelsesaspektet understreges yderligere ved, at Martin afbildes sammen med pestbeskytteren, Rochus, som vandt frem efter de første pestepidemier i 1300-tallet og som her, i overensstemmelse med sin legende, fremviser en pestbyld på låret, mens en engel helbreder ham (Gad 171, 232).

De fire latinske kirkelærere: Gregor den Store, Hieronymus, Ambrosius og Augustin, og de fire repræsentanter for klosterordenerne: Benedikt af Nursia, Bernhard af Clairvaux, Frans af Assisi og Dominicus, som danner symmetriske konstellationer diagonalt over for hinanden, vil jeg ikke behandle indgående, ud over at påpege den rolle som munkevæsnen, særligt tiggermunkene, spillede som forbilleder til efterlignelse i lægfolkets individuelle fromhed i kraft af deres livsform som asketiske forkyn- dere – et *vita apostolica* (Rasmussen & Thomassen 2000, 208). Det kan desuden over- vejes, hvorvidt Skives beliggenhed mellem Grinderslev augustinerkloster og Ørslev benediktinerkloster (Garner 1968, 22, 33) har medvirket til ordenshelgenernes tilste- deværelse i udsmykningen.



Figur 16. Martin af Tours (tv) og Rochus (th).



Figur 17. Dominicus (tv) og Frans af Assisi (th).

Udover kirke- og klosterfædre har hvælvet en overvægt af helgener med en mere lokal tilknytning til Norden og Danmark, fx den engelske abbed Botulf, hvis kult bredte sig til Danmark i tidlig middelalder og som bl.a. var viet en kirke i Viborg, hvis stift Skive også tilhørte i middelalderen, og den franske abbed Vilhelm, som i 1200-tallet grundlagde Æbelholt kloster ved Hillerød (Gad 1971, 86, 257).

Jeg har som sidste fokuspunkt i dette hvælv valgt en af de yderste helgener, provsten Kjeld af Viborg, til at illustrere en fundamental vigtig dimension af helgendyrkelsen, nemlig relikviekulten, og Viborg som valfartsmål med egen helgen kan næppe overvurderes i forhold til Skives placering. Kjelds relikvier har været skrinlagt i Viborg Domkirke, hvorfra de blev båret i procession i byen på hans festdag og under kriser, såsom ildebrande (Agergaard 2015, 80, 89). Da relikvier som kultobjekter har udgjort direkte, umedierede kontaktpunkter til helgener og som sådan var forbundet

med taumaturgisk, mirakelvirkende kraft (Sharot 2001, 189), kan det antages, at disse lokale helgener, i det mindste i en periode, har været genstand for lavpraktisk taumaturgi. I Kjelds tilfælde er i hans vita inkorporeret en mirakelprotokol, som oplister typiske mirakler med udprægede velsignelsesorienterede træk: Syge bliver helbredt, lamme kommer til at gå, og blinde bliver seende. Det lokale islæt er også tydeligt: "Filia quoque Bothildis contracta sanata est¹³" (VSD 1908-12, 272). Denne Bodils datter er ellers uforklaret, hvilket antyder, at hun kan være kendt af samtidens modtagere. Dette har været med til at give provsten fra Viborg status som jysk værnehelgen af særlig relevans for lokalområdet.¹⁴ Han klassificeres derfor, ikke tilfældigt, i udsmykningen sammen med Thys lokalhelgen, Thøger af Vestervig, som thyboerne selv kanoniserede (Gad 1971, 252). Hans relikvier har også udgjort et nærliggende pilgrimsål.



Figur 18. Botulf (tv) og Vilhelm (th).



Figur 19. Kjeld af Viborg (tv) og Thøger af Vestervig (th).

Udvalget af bekendere karakteriseres således ved at stå i opposition til martyrerne i kraft af en anti-voldsrelation, men viderefører et helbredelsesaspekt, som i dette hvælv yderligere synes at funderes lokalt. Denne arkaiserede eller præ-aksiale funktion har sandsynligvis udgjort den primære interesse for flertallet af den gennemsnitlige middelalderbys borgere i 1500-tallet (jf. Duffy 1992, 176-78) også for Skives vedkommende.

Sammenfatning

Som det fremgår af denne gennemgang, er der med malerierne i Skive kirke foretaget en selektion og en kombination af helgener i en gennemført systematisering med en

¹³ "Også Bodils datter, der var lam blev helbredet" (DHL 1893-94, 164).

¹⁴ Erling Agergaard (2018, 163) pointerer dog i sit nye værk *Danmarks helgener*, at Kjeld har været en multilokal helgen med folkelig anerkendelse i hele Danmark.

defineret gruppe i hvert hvælv. Der lader ikke til at være en temporal sammenhæng i forhold til kirkeåret som i *Legenda aurea*, og malerierne er ikke kultbilleder tilknyttet enkelte altre og relikvier, men en samlet udsmykning, måske ordnet i samklang med et bestemt formål.

Louise Lillie argumenterer for, at rammen for udsmykningen er det middelalderlige Allehelgenslitani. Dette litani, som er en systematisk, opremsende forbøn, der anrår et stort antal helgener i en stram hierarkisk rangfølge, er blevet reciteret i kirkerne ved særlige lejligheder (Dahlerup 2010, 292-94; Lillie 2013, 109). I Lillies fortolkning får udsmykningen samme funktion som litaniet og udgør en eviggjort, visualiseret anråelse om forbøn, hvilket forekommer plausibelt. Til gengæld diskuterer hun ikke en dybere gyldighed bag struktureringen af malerierne og litaniet, ud over at hierarkiseringen består i, at man: "bevæger [...] sig ned gennem de forskellige grupper eller kategorier af skabte væsner" (Lillie 2013, 110) og at der i selektionen har været bestemte hensyn at tage i forhold til stiftets værnehelgener og relikviesamlinger (ibid., 112, 107). Herudover mener hun, at man må: "være varsom med at drage for håndfaste slutninger, når det gælder de enkelte helgeners tilstedeværelse og placering" (ibid., 111). Hun drøfter således ikke udsmykningen i et mere praksisorienteret perspektiv, altså som en art panteon i hvilket de enkelte helgener har spillet en rolle for bestemte grupper af kirkens brugere, hvilket jeg til dels har søgt at vise i det ovenstående. Hun søger heller ikke at placere den i et større komparativt perspektiv. Dette vil jeg i det følgende søge at gøre og inden for perspektivet af Bellahs kulturevolutionære kategorier sammenfatte nogle dybdestrukturer.

Systematiseringen synes at spille på en række spatiale principper. Først må det bemærkes, at den samlede udsmykning horisontalt kan ses som et billede på himlen og spiller således også på helgeners paradoksale mellemstilling mellem død og liv. Historisk er alle helgenerne døde; men de lever i kraft af deres sjæle i himlen, og de afbilledes levende, hvorved malerierne får relevans og indskrives i den store mytologi og kronologi. Vertikalt danner hvælvene en statustrappe, som går fra øst til vest og som forholder sig til forskellige hierarkiseringsstrategier. Aksens yderpunkter kan opsummeres i en række binære oppositionspar (jf. Tillæg, Figur 2), som også kan siges at forholde sig til begrebsparret det arkaiske vs. det aksiale. På ét niveau udfolder trappen en kosmisk akse mellem de store frelsesorienterede skikkelser i det rent himmelske hierarki i hvælv 1 og de tiltagende mere menneskelige, jordiske helgener i de øvrige hvælv. Der synes desuden flere steder at være flydende overgange mellem hvælvene, som vi så det mellem hvælv 4 og 5. Forholdet mellem Maria og Maria Magdalena, som Lillie (2013, 91) ser som en modsætning mellem 'jomfru' og 'synderinde', kan hermed i stedet anskues som et lighedsforhold, hvori de to kvinder, Maria med sin permanente position i himlen og Maria Magdalena, som har iterativ kontakt med den himmelske verden (jf. Lundager Jensen 2016, 112), danner overgangen mellem himmel og jord og et mellemlid mellem engle og apostle. Loftet former på denne måde også en akse fra det åndelige og transcendent til det konkrete og immanente. I denne sondring må man dog medtage den yderst konkrete og sanselige karakter, som fx Kristusdyrkelsen også antager. En understregning af dette skel er Smertemandens placering i adskillelsen mellem kor og skib, som kunne indikere ikke blot

en hellighedstærskel, men også overgangen mellem himmel/ånd og jord/krop, hvilket også træder frem i den spaltede Maria-skikkelse i hhv. kor og skib.

Parallelt med kosmosaksen trækker den stringente systematik, hvad angår hvælv 1 – 3, tilsyneladende også på et helligheds- og autoritetshierarki, som centrerer sig om Kristus og skaber en centrum/periferi-dikotomi. Denne lader til at være bundet op på et kontagiøst princip, således, at det, som er tæt på det hellige, smitter det, som er længere væk. Herved samles de helgener, som er tættest i relation til Kristus, i østkapperne. Denne tankegang kan også give et bud på de forskelle mellem litani og udsmykning, som Lillie bemærker, og legitimere tilstedeværelsen af den hellige familie, som ikke indgår i litanierne (ibid., 111). Denne logik, som opløses i hvælv 4 og 5, afspejles også generelt i relikviekulen, hvor der skelnes mellem direkte og indirekte relikvier, således at den taumaturgiske kraft overføres fra helgenens krop til tøj, vand o. lign. (Liebgott 1981, 128). Det må samtidig bemærkes, hvordan autoritetshierarkiet indlejres i den kosmiske dimension, så Kristi aksiale, alternative familie – apostlene som asketisk kollektiv – placeres i koret over den arkaiske, slægtsbaserede familie i skibet. Flere af apostlene optræder begge steder og spaltes hermed, som Maria, i to funktioner. I forhold til Kristus skabes altså også en distinktion mellem nær og fjern. Dette forhold kan imidlertid også vendes om og, måske nærliggende for lægfolkets flertal, anskues fra Skive som centrum, hvor Kjeld og Thøger yderst over kirkens indgang repræsenterer det nære og himlen det fjerne. Loftet markerer på denne måde også en generel topologisk akse fra de internationale martyrer og bekendere over et nationalt fokus via kongehelgenerne til helt regionale og lokale helgener.

Disse strukturer ser ikke ud til at være enkeltstående for Allehelgenslitaniet og kataloget i Skive. En lignende distribution af helgener fordelt i disse grupper: den bibelske inderkreds, martyrer og bekendere, både internationale og lokale, nordiske, kendes fra et program over valfartsmål udstedt af dronning Margrethe 1. i 1411 (Liebgott 1981, 36-38, 62). Den samme struktur ses i det liturgiske breviar for Århus domkirke fra 1519, hvor autoritetshierarkiet afspejles i, at Kristus- Maria- og aposteldage har forrang og markeres med rødt (Gad 1971, 25). Noget kunne således tyde på, at denne hierarkisering og funktionsopdeling er typisk for både tiden og Norden, hvad angår selektionen af lokalhelgener. Herudover ser de helgengrupper, som indgår i disse 'panteoner', ud til, inden for den pragmatiske dimension, at opfylde en række behov hos mennesker, som kan sammenfattes i tre hovedfunktioner: (1) forbedere for menneskets sjæl og mediatorled mellem menneske og Gud, (2) eksempler til efterlignelse og (3) helbredelse. Selvom vi må formode, at alle helgener mere eller mindre har udfyldt alle disse funktioner, kan der måske spores en rangorden i denne tredeling, som svarer til udsmykningens: Fra det mest aksiale ideal: frelse i himlen, over kampen for troen og tilnærmelsen til munkevæsnet (*vita apostolica*) til det mest arkaiske: velsignelse fra de direkte jordiske rester, helbredelse og et godt liv på jorden.

De ovennævnte systematiseringsprogrammer, herunder udsmykningen i Skive, rummer netop den kompleksitet, som Bellah og Taylor påpeger som karakteristisk i den post-aksiale religion. Hertil kommer, at udsmykningen udviser en overvægt af elementer, som stemmer godt overens med de træk, som Bellah opstiller for den ar-

kaiske religion: Kataloget er en hierarkisk systematisering af personificerede skikkelser med specialiserede områder. Selvom det givetvis vil være for meget at hævde en direkte oversættelighed mellem begreberne guder og helgener, udgør helgenuniverset en forsamling af semi-transcendente aktører, som opfattes som relevante for mennesker, hvilket i denne artikels optik berettiger brugen af termen 'polyteisme' i bred forstand. Desuden må udsmykningens overvejende velsignelsesorienterede præg fra hvælv 3 - 5, samt den dominerende visuelle karakter, som Lundager Jensen fremhæver som en arkaisk tendens, bemærkes. Udsmykningen kan således ses som et udtryk for en re-arkaiserende tendens i den post-aksiale kristendom, men er samtidig indlejret i en grundlæggende aksial mytologi og kosmologi. Et godt eksempel er credoapostlene på pillerne, som kombinerer den aksiale trosbelæring på skrift med det arkaiske, visuelle udtryk for at rodfæste sig i hukommelsen. Således kan majoriteten af værdier i den middelalderlige by siges at være repræsenteret: Fra den dobbelte kirkelige elite til folkets flertal.

Dette bringer os tilbage til den historiske, lokale kontekst i Skive og spørgsmålet om udsmykningens funktion. Christian 2. (1513-1523) gennemførte i årene 1521-22, der netop var de år, hvor sagen mod Martin Luther rasede, en række love om reform af den katolske kirke i Danmark. Men han blev drevet i landflygtighed i 1523 af rigsrådets biskopper og adelige godsejere og erstattet af den katolske Frederik d. 1. (Schwartz Lausten 1999, 29-31). Den katolske kirke stod således stadig stærkt imod reformbevægelserne. Kirken var heri støttet af adelen, hvilket kunne stemme overens med, at loftet i Skive muligvis er bekostet af adelsslægten Høg.¹⁵ En mulig tolkning kunne da være, at udsmykningen fra 1522 kan anskues som en reaktionær position, hvori donatoren og/eller tilrettelæggeren her aktiverer det store helgenpanteon og forbønsaspektet for at vise, hvad den katolske kirke kan tilbyde lægfolket – helgenkulten rummer så at sige noget for enhver.

¹⁵ Lillie (2013, 113) tvivler dog på dette, da våbenskjoldene for familien Høg ikke med sikkerhed kan knyttes til udsmykningen i loftet.



Figur 20. Våbenskjolde for adelslægten Høg (øverst) på korbuens nordvæg.



Figur 21. Våbenskjolde for slægten Høg tv. og th. og for slægten Reberg i midten på korbuens sydvæg. Nedenfor skimtes credo-apostlen Andreas med sit martyr-attribut, det såkaldte Andreaskors.

Jeg vil i denne forbindelse vende tilbage til David Humes oscillationsmodel, som anser monoteisme for et evolutionært fremskridt, der er svært at opretholde, da massen (*the vulgar*) trækker eliten ned i polyteisme (Hume 1956, 45-48). Det kunne her anføres som afsluttende bemærkning over for Hume, at problemstillingen monoteisme vs. polyteisme måske er en anden end elite vs. masse. Den givetvis folkelige trang til at knytte sig til helgener er i Skive kirke sat i system inden for rammen af litaniet som elitært produkt i forhandlingssituationen mellem kirkeinstitutionen og dens brugere i form af en klassificering i kategorier i forhold til hinanden, som det kendes i polyteistiske systemer verden over.

Fra Skive til Babylon

Bellah anfører bl.a. Mesopotamien som et eksempel til at illustrere en fuldt udfoldet arkaisk religion med en kompleks mytologi og et gudehierarki (Bellah 2011, 218-26). Systematiske fremstillinger af guderne kendes fra både skrifter og ikonografi, og en af de mest udfoldede ikonografiske manifestationer er den kassitiske kong Melishipak 2.'s (1186-1172 fvt.) *kudurru* (jf. Tillæg, Figur 3)¹⁶. Kudurrueerne er monumentale steler med juridiske overdragelser af landområder, i dette tilfælde fra kongen til dennes søn og efterfølger Marduk-apal-iddina 1. Det juridiske dokument sættes under beskyttelse af en række guder, både i en inskription og i en visuel fremstilling (Black og Green 1995, 113-14).

¹⁶ Kudurrueen kan også ses på Louvres hjemmeside: <http://www.louvre.fr/en/oeuvre-notices/kudurru-king-melishipak-ii> (set 6.11.2018)

Stelens figurside består af fem horisontale registre, hvori guderne placeres, ikke tilfældigt, men i et teologisk system. Som i Skive systematiseres mængden således i kraft af en spatial hierarkisering med et sideordnet antal i hvert register, hvorved der dannes små konstellationer i den overordnede konstellation. I modsætning til helgenerne, som afbildes antropomorft med deres attributter, er figurerne her en kombination af theriomorfe kompositvæsner (dvs. væsner sammensat af dele af dyr) og emblematiske symboler, som knytter an til den pågældende guds funktionsområde (Ornan 2005, 46).

Øverst ses tre astrale symboler for hhv. måneguden Sin, gudinden Ishtar, som her repræsenterer planeten Venus, og solguden Shamash (ibid.). Herunder ses en ofte anvendt suverænitetskonstellation: Anu, den sumeriske, tilbagetrukne himmel- og skabergud, og Enlil, den reelle kosmiske hersker, begge repræsenterede ved hornede altre, som viser deres guddommelige status, samt Ea eller Enki, som associeredes med ferskvand og visdom. Desuden inkorporeres her den store modergudinde, Ninhursaga (Black og Green 1995, 75, 102, 140; Schneider 2011, 57-58), som sammen med de tre mandlige guder kan ses som generelle opretholdere af den kosmiske orden. I det andet register følger en triade af krigsguder: Nergal, Zababa og Ninurta, hvoraf de to sidstnævnte også i kraft af en agrar tilknytning (Black og Green 1995, 142, 187), synes at danne forbindelse til rækken under. Denne består af en række guder, som synes at kunne sammenfattes som patroner for bystatens kulturelle kompetencer: Først Marduk, som bl.a. knyttes til agerbrug og som her repræsenteres med en spade, og Nabu, gud for skriverkunst, som portrætteres via en griffel, og yderst til højre lægegudinden Gula i form af en hund (Ornan 2005, 46-49). I det fjerde register ses regnguden Adad (tvedelt lynkile), ild- og lysguden Nusku (lampe) og Ningirsu (plov) (Black og Green 1995, 110-11, 145, 149). Det der forbinder disse guder, er formentlig at de alle bidrager til den jordiske frugtbarheds forudsætninger. Der har sandsynligvis været forskellige hensyn at tage i forhold til systematiseringen, hvilket afspejler sig i, at de to lokale fugleguder, Shuqamuna og Shumalia for det kassitiske dynasti, som herskede i Babylon (ibid., 112), er blevet indpasset i det overordnede hierarki i dette bånd. Det nederste register udgøres af tre khtoniske guddomme, hvorved stelen, ud over en statusakse, også således repræsenterer en kosmologisk model, spændt ud mellem himmelhvælvingen med de astrale legemer og underverdenen, og på samme tid kan ses som en akse fra den universelle orden til individets forudsætninger for det frugtbare liv.

Selvom de overordnede funktioner er forskellige, er der, som det fremgår, mange strukturelle ligheder mellem denne ordnede påkaldelse af guder og senmiddelalderens helgenpanteoner. Melishipaks kudurru kan på denne måde ses som en ikonografisk analogi til helgenkataloget i Skive, som viser samme visuelle, systematiske påkaldelse, som også ses skriftligt i Allehelgenslitaniet. Disse eksempler kunne tyde på en normativ gyldighed inden for den polyteistiske verdensopfattelse¹⁷, som her

¹⁷ Denne systematiserende virkelighedsopfattelse, som synes at være karakteristisk for den arkaiske tænkemåde, har den franske neo-strukturalist Philippe Descola benævnt *analogisme*. – Jf. Hans J. Lundager Jensens artikel "Biskoppen og asketen. Post-aksial kompromisreligion og Aarhus Domkirkes altertavle" i *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 68.

manifesterer sig i hvad man kan kalde en konstellationsteologi. Helgenkataloget i Skive kan således stå som eksempel på, at denne trang til at systematisere og hierarkisere, som kommer til udtryk i en fuldt udfoldet arkaisk religion, som den mesopotamiske, gendanner sig, som Hume mente at polyteismen generelt gør, i senmiddelalderens helgendyrkelse omkr. 2500 år senere. Om ikke andet kan det konstateres, at denne trang retablerer sig empirisk; men if. Bellahs teori har den muligvis været virtuelt til stede hele tiden, som han udtrykker det: "Nothing is ever lost" (Bellah 2011, 267).

Konklusion

Jeg har via en analyse af det ikonografiske helgenkatalog i Skive kirke søgt at belyse en tendens i senmiddelalderens kristendom. Udsmykningen er udtryk for en spatial systematiserende tilgang til helgendyrkelsen, hvori et stort antal aktører klassificeres i et stramt kosmologisk hierarki under forskellige strategier. Hver gruppe helgener er patroner for afgrænsede og specialiserede funktioner som himmelsk frelse, krig og helbredelse, og ved at appellere til forskellige sociale niveauer og befolkningsgrupper forener kataloget behov og idealer, som har været attraktive for et bredt spektrum af den middelalderlige bys befolkning.

På baggrund af Robert Bellahs kulturelle evolutionsteori er det muligt at argumentere for, at udsmykningen, med en høj grad af velsignelsesorienterede elementer, kan ses som udtryk for en rearkaisering, og at den samtidig er indlejret i en overordnet aksial mytologi, hvori frelsen er øverst i hierarkiet. Det visuelle udtryk er dog dominerende, hvilket kan støtte tesen om, at den post-aksiale religion reintroducerer arkaiske træk. Med sandsynligt udgangspunkt i det middelalderlige Allehelgenslitani, som aktiverer et aspekt med helgener som forbedere for mennesket, indskriver udsmykningen sig desuden kosmologisk og kronologisk i den middelalderkatolske verdensanskuelse og kommer således til at stå som eksponent for et verdensbillede, som forsvinder ved reformationen.

Det komparative perspektiv og sammenligningen med Melishipak 2.'s kudurru demonstrerer en række strukturligheder, som primært ses i en tilsvarende konstellationstænkning, som tyder på en form for religionshistorisk konstans. Kataloget i Skive kan således stå som et eksempel på, hvordan den post-aksiale kristendom retablerer og revitaliserer hierarkisk tænkning og den polymorfe verdensanskuelse, som Robert Bellah og som David Hume, hver på deres måde, argumenterer for.

KILDER MED FORKORTELSER

- (DHL) *Danske Helgeners Levned*, bd. II, oversat af Hans Olrik, Selskabet til Historiske Kildeskrifters Oversættelse, København, 1893-94.
- (DMA) Plathe, Sissel F. og Jens Bruun, *Danmarks Middelalderlige Altertaoler*, bd. 1-2, Syddansk Universitetsforlag, Odense, 2010.
- (LA) Jacobus de Voragine, *Legenda aurea – Goldene Legende: Legendae Sanctorum – Legenden der Heiligen*, Lateinisch – Deutsch, bd. 1-2, oversat af Bruno Häuptli, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau, 2014.

- (MDB) Nielsen, Karl Martin, *Middelalderens danske bønnebøger*, bd. 1 - 2, Det danske Sprog- og Litteraturselskab, Gyldendal, København, 1946-82.
- (VSD) M. CL. Gertz, *Vitae Sanctorum Danorum*, Selskabet til Historiske Kildeskrifters oversættelse, København, 1908-12.

LITTERATUR

Agergaard, Erling

2015 *Sankt Kjeld af Viborg. En dansk helgen og hans samtid*, Viborg Pilgrimscentrum, Viborg.

2018 *Danmarks helgener*, Forlaget Hovedland, Gjern.

Bartlett, Robert

2013 *Why can the dead do such great things? Saints and worshippers from the martyrs to the Reformation*, Princeton University Press, Princeton.

Bellah, Robert N.

1964 "Religious Evolution", *American Sociological Review*, Vol. 29, no. 3, 358-374.
<https://doi.org/10.2307/2091480>

2011 *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*, the Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass. <https://doi.org/10.4159/harvard.9780674063099>

Black, Jeremy og Anthony Green

1995 *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia*, University of Texas Press, Austin.

Dahlby, Frithiof

1985 *Symboler i kirkens billedsprog*, overs. ved Marie Hvidt, G.E.C. Gads Forlag, København.

Dahlerup, Pil

1998 *Dansk litteratur. Middelalder, bd. 1, Religiøs litteratur*, Gyldendal, København.

2010 *Sanselig senmiddelalder. Litterære perspektiver på danske tekster 1482-1523*, Aarhus Universitetsforlag, Århus.

Dante Alighieri

2013 *Dantes guddommelige komedie*, på danske vers af Ole Meyer, Forlaget Multivers, København.

Duffy, Eamon

1992 *The stripping of the altars. Traditional Religion in England c. 1400-c. 1580*, Yale University, New Haven og London.

Gad, Tue

1961 *Legenden i dansk middelalder*, Dansk Videnskabs Forlag A/S, København.

1971 *Helgener. Legender fortalt i Norden*, RHODOS, København.

Garner, H. N.

1968 *Atlas over danske klostre*, Nyt Nordisk Forlag Arnold Busck, København.

Glad, Bodil og Ingvar

1993 *Kalkmalerierne i Vor Frue Kirke, Skive*, Skive.

Haastруп, Ulla

1992 "Danske kalkmalerier 1500-1536" in: *Danske kalkmalerier. Sengotik 1500-1536*, Christian Ejlers' Forlag, Nationalmuseet, København, 14-75.

Hume, David

1956 *The Natural History of Religion*, ed. H. E. Root, London.

Jørgensen, Ellen

1909 *Helgendyrkelse i Danmark*, H. Hagerups forlag, København.

Lausten, Martin Schwartz

1999 *Kirkens historie i Danmark. Pavekirke, Kongekirke, Folkekirke*, FORLAGET, Århus.

Liebgott, Niels-Knud

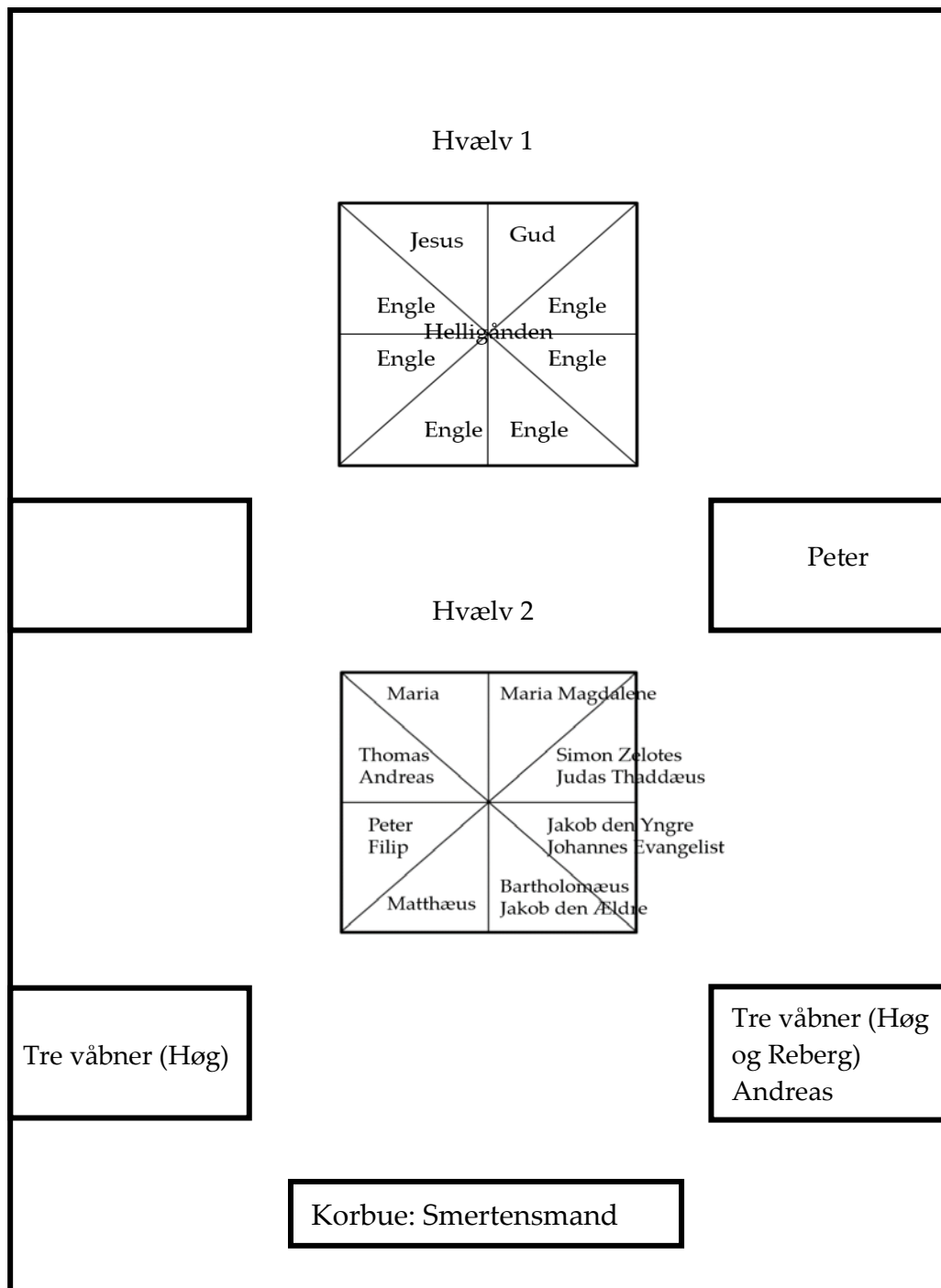
1981 *Hellige mænd og kvinder*, Forlaget Wormianum, Århus.

- Lillie, Louise
 2013 "Ora pro nobis. Udsmykningen fra 1522 i Skive Gamle Kirke", *Fra Viborg-egnen* Årg. 78, Historisk Samfund, Viborg, 86-119.
- Lohfert Jørgensen, Hans Henrik
 2004 *I kroppens spejl. Krop og syn i senmiddelalderlige danske kalkmalerier*, Arbejdsrapporter nr. 5-2004, Afdeling for Kunsthistorie, Institut for Æstetiske Fag, Aarhus Universitet, Århus.
- Lundager Jensen, Hans J.
 2010 *Gammeltestamentlig religion. En indføring*, ANIS, Frederiksberg C.
 2011 "Religionshistorie og aksetid", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 56, 5-22.
<https://doi.org/10.7146/rt.v0i56.4209>
 2013 "Robert Bellah, religion og menneskelig evolution", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 60, 11-31.
<https://doi.org/10.7146/rt.v0i60.20408>
 2016 "Maria Magdalena i Provence. Tribal og Post-aksial askese", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 64, 96-120. <https://doi.org/10.7146/rt.v0i64.23330>
 2018 "Biskoppen og asketen. Post-aksial kompromisreligion og Aarhus Domkirkes altertavle", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 68, 75-90. <https://doi.org/10.7146/rt.v0i68.109110>
- Mitchell, Stephen A.
 2011 *Witchcraft and Magic in the Nordic Middle Ages*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
<https://doi.org/10.9783/9780812203714>
- Nielsen, Karl Martin
 1946-82 *Middelalderens danske bønnebøger*, bd. 1 - 2, Det danske Sprog- og Litteraturselskab, Gyldendal, København.
- Ornan, Tallay
 2005 *The Triumph of the Symbol. Pictorial Representations of Deities in Mesopotamia and the Biblical Image Ban*, Academic Press Fribourg, Vandenhoeck og Göttingen.
- Pegelow, Ingallil
 1992 "S. Martin – de fattiges beskytter" in: *Danske kalkmalerier. Sengotik 1500-1536*, Christian Ejlers' Forlag, Nationalmuseet, København, 116-119.
- Rasmussen, Tarald og Einar Thomassen
 2000 *Kristendommen. En historisk innføring*, Universitetsforlaget A/S, Oslo.
- Sharot, Stephen
 2001 *Comparative Sociology of World Religions: Virtuosi, Priests and Popular Religion*, New York University Press, New York.
- Schneider, Tammi J.
 2011 *An Introduction to Ancient Mesopotamian Religion*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan og Cambridge.
- Taylor, Charles
 2012 "What was the Axial Revolution?" in: Robert N. Bellah og Hans Joas eds., *The Axial Age and Its Consequences*, the Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass., 30-47.
<https://doi.org/10.4159/harvard.9780674067400.c2>
- Trumpy, Inger
 1992 "Smertensmanden" in: *Danske kalkmalerier. Sengotik 1500-1536*, Christian Ejlers' Forlag, Nationalmuseet, København, 178-179.

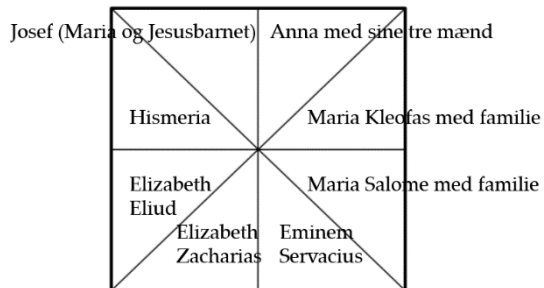
*Nikolaj Skou Haritopoulos, bachelor,
 Religionsvidenskab, Aarhus Universitet
 nikolaj_haritopoulos@hotmail.com*

Tillæg: Billeder og figurer

Figur 1: Hvælvene i Vor Frue Kirke, Skive



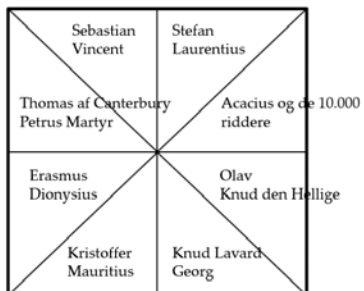
Hvælv 3



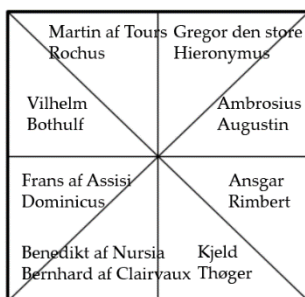
Simon Zelotes

Jakob den Ældre

Hvælv 4



Hvælv 5



Apostel

Figur 2: Binære oppositionspar

Aksialt	Arkaisk
Frelse/soteriologi	Velsignelse/helbredelse/taumaturgi
Himmelsk	Jordisk
Høj status	Lav status
Over	Under
Ånd	Kød/krop
Abstrakt	Konkret
Transcendent	Immanent
Nær (ift. Himlen)	Nær (ift. Skive)
Fjern (ift. Skive)	Fjern (ift. Himlen)
Centrum (ift. Kristus)	Centrum (ift. Skive)
Periferi (ift. Skive)	Periferi (ift. Kristus)
Universel	Partikulær
International	Lokal

Figur 3: Melishipak 2.'s kudurru:



1. register:

Øverst: Sin, Ishtar, Shamash

Nederst: Anu, Enlil, Ea eller Enki,
Ninhursaga

2. register:

Nergal, Zababa og Ninurta

3. register:

Marduk, Nabu, Gula

4. register:

Adad, vædder med kornaks
(mangler kilde, der bekræfter
hvilken guddom der er tale om),
Nusku, Ningirsu, Shuqamuna og
Shumalia

5. register

Ningishzida, ukendt guddom,
Ishara (mangler kilde, der be-
kræfter hvilken guddom der er
tale om)